العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسلة القرآن في الدراسات الغربية ١٣

بحوث وقراءات نقدية في كتاب

تاريخ القرآن

تيودور نولدكه

الجزء الثاني

بحوث وقراءات نقدية في كتاب تاريخ القرآن تيودور نولدكه. الجزء الثاني / مجموعة باحثين:- الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.
مجلد ؛ 24 سم.-(سلسلة القران في الدراسات الغربية : 13)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922680019
1. نولدكه، ثيودور، 1836-1930 -- تاريخ القرآن. 2. الاستشراق والمستشرقون. 3. القرآن -- تاريخ. أ. العنوان.

LCC : BP130.N63 B84 2022 VOL. 02
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

سلسلة القرآن في الدراسات الغربية

بحوث وقراءات نقدية في كتاب

تاريخ القرآن

تيودور نولدكه

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

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

صدق الله العليّ العظيم

سورة التوبة، الآية٣٢

- **مقدِّمة المركز** ٧

الفصل الأوّل: علوم القرآن في كتاب "تاريخ القرآن"

- القُرّاء والقراءات

حسام عبد الكريم ١٣

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

د. أحمد عطيّة ٤٥

- الإعجاز القرآني؛ دراسة نقديّة لمذهب نولدكه

حسن علي مطر الهاشمي ٧٩

- جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

زهراء دلاور ابربكوه؛ كبرا روشنفكر؛ عيسى متقي زاده ١٠٥

الفصل الثاني: رسم القرآن الكريم

- أصل رسْمِ العربيّة وخصائصه الظاهرة في تدوين القرآن

السيد حسين إبراهيم ١٣٩

الفصل الثالث: بحوث موضوعيّة في آراء نولدكه

- إدوارد سعيد والاستشراق الألماني؛ نظرة نقديّة

رومان لويماير ٢٧١

- تحليل ودراسة بعض آراء نولدكه؛ حول جمع القرآن الكريم

محمد حسين محمدي ٣٠١

- القرآن المحمّدي في علاقته بالكتب المقدّسة؛ المسيحيّة ـ اليهوديّة

م.م. هبه حسين الرماحي ٣٢١

- نَقدُ وُجهةِ نَظَرِ نُولدكه لِمفهومِ الأُمي لِلرَّسولِ الكَريمِ

الدكتور أصغر طهماسبي بلداجي ٣٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمد صلى الله عليه وآله وعلى آل بيته الطاهرين عليهم السلام...

يتّضح للمتتبّع في تاريخ ونتاجات الاستشراق الألمانيّ واهتماماته في التّراث العربيّ والإسلاميّ بشكلٍ عامٍ، وما يرتبط بالقرآن الكريم بشكلٍ خاص، أنّ أعمال المستشرقين الألمان في المجال القرآنيّ لم تقتصر على الأعمال والدّراسات الفرديّة، بل تعدّتها إلى المشاريع البحثيّة الجماعيّة، وتأسيس مؤسّساتٍ رسميّةٍ وعامّة متخصّصة بدراسة القرآن الكريم؛ نصّاً، تاريخاً، وجمعاً، وتفسيراً، وعلوماً...

وقد اختلفت نظرة علماء المسلمين ومفكّريهم بين مادحٍ للخدمات العلميّة التي قدّمها المستشرقون الألمان للتراث العربي والإسلامي، فوُصفوا بالموضوعيّة، وأنّهم لم ينطلقوا في أعمالهم -كبقيّة المدارس الاستشراقيّة- من أهداف ذات صلةٍ بالاستعمار والتّبشير والهيمنة العلميّة والمعرفيّة والحضاريّة، وبين ناظرٍ نظرة تفحّصيّة تجزيئيّة إلى أعمال المستشرقين الألمان كأفراد، حيث ميّز هؤلاء بينهم من خلال نتاجاتهم وآرائهم المنصفة للإسلام والقرآن أو غير المنصفة له.

وليس المورد هنا للنقاش في ترجيح أحد هذين الرأيين تأييداً أو رفضاً. لكن لنا أن ننظر إلى المباني والمرتكزات التي توصّل إليها المستشرقون الألمان -ولم ترفضها المدرسة الألمانيّة، بل تحوّلت إلى مرجعيّةٍ عند المستشرقين الألمان وغيرهم- ونبني رأينا وفقها، وذلك من خلال أبرز آراء المستشرقين الألمان حول القرآن الكريم، والتي يتّضح فيها عدم الموضوعيّة والإنصاف، وخلوّها من الشّفافيّة البحثيّة والعلميّة، ومن هذه المباني والنتائج التي تبنّاها المستشرقون الألمان:

- بشريّة القرآن وأنّه من صنع محمّد ﷺ.
- تأثير الديانتين اليهوديّة والنصرانيّة على القرآن والإسلام.
- التّشكيك في فصاحة القرآن ولغته التي نزل بها.
- أنّ الحروف المقطّعة في أوائل السّور هي اختصار لأسماء القرّاء من الصّحابة الذين جمعوا القرآن وحفظوه.
- وجود كلماتٍ أجنبيّة في القرآن.
- القرآن نزل بلغةٍ شعبيّةٍ (غير فصيحة) أو بلغة أهل جنوب الجزيرة.
- وجود الشعر والسجع في القرآن.
- تأثّر أسلوب القرآن بأساليب الكهانة والكهان في جزيرة العرب.
- تقسيم السور حسب مراحل النّزول إلى أقسام متعدّدة.
- تناول بعض القضايا العلميّة الكبرى بشيءٍ من السّطحيّة 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: "... إنّه لم يعرف المصادر العربيّة إلّا في إطار محدود جدًّا".

ويكفينا في هذا المجال ما كتبه المستشرق الألماني نولدكه (Noldekae) في رسالته للدكتوراه بعنوان: "أصل وتركيب سور القرآن"؛ ثمّ أعاد كتابتها بعنوان "تاريخ القرآن" أو "تاريخ النص القرآني". ومَنْ طالع هذا الكتاب لاحظ اضطراب مؤلّفه وتناقضه في أحكامه على القرآن الكريم. وممّا أثاره في هذا الكتاب:

- أنّه يفتح الباب أمام القول بتحريف القرآن ونقصانه كما في فصل "الوحي الذي نزل على محمّد ولم يحفظ في القرآن". ومما نُقل عنه: "إنّه ممّا لا شكّ فيه أنّ هناك فقرات من القرآن قد ضاعت". أو يقول: "القرآن غير كامل الأجزاء".

- أنه يصف أسلوب القرآن الكريم باعتباره أسلوبًا قصصيًّا ينقصه التسلسل في طريقة الأخبار والسير ويرى في قصصه انقطاعًا، وانتقد في القرآن الكريم تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريرًا لا مسوغ له. وقد صرّح بأكثر من هذا في مقاله: "عيوب الأسلوب القرآني". وأنّه استعار من الكهان ومن غيرهم استعمال الجمل القصيرة المسجوعة في الخطاب.

- لا يقيِّم نولدكه وأتباعه من العلماء القرآن ككتاب منزَل، بل كنصٍّ، وضعه النبيّ محمّد نتيجة إلهام، متفاعلًا مع الأحداث والتطوّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين.

- يتبنّى نولدكه التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّيّ ومدنيّ، لكنّه يوزّع السور المكّيّة على فترات ثلاث، معتمدًا على صفاتٍ أسلوبيّةٍ ومضمونيّةٍ، تجمع بين سور المجموعة الواحدة.

- رأيه المضطرب في الحروف المقطّعة وأسرارها؛ إذ رأى أنّها رموزٌ وإشاراتٌ حرفيّةٌ إلى أصحاب نسخ القرآن، ثمّ رجع عن قوله وقبِل أنّ لها معانٍ خاصّة هي أبعد من أن تكون معانٍ صوفيّة أو باطنيّة، وأنّها تعدّ جزءًا من الوحي.

- كان يزعم أنّ سبب الوحي النّازل على محمّد ﷺ والدعوة التي قام بها ما كان ينتابه من داء الصرع.

- أنّ القصص القرآنيّ حافلٌ بالمؤثّرات اليهوديّة والمسيحيّة التي انتقلت إلى العرب عن طريق اليهود المقيمين في المدن الكبرى وكذلك عن طريق العرب المتنصرين.

- وممّا يجدر أن يسجّل هنا أنّ نولدكه كان متردّدًا في نشر الكتاب وترجمته لعدم قناعته بكلّ ما فيه؛ ففي خطابه إلى النّاشر بعد تصحيح الكتاب: "وكثير من المسائل التي كنت أعتقد قليلًا أو كثيرًا بصحّتها تبيّنت 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 للدّراسات الاستراتيجيّة هذا الكتاب، **وهو مشروع كتاب جماعيّ في: نقد أفكار وأطروحة المستشرق الألماني تيودور نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن".**

لقد اعتمدنا في اختيار عناوين الموضوعات البحثيّة في هذا المشروع، على ضوء منهجيّة نولدكه نفسه في كتاب "تاريخ القرآن"؛ وذلك بهدف إنجاز دراساتٍ بحثيّةٍ نقديّةٍ تغطّي الموضوعات والأفكار المفصليّة التي جاءت في هذا الكتاب.

هذا بالإضافة إلى أن كتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه من أوسع ما صدر من كتب حول القرآن في القرن العشرين باللّغة الألمانيّة، وقد تعامل نولدكه وطلاّبه مع القرآن كنصٍّ وضعه النبيّ محمّدﷺ نتيجة إلهام، متفاعلًا مع الأحداث والتطوّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي واجهها خلال سنين. حيث يتبنّى نولدكه في الجزء الأوّل التّقسيم المعهود للقرآن إلى مكّيّ ومدنيّ، لكنّه يوزّع السور المكّيّة على فترات ثلاث، بعد أن قدّم فهمه وتفسيره للوحي ولمصدر علم النبي محمدﷺ. وعالج في الجزء الثاني من الكتاب مسألة جمع القرآن الكريم، معتمِدًا على الروايات المتوارثة، مقارنًا بعضها بالبعض الآخر، ومستخلصًا منها النتائج...، بينما يعالج في الجزء الأخير تاريخ نصّ القرآن، مناقشًا أهم خصائص الرسم في مصحف عثمان، ومقارنًا إيّاه بصيغ وقراءات غير عثمانيّة.

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

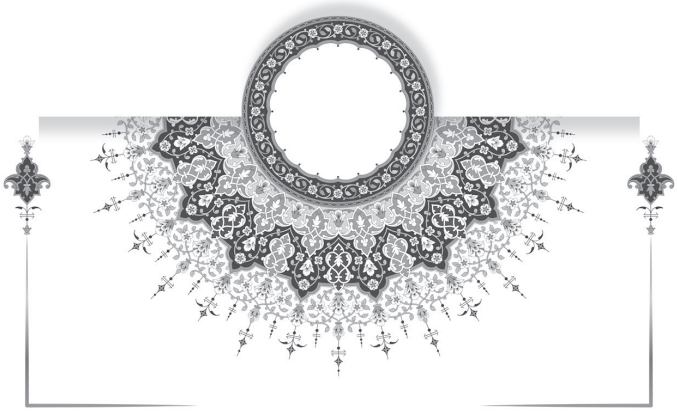
ختاماً لا بد من تقديم الشكر والثناء والتقدير لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل، سائلين الله تعالى أن يجعله ذخراً لآخرتنا ويوفق الباحثين الأعزاء للاستفادة منه.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

الفصل الأول

علوم القرآن في كتاب "تاريخ القرآن"



مقدّمة 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 القرّاء والقراءات والاختلافات المحتدمة 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 مذهبًا 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 أدبيًّا وبلاغيًّا بالشّعر الجاهلي وما خلّفته الحضارة اليونانيّة.

القُرّاء والقراءات

حسام عبد الكريم[1]

خلاصة جامعة للبحث

قمنا بمراجعة أهمّ المصادر التي اعتمدها نولدكه في بحثه عن القرّاء والقراءات، ووجدنا بالفعل أنّ هذه المصادر والمراجع تغطّي الموضوع بشكلٍ وافٍ وشافٍ. كما درسنا تراجم أئمة القراءات الأربعة عشر الكبار، السبعة ثم الثلاثة ثم الأربعة، وتتبّعنا أسانيد قراءاتهم المتعدّدة وصولًا إلى طبقة كبار القرّاء من الصّحابة الأوائل وعرضنا أقوى هذه الأسانيد، بعد التّأكّد من الإمكانيّة الزمانيّة لسلسلة شيوخها، لكلّ واحد منهم. وبيّنّا أنّ التّناقل الشّفهيّ للقراءات، عن طريق جلوس التلاميذ إلى شيوخهم وسماعهم منهم، كان الأساس لكلّ قراءات الأئمة المعتبرين وليس القراءة من المصحف المكتوب.

كما قمنا بمناقشة بعض العبارات القاسية والسّلبيّة التي كتبها نولدكه بشأن النبيّ ﷺ وخصوصًا موضوع «نسيانه» للآيات وعدم اهتمامه أو تخطيطه لمستقبل الإسلام والقرآن من بعده، وكذلك بشأن قراءة حفص عن عاصم، وبيّنّا ضعفها وتهافت منطقها. كما عقدنا فصلًا ناقشنا فيه كلام المستشرق الآخر غولدتسيهر عن «التعديلات المقصودة» التي أدخلها القرّاء على القرآن نظرًا لعلاقتها بموضوعنا وترابط وتكامل عمل المسْتشرقَيْن الكبيرين.

وأولينا اهتمامًا خاصًّا بحديث الأحرف السّبعة؛ بسبب علاقته الوثيقة بموضوع القراءات والتّداخل بينهما. كما خصّصنا فصلًا لابن مجاهد؛ نظرًا لأهميّة الدّور الذي لعبه في «ضبط» وإغلاق باب الاجتهاد في القراءات وحصرها في القرّاء المشهورين.

---

[1]- باحث أردني.

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

مقدّمة

بسبب اعتقاد المسلمين وإيمانهم بأنّ القرآن الكريم، بحرفيّته، 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 تخصّصوا بتلاوة القرآن التي أضحت علمًا قائمًا 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 وبحثًا وتأليفًا على مرّ العصور. والمستشرق الألمانيّ نولدكه قام بمجهودٍ فائق في دراسة مصادرنا وتميّز بكفاءةٍ شديدةٍ في الإحاطة بموضوع البحث بشكلٍ تفصيليٍّ عميقٍ وبالرجوع ليس فقط إلى كتبٍ مطبوعةٍ كانت متوفّرةً لديه (قبل حوالي ١٥٠ سنة) ولكن أيضًا إلى مخطوطات ووثائق قديمة موزّعة في أنحاء العالم الإسلامي وأوروبا.

الاختلافات بين المسلمين بشأن قراءة القرآن بدأت مبكرًا. قرار الخليفة عثمان، مؤيّدًا من قبل غالبيّة طبقة كبار الصحابة، بكتابة مصحفٍ جامعٍ وفرضِهِ على كلّ الأمصار كان حاسمًا من جهة تثبيت نسخةٍ رسميّةٍ للقرآن يرجع إليها المسلمون، ولكنّه لم يمنع استمرار التنوّع والتّعدّد في القراءة الشّفهيّة 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 معلّمًا وأستاذًا، فبقي تأثيره طويلًا وتوارثته أجيال القرّاء وصولًا إلى القارئ الذي سادت قراءته في المشرق الإسلامي كلّه، عاصم وتلميذه حفص. وأمّا

في المدينة المنوّرة، فإنّ الصّحابي أبيّ بن كعب هو الأكثر تأثيرًا في أجيال القرّاء الذين وصلتهم طريقته من خلال ابن عباس وأبي هريرة وأنس بن مالك حتى استقرّت أخيرًا في بلاد الغرب الإسلاميّ من خلال القارئ نافع وتلميذه المصري ورش.

في وقتٍ متأخّر نسبيًّا، أوائل القرن الرابع الهجري، تمّ اعتماد قائمةٍ شبه رسميّة من القرّاء 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 المعتبرين. 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.

أوّلًا- موجز عن مصادر بحث موضوع القراءات القرآنيّة

اعتمد نولدكه في بحثه عن القرّاء والقراءات على مصادر ومراجع إسلاميّة قديمة وأصيلة، ولا شكّ أنّها تغطّي الموضوع بشكلٍ وافٍ وتام. وربما باستثناء كتابي «الإتقان» للسيوطي و«الفهرست» لابن النّديم، فإنّ بقيّة المصادر متخصّصة جدًّا في موضوع القراءات القرآنيّة والأحرف السبعة، وهي ليست من النّوع الذي يمكن الحصول بسهولةٍ على نسخٍ مطبوعةٍ منه، ولذلك اعتمدنا نسخًا حمّلناها من شبكة الانترنت التي أضحت عنصرًا مساعدًا لا غنى عنه لأعمال البحث العلمي.

وهذا موجز عنها:

- كتاب «**النشر في القراءات العشر**» **لابن الجزري** (توفي ٨٣٣هـ) لعلّه المصدر الأكبر والأهم في الدّراسة المتعلّقة بالقراءات والقرّاء في تاريخ الإسلام. وقد اعتمد نولدكه عليه بشكلٍ كبير. النّسخة المتوفّرة على الإنترنت منه هي بتصحيح ومراجعة علي محمد الضباع، الذي يوصف بأنّه «شيخ عموم المقارئ في الديار المصرية»، وهي تبدو قديمةً للغاية وتتكوّن من جزءين: 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 والقرّاء والاحتمالات والمعاني والاختلافات. ويقوم ابن الجزري بعدها وعلى مدى حوالي ١٠٠ صفحة (من صفحة ٩٩ إلى ١٩٨) باستعراض القرّاء العشرة وشرح طرقهم بالتّفصيل. والملخّص الذي يُورده نولدكه في كتابه بشأن القراءات العشر وطرقها (الصفحات من ٦١٧ إلى ٦١٩) مأخوذٌ بالكامل منه بلا شكٍّ. 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 النّظر 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 وقلبٍ وإخفاء وترقيقٍ ووقف وأحكام الياء والهاء والنون الساكنة والتنوين والغنّة والإمالة. ومن ثم يستعرض في حوالي ١٨٩ صفحة (من الصفحة ٢١٠ إلى ٣٩٩) تفاصيل من جميع سور القرآن الكريم ومواضع اختلاف القراءات والقرّاء فيها.

- كتاب «**معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار**» للإمام شمس الدين **الذهبي** (توفي ٧٤٨هـ) يحتوي على أوسع مجموعة من تراجم القرّاء في الأمصار المختلفة، ويكاد يكون لا غنى عنه لكلّ باحثٍ. وقد قسّم القرّاء إلى ثمانية عشر طبقة، ابتداءً من طبقة القرّاء من كبار الصحابة الذين عددهم سبعة (عثمان، علي، أبيّ، ابن مسعود، زيد بن ثابت، أبو موسى الأشعري و أبو الدرداء) وصولًا إلى الطبقة الثامنة عشرة والأخيرة التي تضم قرّاءً من القرن الثامن الهجري. والكتاب المتوفّر من الانترنت يتكوّن من أربعة مجلّداتٍ، وهو بتحقيق الدكتور التركي طيار آلتي 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 ص٥٩٣).

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

- كتاب «**جامع البيان في القراءات السبع المشهورة**» **لأبي عمرو الداني** (توفي ٤٤٤هـ) ضخم للغاية (٨٠٨ صفحة)، ومهم وموسوعيّ تكلّم فيه عن القرّاء وتراجمهم وشيوخهم وتلاميذهم وأسانيدهم. كما تكلّم عن مواضع اختلاف القراءات في جميع سور القرآن الكريم. والنّسخة 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 نسبيًّا (١٥٨ صفحة مع الفهارس)، ولكنّه مفيدٌ جدًّا ومركّزٌ ومتخصّصٌ 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 تراجمٌ مختصرةٌ للقرّاء السّبعة وتلاميذهم ومن روى عنهم في الأمصار. والنّسخة المتاحة على الانترنت منه هي من منشورات دار المعرفة - لبنان وتقع في مجلّد واحد من ٥٢٨ صفحة ودون ذكر سنة الطبع ولا المحقّق.

- كتاب «**الوجيز في شرح قراءات القرّاء الثمانية أئمة الأمصار الخمسة**» **لأبي علي الأهوازي** (توفي ٤٤٦هـ). وهو كتابٌ قيّمٌ خصوصًا في شرح الاختلافات بين القرّاء 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 ترجمةً موجزةً للأئمة الثمانية في ١٣ صفحة ذكر فيها شيوخهم وتلاميذهم. والنّسخة من الإنترنت بتحقيق د. دريد حسن أحمد ومن مطبوعات دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٢.

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

- كتاب «**إبراز المعاني من حرز الأماني**» هو عبارة عن شرحٍ مفصّلٍ قام به الشيخ الدّمشقي **أبو شامة** (توفي ٦٦٥هـ) للقصيدة الضخمة التي يبلغ عدد أبياتها ١١٧٣ التي ألّفها الإمام أبو القاسم الشاطبي (أندلسي، توفي ٥٩٠هـ) في موضوع القراءات السبعة المتواترة عن الأئمة المشهورين. وفي هذه القصيدة اللاميّة تناول الشاطبي جميع سور القرآن الكريم مبيّنًا اختلاف القراءات فيها بأسلوبٍ شعريٍّ تعليميٍّ قام أبو شامة بتبيانه بشكلٍ وافٍ مستفيضٍ. والمقدّمة التي كتبها أبو شامة (٨ صفحات من القطع الكبير) مفيدة جدًّا 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).

وأخيرا كتاب «**الاتقان في علوم القرآن**» **للسيوطي** (توفي ٩١١هـ) هو موسوعة كبرى لكلّ ما يتعلّق بعلوم القرآن الكريم، وبه فصول مهمّة تتعلّق ببحثنا، منها «في معرفة حفّاظه وروّاته» و«معرفة المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ والموضوع والمدرج» و«في الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن»، وغيرها. والنسخة التي اعتمدناها من الإنترنت هي تحقيق مركز الدّراسات القرآنيّة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في السعوديّة.

ثانيًا- القرّاء الأربعة عشر: شيوخهم وسلاسل أسنادهم إلى النّبيّ ﷺ

رغم وجود المصحف الرّسمي (العثماني) المكتوب، وتوفّره بين أيدي القرّاء إلّا أنّ التّناقل الشّفهي للقراءات ظلّ على الدّوام هو الأساس، وهو المعتمد في أوساط القرّاء الكبار في مختلف الأمصار. وهناك أمثلةٌ عديدةٌ جدًّا توضّح كيف أنّهم تعاملوا مع المصحف الرّسمي أساسًا كمرجعٍ لا بدّ أن تتّفق الرّواية الشّفهيّة مع نصّه المكتوب بالعربيّة، أي كضابطٍ تعرض عليه القراءة، وليس كمصدرٍ للقراءة. ونحن الآن سنذكر أهمّ سلاسل الإسناد المعتبرة للنقل الشّفهي لقراءات الأئمة الأربعة عشر مرتّبين حسب تسلسلهم الزمني (تاريخ وفاة كل منهم). وقد اخترنا أهم الأسانيد التي اقتنعنا بقوّتها لتوصل كل واحدٍ منهم إلى طبقة القرّاء الأوائل من أكابر الصّحابة:

- الإمام المشهور **الحسن البصري**، هو الأقدم في قائمة القرّاء 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 أيّام عمر.

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

---

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١ ص١٣٦-١٣٧، وأيضًا ص١٦٨- ١٦٩. ومن الآثار المشهورة التي تروى عن النبيﷺ أنه امتدح صوت أبي موسى وتلاوته.

[٢]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص٥٦ والوجيز في شرح قراءات القراء الثمانية لأبي علي الأهوازي ص٦٧ والنشر في القراءات العشر لابن الجزري ج١، ص١٤٤ ومعرفة القراء الكبار للذهبي ج١، ص١٣٦. ومن الجدير بالذكر أن الإمام الطبري أنكر أن يكون المغيرة قرأ على عثمان مباشرة، مما أدّى 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 جدًّا 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 الإتقان (ج٢ ص٤٧٦) بـ «صاحب عثمان».

- والقارئ المكّي عبد الله **بن كثير** (٤٥ – ١٢٠هـ وهو أحد السبعة) له طريقان[١] في القراءة توصلانه إلى النّبي ﷺ. وكلا الطريقين يمرّ من خلال مجاهد بن جبر (٢١ – ١٠٤هـ) الذي قرأ على مولاه الصّحابي عبد الله بن السائب المخزومي (توفي ٧٠هـ) وأيضًا قرأ على الصّحابي 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 أبيّ بن كعب (توفي ٣٠هـ).

- وفي مكّة أيضًا كان القارئ **ابن محيصن** (أو محيسن، وهو أحد الأربعة عشر، توفي ١٢٣هـ) معاصرًا لابن كثير ونظيرًا 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 أيضًا. وعن سبب تفوّق 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 قرّاء الكوفة وإمامهم الأبرز عبد الله بن حبيب السلمي[٤] (توفي سنة ٧٣ أو ٧٤هـ) الذي بدوره أخذ علمه وقراءته من الإمام علي عليه السلام مباشرة، وكذلك من الصحابي الكبير ابن مسعود. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ من حياته قرأ عاصم على الجيل الأصغر من كبار قرّاء الكوفة، وبالتّحديد 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، وأيضًا ج١، ص١٢٩–١٣٣. كما أنّ ابن كثير قرأ أيضًا على درباس الذي هو مولى لابن عباس. وهناك رواية أنّه 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، وأيضًا 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 أيضًا ولكن ذلك مستبعد جدًّا لأنّه كان ضريرًا ومقيمًا في الكوفة بينما عثمان وزيد لم يذهبا للكوفة قط.

له ثلاثة طرق[١] تتّصل بالصّحابي قارئ القرآن المعروف أبيّ بن كعب (توفي ٣٠هـ). الأولى عن طريق مولاه 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 أبيّ بن كعب.

- في معرض مجادلةٍ مع خصمٍ له يقول **الأعمش**[٢] الكوفّي (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 أيضًا، توفي ٨٢هـ) والذي أخذ قراءته عن الصّحابي 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 مَصْره البصريين، مثل الحسن ونصر بن عاصم، بل حرص على معرفة وإتقان القراءات الحجازيّة والكوفيّة أيضًا، حتى يمكن القول إنّه قارئٌ شاملٌ. وبحكم ذلك فإنّ له طرقًا وأسانيد[٣] توصله إلى كلّ كبار الصحابة الذين اشتهروا بقراءاتهم. وسوف نستعرض هنا أربعة طرقٍ توصله إلى:

- الإمام علي 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، ج١، ص١٧٢-١٧٣.

[٢]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص٧٨. 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 أيضًا معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص١٤٣-١٤٤.

[٣]- معرفة القراء الكبار للذهبي ج١، ص٢٢٣ -٢٣٧. وكذلك النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٣٣.

- أبيّ 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 مرّ إسناده.

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

- القارئ الكوفي الشّهير **حمزة بن حبيب الزيات** (أحد السبعة، ولد سنة ٨٠ وتوفي ١٥٦هـ) وبحكم سعة نشاطه في الكوفة جمع طرقًا 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 أيضًا/ 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 أنّ 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). وأخيرًا يمكن تتبّع طريق له إلى قراءة الصحابي أبي بن كعب: من طريق ابن أبي ليلي (توفي ١٤٨هـ)/ المنهال بن عمرو (توفي ١١٣هـ)/ سعيد بن جبير (٩٤هـ)/ ابن عباس (توفي ٦٨هـ).

- وشيخ قرّاء 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 قرّاء 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. وأخيرًا فهو قرأ على ثلاثة من القرّاء البارزين في المدينة الذين توفّوا 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 متعدّدةً إلى قراءة كاتب الوحي الشهير أبيّ 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 تأثّره بالقارئ ابن أبي ليلى هو سبب اختلافه عن أستاذه، قال ابن النديم في الفهرست[٤] «فما خالف

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٢٤١-٢٤٦، وأيضًا النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١١٢.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٧٢.

[٣]- حسب ما نقله عنه الذهبي في معرفة القراء الكبار، ج١، ص٢٩٧. وانظر أيضًا ص١٤٠-١٤٣ بشأن علقمة بن قيس وقراءته على ابن مسعود..

[٤]- الفهرست لابن النديم ص٤٤-٤٥.

فيه الكسائي حمزة فهو بقراءة ابن أبي ليلى»، وأضاف «كان أوّلًا يقرأ الناسَ بقراءة حمزة ثم اختار لنفسه قراءة فأقرأ بها الناس في خلافة هارون». وقد انتقل الكسائي إلى بغداد (مدينة السلام) واستقرّ بها. ونذكر له هذا السند القويّ من طريق ابن أبي ليلى (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 علاقةٍ وثيقةٍ بقارئ البصرة الأول أبي عمرو بن العلاء، فقد كان أبوه صديقه المقرّب وبحكم ذلك تتلمذ على يديه حتى صار يعتبر خليفته بعد وفاته. لم تكن له أسانيد مستقلّة في القراءة، بل كلّها ترجع إلى أستاذه العلّامة أبي عمرو. انتقل لاحقًا إلى بغداد حيث اتّصل بأسرة الخلفاء العباسيين وعمل لهم. قال الذهبي «له اختيارٌ كان يقرأ به، خالف فيه أستاذه أبا عمرو في أماكن يسيرة».

- و**يعقوب** بن اسحق (توفي سنة ٢٠٥هـ وهو أحد القرّاء العشرة ومن أهل البصرة) له طريق[٢] توصله إلى قراءة الصحابي أبيّ 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 أبيّ. كما أنّ له طريقًا آخر إلى قراءة الصحابي أبي موسى الأشعري وذلك أنّ عاصم الجحدري ذاته قد قرأ أيضًا على الحسن البصري الذي تقدّم ذكر أسانيده.

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

---

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص٦٦ -٦٧. وأيضًا معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٣٢٠-٣٢٢.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ص١٨٥-١٨٦. وأيضًا معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٢١٠-٢١١. وهناك رواية في الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي ص٧٠ 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 بقرّائه وقراءاته[١]. فقرأ مباشرة على الكسائي (توفي ١٨٩هـ) وعلى تلميذه يحيى الفراء (توفي ٢٠٧ أو ٢١٥هـ). كما أخذ قراءة حمزة الزيات (توفي ١٥٦هـ) عن طريق تلميذه سليم بن عيسى (توفي ١٨٨هـ). وأخذ طبعًا قراءة أبرز الكوفيين عاصم (توفي ١٢٧ أو ١٢٩هـ) عن طريق تلامذته أبي بكر والمفضل وأبان العطار. ولعلّ ما ميّز خلف وجعل له مكانةً بين القرّاء 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 القرّاء الكبار عن طريق النّقل الشّفهي إلى كبار القرّاء من الصحابة، ومنهم إلى النبي ﷺ طبعًا.

ثالثًا- كبار القرّاء لم يعتمدوا إلّا 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 التّشكيل والنّقط وعدم كتابة الألف والهمزة وطريقة كتابة الهاء والتاء المربوطة. ويبدو هنا متأثرًا بالمستشرق الآخر غولدتسيهر الذي استفاض في الحديث في هذا الشأن وأعطى أمثلة عليه.

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

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص٨٦-٨٧. وأيضًا النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٩١.

إنّ الأمر كان نقلًا متّصلًا عبر أجيال القرّاء وصولًا إلى الصّحابة الأوائل الذين سمعوا من النّبيّ ﷺ وتعلّموا منه. أمّا المصحف الرّسمي (العثماني) فقيمته تكمن في كونه ضابطًا للقرّاء 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 القرّاء الأربعة عشر المشهورين واتّصالها وصولًا إلى النّبيّ ﷺ وطبقة الصّحابة القرّاء (الأوائل).

وهناك الكثير من الأدلّة والشّواهد التي توضّح كيف أنّ كبار القرّاء كانوا يعوّلون 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 الأحرف السّبعة ذكر أبو القاسم الهذلي[٣]، «ومنهم من قال: نحن لا ندري ما السبعة ولكن يُقرأ كما عُلّمنا إذ القراءة سنة».

- في معرض كلامه عن قارئَيْ مكّة الكبيرين قال شبل[٤]: «قرأتُ على ابن محيصن وابن كثير فقالا (ربِّ احْكُم) فقلتُ: إنّ أهل العربيّة لا يعرفون ذلك! فقالا: ما لنا والعربية! هكذا سمعنا أئمتنا. يعني أنّهما معتمدان على الأثر». وفي رواية أبي عمرو الداني أنّهما قالا: «إنّ النّحو لا يدخل في هذا. هكذا سمعت أئمتنا ومن مضى من السلف»[٥].

---

[١]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص٩١.

[٢]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص٤٠.

[٣]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص٩١.

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

[٥]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص٤١.

- قال الأصمعي[١]: «سمعتُ أبا عمرو (بن العلاء) يقول: لولا أنّه ليس لي أن أقرأ إلّا بما قُرئ 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)؛ لأنّه أراد عظمه، ولكني قرأتُ على الأثر»[٣].

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

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

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

- وإمام المدينة المنوّرة مالك بن أنس (توفي ١٧٩هـ) أجاب على شخص كان يراجعه في نصب الياء وسكونها في بعض آيات القرآن بقوله: «القراءة سنّة تؤخذ من أفواه الرجال، فكن متبعًا ولا تكن مبتدعًا». وأجاب على رجل آخر سأله عن اختلاف حركات بعض كلمات القرآن من سورة لآخرى: «لا تدخلُ على كلام ربنا لِمَ وكيف. وإنّما هو سماعٌ وتلقينٌ، أصاغر عن أكابر»[٧].

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

---

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٢٣٢.

[٢]- كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، ص٤٨.

[٣]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص٤٢.

[٤]- الكامل في القراءات لأبي القاسم الهذلي، ص٦٤.

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

[٦]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص٦٦.

[٧]- جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني، ص٤٢.

رابعًا- أين المشكلة بالتّحديد فيما قاله نولدكه؟

في أجزاءٍ كبيرةٍ ممّا كتبه نولدكه عن المصادر وعن أشخاص القرّاء القدماء وسلاسلهم، وعن التّطوّر التّاريخيّ للقراءات وانتشارها في الأمصار، وعن خصائص القراءات المختلفة، لا يوجد تعارضٌ قويٌّ يعتدّ به لآرائه 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 التأنيث وغياب النقط، أي بسبب الكتابة، وقد تحدّثنا عن ذلك فيما سبق.

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

إمّا لأنّه **أراد أن يحسّنها**، أو لأنّ **ذاكرته عجزت عن حفظها** دون تعديل (وهو الأكثر). وبالتّالي 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. وكثيرًا ما كانت تنزل آياتٌ جديدةٌ تعدّل على القديمة في اللفظ أو المعنى أو تحذفها. ولكن هذا لا يعني أنّ النّبيّ ﷺ كان يخطّط لتحسين الآيات السّابقة، إنّما هكذا سياق الوحي القرآني وطريقته في التّفاعل مع الواقع. وقد حصل بالفعل أنّ بعض الصّحابة كانوا يسمعون من النّبيّ ﷺ آيات تمّ نسخها فيما بعد دون أن يسمعوا الجديدة، أو العكس أن يكون بعضهم سمع الجديدة دون القديمة. وقد أشار الامام علي عليه السلام مرة إلى أسباب اختلاف النّقل عن رسول الله ﷺ، وتحدّث عن أنواع الرّواة وكان مما قاله[١]: «ورجلٌ ثالث سمعَ من رسول الله ﷺ شيئًا 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 العربية - ج١١، ص٣٩).

عن شيء ثم أمرَ به، وهو لا يعلم. فحفظ المنسوخَ، ولم يحفظ الناسخ. فلو علم أنّه منسوخٌ لرفضه. ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنّه منسوخ لرفضوه».

وأمّا بخصوص ذاكرة النبي ﷺ وحفظه، فلا شكّ بأنّ حادثة اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بشأن سورة الفرقان وإقرار النبي ﷺ لقراءة كلّ منهما هي المثال الأبرز الذي يستدلّ 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 اللّهجة بينهما. فكيف يختلفان فيما سمعاه من النبي ﷺ؟ وكيف يحكم هو بصواب القراءتين؟! ليس هناك من تفسيرٍ منطقيٍّ، بحسب نولدكه، سوى أنّ محمدًا ﷺ قرأ السورة على عمر بكلماتٍ فيها اختلافٌ عمّا قرأه على هشام في موقفين أو زمانين مختلفين؛ لأنّه «نسي» كلماته الأولى أو بعضًا منها. وطبعًا لا يمكن لباحث مثل نولدكه أن يقتنع بأنّ السّبب هو «نزول القرآن على سبعة أحرف»، وخصوصًا مع الاضطراب الكبير الموجود لدى علماء وفقهاء الإسلام بشأن الأحرف السبعة ومعناها وتفسيرها، فكان «النسيان» هو التّفسير الوحيد المقنع له.

ونحن لن نقول لنولدكه بأنّ محمّدًا ﷺ كان نبيًّا مرسلًا معصومًا بإرادة الله الذي تكفّل بحفظ كتابه، وقال له: «سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنسَى»، كلا لن نطالبه بأن يقتنع بهذا التفسير الديني للموضوع، بل **سنقدّم له التّفسير العقلاني التالي** بخمس نقاط:

١- إنّ رجلًا عظيمًا مثل محمّد ﷺ، متّقد الذهن وذكيّ حدّ العبقريّة لا يمكن أن يكون نسّاءً عاجزًا عن حفظ كلمات قرآنه الذي هو أساس دعوته والدين الجديد الذي أتى به. وما العجيب أن يكون قادرًا على الحفظ؟! فنحن نعلم يقينًا بأنّ آلاف الأشخاص (العاديين) عبر التّاريخ كانوا (ولا يزالون) يحفظون القرآن كاملًا وعن ظهر قلب، بالكلمة والحرف، فلماذا لا يقدر على ذلك صاحب القرآن نفسه؟!

٢- كان محمّد ﷺ يتعامل مع عامّة النّاس، وليس فقط مع الأذكياء وأصحاب الكفاءات العقليّة العالية. فدينه موجّه للعموم وقرآنه يُفترض بكلّ مؤمنٍ أن

يحفظه كاملًا أو أجزاء منه على الأقل حتى يعلم الدينَ الجديد الذي دخل به وكلامَ ربه.

٣- في ذلك الزمان لم تكن وسائل الكتابة متاحةً، بل كانت نادرةً ومن الصّعب جدًّا الحصول عليها. الأوراق شبه منعدمةٍ والأخبار غير متوفّرةٍ. والكتابة على سعف النّخيل وأكتاف الإبل كانت أمرًا شاقًا ولا يقدر عليه إلّا القلّة. عدا عن عدم توفّر أماكن مناسبة للحفظ والتخزين. والأهم من ذلك الأميّة التي كانت سائدةً، بحيث لا يعرف القراءة والكتابة أصلًا إلّا 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 الظّروف إلى أسلوب التيسير على المؤمنين وتشجيعهم على حفظ القرآن عن طريق تسهيل أمر قراءته دون اشتراط الدقّة التّامّة في كلّ لفظة وحرف؛ لأنّ ذلك أمرٌ عسيرٌ جدًا وشاقٌّ وخصوصًا مع تعدّد اللّهجات العربيّة واختلافها. فكان يتساهل في الأمر ويقبل باستخدام كلماتٍ مترادفات لا تغيّر في المعنى والمضمون ويقول: «كلٌّ من عند الله، أو هكذا أنزل» في إشارة إلى عدم التّوقّف كثيرًا عند الألفاظ. وقد أطلق هو على هذا الأمر عبارة «الأحرف السبعة».

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

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

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

وقال نولدكه[١] إنّ النّبيّ ﷺ **لم يكن يتوقّع** هذا الخلاف الذي سينشب والاهتمام الفائق بحرفيّة النّصّ القرآنيّ بعد وقت قصيرٍ من وفاته. وأضاف «إنّ **تفكيره الذي انصبّ بالفطرة على الأهداف القريبة** لم يكن في وسعه تصور المنحى الذي سيأخذه الإسلام بعد وفاته. وقد أوكل لربه العناية بالأمور البعيدة، **وربما لم يشغله مصير القرآن**، بقدر ما فكر في اختيار من يخلفه».

ومع كامل الاحترام لشخص نولدكه وجهوده العلميّة الكبيرة إلّا أنّ **هذا الكلام ينمّ عن قصورٍ شديدٍ في فهم شخصيّة محمّد ﷺ وبه انتقاص من الرجل الذي غيّر مجرى التّاريخ.** فحتى لو لم تكن مسلمًا لا بدّ إنْ كنتَ منصفًا أن تقرّ بعظمة وعبقريّة النبيّ وبصيرته وبُعد نظره وحسن تقديره. فالقول إنّ محمّدًا ﷺ كان تفكيره منصبًا على الأهداف القريبة دون البعيدة وإنّه لم يكن لديه تصوّر واضح أو خطّة لمستقبل الدين من بعده، كلام تنقضه كلّ مراحل الدّعوة النبويّة مُذ كان مستضعفًا بلا أنصار ولا قوّة في مكّة، إلى أن وحّد العرب وأسّس دولته في المدينة بعد عشرين سنة من الكفاح المتواصل بلا كللٍ أو ملل. كان الهدف البعيد والنّهائيّ واضحًا تمامًا للنبي ﷺ، وقد عبّر عنه مرارًا وتكرارًا حين تحدّث عن أنّ دين الله سيظهر في الأرض وسيشمل «الأحمر والأسود». وكم مرة ذكر النبي ﷺ كسرى الفرس وقيصر الروم لأصحابه وأتباعه؟ ألم يعلن النبي ﷺ نفسَه وريثًا للأديان كلّها و«خاتم النبيّين»؟ وكيف يكون خاتمًا للنبيّين ووريثًا للأديان كلّها إلّا إذا كانت دعوته عالميّةً موجّهةً لكلّ البشر، وليست مجرّد حركةٍ محليةٍ خاصّة بجزيرة العرب؟! بل إنّ النبي ﷺ لم يكتفِ بالإعلان ووضع الأساس النّظريّ للتوجّه العالميّ بعيد المدى لدين الإسلام بل اتّخذ خطواتٍ عمليّة في هذا المجال، و يمكن القول إنّه كان بالفعل المُطلِق الحقيقيّ لحركة الفتوحات التي أكملها أصحابه من بعده حين أرسل جيشًا صغيرًا إلى مؤته في الشام داخل حدود دولة الروم، ثم قام بنفسه بقيادة جيش ضخم وصل إلى حدود الشام (تبوك) واختتم آخر مراحل حياته وهو يجهّز جيشًا للتوجّه شمالًا باتّجاه الرومان في بلاد الشام (جيش أسامة). وتخبرنا

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص٤٤.

مصادر سيرة محمّد ﷺ أنّه في أواخر حياته بعث رسلًا إلى كبار ملوك الدنيا في ذلك العصر يدعوهم فيها للدخول في دينه. وغير ذلك الكثير من الشّواهد التي تشير إلى أنّ الأمور في ذهن الرسول ﷺ وعقله كانت واضحةً تمامًا وأنّه كان واثقًا تمامًا أنّ دينه سينتصر وينتشر في العالم كلّه كما ظهر وانتصر في جزيرة العرب.

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

خامسًا- عبارة غريبة لنولدكه

قال نولدكه «يعود فوز رواية حفص عن عاصم في إطار التّنافس بين القراءات الكوفيّة وبين القراءات الأخرى، إلى كونها «**لا لون لها**»، وبسبب **توافقها شبه الكامل مع نطق اللغة العربيّة** الكلاسيكيّة السائد»[١].

نحن نرى أنّه لا يمكن تفسير هذه العبارة إلّا بأنّ نولدكه يفترض بأنّ كون قراءة ما منسجمةً مع اللّغة العربيّة وبلا أخطاء تذكر أمرًا غريبًا ومُريبًا، أو حسب تعبيره يجعلها «بلا لون»!، فكأنّه يعتبر أنّ الأساس أن تكون القراءة مليئةً بالاضطراب والشّذوذ عن اللغة العربيّة وقواعدها ونطقها. ولسنا ندري على أيّ أساس استند في حكمه هذا؟! ولماذا لا يكون الأصل والطبيعي أن تكون القراءة سليمةً من الناحية اللغويّة؟ أليست القراءات كلّها مرويّة، جيلًا بعد جيل، عن علماء كبار في الفقه ممّن أتقنوا اللغة العربيّة وبرعوا في علومها؟ هل كان الأئمّة من كبار القرّاء، حتى الوصول إلى طبقة الصّحابة الأوائل، ممن يُعرف بلحْنِ القولِ، مثلًا؟! ألم يكن من أقدم قرّاء البصرة أبو الأسود الدؤلي، وهو مَن هو في علوم العربيّة؟ ألم يكن من أبرز قرّاء المدينة المنوّرة الإمام جعفر الصادق، وهو من آل البيت ومن صميم قريش؟ ألم يكن الكسائي، أحد السبعة، يوصف بأنّه «إمامُ نُحاة الكوفة»[٢]؟ ألم يكن أبو

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص٦١٠.

[٢]- إبراز المعاني من حرز الأماني لأبي شامة، ص٧.

عمرو، أحد السّبعة وشيخ قرّاء البصرة، يوصف بأنّه «أعلم النّاس بالقرآن، والعربية، وأيام العرب والشعر»[١]؟ ألم يكن ابنُ كثير قارئ مكّة الأبرز «فصيحًا بليغًا مفوهًا» كما يرد في ترجمته[٢]؟

لم يكن نولدكه موفّقًا في عبارته هذه، ولا ندري إن كانت زلّة أم إنّه بالفعل كان يرمي إلى المبالغة في إبراز الاختلافات بين القراءات السّبعة، وتضخيم التّباعد بين بعضها البعض من جهة وبينها وبين اللّغة العربيّة من جهةٍ أخرى.

سادسًا- دور ابن مجاهد في تحديد القرّاء 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 للاقراء وازدحم عليه أهل الأداء، وبعُدَ صيتُه ورُحِل إليه من الأقطار». وتجمع المصادر أنّه كان «**أوّل من سبّع السبعة**»[٥]، وذلك حين ألّف كتابه «السبعة في القراءات». اختيار ابن مجاهد للعدد سبعة في تحديد القرّاء المعتمدين أدّى في الواقع إلى لبْسٍ كبير بين عامة المسلمين بسبب **الخلط بين القراءات السبعة والأحرف السبعة** الواردة في الحديث المشهور. وقد تعرّض ابن مجاهد إلى اللّوم من طرف الكثيرين من كبار العلماء بسبب هذا العدد واتّهموه بسوء التقدير[٦]. فهناك إجماع بين الفقهاء أن لا علاقة البتّة بين القراءات السبعة (التي ممكن أن تكون أكثر أو أقل) والأحرف السبعة[٧].

---

[١]- معرفة القراء الكبار للذهبي، ج١، ص٢٣٣.

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص١٢١.

[٣]- الفهرست لابن النديم، ص٤٧.

[٤]- ترجمته في «معرفة القراء الكبار» للذهبي، ص٥٣٣ -٥٣٨.

[٥]- انظر الهامش في ص٧٠-٧١ من كتاب «الكامل في القراءات» للهذلي. ومما يؤشر على أهمية رأي ابن مجاهد في موضوع السبعة وعلوّ مكانته الاعتبارية ما رواه الهذلي في «الكامل في القراءات» ص٧٠ عن أحد المتأخرين قوله «لولا ابن مجاهد حين قدّم ابنَ عامر في السبعة لجعلتُ يعقوب مكانه».

[٦]- روى السيوطي في «الإتقان في علوم القرآن» ص٥٢٥ عن ابي العباس بن عمار انه قال « لقد فعل مسبّعُ هذه السبعة ما لا ينبغي له، وأشكل الأمر على العامة بإيهامه كل من قلّ نظرُه أن هذه القراءات هي المذكورة في الخبر! وليته إذ اقتصر نقص عن السبعة أو زاد ليزيل الشبهة».

[٧]- قال مكي بن ابي طالب في «الإبانة عن معاني القراءات» ص٣٦: من ظنّ أن قراءة كل واحد من هؤلاء القراء، كنافع وعاصم

إذًا، 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 وجاهة وكتبت من قبل أشخاص مؤهلين وكفؤين 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 إنّه يقوم بعمليّة حصر وإغلاق لباب الاجتهاد والتّعدّد[١] في القراءة. وسوف يستغل ابن مجاهد أيضًا علاقاته الوثيقة مع السّلطة الحاكمة في بغداد لتطبيق قرار التّوحيد وفرضه على الناس. وهذا ما حصل.

ولكن ما قام به ابن مجاهد لم يمر بسلاسةٍ تامةٍ، فقد اعترض كثيرون على تحديد القرّاء السبعة بأشخاصهم، باعتبار وجود آخرين يستحقون أن يكونوا ضمن قائمة القرّاء المعتمدين، وبالفعل فقد تم لاحقًا إضافة ثلاثة قرّاء إلى السبعة، ليصبحوا عشرة، وفيما بعد أضيف أربعة آخرون لتصبح القائمة النهائيّة 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 التّمسّك بالحقّ في الاجتهاد في القراءة ما دام حسب الأصول،** وبالتالي الحق في القراءة بما يخالف ليس فقط القرّاء السّبعة الذين اعتمدهم ابن مجاهد، بل بما

وأبي عمرو، أحدُ الحروف السبعة التي نص النبيﷺ عليها فذلك منه غلطٌ عظيم.

[١]- يتكلم نولدكه (تاريخ القرآن، ص٥٨٦) عن «المذهب السلفي» في علم القراءات ويعتبر ابن مجاهد من رواده.

[٢]- قال ابن الجزري في ترجمته (النشر في القراءات العشر، ج١، ص١٢٢): «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 صح سنده وإن خالف الرسم». وكان ابن شنبوذ يتّهم ابن مجاهد أنه لم يجتهد بما فيه الكفاية في طلب العلم ولم يسافر مثله لأجل ذلك.

يخالف المصحف العثماني ذاته إذا تمّ الضّبط وصحّ السّند. ولذلك أصرّ ابن شنبوذ أن **يقرأ علنًا في بغداد بقراءاتٍ تعود في أصلها إلى مصحف ابن مسعود** بما فيها من اختلافات في بعض الكلمات ومترادفات وتغييرات يسيرة وإضافات لا تتّفق مع رسم المصحف العثماني.

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

- ﴿**وَاللّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنّهَارِ إِذَا تَجَلّى والذكر والأنثى**﴾ بدلًا من ﴿**وَاللّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنّهَارِ إِذَا تَجَلّى وَمَا خَلَقَ الذّكَرَ وَالْأُنْثَى**﴾.

- ﴿**إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عريض**﴾ بدلًا من ﴿**إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ**﴾.

- ﴿**ليكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ ناهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ بدلًا من ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾.

وبوشايةٍ من ابن مجاهد عقد الوزير ابن مقلة **محاكمة**[٢] لابن شنبوذ حضرها القاضي عمر بن محمد وجماعة من القرّاء على رأسهم ابن مجاهد ذاته، وتمّت مُساءلته عن القراءات المخالفة التي يقرأ بها، فاعترف بها جميعًا، ولكنّه كان مقتنعًا بصواب موقفه، بل وأغلظ للوزير ولهيئة المحاكمة القولَ واتّهمهم بقلّة المعرفة! وعندئذ أمر الوزير بنزع ثيابه وضربه وتعذيبه، ومن شدّة الألم صاح ثم أذعن وأعلن توبته! وكتب بذلك محضر ووقّع عليه (تعهد بعدم العودة لتلك القراءات المخالفة).

---

[١]- ذكر ابن النديم في الفهرست ص٤٧ -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 نماذج من تلك القراءة.

[٢]- الذهبي في «معرفة القراء الكبار»، ص٥٤٦ -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 شكّ أنّ الكوفة هي في صدراة الأمصار الإسلاميّة في عالم القرّاء والقراءات. ثلاثة من القرّاء الكبار السّبعة 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 متنقّلًا ما بين الشام ومصر، كما قضى فترات في الحجاز والبصرة، وسنوات عدّة في تركيا العثمانيّة أيّام 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 مكّة 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، ص٥٦١-٥٦٢) يميل إلى تصديقها اعتمادا على رواية لياقوت في «الإرشاد»!

[٢]- النشر في القراءات العشر لابن الجزري، ج١، ص٩ -١٧٣.

[٣]- وهذه الأرقام ذاتها ذكرها نولدكه في ملخصه لنظام القراءات، تاريخ القرآن، ص٦١٧ -٦١٩.

الكوفة لفترة طويلة. فقد أمضى ابن مسعود ما يقرب من عشرة أعوام في الكوفة في زمن الخليفتين عمر وعثمان شغل خلالها منصبًا رسميًّا كخازن بيت المال لسنوات عدّة. وكان نشاط ابن مسعود الرئيسي في الكوفة هو التّعليم الدّيني للناس فيها وخصوصًا تعليم القرآن الكريم تلاوةً وحفظًا وتفسيرًا. وبحكم كونه صحابيًّا عريقًا ومقرّبًا 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 دينيّ يعود في مرجعيّته إلى تعليمات وشروحات أستاذه عبد الله بن مسعود الذي يمكن القول إنّه ترك بصمة وأثرًا 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 قربًا من رسول الله وصلة به. وهو من جانبه لم يبخل عليهم يومًا بعمله الغزير، فكان يعلمهم ويخطب فيهم ويقرأ عليهم القرآن، إلى جانب شغله كأميرٍ للمؤمنين. وكان هو بدوره يشجع الناس على طلب العلم والتفقّه في الدين، وقد اشتهر عنه عليه السلام قوله: سلوني قبل أن تفقدوني.

الثالث: إنّ الكوفة والعراق عمومًا، كانت مركزًا للنّشاط الديني -الفكري- السياسي في الإسلام في القرنين الأوّل والثاني الهجري. وفيها ظهرت التيّارات الفكريّة (المعتزلة، الفلاسفة، أهل الكلام) والمذهبيّة (الشيعة، المذاهب الفقهيّة السنيّة، الخوارج) والسياسيّة. وكان العراق مركز التّلاقي والتّلاقح الفكريّ بين الإسلام وإيران، مما أنتج طبقات من العلماء والفقهاء الكبار من الموالي وذوي الأصول الفارسيّة، ومنهم عدد كبير من قرّاء القرآن (اثنان فقط من القرّاء 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 ثانيًا بعد الكوفة في الأهميّة. أربعة من القرّاء الكبار الأربعة عشر

كانوا بصريين (أبو عمرو، يعقوب، اليزيدي والحسن البصري). وبالإضافة إلى كونها النصف الثاني، بعد الكوفة، من العالم العراقي كما ذكرنا فإنّ هناك سببًا إضافيًّا لبروزها في مجال قراءة القرآن وهو وجود الصّحابي البارز أبي موسى الأشعري فيها لأكثر من ستة أعوام (عيّنه عمر واليًا عليها) وهو المعروف بحبّه الشّديد وإتقانه لتلاوة القرآن (ويُنسبُ للنبي ﷺ مدحُهُ لتلاوة أبي موسى وإعجابه بها). وإلى قراءة أبي موسى الأشعري يرجع الفقيه الكبير الحسن البصري.

المدينة المنورة تأتي ثالثًا، وليست بعيدة عن البصرة. وقد اشتهرت فيها قراءة نافع التي انتقلت بواسطة تلميذه القبطي ورش إلى مصر ومنها إلى المغرب الإسلامي كلّه. وطبعًا ترجع مكانة القراءات المدينيّة إلى أنّها كانت مهد الإسلام ومقر النبي ﷺ والخلفاء الثلاثة الأوائل. ورغم أنّها فقدت مكانتها السياسيّة إثر انتقال الحكم منها إلى العراق والشام إلّا أنّ طبقة من صغار الصحابة الذين طال بهم العمر، من أمثال ابن عباس وابن عمر وعائشة وابي هريرة وأنس بن مالك، وأبناء كبار الصحابة من أمثال أبان بن عثمان وعروة بن الزبير، بقيت في المدينة وتحوّلوا 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 رابعًا**، فرغم أنّها أضحت عاصمة الدولة الإسلاميّة ابتداءً من سنة ٤١هـ ولمدّة تسعين سنة إلّا أنّ بني أميّة كانوا في الإجمال سياسيّين وإداريّين وعسكريّين ولم يعرف عنهم كبير اهتمام بالعلوم والثقافة ولذلك لم تجذب عاصمتهم الكثيرين من أهل الفكر والفقه (مثل بغداد العباسية) ولم تنشأ فيها حركات وتيّارات متنوّعة مثلما حصل في العراق.

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

وأمّا **مصر**، فإنّ التّجمّع العربي (الإسلامي) فيها بعد الفتح كان صغيرًا نسبيًّا، فكانت تابعة للشام. و**اليمن** أيضًا لم يظهر فيها الكثير من القرّاء الكبار (ربما باشتثناء ابن السميفع اليماني)، ولعلّ هجرة أعداد كبيرة من أبناء القبائل اليمانيّة ومشاركتهم في الفتوحات واستقرارهم في العراق والشام من الأسباب في ذلك.

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

يمكن تلخيص رأي غولدتسيهر[١] بشأن أسباب اختلاف القراءات على النحو التّالي:

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

- **إضافات تفسيريّة** ألحِقت بالقرآن وقُرأت كجزءٍ منه.

- **تغييرات «تنزيهية»** قام بها القرّاء.

ولو شئنا أن نحسن الظنّ بغولدتسيهر فيما يتعلّق بأوّل نقطتين باعتبار أنّ الخطأ (غير المقصود) واردٌ من قبل الصّحابة والقرّاء، فإنّ النّقطة الثالثة هي ما نرغب في الإشارة إليها، باعتبارها نموذجًا على ميول غولدتسيهر السلبيّة وتحامله على كبار القرّاء والفقهاء والعلماء عن طريق اتّهامهم (أو البعض منهم على الأقل) بأنّهم قاموا، **عن عمد**، بإدخال تغييرات على قراءة بعض نصوص القرآن، الهدف منها عدم السّماح باستعمال عبارات «غير لائقة» متّصلة بالله ورسوله. و**هذه تهمة خطيرة** للغاية، إحداث تغيير في كتاب الله، ومن شأنها أن تخرج فاعلها من الملّة. ولا يجوز توجيه هكذا تهمة اعتمادًا على الظّنّ والتّوقّع، وهذا ما فعله غولدتسيهر، أو استنادًا إلى أدلّة واهية. وسوف نعرض هنا مثالين مما أتى به غولدتسيهر كدليلٍ على ما ذهب إليه.

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

الأوّل، يتعلّق بالآية ١١٢ من سورة الأنبياء ﴿**قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ**﴾؛ حيث إنّ هذه العبارة لم ترضِ «أحد ثقات القرّاء»[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 الإسلاميّة، فأراد رفع الشبهة بتحويل الصيغة اللغويّة للعبارة من الدعاء إلى التّفضيل، فتصبح ﴿**رَبِّي أَحْكَمُ بِالْحَقِّ**﴾ أي ربي أعظمُ حكمًا بالحقّ من كلّ حاكم.

ونلاحظ مدى **الجهد والتكلّف الذي بذله غولدتسيهر** خصوصًا 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 الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ**﴾ فيقول غولدتسيهر إنّ مثل هذا السّؤال لا يمكن أن يصدر على لسان الحواريين، ولذلك لجأ بعض القرّاء إلى تغييرها قليلاً لتصبح (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ) بمعنى هل تستطيع سؤال ربّك، أي أن تجعله يفعل ذلك بناء على سؤالك إيّاه.

وهنا أيضًا نرى **التكلّف الشّديد إلى حدّ التنطّع من طرف غولدتسيهر**. فما المانع أن يطلب الحواريون من عيسى دليلًا 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 لفقيه أو قارئ أن يقوم بتغيير آيات الله عن عمد لأجل هذا «التصحيح» الذي لا قيمة له.

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

---

[١]- مذاهب التفسير الاسلامي لغولدتسيهر ص٧٤. وفي الهامش توضيح نقلاً عن الطبري أن القارئ المشار إليه هو الضحاك 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 النّصوص ليدعم بها فكرة موجودة قبلًا في رأسه، إلّا أنّه رحّب بشغل غولدتسيهر هذا وأشار إليه بإيجابيّة، 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 المنهجيّة بين المستشرقين الكبيرين** غولدتسيهر ونولدكه. فقد كان منهج غولدتسيهر استدلاليًّا يعتمد على البصيرة والوجدان. بمعنى أنّه لم يكن يدخل إلى النّصوص خاليًا من كلّ شيءٍ كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول، بل كان يُقبلُ على النّصوص وفي عقله مقولات وأفكار وصور إجماليّة يحاول تطبيقها على النّصوص. أمّا نولدكه فمنهجه استقرائيٌّ خالص يعتمد على النّصوص ولا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة العريضة. فمنهجه بشكلٍ عام علميّ وبالمعنى الدقيق والصارم، يهتم كثيرًا بالبيانات والإحصاءات والمعلومات، ولا يُفرطُ في التأويلات البعيدة الخيالية.

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

---

[١]- تاريخ القرآن لنولدكه، ص٥١٨-٥١٩. 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، ص٤٥.

[٣]- وقد وجدتُ على الموقع الإكتروني لـ «مكتبة الأكاديمية المجرية 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 القرّاء والتطوّر التاريخيّ لعلم القراءات في الأمصار الإسلاميّة المختلفة. وهو استخدم منهجًا علميًّا استقرائيًّا يتميّز بالدّقّة 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 تضادّ 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 مآخذ أبرزها الانهماك في تحقيق الأهداف قصيرة المدى وعدم توقّع 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، ضمنًا، كبار القرّاء وعلماء الإسلام بالتعديل المتعمّد لبعض الآيات والكلمات من أجل «تصحيح» المعنى وجعله ينسجم أكثر مع العقيدة الإسلاميّة.

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

لائحة المصادر والمراجع

أوّلاً: 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 القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار» للإمام شمس الدين الذهبي. والكتاب المتوفر من الإنترنت يتكون من أربعة مجلدات وهو بتحقيق الدكتور التركي طيار آلتي قولاج 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 تحقيق 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 الأماني» 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 اعتمدناها 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.

ثانيًا: 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 الحليم النجار. الطبعة الأولى.

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

د. أحمد عطيّة[١]

مقدّمة

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»، وقسَّمه إلى ثلاثة فصول أساسيّة: دار الفصل الأوّل منها حول الرسم، والفصل الثاني حول القراءة، أمَّا الفصل الثالث فقد دارت بنيته المعرفيّة حول مخطوطات القرآن[٢].

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

أولًا: الوضع الراهن لأبحاث المخطوطات.

ثانيًا: خط المصاحف القديمة.

ثالثًا: تزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور.

رابعًا: تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها.

خامسًا: نسخ القرآن الحديثة.

وسوف تدور مناقشة نولدكه في هذه الدّراسة حول ثلاث قضايا من القضايا الخمس السّابقة، 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، ص٦٧٧.

[٣]- م.ن.

والأجزاء وعناوين السور- تأريخ المخطوطات وتحديد أماكن كتابتها. أمَّا ما كتبه في القضيّتين الأولى والخامسة، فهو مجرّد تقريرات وقف عليها من بعض المصادر.

لذلك ستبدأ هذه الدراسة بمناقشة نولدكه فيما كتبه في موضوع خط المصاحف القديمة، وقد شغلت النقطة الثانية من الفصل الثالث من الجزء الثالث من كتابه «تاريخ القرآن».

أوّلًا- خط المصاحف القديمة:

إنَّ معالجة نولكه لموضوع خط المصاحف القديمة يمكن تلخيصها في عدّة نقاط أساسيّة مثَّلت في مجملها خلاصة التصوّر الفكريّ عند نولدكه 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 علامةٍ بسيطةٍ معقوفةٍ، مثل حروف (ب- ت- ث- ن- ي)، وبعضها كان يُرسم على هيئة دائرةٍ صغيرةٍ 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 أشكالًا مختلفةً، ولم تحتفظ بشكلٍ موحّدٍ، مثل حروف الحاء والعين والألف، فالعين على سبيل المثال كُتبت بهيأتين، حيث تقع في إحدى الهيأتين على خط السّطر، وبزاوية مفتوحة الى أعلى هكذا « » ومرة أخرى كنصف دائرة يحملها ساق هكذا « » والكلام نفسه على حرفي الحاء والألف من التغير الذي يطرأ على رسمهما بين الحين والآخر.

لقد استطاع نولدكه في هذا الجزء من الفصل الثالث معتمدًا على بعض

التغيّرات التي تُصيب نهايات الحروف ذات الأشكال المختلفة أن يصنّف عددًا من المخطوطات المختلفة في مجموعات أسلوبيّة صغيرة، ورصد لكلّ مجموعةٍ بعض السمات الفنّيّة المميّزة لها، فتحدّث عن مجموعة الخط الكوفيّ المنمَّق، 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 مجموعةٌ أصغر من المخطوطات كُتبت بخطٍّ 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 ضخم 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 إيراده مجمعًا 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 أنَّ المقصود بهذا الوصف هو الخط المقتضب.

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

[١]- انظر: النديم: الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، نشرة دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧ هجرية، ص١٦.
[٢]- تاريخ القرآن، ص٦٨٤.

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

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

وإشكاليّة هذا الفهم تتمثل في أمرين:

الأمر الأوّل: إنَّ نولدكه لم يخبرنا بنوع الخط الذي كان معروفًا في البيئة العربيّة قديمًا، واكتفى فقط بذكر بعض أوصافه (الخط المائل).

الأمر الثاني: لم يقدّم لنا نولدكه أدلّةً كافيةً تؤكد أنَّ 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.

إنَّ هذه البداية تُعاني من نوعٍ من الاضطراب في فهم الخطوط العربيّة بشكل يجعلنا نقترب من أنّه اضطرابٌ مقصودٌ، فنحن أمام نوعين من الخطوط كما بيّنَّا (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 أنَّ الخط المائل هذا هو المعروف في البيئة العربيّة بحسب ما ذكره النديم في الفهرست، وذهب إليه كاراباسيك هو الخط الحجازي.

---

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٨٣.

إذًا، فالخط المائل الذي ذكره نولدكه في بداية حديثه في هذا الجزء هو الخطّ الحجازي في مقابل الخط الكوفي أو المقتضب، فلماذا لم يصرح بذلك نولدكه؟

لعلّ التّصريح بذلك سيفتح أبواب النّقد في وجهه على مصرعيها، فمن المعروف أنّ الخطّ الحجازي هو أقدم الخطوط في البيئة العربيّة، وبه كتبت المصاحف في القرون الهجريّة الأولى.

وتبقى قضيّة أسبقيّة الخط الكوفيّ في كتابة المصاحف في القرون الأربعة الأولى هي موطن الإشكاليّة في آراء نولدكه، فمن المعلوم عند العلماء الذين تصدّوا لدراسة علم الخطوط العربيّة، ووقفوا أمام الخطوط التي كُتبت بها المصاحف في القرون الأربعة الأولى أنَّ الخط الحجازي كان هو الأسبق في الكتابة من الخط الكوفي، والأدلّة 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 فأوّل الخطوط العربية الخط المكي، وبعده المدني، ثم البصري، ثم الكوفي. فأمّا المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير[١]».

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

إنَّ 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: «أمَّا الكوفي الذي لم يُعرف إلا بعد تمصير الكوفة فليس إلا نتيجة

[١]- الفهرست، ص١٦.

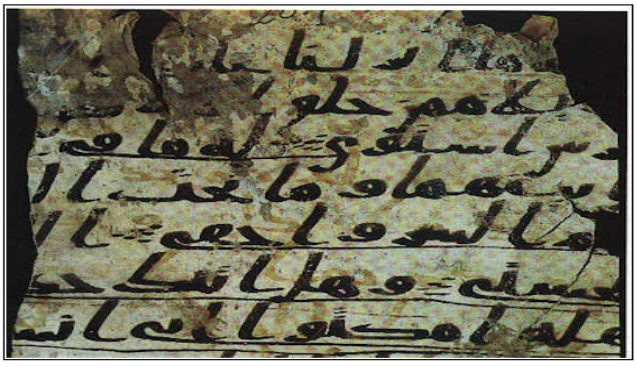
[٢]- انظر: تاريخ القرآن، ص٦٨١.

هندسة ونظام في الخط الحجازي»[١].

ولعلّ السبب الذي أحدث شبهة أسبقيّة الخط الكوفي، خاصّة لدى المستشرقين، هو شيوع هذا النّوع 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 الخطّ الحجازيّ قد أُخذ من خطّ عرب العراق في الجاهليّة، مع تطعيمه بشيءٍ من قلم أهل مكّة والمدينة، حيث يقول: والصفة التي يذكرها «ابن النديم» عن ألفات أهل مكة وأهل المدينة، تدلّ على أنّ أهل المدينتين قد أخذوا خطّهم من أهل العراق والنبط؛ لأنّ الصورة المذكورة هي صورة كتابة الألف في الخط الشمالي، ولم يعدل الألف، بحيث صير مستقيمًا إلا في الإسلام[٣].

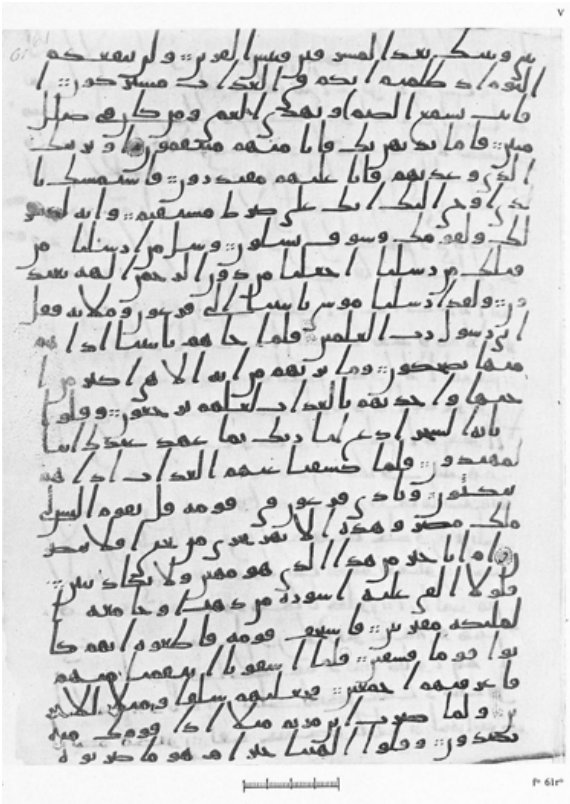
ثم إنَّ الدّراسات التي تمَّت على مصاحف صنعاء، والتي قام بها الباحث الألماني جيرد بوين (Gerd Puin) في سبعينيات القرن الماضي تثبت أنَّ هذه المصاحف كُتبت بالخطّ الحجازيّ، ولعلّ هذا يتّضح من النّماذج التي وصلتنا من تلك المصاحف.



[١]- انظر: تاريخ الخط العربي وآدابه، محمد طاهر بن عبد القادر، مكتبة الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٩م، ص٣٩.

[٢]- م.ن.

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



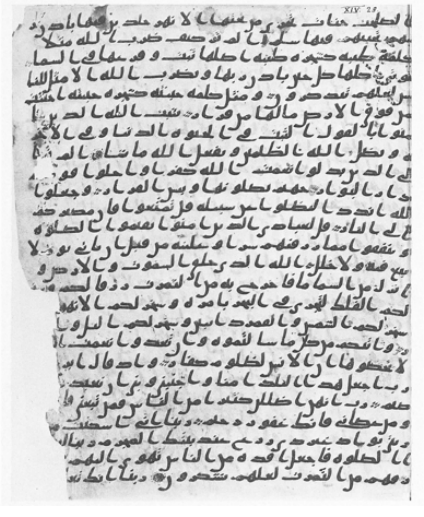
وإن كانت البحوث التي قام بها جيرد بوين، والتي أثبت فيها أراءه الفكريّة تحتاج إلى مراجعةٍ وردّ، فقد اعتمد على ما ورد في بعض المصاحف في تقرير حقائق خطيرة عن القرآن الكريم، متناسيًا في ذلك دور النُّساخ في التّلاعب بالنّصّ في بعض الأحيان ربما بقصد أو بغير قصد، فالنّسخة في مضمونها الكليّ منجزٌ بشريٌّ، ومعالجة النّسخة الخطيّة لا يتمّ إلّا في ضوء نسخ أخرى تحمل المتن نفسه، إلّا في حالة النّسخة الفريدة، فإنّ لها قواعد في المعالجة.

على كلّ حالٍ، إنَّ دراسة مصاحف صنعاء المكتوبة على الرقوق في القرون الهجريّة الأولى تُثبت أنَّ الخطّ الحجازيّ كان هو الخطّ الأسبق في الكتابة في البيئة العربيّة من الخط الكوفي، وبالتالي فإنَّ ما أورده نولدكه في هذا الجزء من كتابه من أسبقة الخط الكوفي على الخطّ الحجازي يحتاج إلى مراجعة.

ثم إنّ مراجعة الفهرس الذي أعدَّه فرانسوا ديروش لمخطوطات القرآن الكريم في المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة نجده قد تعرَّض لبعض النّسخ الخطيّة القرآنيّة التي تعود في تاريخها إلى القرون الهجريّة الأولى، وقد ذكر ديروش أنّها كتبت بالخطّ الحجازيّ، وقد أورد لنا بعض النّماذج منها في الملحق الذي صنعه في نهاية كلّ جزءٍ من جزئي الفهرس. ففي نهاية الجزء الأوّل جاءت الصورة الخامسة

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

والسادسة والسابعة مكتوبة بالخط الحجازي، وذلك بحسب الفهرس الذي أعدّه ديروش نفسه لملحق الصور[١].



وقد يكون من المفيد هنا أن نورد بعض النّماذج منها؛ لنرى مدى مطابقتها لما ذكرته المصادر التي تحدّثت عن الخطّ الحجازيّ.

وتتضمّن هذه الصورة آيات من سورة الزخرف من قوله تعالى: ﴿**بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ**﴾ الآية ٣٨ إلى قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَآلِهَتُنا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ**﴾ الآية (٥٨)، وقد ذكر ديروش بحسب تقسيماته أنّها تعود إلى الخطّ الحجازيّ القديم، أي الصورة الأقدم لهذا

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

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

والمتأمّل في هذه الصورة يجد أنّها مطابقةٌ لما ذكره النديم في «الفهرست» عن الخط الحجازي، حيث قال: «فأمّا المكي والمدني ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاع يسير»[١].

كما أنَّ أغلب صفحات المصاحف التي كتبت في فترة الخطّ الحجازيّ كانت كثيفةً من حيث صغر الهوامش وتقارب المسافات بين السّطور إلى درجة تلامس أطراف الحروف العالية كالألفات واللّامات مع قاعدة السطر الذي فوقه. كما أنّ الحروف ذوات المقاطع المتدلية وخاصّة حرف القاف تخترق مسار الكتابة في السطر الذي هو أسفل منه[٢].

وقضيّة الكثافة المتمثّلة في صغر الهوامش وتقارب المسافات بين السّطور، والتي هي من مميّزات الخط الحجازي أشار إليها نولدكه نفسه في هذا الجزء من كتابه تحت ما أطلق عليه «الخط المزدحم» حيث يقول: «تتَّصف هذه المجموعة بهيكل للخط مزدحم، وتميل الأطوال العليا إلى اليمين، وبصرف النّظر عن بعض الأشكال الانتقاليّة المتأخّرة كان لهذه المخطوطات دائمًا شكل عالٍ، وهي تكتب باستمرار بحبرٍ أسود غامق، ليس له درجة سيولة واحدة، وبناء على أحد المواضع في فهرست ابن النديم وصف كارلباسيك هذا الخط بأنّه حجازيّ»[٣].

والذي يؤكّد لنا أنَّ نولدكه قصد في بداية هذا الجزء الذي تحدَّث فيه عن خط المصاحف القديمة التأكيد على أنَّ الخط الكوفيّ أقدم من الخط الحجازيّ أنه يذكر هنا أنَّ مجموعة أصغر من المخطوطات -أي من السابقة التي وقف عليها، وكتبت بالخط الكوفي أو المقتضب- تتّخذ في أسلوب خطّها موقعًا وسطًا بين الحروف المقتضبة والحروف المائلة المعروفة من البرديات، وأطلق على خطّ هذه المجموعة

[١]- الفهرست، ص١٦.

[٢]- من دراسة تحت عنوان: خصائص الخط الحجازي. موجودة تحت هذا الرابط:
https://arabictype.wordpress.com/201717/12//hijaziscriptcharacteristics/

[٣]- تاريخ القرآن، ص٦٨١.

الخط الحجازي، وأورد بعض صفاتها كما بيّنّا من قبل.

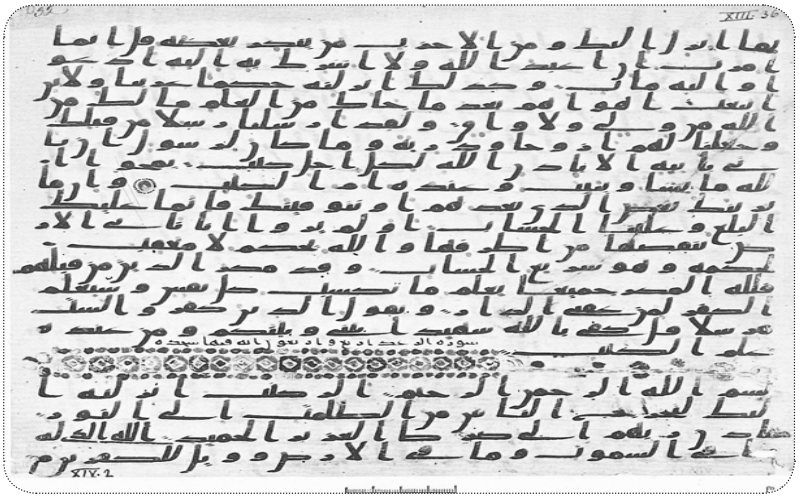
ثم يعرض فرانسوا ديروش في الملحق الذي صنعه في نهاية فهرس مخطوطات القرآن في المكتبة الوطنية الفرنسيّة صورةً أخرى، تمثّل الخطّ الحجازيّ في المرحلة الثانية من مراحل تطوّره، وهي لا تختلف كثيرًا عن المرحلة الأولى، ولكن تتّضح فيها قضيّة الكثافة هذه، أو ازدحام الخطّ على حدّ تعبير نولدكه.

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 مجالًا للشك ذلك الاضطراب الحادث في ذهن نولدكه حيال بعض الخطوط التي كانت مستخدمةً في البيئة العربيّة.

لقد بيّن نولدكه أنَّ من أهم ما يميّز الخطّ الكوفيّ أو المقتضَب، 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 « ـــــ ـ ـــ » 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 « ـــ » أو كنصف دائرةٍ يحملها ساق هكذا « ـــ » »[1].

لقد نقل لنا نولدكه في كلامه السّابق كيفيّة رسم بعض الحروف في الخطّ الكوفيّ 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 الكوفيّ وما أورده فرانسوا ديروش من صورٍ للخطّ الحجازيّ جاءت في

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٧٩-٦٨٠.



الملحق الذي صنعه في نهاية الجزء الأوّل من فهرس مخطوطات القرآن في المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة. وذلك في إحدى اللوحات القرآنيّة المكتوبة على الرَّقِ، والتي تنتمي إلى دائرة الخطّ الحجازيّ المتطوّر، أو في مرحلةٍ من مراحله المتقدّمة، وذلك بحسب تصنيف فرانسوا ديروش نفسه، حيث اتّخذها مثالًا للخطّ الحجازيّ في المرحلة الثالثة، واتّضح ذلك في الفهرس الذي صنعه لملحق الصور، وقد عرضنا جزءًا منه فيما سبق.

إنَّ عمليّة المقارنة بين ما أورده نولدكه من أوصافٍ لبعض الحروف وبين اللوحة السّابقة التي أوردها فرانسوا ديروش في ملحقه، يؤكّد قرب أوصاف هذه الحروف من الخطّ الحجازيّ القديم، وهذا يؤكّد الاضطراب الحادث عند نولدكه في التّفرقة بين الخطّ الحجازيّ القديم والخطّ الكوفيّ.

ثانيًا- تزويد المصاحف بعلامات القراءة والأجزاء وعناوين السور:

بيَّن نولدكه في بداية هذه المسألة أنَّ المصاحف كانت تُكتب بالحروف السّاكنة التي تحتمل معانٍ عديدة، ولم يكن بها حروفُ مدٍّ ولا عناوين أو تقسيم للآياتِ، ما سبَّب صعوبات في الاستعمال تمّت إزالتها تدريجيًّا بإدخال علامات القراءة وتقسيم

الآيات وكتابة أسماء رئيسيّة، وفي بعض الأحيان كتابة أسماء فرعيّة للسور[١].

ثم ذكر نولدكه بعد ذلك أنَّ استعمال النَّقطِ لم يلقَ أيَّةُ معارضَةٍ، في حين أنَّ أبا عمرو الداني في كتابه «النَّقط» يذكر أنّ عمليّة نقط المصاحف هذه قد وجدت معارضةً من بعض التّابعين، فيقول: «وقد وردت الكراهة بنقط المصاحف عن عبد الله بن عمر وقال بذلك جماعة من التابعين[٢]».

صحيح أنَّ الدَّاني قد روى الرّخصة في ذلك عن عددٍ من التابعين، مثل ربيعة بن عبد الرحمن، والليثي، وقد وردت هذه الرّخصة من طريق ابن وهب عن نافع ابن أبي نُعيم، ولكن في الوقت نفسه يذكر الدَّاني من نفس الروايةِ أنَّ مالكًا رضي الله عنه كره نقط المصاحف الأمهات، أمَّا المصاحف التي تُستخدم لتعليم الصبيان فلا بأس بها[٣].

والسّبب في كُره هؤلاء للنقط هو أنه مثَّل زيادة في المصاحف لم تكن موجودةً في الهيأة الأولى التي تمَّ جمع القرآن عليها، وهي زيادةٌ غير مقبولةٍ عندهم؛ لأنّها ربما أحدثت خلطًا في بعض المواطن، ولعلّ هذا الأمر بالذات كان وراء رفض مالكٍ رضي الله عنه النّقط في المصحف الإمام، فيروي الداني في كتابه «المحكم في نقط المصاحف قول مالك: «وَلَا يزَال الْإِنْسَان يسألني عَن نقط الْقُرْآن فَأَقُول لَهُ أما الإِمَام من الْمَصَاحِف فَلَا أرى أَن ينقط وَلَا يُزَاد فِي الْمَصَاحِف مَا لم يكن فِيهَا وَأما الْمَصَاحِف الصغار الَّتِي يتَعَلَّم فِيهَا الصّبيان وألواحهم فَلَا أرى بذلك بَأْسًا[٤]».

ومثَّلت مسألة الخوف من الزيادة هذه المحكّ الأكبر الذي دارت حوله أسباب الرّفض من قبل بعض التّابعين، فيروي أبو عمرو الدَّاني في السّياق نفسه قول عبد

---

[١]- انظر: تاريخ القرآن، ص٦٨٤.

[٢]- انظر: النقط، لأبي عمرو الداني (المتوفى ٤٤٤)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص١٢٩.

[٣]- م.ن، ص١٣٠.

[٤]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ص١١.

الله بن عمر: «جردوا الْقُرْآن وَلَا تخلطوه بِشَيْء». وقول عبد الله بن مسعود: «جرّدوا الْقُرْآن»[١].

إذًا، فمسألة كراهة نقط المصاحف كان لها صدًى في فكر بعض التّابعين، مما يخالف ما قال به نولدكه من أنَّ هذه المسألة لم تلقَ أيّة معارضةٍ على الإطلاق.

ثم يقول نولدكه في مسألة نقط المصاحف أيضًا «وتُكْتَبُ النُّقطُ في معظم المخطوطات القديمة بنفس الحبر الذي تُكتب به الحروف السواكن، وفي وقت متأخّر بدأتْ كتابة السواكِن وحروف المدّ بألوان حبرٍ مختلفة»[٢].

يقرّر نولدكه إذًا، أنَّ النّقط في المخطوطات القديمة كانت تُكتب بنفس الحبر الذي كانت تُكتب به السّواكن، ولكن لم يخبرنا نولدكه بأيّ لونٍ كانت تُكتب هذه السواكن، والمفهوم من كلامه في نهاية الفقرة السابقة أنَّ السواكن وحروف المد بدأت تُكتب في وقتٍ متأخّرٍ بألوان حبرٍ مختلفةٍ عن اللّون الذي كانت تُكتب به النقط، هذه واحدة، أو ربما بألوان حبرٍ مختلفة عن الحبر الذي كُتب به المتن.

فالواضح أنَّ 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 بينَّه أبو عمرو الداني في كتابه «المحكم في نقط المصاحف»، حيث يميّز الداني بين أربعة ألوانٍ أساسيّة، الأسود، والأحمر، والأصفر، والأخضر.

أمَّا اللّون الأسود فلا يجوز استعماله في نقط المصاحف، وعلّة ذلك خوف الاختلاط بالمتن المكتوب بالمداد الأسود أيضًا، يقول أبو عمرو الداني: «فَأَمّا نقط الْمَصَاحِف بِالسَّوَادِ من الحبر وَغَيره فَلَا أستجيزه بل أنهى عَنهُ وَأنْكرهُ اقْتِدَاء بِمن ابْتَدَأَ النقط من السّلف واتباعا لَهُ فِي اسْتِعْمَاله لذَلِك صبغا يُخَالف لون المداد إِذْ

[١]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، لأبي عمرو الداني، تحقيق: د. عزة حسن، دار الفكر العربي، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ص١٠.

[٢]- تاريخ القرآن، ص٦٨٥.

كَانَ لَا يحدث فِي المرسوم تغييرا وَلَا تَخْلِيطًا، والسواد يحدث ذَلِك فِيهِ، أَلا ترى أنه رُبمَا زيد فِي النقطة فتوهمت لأجل السوَاد الَّذِي بِهِ ترسم الْحُرُوف أنها حرف من الْكَلِمَة فزيد فِي تلاوتها لذَلِك؛ وَلأَجل هَذَا وَردت الْكَرَاهَة عَمَّن تقدم من الصَّحَابَة وَغَيرهم فِي نقط الْمَصَاحِف»[١].

وواضح من خلال قول أبي عمرو الداني السّابق أنّ خوف التّغيير والتّخليط كان هو السّبب في النّهي عن كتابة النّقط باللون الأسود الذي كُتب به المتن.

أمَّا نقَّاطُ أهل المدينة فقد كانوا يستعملون اللونين (الأحمر والأصفر) على تفصيل أورده أبو عمرو الداني في المحكم، حيث يقول: «وَالَّذِي يَسْتَعْمِلهُ نقاط أهل الْمَدِينَة فِي قديم الدَّهْر وَحَدِيثه من الألوان فِي نقط مصاحفهم الْحمرَة والصفرة لَا غير فَأَما الْحمرَة فللحركات والسكون وَالتَّشْدِيد وَالتَّخْفِيف وَأما الصُّفْرَة فللهمزات خَاصَّة»[٢].

ثم يقولُ أبو عمرو بعد ذلك: «وعَلى مَا اسْتَعْملهُ أهل الْمَدِينَة من هذَيْن اللونين فِي الْمَوَاضِع الَّتِي ذَكرنَاهَا عَامَّة نقاط أهل بلدنا قَدِيمًا وحديثًا من زمَان الْغَاز بن قيس صَاحب نَافِع بن أبي نعيم رَحمَه الله إِلَى وقتنا هَذَا اقْتِدَاء بمذاهبهم واتباعًا لسننهم»[٣].

أمَّا نقَّاط العراق فلديهم منهجٌ آخر في النّقط يختلف عن منهج أهل المدينة، حيث كانت تُكتب الهمزات في مصاحفهم باللون الأحمر، ولعلّه هو اللون الذي كانت تُكتب به الحركات، وَبِذَلِك تعرف مصاحفهم وتميَّز من غَيرهَا[٤].

أمَّا اللون الأخضر فقد استعملته طوائف من أهل البصرة والكوفة في كتابة الحروف الشواذ التي يدخلونها في المصاحف، يقول أبو عمرو الداني: «وَطَوَائِف من أهل الْكُوفَة وَالْبَصْرَة قد يدْخلُونَ الْحُرُوف الشواذ فِي الْمَصَاحِف وينقطونها

[١]- انظر: المحكم في نقط المصاحف، ص١٩.

[٢]- المحكم في نقط المصاحف، ص ١٩.

[٣]- م.ن، ص٢٠.

[٤]- م.ن.

بالخضرة وَرُبمَا جعلُوا الخضرة للْقِرَاءَة الْمَشْهُورَة الصَّحِيحَة وَجعلُوا الْحمرَة للْقِرَاءَة الشاذة المتروكة وَذَلِكَ تَخْلِيط وتغيير وَقد كره ذَلِك جمَاعَة من الْعلمَاء»[١].

إنَّ هذا التّفصيل في استعمال الألوان في عمليّة نقط المصاحف كما بيّنه أبو عمرو الداني في كتابه «المحكم في نقط المصاحف» لا نجد له صدى فيما كتبه نولدكه عن لون النّقط في المصاحف، بل أكثر من ذلك، إنَّ ما كتبه في هذه المسألة يعاني من اضطراب معروف تتجلّى أوضح صوره من ذلك العموم الذي تتيه معه الفكرة الأساسيّة.

ثم يقولُ نولدكه: «يبدو أنَّ تقسيم الأجزاء لم يجد معارضة أيضًا، وكانت الأجزاء في الأصل مفصولةً عن بعضها بشرط مختلفة. وتتحدّث المصادر عن ثلاث نقط تفصل بين الآيات»[٢].

والمفهوم من كلام نولدكه أنَّ المقصود بتقسييم الأجزاء هو الفصل بين الآيات القرآنيّة، وليس المقصود بلفظة (الأجزاء) ما أُصطلح عليه متأخرًا من مصطلح الجزء القرآني، ودليل ذلك أنّه يتحدّث عن ثلاث نقاط تفصل بين الآيات القرآنيّة، وينقل بعد ذلك قول يحيى بن كثير: «ما كانوا يعرفون شيئًا مما أحدثَ في هذه المصاحف إلا هذه النقط الثلاث عند رؤوس الآي».

إذًا، مقصد نولدكه من تقسيم الأجزاء هو الفصل بين رؤوس الآيات القرآنيّة، والوسيلة الوحيدة التي ذكرها هنا نولدكه لعمليّة الفصل أو التّقسيم هذه هي استخدام النقط الثلاث عند رؤوس الآيات، والحقيقة أنَّ عمليّة الفصل بين الآيات هذه عن طريق استخدام النقط الثلاث لم تنشغل بها العقليّة العربيّة كثيرًا، وإنما كانت لهم وسيلة أخرى مهمّة وأصيلة قام عليها علم العدد القرآني، وهي وسيلة لم يلتفت إليها نولدكه، على الرّغم من أهميتها، وعلى الرّغم من أنّها هي الأصل في معرفة رؤوس الآيات وفواصلها.

---

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص٢٠.

[٢]- تاريخ القرآن، ص٦٨٥.

لقد تحدَّث عن هذه الطريقة في الفصل بين الآيات أبو عمرو الداني في كتابه «البيان في عدِّ آي القرآن»، وقد أوردها تحت عنوان: «بَاب ذكر الْبَيَان عَن معرفَة رُؤُوس آي السُّور وَشرح علل العَادِّين فِيمَا أَجمعُوا عَلَيْهِ وَمَا اخْتلفُوا فِيهِ من ذَلِك». يقول أبو عمرو الداني: «حَدثنَا أَبُو الْفَتْح شَيخنَا قَالَ أَنا أَحْمد بن مُحَمَّد قَالَ أَنا أَحْمد بن عُثْمَان قَالَ أَنا الْفضل بن شَاذان قَالَ أَنا أَحْمد بن يزِيد قَالَ أَنا هَارُون عَن ابْن أبي حَمَّاد عَن حَمْزَة قَالَ: قلت للأعمش مَا لكم لم تعدُّوا «مَا كَانَ لَهُم أَن يدخلوها إِلَّا خَائِفين» قَالَ إِنَّهَا فِي قراءتنا خُيَّفًا.

قَالَ الْحَافِظ هَذَا الْخَبَر أصل فِي معرفَة رُؤُوس آي السُّور وَفِي تَمْيِيز فواصلها وَذَلِكَ أَنَّ قَوْله (خُيَّفًا) لما لم يكن متشاكلًا لما قبله وَمَا بعده من رُؤُوس الْآي فِي وُقُوع حرف الْمَدِّ الزَّائِد قبل الْحَرْف المتحرك الَّذِي هُوَ آخر الْكَلِمَة الَّتِي هِيَ الفاصلة، وَلَا مشبها لذَلِك وَلَا مُسَاوِيا لَهُ فِي الزِّنة والبنية لم يكن رَأس آيَة فِي سُورَة رُؤُوس آيها مَبْنِيَّة على مَا ذكرنَا، كَمَا لَا يكون مثله رَأس قافية فِي قصيدة مردفة مَبْنِيَّة على يَاء وواو قبل حرف الروي الَّذِي هُوَ آخر حرف من الْبَيْت؛ لِأَن رُؤُوس الْآي والفواصل مشبهات لرؤوس القوافي من حَيْثُ اجْتَمعْنَ فِي الِانْقِطَاع والانفصال واشتركن فِي لحاق التَّغْيِير بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَان وعَلى نَحْو مَا قُلْنَا يجْرِي سَائِر مَا يرد من مثل تِلْكَ الْكَلِمَة فِي جَمِيع سور الْقُرْآن فِي أَنه غير مَعْدُود وَلَا رَأس آيَة لمُخَالفَته مَا تقدمه أَو أَتَى بعده من طَرِيق التشاكل والتساوي وجهة الزنة والبنية وَكَون الْكَلَام جملَة مُسْتَقلَّة وكلاما تَاما مُنْفَصِلا»[1].

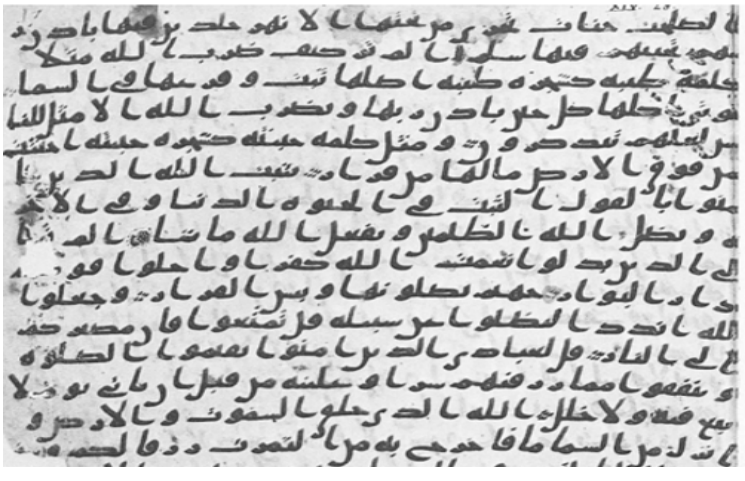
وهنا مقياسٌ آخر في الفصل بين الآيات يتخطّى تلك العلامات والإشارات التي تحدّث عنها نولدكه، وهذا المقياس يتمثّل في مشاكلة رؤوس الآيات وتساويها في الزِّنة والبنية، فهي أشبه بالقافية في الشعر العربي، وأمام ذلك الشرط لم يحتج المتصدون لعلم العدد في القرآن الكريم الوقوف كثيرًا أمام هذه العلامات، فمقياس المشاكلة هو الأصل عندهم في عملية الفصل.

[1]- انظر: البيان في عدِّ آيات القرآن، لأبي عمرو الداني، تحقيق: غانم قدوري الحمد، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ص١٠٩.

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 الزِّنة والبنية، يقول الدَّاني: «وَلأَجل ذَلِك انْعَقَد إِجْمَاع العادين على ترك عد قَوْله فِي النِّسَاء «وَلَا الْمَلَائِكَة المقربون» وَقَوله فِي سُبْحَانَ «إِلَّا أَن كذب بهَا الْأَولونَ» وَقَوله فِي مَرْيَم «لتبشر بِهِ الْمُتَّقِينَ» وَقَوله فِي طه «لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ» وَقَوله «وعَنَت الْوُجُوه للحَيِّ القيوم» وَقَوله فِي الطَّلَاق «من الظُّلُمَات إِلَى النُّور» وَقَوله «إِن الله على كل شَيْء قدير» لكَونه مُخَالفًا لما قبله وَمَا بعده من رُؤُوس آي تِلْكَ السُّور وَغير مشبه وَلَا مشاكل لَهُ»[1].

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

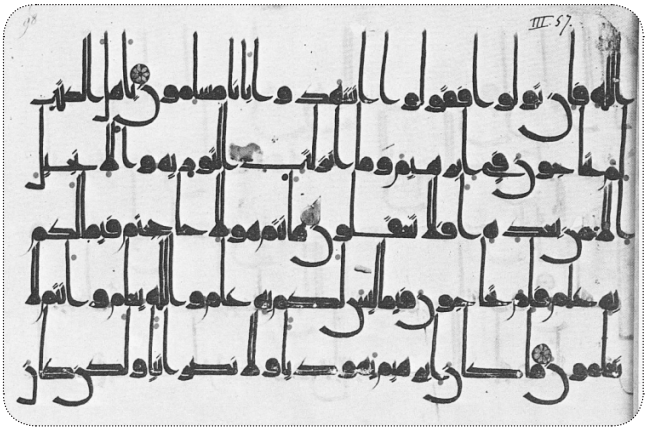
وحتى نظام النَّقط الثلاثي الذي تحدث عنه نولدكه في الفصل بين الآيات ونسبه إلى يحيى بن كثير لم يكن هو النظام المعمول به وحده قديمًا، فبالتأمل في تلك اللوحات التي أوردها فرانسوا ديروش في نهاية الفهرس الذي صنعه لمخطوطات القرآن في المكتبة الوطنية الإسبانية، نجد نظامًا آخر للفصل بين الآيات يتخطّى نظام النقط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



[1]- م.ن، ص١٠٩-١١٠.

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 التأمّل في هذه اللوحة أنَّ طريقة النّقط القديم واضحة فيه،



بالإضافة إلى نوع الخطّ ذاته الذي يوحي بالقدم، ومع ذلك نجد الفواصل بين الآيات قد اتخذت شكلًا مغايرًا لما أقرَّه نولدكه.

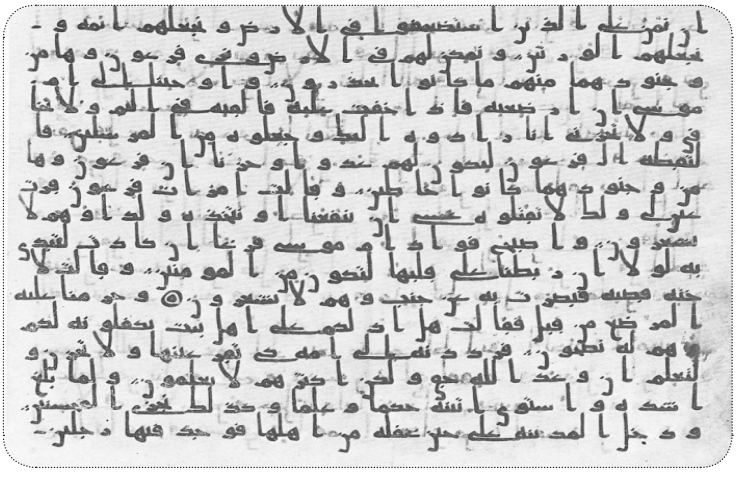
ثم يتحدَّث نولدكه عن نظام في الفصل بين الآيات يتخطّى الآيات المفردة إلى عدد من الآيات (خمس أو عشر آيات) ويسمى هذا النظام في الفصل بالنظام الخمسي أو العشري، ويذكر نولدكه أنَّ هذا النّظام يُنسب إلى نصر بن عاصم الليثي (ت ٨٩/ ٩٠هـ) وأنَّ هذا النّظام قاومته مراجع قديمة يذكر من بينها إبراهيم النخعي، والحسن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

ومعلوم أنّ النّظام الخمسي أو العشري قد شغل مساحةً عند العلماء الذين درسوا رسم المصاحف ونقطها، فقد عَنْون أبو عمرو الداني جزءًا من كتابه «المحكم في نقط المصاحف» هكذا: «بَاب ذكر مَا جَاءَ فِي تعشير الْمَصَاحِف وتخميسها

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٨٥.

وَمن كره ذَلِك وَمن أجَازه»[١]، وقد ذكر فيه أسماء كثير من التّابعين قد كرهوا نظام التّخميس والتّعشير هذا. ويأتي على رأس هؤلاء: عبد الله بن عمر، وعطاء، ومجاهد، وأبو العالية، وابن سيرين...وغيرهم.

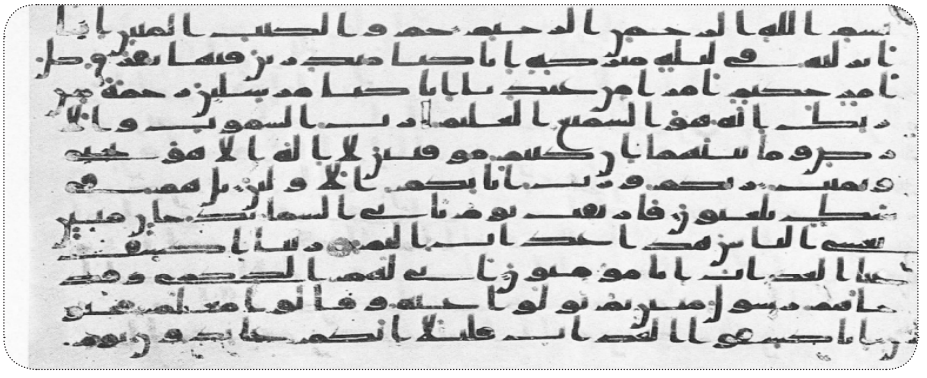
ولكن لم يتحدّث نولدكه عن علامات الفصل بين الأرباع القرآنيّة المعروفة حديثًا، فقد وقفت لها على صدى فيما وصلنا من أوراق لبعض المصاحف القديمة المكتوبة بالخط الحجازي، أورد بعضها فرانسوا ديروش في الملحق الذي صنعه في نهاية الفهرس الذي تناول فيه مخطوطات القرآن الكريم في المكتبة الوطنيّة الفرنسيّة، وهي لوحةٌ كُتبت بالخطّ الكوفيّ تضمّنت بعض آيات من سورة القصص، ويتّضح فيها علامة الرّبع القرآنيّ واضحة عند الآية الحادية عشر، وهي قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ**﴾، هكذا:



إنَّ الدّائرة 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 أيضًا، على الرّغم من ورودها بعد

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص١٤.

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



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

وإن كانت قد اتّخذت شكلًا يختلف عن شكل الدّائرة المنقوطة في المثال السّابق.

حتى وإن كان الأمر هكذا فإنّنا أمام نظامٍ من العلامات يختلف عمَّا أقرّه نولدكه من علامات للنظام الخمسي وأخرى للعشري، يقول نولدكه: «وكانت الهاء (حسب الأبجد هوَّز) هي الإشارة المعتادة للنظام الخمسي، كما استعملت إشارات أخرى مثل الألف الكبيرة الحمراء والسوداء أو الدوائر والورود الكبيرة. وكانت الأجزاء العشريّة تفصل بورود ملونة، أو -لتميّزها عن نظام التخميس- بمربعات ملونة مع كلمة عشر أو بدونها، أو بترقيم أبجدي»[١].

ثم يتحدّث نولدكه عن التّجديد المتمثّل في كتابة عناوين السّور، فيجمل قضايا عدّة في حديث موجز اعتمد في تقريره -غالبًا- على المصادر التراثيّة التي تناولت هذه المسألة من مسائل كتابة المصحف الشريف. يقول نولدكه: «تناول التّجديدُ الآخرُ عناوين السُّورِ التي كانت تُكتب في الأصلِ في أسفل السورة، ثم كتبتْ في أعلاها مع إضافة خاتمة سورة كذا، أو فاتحة سورة كذا، أو من دون هذه الإضافة،

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٨٥-٦٨٦.

وغالبًا مع إضافة عدد الآيات: «وهي...آية». ولا نجدُ في المصاحف القديمة أسماء للسور، ويبدو أنَّ النّفور في كتابة الأسماء استمرَّ وقتًا طويلًا»[١].

إنَّ ما قرّره نولدكه في بداية الفقرة السّابقة من أنَّ عناوين السور كانت تُكتب في الأصل في أسفل السورة ثم كتبت في أعلاها يحتاج -في الحقيقة- إلى نقاش، فالأمر ليس محسومًا بهذه الدرجة، صحيح أنَّ لدينا أخبارًا عدّة تدلّ على أنَّ عناوين السّور 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 النَّقط وخاتمة سورة كذا وكذا[٢].

وما يرويه عن عبد اللهِ بن الحكم من قوله «وَأخرج إِلَيْنَا مَالك مُصحفاً محلى بِالْفِضَّةِ ورأينا خواتمه من حبر على عمل السلسلة فِي طول السطر قَالَ ورأيته معجوم الْآي بالحبر وَذكر أَنه لجده وأنه كتبه إِذْ كتب عُثْمَان الْمَصَاحِف»[٣].

فهذه الأخبار تدلّ -بالفعل- على أنَّ عناوين السور كانت تُكتب -بالفعل- في أسفل السورة، ولكن على الرّغم من ذلك هناك أخبار أخرى تدلّ على أنَّ عناوين السّور كانت تُكتب في أعلاها، وربما كانت متزامنةً مع كتابة أسماء السورة في الخاتمة، أي خاتمة سورة كذا، وربما أسبق عليها، فيروي أبو عمرو الداني في «المحكم» عن إبراهيم النخعي من طريق حَمَّاد بن سَلمَة عَن أبي حَمْزَة قَالَ رأى إِبْرَاهِيم النَّخعِيّ فِي مصحفي فَاتِحَة سُورَة كَذَا وَكَذَا وفاتحة سُورَة كَذَا وَكَذَا فَقَالَ لي امحه فَإِن عبد الله بن مَسْعُود قَالَ لَا تخلطوا فِي كتاب الله مَا لَيْسَ مِنْهُ[٤].

وكذلك ما يرويه الداني عن أبي بكر السَّراج قَالَ: قلت لأبي رزين أأكتب فِي مصحفي سُورَة كَذَا وَكَذَا قَالَ إِنِّي أَخَاف أَن ينشأ قوم لَا يعرفونه فيظنوا أَنه من الْقُرْآن[٥].

---

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٨٦.

[٢]- المحكم في نقط المصاحف، ص١٧.

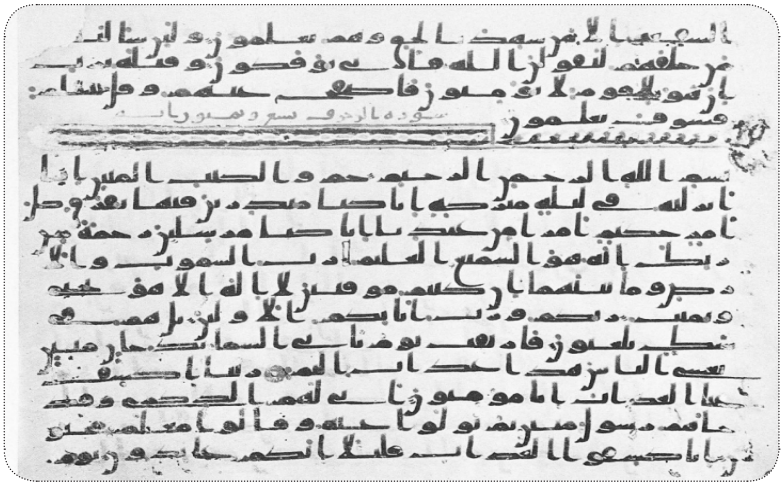
[٣]- م.ن.

[٤]- المحكم في نقط المصاحف، ص١٦.

[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 إنّنا نجد من بين اللّوحات التي عرضها فرانسوا ديروش لوحة تضمَّنت مفتتح سورة الزخرف، وقد كتبت بالخط الكوفي القديم، وبطريقة النقط القديمة التي أقرَّها أبو الأسود الدؤلي على الأغلب، وقد كُتب عنوان السورة وعدد آياتها في أول السورة وليس في خاتمتها هكذا:



إنَّ كلّ ذلك يؤكد أنَّ ما قدَّمه نولدكه على أنّه تقريرٌ ثابتٌ تمثَّل في قوله: تناول التّجديدُ الآخرُ عناوين السُّورِ التي كانت تُكتب في الأصلِ في أسفل السورة، ثم كتبتْ 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 أنَّ النّفور في كتابة الأسماء استمرَّ وقتًا طويلًا»[١].

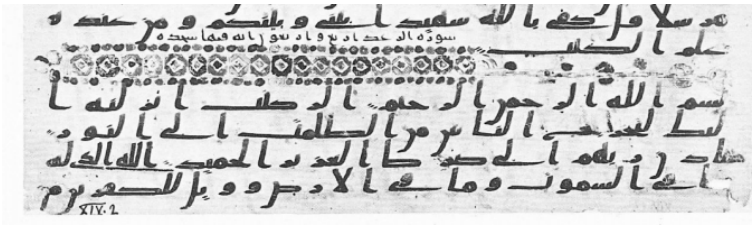
إنّ جملة (ولا نجد في المصاحف القديمة أسماء للسور) مردودٌ عليها بما أورده أبو عمر الداني في «المحكم» من خبر عبد الله بن الحكم بشأن مصحف مالك،

[١]- تاريخ القرآن، ص٦٨٦.

والذي يقول فيه: «وَأخرج إِلَيْنَا مَالك مُصحفا محلى بِالْفِضَّةِ ورأينا خواتمه من حبر على عمل السلسلة فِي طول السطر قَالَ ورأيته معجوم الْآي بالحبر وَذكر أَنه لجده وأنه كتبه إِذْ كتب عُثْمَان الْمَصَاحِف»[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 كُتب 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 اقتصرت فقط على الأسس التي يمكن في ضوئها تحديد أماكن المخطوطات، ومثّلت عنده أربعة معايير أساسيّة؛ 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 إنَّ هذا المصحف دمشقي، أو مكي على سبيل المثال، لأنّنا من الممكن أن نقف في المصحف

[١]- المحكم في نقط المصاحف، ص١٧.

الدّمشقي على صيغ الهجاء الخاصّة بالقرآن المدني، ولعلَّ 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 بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ**﴾. وفي مصاحفِ أهل المدينة والشام «وأوصى بها» بألف بين الواوين...وفي سائِرِ المصاحفِ «ووصَّى» بغير ألف[١].

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

أمَّا 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 تتمثّل في أنّه ليس بين أيدينا ما يمكن أن يؤكّد لنا أنَّ ترقيم الآيات قد صُنع في زمن كتابة المصحف، فمن الممكن أن يكون قد أضيف إلى المصحف بعد فترةٍ من الزمن، وربما في بيئةٍ غير البيئة التي كُتب فيها المخطوط.

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

ثم يقرّر نولدكه معيارًا آخر يمكن على ضوئه تحديد أماكن المخطوطات، وهو نوع الخط الذي كُتب به المخطوط، ولكن المشكلة في هذا المعيار عند نولدكه تتمثّل في أنَّ «الاختلافات الكثيرة في كتابة القرآن المقتضب تمنع من البتِّ 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، ص١٠٦.

[٢]- تاريخ القرآن، ص٦٩٧.

[٣]- م.ن، ص٦٩٨.

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

وأقصد بالعناصر المادية هي تلك المكوّنات الماديّة للمخطوط العربي، أو كل شيء في المخطوط سوى النّصّ، وهي تتمثّل في الأوراق التي كُتب عليها المخطوط، أو ما يمكن أن نسمّيه بحوامل النّصّ، ثم في الأحبار والأمدة 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

إنَّ دراسة هذه العناصر الماديّة مهمٌّ جدًا في التّأريخ للمخطوط في المقام الأوّل، وتتمثّل قيمتها الكبرى في أنَّ نتائجها يمكن الاعتماد عليها بدرجةٍ كبيرةٍ، وهي على العكس من النتائج الظنيّة التي تقدّمها لنا المعايير التي أقرَّها نولدكه، وذلك لشيءٍ بسيطٍ أنّها قائمةٌ على عناصر ماديّة واقعيّة.

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

١- حوامل النص (الرَّق)

يعدُّ الرَّق أحد حوامل النّصّ المخطوط بالإضافة إلى البردي والورق، ويعدُّ من أهم العناصر الماديّة للمخطوط المكتوب عليه، وغالبًا ما كانت تفضل الرّقوق

لكتابة المصاحف[١]، وفي ذلك نوعٌ من تقدير مكانتها وعلوّ شأنها في حياتهم، وهذا أمر مهمّ، يقدّم انطباعًا عامًا أوّليًّا عن قضيّة نساخة المصاحف الشريفة في القرون الأولى، صحيح أنه ليس إلزاميًا، أي ليس كل ما أُثر من مصاحف عن القرون الأولى لا بدّ أن تكون مكتوبة على الرَّق، ولكنّها إشارة مهمّة يمكن توظيفها في موطنها من الدّراسة والتّحقيق.

وقد عثر على مخطوطة قرآنيّة يزيد عمرها عن ١٣٧٠ سنة في جامعة برمنغهام البريطانيّة، وأظهرت فحوص الكاربون المشع التي أُجريت في جامعة اوكسفورد أنّ الصفحات المكتوبة على الرّق المصنوع من جلود الأغنام أو الماعز، هي من أقدم المصاحف في العالم.

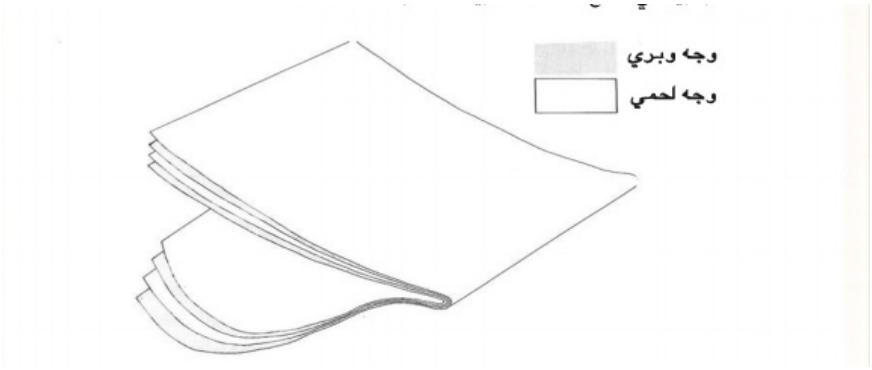
لوحة من أقدم مصحف مكتوب على الرق بالخط الحجازي في جامعة برمنجهام

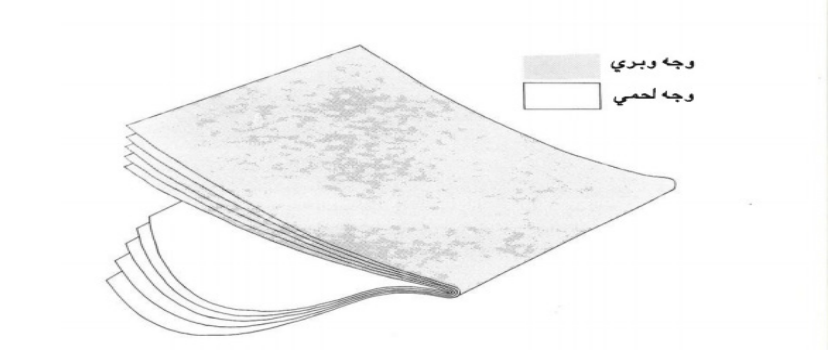
وواضح هنا مدى الاعتماد على حوامل النّصّ (الرَّق) في معرفة تاريخ هذه النّسخة الخطّيّة، وذلك عن طريق استخدام الكربون المشع، على الرّغم من

[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، ص٩٩.

أنَّ المخطوطة كتبت بالخطّ الحجازي القديم، وهو يقدّم إشارةً قويّةً على قِدم المخطوط، ولكن النتائج التي تقدّمها الدّراسات الماديّة للمخطوط العربي في سبيل معرفة تاريخه الزمني عادة ما تكون أكثر دقّةً وثقةً، وهذا مما لم يشر إليه نولدكه في دراساته حول آليات التأريخ لنسخة خطيّة ما ومعرفة مكانها.

كذلك يمكن الاعتماد على بعض الصفات المادية للمخطوط المكتوب على الرَّقِ في تحديد زمنه التّقريبي، 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، ص١٠٨.

إنَّ استخدام الوجه اللحمي للرَّق يعود إلى القرن الأول الهجري، وهي إشارة مهمّة يقدّمها فرانسوا ديروش، يمكن من خلالها التأريخ للنص المخطوط المكتوب على الرّق من خلال بعض العناصر المادية للمادة المكتوب عليها النص، أو لحامل النص، وهذا جزءٌ مهمٌّ من محاولات تأريخ النّصّ اعتمادًا على المادّة الحاملة له، وهو مما لم يشر إليه نولدكه أيضًا في دراسته حول التأريخ لمخطوطات القرآن الكريم ومعرفة مكانها.

٢-كراسات المخطوط:

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

ولنأخذ مثالًا واحدًا على مدى الإفادة من دراسة كراسات المخطوط في باب التأريخ للمخطوط ومعرفة مكانه، وهي تتمثّل في تلك الدّراسة التي قامت على مصحف جامعة توبنجن، وهو مصحفٌ مكتوبٌ على الرَّق بالخط الحجازي، فدراسة هذا المصحف يؤكد أنَّ 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 أنّ الكراس يتضمّن أربعة صفحات فقط. وهذا يُسهِّل عمل الخطاط حيث إنّه يتعامل مع قطعةٍ مستطيلةٍ واحدةٍ من الرَّق يرتب الخطاط عليها نصّ القرآن الكريم على صفحات متتابعة، ثم يطوي القطعة عند منتصفها ليكوّن الكراس بعد الكراس والتي تجمع في النهاية بخياطة الواحد بالآخر[٢].

---

[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، ص١٠٢.

[٢]- انظر الرابط: https://arabictype.wordpress.com/2017/01/30/hijaziparchment/

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

المصحف الحجازي في جامعة توبنجن الألمانيّة

وانطلاقًا من مدى الاستفادة من دراسة كراسات المخطوطات المكتوبة على الرقوق في معرفة مكان نشأتها يقول فرانسوا ديروش: إنّ استخدام المجموعة الثلاثيّة لمخطوطات الرق يعتبر خاصيّة مغربيّة[٢]، ولعلّه يقصد هنا بالمجموعة الثلاثية أي الصفحات (أو الصحائف) المكونة لكراسة الرَّق، والتي تُخيط مع بعضها في كراس بخيط واحد تكون ثلاث صفحات. وتلك إشارة مهمّة تمَّ التوصّل إليها من خلال دراسة عنصر مادي من عناصر المخطوط العربي، وهو عنصر كراسات المخطوط.

[١]- استخدام الرق في المخطوطات الإسلامية، ص١٠٦.

[٢]- م.ن، ص١٠٩.

ثم هناك ملاحظة أخرى مهمّة تتمثّل في أنّه في بعض الأحيان كانت كراريس المخطوطات المغربيّة المكتوبة على الرق تُصنع بالطي[١] وليس بالقطع، وفي بعضها كان يتصدّر الوجه الوبري.

إنَّ 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 لوفَّر عليه جهدًا كبيرًا في مسألة التأريخ للمخطوطات ومعرفة مكان نشأتها.

٣- التجليد:

إنَّ الغرض الأساسي من دراسة عنصر التجليد، باعتباره أحد العناصر المادية المكونة للمخطوط العربي، يتمثّل في محاولة فهم السّمات التي تميَّز 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، وتتألّف في العموم من دفّتين وكعب»[٢].

يقول فرانسوا ديروش: عرف العالم الإسلامي أنماطًا مختلفةً للأغلفة التي نقسّمها تيسيرًا إلى ثلاث مجموعات كبيرة[٣]، أو ثلاثة أنماط كبيرة، وهذه الأنماط 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، ص١٠٩.

[٢]- انظر: المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، فرانسوا ديروش، تعريب: أيمن فؤاد سيد، ص٣٨٤.

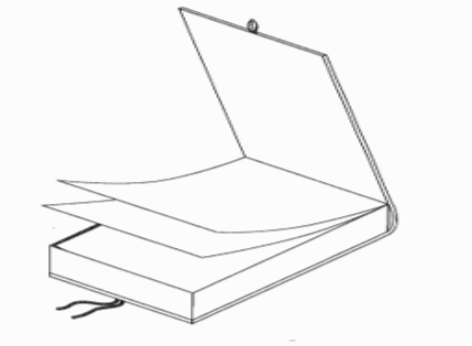
[٣]- انظر: المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، ص٣٨٩.

مغلقًا، ويوجد الكعب الذي يطابق جانب مجموع الكراريس الذي توجد فيه الخياطة على يمين الناظر.

وفي رأيي، إنّ دراسة الصّفات العامّة لأقدم أنماط التّجليد في العالم الإسلامي 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 أنَّ هذا النّوع من التّجليد غالبًا يكون ذا شكلٍ متطاول مستطيل، يشكِّل فيه التّجليد هيئة صندوق (قِراب). بالإضافة إلى أنَّ دفّة 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 الكراريس ملتصقة بالجوانب الثلاثة السفليّة للألواح الواقية، بحيث تُشكِّل هيئة صندوق يُشكِّل كعبه الجانب الرابع. وعندما يغلق الكتاب تغطي هذه الحاشية حوافه، وهذا التّجليد المعلَّب يكون عمومًا مزوّدًا بمشبك (قِفل).

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



غاية الأمر، إنَّ دراسة العناصر الماديّة المكوّنة للمخطوط العربي تقدِّم لنا معلوماتٍ مهمّة في باب التأريخ للخطوطات ومعرفة مكان نشأتها، فدراسة حوامل النص، وعلى رأسها الرَّق الذي كان مادةً أساسيّةً لكتابة المصاحف في القرون الهجرية الأولى، ودراسة عنصر التكريس أو (كراسات المخطوط)، ثم عنصر التجليد 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 أنَّ المعلومات التي يقدّمها حول نسخة خطيّة ما تعدُّ من الدّقّة بمكان؛ لأنّها منطلقةٌ من عنصرٍ ماديٍّ واقعيٍّ، وليست قائمة على مجرد افتراضات.

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

لائحة المصادر والمراجع:

أوّلاً- 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 عدِّ 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، ١٩٣٩م.

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، ١٤٠٤هـ.

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 الساقي، 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 الأجنبيّة:

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

الإعجاز القرآني
دراسة نقديّة لمذهب نولدكه

حسن علي مطر الهاشمي[١]

مقدّمة

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 تبنى رأيًا إشكاليًّا حول الإعجاز القرآني.

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

تمهيد:

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

«إذا تفحّصنا تحدّي محمّد عن كثب، اكتشفنا أنّه لم يتّحد خصومه أن يأتوا بما

---

[١]- باحث ومترجم ـ العراق.

يضاهي القرآن من ناحية شعريّة أو خطابيّة [بلاغيّة]، بل بما يُضاهيه من حيث الجوهر [عقائديّة]. 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 ذاك عن وحدة الله وما يتعلّق بها من عقائد؟»[1].

في حين أنّ المعجزة تعني أن يأتي النّبي بخارق يستحيل على الآخرين أن يأتوا بمثله؛ بغية إثبات صدقه، على أن يقترن فعله هذا بالتحدّي، ولتوضيح ذلك نقول: إنّ الخارق إمّا أن يكون محالًا عقليًّا، أو محالًا علميًّا، أو محالًا عرفيًّا، والمعجزة تتعلّق بالأخيرين دون الأوّل، بيان ذلك:

إنّ المحال العقلي، من قبيل: اجتماع النقيضين، وثبوت الزوجيّة للثلاثة، ورسم مربّع له ثلاث زوايا، وقلنا إنّ هذا النّوع لا تتعلّق به المعجزة لاستحالته الذاتيّة، فهو ممتنع على التصوّر فضلًا عن التحقّق. ونحن إذا رجعنا إلى كلام (نولدكه) لوجدناه يرجع إلى هذا النّوع من المحال؛ وعليه لا يمكن أن يكون ما قاله صحيحًا، إذ لا يمكن للمشركين أن يأتوا بما هو توحيديّ، مع بقائهم على الشّرك، للتنافي الذاتي بين الشرك والتوحيد، نظير التنافي بين الزوجيّة والثلاثة، وهذا يفسّر أيضًا إشكالنا على النصارى حين ذهبوا إلى التثليث، مع إدّعائهم التوحيد؛ وعليه لا يمكن أن يكون النبي قد تحدّاهم بهذا النوع من التحدّي المحال في ذاته.

والمحال العلمي، من قبيل: تخلف المعلول عن علّته الطبيعيّة، 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 شيءٍ من الريق على عينيه مثلًا.

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

[1]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج١، ص٥٠-٥١.

لا يسعنا أن نتجاوز ما فهمه المعاصرون للنبي الأكرم من هذا التحدّي، فقد كانوا هم المخاطبين بهذا التّحدّي بشكل مباشر، مع إيماننا بأنّ القرآن بوصفه معجزةً خالدةً لا يزال متحدّيًا وسيبقى كذلك إلى آخر يوم في الدنيا، إلّا أنّ فهم الجيل الأوّل يشكّل بالنسبة لنا قرينةً على حقيقة المراد من هذا التحدّي.

ونحن إذا راجعنا النّصوص التاريخيّة المأثورة لنا عن عصر النبوّة لوجدنا أنّ المخاطبين بالرسالة آنذاك قد فهموا أنّ هذا التحدّي يعني الجانب البلاغي والبياني من القرآن الكريم، لنا أن نتصوّر وقوع اثنين أو ثلاثة أو حتّى عشرة في خطأ من هذا القبيل ونعزو ذلك إلى جهلهم دون محذور. أمّا أن يتّفق الجميع على الوقوع في نفس الخطأ، فهذا ما لا يمكن لنا أن نهضمه؛ لأنّ عدم الفهم سيعود في هذه الحالة إلى قصور في التعبير القرآني وهو محال.

وهب لنا أنّنا هضمنا عدم فهم الجميع، ولكن في هذه الحالة يتعيّن على النّبي صلى الله عليه وآله تنبيههم إلى خطئهم، ويبيّن لهم أنّ مراده من التحدّي هذا الجانب دون ذاك؛ بغية تحقيق غرضه من التحدّي. مع أنّ هذا لم يحصل أيضًا، فقد أقرّهم النّبيّ صلى الله عليه وآله على فهمهم، إذن لا بدّ أن يكون فهمهم صحيحًا، وأنّ المراد من التحدّي هو الإعجاز البلاغي والبياني، أو أنّ الإعجاز البلاغيّ هو أحد وجوه الإعجاز القرآني. وحتّى الآن لم تنجح أيّ محاولة في هذا المجال، وقد مضى على زمن التحدّي أكثر من أربعة عشر قرنًا.

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، إلّا أنّنا لا نجد فيما يتعلّق بكلام الله، إلّا محاولات فاشلة أخجلت أصحابها وقرّروا 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 تيّار النفاق في صدر الإسلام من اختلاق بعض الآيات المزعومة من

تلك المحاولات البائسة، مثل: (تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى)، ونحو ذلك من هذه المحاولات التي سعى منتحلوها إلى إقحامها في القرآن الكريم كيدًا وطعنًا فيه، ولكن أنّى لهم وقد تحدّاهم القرآن، وتعهّده الله بالحفظ والصيانة.

أوّلًا- شهادة كبار المشركين بإعجاز القرآن

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

شهادة الوليد بن المغيرة: عن ابن عباس الوليد بن المغيرة جاء إلى النبيﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنّه رقّ له؛ فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه فقال: يا عمّ! إنّ قومك يرون أن يجمعوا لك مالًا. قال: لِمَ؟ قال: ليعطوكه. فقال الوليد: لقد علمت قريشٌ أني من أكثرها مالًا. قال أبو جهل: فقل فيه قولًا يبلغ قومك أنّك منكرٌ له وكاره. فقال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم من رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجزه ولا بقصيده منّي، ولا بأشعار الجنّ! والله ما يشبه الذي يقول شيئًا من هذا، ووالله إنّ لقوله الذي يقول حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنّه ليَعلو وما يُعلى، وإنّه ليحطم ما تحته. قال: لا يرضى عنك قومك حتّى تقول فيه: قال: فدعني حتّى أفكّر، فلمّا فكّر قال: هذا سحر يؤثر فنزل قوله تعالى: ﴿**ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا**﴾[1].

شهادة النضر بن الحارث: قام ذات يوم فقال: «يا معشر قريش، إنّه والله قد نزل بكم أمرٌ ما أتيتم له بحيلة بعد، قد كان محمّدٌﷺ فيكم غلامًا حَدَثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتّآ إذا رأيتم في صُدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلتم: (ساحر). لا والله ما هو بساحر، لقد رأينا السحَرَة ونفثهم وعقدهم. وقلتم: (كاهن). لا والله ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وتخالجهم،

[1]- الذهبي، محمّد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج1، ص155، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1987.

وسمعنا سجعهم. وقلتم: (شاعر). لا والله ما هو بشاعر، قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلّها، هزجه ورجزه. وقلتم: (مجنون). لا والله ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون، فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه. يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنّه 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 كلٌّ منهم على انفراد متخفيًّا، ليستمع من رسول الله وهو يصلّي من الليل في بيته؛ فأخذ كلّ واحد منهم مجلسًا، وكلٌّ لا يعلم بمكان صاحبه، حتّى إذا طلع الفجر تلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا لمثلها. حتّى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كلّ رجل منهم إلأى 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.

فلمّا أصبح الأخنس بن شريق أتى أبا سفيان، فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمّدﷺ. 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 محمّدﷺ؟ فقال: مذا سمعت، تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرفَ، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتّى إذا تجاثينا على الركب، وكنا كفرسي رهان، قالوا: منّا نبيّ يأتيه الوحيُ من السماء! فمتى ندرك مثل هذا[٢]؟).

قال تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾[٣].

[١]- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، ج١، ص٢٣٢، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.

[٢]- م.ن.

[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 يتلاشَ تحدّي محمّد صلى الله عليه وآله 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 الأسدي، ومسيلمة التميمي، وأخيرًا النبية سجاح. وقد أطلقوا آيات لم تصلنا منها إلّا أقوال مسيلمة، وهي مع أنّها لا تتعدّى كونها شذرات فقط، تطلعنا على الأفكار الدينيّة التي نشرها هذا الرجل. ولكونه دينًا وعى قوّته وأراد أن يجذب إليه العالم كلّه، لأنّه الدين الحقّ الأفضل، أعلن الإسلام الفتيّ الذي كان يجاهد من أجل بقائه أنّ كلّ هذه الحركات خداع الشيطان وعمله»[١].

تعقيبًا على هذا الكلام نقول: إنّ هذا العدد الكبير من أدعياء النبوّة، من الذين لم يدّعوها إلّا 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 مجرّد ملك وزعامة دنيويّة، ولذلك كثر أدعياء النبوّة عندما فتح الله عليه، وتصوّروا أنّ بإمكانهم بلوغ ما بلغه النبي بمجرّد ادّعاء النبوّة والتظاهر بنزول الوحي عليهم، وإلّا أين كانوا حينما كان المسلمون مستضعفين، يتخطفهم الناس من كل جانب، وذاقوا ما ذاقوا من العذاب والعنت والحصار والمقاطعات؟!

---

[١]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج١، ص٥١.

[٢]- المجلسي محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٣٣، ص٢٠٨، مؤسسة الوفاء، ط٢، بيروت، ١٩٨٣.

نعم، إنّ الأمر كما يقول (نولدكه)، فقد حاول هؤلاء الحمقى، كما حاول غيرهم قديمًا وحديثًا الإتيان بكلام يعارض فيه القرآن بزعمه، فأخفق في ذلك من ناحيتين؛

الناحية الأولى: إنّه أثبت عدم فهمه لمعنى المعارضة.

والناحية الثانية: إنّه جاء بكلمات متهافتة 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 النبوّة عند عودته مع قومه إلى اليمامة بعد لقاء النبيّ الأكرمﷺ، فقد قال لقومه: إنّ الله قد أشركه في أمر محمّدﷺ. ثمّ 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 يتّقن فنّ التسويق والمساومة، فقد أباح الزنا لمن يؤمن بنبوّته! كما سوّغ له شرب الخمر! وأسقط عنه الصلاة! في مناورة منه لكسب الأنصار والأتباع، فكان في ذلك إلى سلوك التجار أقرب منه إلى خُلق الأنبياء.

وقال أيضًا: «والمبذرات زرعًا، والحاصدات حصدًا، والذاريات قمحًا، والطاحنات طحنًا، والخابزات خبزًا، والثاردات ثردًا، واللاقمات لقمًا، إهالة وسمنًا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعترّ فآووه، والباغي فناوئوه».

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

---

[١]- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، 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؛ فإنّها ليست من المعارضة في شيء، وإنّما هي محاكاة وتقليد، وهو مع ذلك تقليد مشوّه، بل هي سرقة لأكثر ألفاظ القرآن مع تبديل بعضها بألفاظ ركيكة. وربّما لو سار على سجيّته دون محاكاة القرآن لجاء بما هو أفضل من هذا الكلام، ولكن هذا هو شأن الغراب الذي أعجبه مشي القطاة، فحاول تقليدها فلم يفلح، ولما أراد الرجوع إلى مشيته كان قد نسيها.

وممّا يروي عنه أيضًا أنّه 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 قريشًا قومٌ يعتدون[١]»، وقد علّق «الجاحظ» على هذه الآيات «المسيلميّة» قائلًا:

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

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

لقد ألّف هذا المعتوه كتابًا أسماه البيان وقسّمه إلى ألواح، جارى فيه القرآن بزعمه، ثمّ ادعى بأنّه أفضل من القرآن، وإليك بعضًا من أرقى ما فيه:

قال في اللوح الأوّل: «قل: إنّا جعلناك عزانًا عزيزًا للعازين. قل: إنّا جعلناك حبيبًا حبانًا للحابين. قل: إنّا جعلناك برهانًا بريهًا للبارهين. قل: إنّا جعلناك سكانًا سكينًا للساكنين...» وعلى هذه الوتيرة يمضي إلى إثنتي عشرة صفحة!

---

[١]- راجع: الطبري، محمّد 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 للمطبوعات، ط١، بيروت، ٢٠٠٣.

[٣]- علي محمّد الشيرازي (١٢٣٥-١٢٦٦): ولد في شيراز. والده الميرزا رضا البزاز، درس على يد السيّد كاظم الرشتي، ابتدع الفكرة البابية، وقال: أنّه (الباب) إلى الإمام المهدي المنتظر، والباب يعني الوسيط بين الإمام والرعية. ثمّ 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 شنقًا في تبريز عن واحدٍ وثلاثين عامًا. أنظر: بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص١٠٧-١٠٨.

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

واللوح الثالث اشتقّه من اسم (الجميل) وقال فيه: «بسم الله الأجمل الجَمِل الجُمّل ذي الجمالين إنّه كان جميلًا جملانًا مستجملًا فوق الجماميل...»، وهكذا إلى صفحات عدّة يملأها بكلمات من هذا النمط، وليس أمامنا سوى أن نسجد لهذا الإعجاز! ولكنّه والحقّ يقال قد أعجز أخويه: (البهاء ميرزا حسين علي[١])، مؤسّس البهائيّة، و (غلام أحمد القادياني[٢])، مؤسّس القاديانيّة؛ لأنّ قرآنه أفضل من قرآنيهما بكثير! بل إنّ الأخير لم يزد على تقديم وتأخير عبارات القرآن مع إضافات بسيطة من عنده.

٣- الردّ على مدّعيي النبوّة بلاغيًّا

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

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

---

[١]- الميرزا حسين علي النوري (١٨١٧-١٨٩٢م): ولد في (نور) من أعمال مازندران. لقّب بـ (البهاء)، ولقّب أخوه يحيى بـ (صبح الأزل). اعتنق مذهب البابيّة في سن الثلاثين، بل أصبح من أهمّ مريدي الباب ولمّا يره! اعترف معظم البابيّة بخلافته للباب. فرّ إلى السليمانيّة. نفاه السلطان العثماني إلى (أدرنه) بتركيا عام ١٨٦٤م، فبدأ هناك بالدعوة لنفسه ضدّ أخيه الأكبر (صبح الأزل)؛ فاضطر السلطان العثماني إلى التفريق بينهما، فنفاه إلى (عكا) بفلسطين، ونفى أخاه إلى (قبرص)، فبقي (البهاء) في عكا حتّى وافته المنية تاركًا سلطته الروحيّة إلى ولده الأكبر (عباس أفندي) الذي لقّب بـ (عبد البهاء). أنظر: بيضون، لبيب، الإعجاو العددي في القرآن، ص١١٢-١١٣.

[٢]- غلام أحمد القادياني (؟-١٩٠٨): 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 الهنديّة، حيث ولد (غلام أحمد) وتعلم اللغتين العربيّة والإنجليزيّة، ودرس العلوم الدينيّة على يد العلماء هناك، استخدمه الإنجليز على مزارع قريته. وفي سنة ١٨٨٠م أعلن أنّه المهدي المنتظر ثمّ ادّعى أنّه يوحى إليه. ولقربه من الدوائر الاستعماريّة نسخ حكم الجهاد، وأوجب طاعة الإنجليز. وفي سنة ١٨٨٩م ادّعى النبوّة، وزعم أنّه المسيح الموعود، وأسقط لفظة (غلام) الدالّة على العبوديّة، واقتصر على اسم (أحمد). أفتى أكثر العلماء بكفره. أنظر: بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص١١٠.

[٣]- سورة هود، الآية ٤٤.

يقال: إنّ قريشًا حينما سمعت هذه الآية عمدت إلى معلقاتها فأنزلتها من جدران الكعبة، وقد علّل أساتذة البديع بلاغتها باشتمالها على صنعة الإبداع، وهو أن يكون البيت من الشعر أو الفصل من النثر مشتملًا على ضروبٍ عدّة من البديع.

وقد أفرد ابن أبي الأصبع المصري (٥٨٥-٦٥٤هـ) لهذه الآية بابًا أسماه باب الإبداع، قال فيه:

«ما رأيت في جميع ما استقريت من الكلام المنثور والشعر الموزون، كآيةٍ كريمةٍ من كتاب الله تعالى، استخرجت منها أحدًا وعشرين ضربًا من المحاسن، وهي قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾، وهي: المناسبة التامّة بين أقلعي وابلعي. والمطابقة بذكر الأرض والسماء. والمجاز في قوله (يا سماء)، فإنّ المراد -والله أعلم- يا مطر السماء. والاستعارة في قوله (أقلعي). والإشارة في قوله تعالى (وغيض الماء)، فإنّه عبّر بهاتين اللفظتين عن معانٍ كثيرة. والتمثيل في قوله تعالى (وقضي الأمر)، فإنه عبّر عن هلاك الهالكين، ونجاة الناجين بلفظ فيه بُعد عن لفظ المعنى الموضوع له. والإرداف في قوله تعالى (واستوت على الجودي)، فإنه عبّر عن استقرارها بهذا المكان، وجلوسها جلوسًا متمكنًا لا زيغ فيه ولا ميل، بلفظٍ قريبٍ من لفظ المعنى. والتعليل، لأن غيض الماء علة الاستواء. وصحّة 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 (وقيلَ بعدًا للقوم الظالمين)، إذ الدعاء يشعر بأنهم مستحقو الهلاك احتراسًا من ضعيفٍ يتوهم أنّ الهلاك لعمومه ربّما شمل من يستحقّ ومن لا يستحق، فتأكّد بالدعاء على الهالكين؛ لكونهم مستحقين ذلك. والإيضاح في قوله تعالى (للقوم) ليتبيّن لهم أن القوم هم الذين سبق ذكرهم في الآية المتقدمة عليها، حيث قال تعالى: ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ﴾، وفي قوله قبل ذلك: ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ﴾ فأتى سبحانه في آخر هذه الآية بلفظة (القوم) التي الألف واللام فيها للعهد [الذكري]؛ ليبيّن أنّهم 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 اقتصّ القصة بلفظها مستوعبة بحيث لم يخل منها بشيءٍ في أخصر عبارة. والتسهيم؛ لأن أول الآية إلى قوله تعالى (أقلعي) يقتضي آخرها. والتهذيب؛ لأن 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، ولايشكّل عليه شيءٌ من هذا النظام. والتمكين؛ لأنّ الفاصلة مستقرّة في قرارها، مطمئنة في مكانها، غير قلقة ولا مستدعاة. والانسجام، وهو تحدّر 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 «لبيب بيضون» في هذه الآية:

«أُفردت هذه الآية الشريفة بتآليف 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 الأصبع، تحرير التحبير، ص٦١١-٦١٣، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

[٢]- بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص١٠٩-١٠٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ٢٠٠٥، بيروت.

وقال (بولاتير) في الإعجاز البلاغي:

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

ثالثًا- دور الفواصل والأوزان الشّعرية في القرآن عند نولدكه

يرى (نولدكه) أنّ للفواصل التي تظهر في خواتم الآيات من بعض السور تأثيرًا في تقييد حرّيّة 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 أحيانًا 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» تلائم الفاصلة. أخيرًا، 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 مارسته الفاصلة على تأليف القرآن[٢]».

نقول: لا شكّ أننا حينما نتلو القرآن نجده مفعمًا بالمؤثرات البلاغيّة، كما عليه الأدب العربي بجميع مدارسه عمومًا، وقد جاء القرآن متحديًا إيّاهم بما عرفوه من الأساليب البلاغيّة؛ ليتفوّق عليهم ويتحدّاهم بما ألّفوه.

ولكن هذا لا يعني أنّ هناك التزامًا بهذه الأوزان، وإنّما تقع مصادفة وعلى نحو عفوي، فليس القرآن كتابًا شعريًّا، وهكذا يقال بالنسبة للفاصلة أو القافية. ومع

[١]- بيضون، لبيب، الإعجاز العددي في القرآن، ص١٠٩-١٠٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ٢٠٠٥، بيروت، ص٨٩.

[٢]- نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج١، ص٣٧-٣٨.

عدم وجود الإلزام والالتزام، لا يمكننا أن نتصوّرَ 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 لأنّه مهتم بالقافية، أو يحاول التهرّب منها، بل إما لأن عددهم محدّد بتسعة عشر، أو أنّه مجرّد إشارة لبيان الكثرة. كذلك نقول بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[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 إنّنا 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 خبزًا، والثاردات ثردًا، واللاقمات لقمًا، إهالة وسمنًا، لقد فضلتم على أهل الوَبَر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعترّ فآووه، والباغي فناوئوه).

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

رابعًا- 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.

النظريّة، التي يتم تأكيد ثبوتها اليوم، ليتم نقضها في الغد المقبل. فكثيرًا ما يتم تبني نظريّة من النظريّات العلميّة، 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 جوّ السماء، وما إلى ذلك، دون النظرية النسبية وما إليها.

وهناك تصويرات كثيرة أبداها العلماء لهذا النوع من الإعجاز في القرآن الكريم، منها ما أفاده السيد الخوئي (قدس سرّه) 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 اليونانيّون في تلك العصور، أو غيرهم ممّن لهم سابق معرفة بالعلوم، إلّا أنّ الجزيرة العربية كانت بعيدة عن العلم بذلك، وإنّ فريقًا 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 وتقريرها أمرًا عظيمًا، ويمجدون (دارون) لاهتدائه إليها، وتقريره أن الماء هو مهد الحياة الأول، وهي حقيقة تثير الانتباه حقًّا. وإن كان ورودها في القرآن الكريم لا يثير العجب في

[١]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط ٣، قم المقدسة، ٢٠٠٧، ص٧١.

[٢]- سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

[٣]- سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٧م): كاتب عربي مصري، عرف بدراساته الإسلامية، انخرط في صفوف (الإخوان المسلمين)؛ فسجن وأعدم شنقًا، أشهر آثاره تفسير القرآن الكريم في أربعة أجزاء تحت عنوان (في ظلال القرآن)، وله أيضًا: (التصوير الفني في القرآن)، و(العدالة الاجتماعية في الإسلام)، و(مشاهد القيامة في القرآن)، انظر: البعلبكي، منير، موسوعة المورد، ج٨، ص٢١٩، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت، ١٩٩٢.

نفوسنا، ولا يزيدنا يقينًا 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 يَصَّعَّدُ 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 جمة؛ 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 ضغطًا 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 الكاربون)، و (بخار الماء)، وغازات أخرى، وبذلك يكون ترسًا واقيًا للأرض من قذائف السماء المنفصلة عن الكواكب الأخرى، وقد يبلغ وزن إحدى هذه القذائف بضعة أطنان؛ فلا يمكن لغاز الأوزوت وغيره تفتيتها وحرقها، 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 ۚ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾[٦]. وهي الآيات الدالة على حركة الأرض، وفي ضمنها الجبال. فهي غير ناظرة إلى حوادث أشراط الساعة، وأهوال

[١]- قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج ٤، دار الشروق، ط٢٤، بيروت، ١٩٩٥، ص٢٣٧٦.

[٢]- سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

[٣]- مبادئ العلوم العامة ص٥٧، نقلاً عن تلخيص التمهيد ج٢، ص٤٩٤، فراجع.

[٤]- سورة الأنبياء، الآية ٣٢.

[٥]- بصائر جغرافيّة نقلاً عن التمهيد، ج٢، ص٤٩٧.

[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 أنكر (بطليموس) حركة الأرض، وبقيت نظريته السائدة حتى القرن السادس عشر للميلاد، حين أثبت (كوبرنيق) حركة الأرض.

هي وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[1]. إذ تبيّن هذه الآية سرًّا لم يكشف إلاّ 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﴾[2]. 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 نظريًّا[3]».

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

---

[1]- سورة القيامة، الآيتان ٣-٤.

[2]- سورة الكهف، الآية ٨٦.

[3]- ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، ط٤، دمشق، ١٩٨٧، ص٢٩٠. 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 (الفِصَل في الملل) حيث قال في بحث كروية الأرض:

«بل البراهين من القرآن والسنّة قد جاءت بتكويرها، قال الله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض، وهذا نصٌّ على تكوير الأرض».

أمّا الآية الثانية فهي تبيّن شكل الأرض البيضوي بشكل أدقّ، وتقدّم صورة مطابقة لأحدث الحقائق العلميّة حول شكل الأرض. توضح المعاجم اللغويّة أن كلمة (دحاها) تعني جعلها كالدحية، أي (البيضة)؛ حيث تعني الأدحوّة: (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 بأنّ العلوم الطبيعيّة والفلك والرياضيات أنعشت أوروبا في القرن العاشر مقتبسة من القرآن[٤]».

وقال المستشرق الفرنسي (موريس بوكاي):

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

---

[١]- ابن حزم، علي بن محمد (٩٩٤ - ١٠٦٤م): فقيه مسلم أندلسي. كان صاحب مذهب انتشر في الأندلس انتشارًا واسعًا، وقد أخذ فيه بظاهر النصّ فعرف 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، لبيب، الأعجاز العددي في القرآن، مؤسسة الأعلمي، ٢٠٠٥، بيروت، ص٨٩.

بإمكاننا أن نصدّق بأنّ القرآنَ نتاجٌ بشري؛ وذلك لما يحتويه هذا الكتاب من الحقائق العلميّة في الكثير من مضامينه... وعليه من المعقول جدًّا عدم الاكتفاء باعتبار القرآن وحيًا 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 تحدّيًا للفرضيّات 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 مثالًا لكل واحدٍ من هذه الأزمنة:

فمغيبات الماضي من قبيل: قصص الأنبياء السابقين وأممهم، والتي أشار لها تعالى بقوله: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ۖ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا**﴾[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 يبعدوه عن مكة، ثمّ قر قرارهم على قتله. وكانت نتيجة هذا الإخبار الغيبي إحباط مؤامرة المشركين، ووصول النبي الأكرم ﷺ إلى المدينة المنورة سالمًا.

ومن مغيبات المستقبل، قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ**

[١]- بوكاي، موريس، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٠٢. بتصّرف.

[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 التنبّؤ ببقاء القرآن سليمًا من التحريف، إذ قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[٣]. ولا يزال هذا الوعد قائمًا إلى يوم الناس هذا.

قال الأستاذ رشيد رضا في هذا النّوع من الإعجاز:

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

٣- الإعجاز العددي

يجب قبل الخوض في هذا النّوع من الإعجاز القرآني، التنويه إلى ضرورة التّعاطي معه بحذرٍ شديدٍ؛ وذلك لأنّه قد يكون في بعض أمثلته وليد الاتّفاق كما سنبيّن. ولكنّه في بعض وجوهه يبعد أن يكون كذلك. وإذا آمنّا بأنّه من الإعجاز، سنكون قد حقّقنا الغاية في إثبات الإعجاز القرآني، وسنكون معه في غنًى 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: (السيف أصدق إنباء من الكتب.. في حدّه الحدّ بين الجدّ واللعب)، وفيها يقول معرّضًا بأقوال المنجمين: (سبعون ألفًا كآساد الثرى نضجت جلودهم مثل نضج 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 بأدلّة ولغة لا تقنع غيرنا؛ لأنّ لغة الأعداد لغة حياديّة، لا تعرف عدوًّا من صديق، ولا تنحاز إلى العواطق الدينيّة، أو العرقيّة، أو القبليّة. مضافًا إلى كونها لغة مفهومة للجميع.

ومن الصّحابة والتّابعين الذين تناولوا موضوع الإحصاء والعدديات في القرآن الكريم: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعبد الله بن مسعود، ومجاهد، وعطاء، وراشد وآخرون. وفيما يلي نستعرض بعضًا من جوانب هذا النّوع من الإعجاز في القرآن الكريم على النحو الآتي:

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

«من أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر؛ فليقرأ «بسم الله الرحمن الرحيم» ليجعل الله له بكلّ حرف منها جُنّة من كل واحد، فالبسملة تسعة عشر حرفًا 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 السّهل علينا أن نعد حروف عبارة ما، فنجدها موافقة لمقدس من المقدّسات؛ فنجعل العدد ناظرًا إلى ذلك المعدود، ونحدث علاقة وثيقة بينهما، في حين قد لا يتعدّى 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 القرآنيّة المتماثلة أو المتناقضة أو المترابطة، وقال عنها في مقدّمة كتابه (الإعجاز العددي للقرآن الكريم):

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

[١]- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق، تفسير المحرر الوجيز، ج١، دار الفكر العربي، ط٢، القاهرة، ص٨٢.

وحي الله سبحانه وتعالى لآخر من الاستطاعة، وأبعد من حدود العقل البشري[١]».

وإليك بيانًا 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	الشيطان	٦٨
الصيف	١	الشتاء	١
الحر	٤	البرد	٤
العقل	٤٩	النور	٤٩
اللسان	٢٥	الموعظة	٢٥
الرغبة	٨	الرهبة	٨
الذهب	٨	الترف	٨
رجل	٢٤	امرأة	٢٤
الجهر	١٦	العلانية	١٦
العدل	٢٧	القسط	٢٧

نقول: إنّ القرآن الكريم يحتوي على العشرات من الكلمات المترادفة والمتضادّة. وقد يتّفق 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 أمورًا مذهلة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، لسبب بسيط، وهو أنّ الصدفة لا تتكرّر. خصوصًا 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 منطقيّة، ومن ذلك ما قيل في الحروف المقطعة أو فواتح السور، وإليك بيانها:

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

وقد بلغ عدد السور المفتتحة بهذه الحروف تسعًا 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، خلصَ عندنا منها ١٤ حرفًا 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) قائلًا:

«واعلم أنّك إذا تأمّلت 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 [حرفًا] 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 حرفًا في الفواتح، قال: إنّها نصف حروف العربيّة، فهذا يدلّ على أنّ جملتها ثمانية وعشرين حرفًا، فلا بدّ من سقوط أحد الحرفين من هذا العدد، أمّا (الألف) الليّنة أو (الهمزة)، وإلا كانت تسعة وعشرين حرفًا. 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 الليّنة، فلذلك علل تسميتها بالألف، بأنّ النطق لما تعذر بها أوّلًا استقرّت الهمزة مكانها، وفاء بمراعاة تلك اللطيفة التي قدّمها من جعل مسمّى الحرف أوّل 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 القلقلة نصفها: (القاف، والطاء). ثمّ إذا استقريت الكلم وتراكيبها، رأيت الحروف التي ألغى الله ذكرها من هذه الأجناس المعدودة مكثورة بالمذكورة منها، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته[١]».

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

قال الباقلاني (ت ٤٠٣) معلقًا على ذلك:

«إذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام، لأغراض لهم في ترتيب العربيّة وتنزيلها بعد الزمن الطويل من عهد النبيﷺ رأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبّه بما ذكر في السور على ما لم يذكر على حدّ التنصيف الذي وصفنا، دلّ على أنّ وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه -بعد العهد الطويل- لا يجوز أن يقع إلّا 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 القمريّة بين (٣٥٣) و (٣٥٥)، بينما أيّام السنة الشمسيّة هي: (٣٦٥)

[١]- الزمخشري، جار الله، الكشاف، ج١، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٩٥، ص٣٩-٤٠.

[٢]- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، دار إحياء العلوم، ط١، بيروت، ١٩٩٨، ص٨١.

[٣]- سورة هود، الآية ٢٥.

يومًا و (٦) ساعات و (٩) دقائق، وتسع ثوان؛ فتزيد السنة الشمسيّة على السنة القمريّة بمقدار (١١) يومًا، وهي مضروبة في (٣٠٠) تساوي (٣٣٠٠) وهو مجموعه (تسع سنوات وثلاثة أشهر ونصف) بالتقسيم على عدد أيام السنة القمريّة حسابًا بالتقريب، حيث عدم انضباط السنة القمريّة تمامًا؛ فصحّ تعبير القرآن بزيادة تسعة أعوام بالدقّة[١].

ووردت كلمة (البر) اثنتي عشرة مرّة، وكلمة (البحر) ومشتقاتها إحدى وأربعين مرّة، وهو موافق لنسبة الماء إلى اليابسة على الكرة الأرضيّة، إذ تبلغ مساحة اليابسة (٥/ ٢٢)، بينما تبلغ مساحة المياه (٥/ ٧٧). وورد لفظة (العزم) خمس مرات، بعدد الأنبياء من أولي العزم، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّدﷺ، ووردت كلمة (شهر) بصيغة المفرد في القرآن اثنتي عشرة مرّة، 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 وإنّما يحكمه العدل والميزان؟ قال تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**﴾[٣].

الأمر الذي يجعلنا نؤمن إجمالًا بهذا الإعجاز، قال الإمام عليعليه 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 ريحان البيروني، ص٢٣٥، نقلاً عن التمهيد ص٥٥٢، فراجع.

[٢]- سورة التوبة، الآية ٣٦.

[٣]- سورة الرحمن، الآية ٧.

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

لائحة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، ج١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.

٣. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبويّة، ج١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٤.

٤. المجلسي محمّد 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. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط ٣، 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 الأصبع، 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، ج ٤، دار الشروق، ط٢٤، بيروت، ١٩٩٥.

٢١. نوفل، عبد الرزاق، الإعجاز العددي للقرآن، المقدمة، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٧، بيروت.

٢٢. نولدكه، ثيودور، تاريخ القرآن، ج١.

جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند ثيودور نولدكه

زهراء دلاور ابربكوه؛ كبرا روشنفكر؛ عيسى متقي زاده[١]

الملخص

إنّ القرآن من حيث أدبه وجماله كان وما زال يحتلّ المركز الأوّل لدى الناطقين بالعربيّة، وقد استقبله الناس طوال القرون باعتباره النّموذج الأعلى للأدب والأسلوب والبلاغة. فقد كان للقرآن عندهم قيمةٌ جماليّةٌ إيجابيّة، بينما لا تُلاحَظ هذه القيمة الجماليّة في دراسات المستشرقين. ويبدو أنّ هذا الاختلاف في تقييم النّصّ الواحد، يرجع أساسًا إلى آفاق التلقّي وإلى المعايير السّائدة في اللحظة التاريخيّة للتلقي ومكانه الخاص. فكلّ جيل يتلقّى النّصّ 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 التلقي والمعايير السائدة في اللحظة التاريخيّة لتلقي القرآن الكريم، من أجل فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئةٍ لغويّةٍ أجنبيّةٍ وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره، وإدراك أسباب اختلاف تلقي القرآن الكريم بين الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التّحليليّ بالاستعانة من معطيات نظريّة التلقّي لـ «هانز روبرت ياوس». ويبدو أنّ قيمة القرآن الجماليّة عند نولدكه، تابعة للوظائف العمليّة التي يبحث عنها في دراساته للنصوص.

الكلمات الرئيسة: القرآن الكريم، جمالية التلقي، ثيودور نولدكه.

---

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

مقدّمة

عند كثير من علماء المسلمين، الجانب الجماليّ والبيانيّ للقرآن الكريم هو أعظم معجزةً للنبي صلى الله عليه وآله، ويكون للقرآن عندهم قيمةٌ جماليّةٌ إيجابيّة. وبما أنّ بواعث التأثير الجمالي ومعايير التقييم الجمالي للنصوص متغيّرةٌ من مجتمع إلى آخر، ولكلّ مجتمع جماليّته الخاصّة وطريقته المختلفة في تذوّق الجمال، نريد أن نتناول في هذه الدراسة، جماليّة تلقّي القرآن الكريم عند واحد من كبار المستشرقين، وهو ثيودور نولدكه، باعتباره متلقيًا للقرآن الكريم بشكلٍ وفهمٍ مختلفين في الأدب والجمال عن فهم المتلقّين العرب، وتشكّل ردود أفعاله تلقّيًا هامًا بوصفه التلقّي الذي دار حول القرآن في غير مناخ اللغة العربيّة وفي السياق الثقافي المختلف، لندرك أسباب اختلاف التلقي الجمالي للقرآن الكريم بين الناطقين بالعربية وغير الناطقين بها، وبين الماضي والحاضر، والكشف عن الطريقة التي تمكّن المتلقّين من أن يدركوا أدبيّة القرآن وجماليّته، كما ينبغي أن تُدرك. ولذلك نعتمد على المنهج الوصفي التحليلي مع الاستعانة بنظرية التلقي لـ «هانز روبرت ياوس»، ونسعى إلى تحليل القيمة الجماليّة للقرآن عند نولدكه بتحديد نوعيّة آثاره عليه، التي يمكن استنباطها من ردود أفعاله من خلال دراساته النقديّة، ثم نقوم بإعادة تشكيل أفق توقّعاته. إذًا، يتصدّى هذا البحث لاستنطاق ردود فعل نولدكه لنصّ بلغ درجة الإعجاز عند العرب والمسلمين، ويحاول الإجابة على هذين السؤالين: ما مدى قيمة القرآن الجماليّة عند ثيودور نولدكه؟ وما التوقعات التي أثّرت على تقييمه الجمالي للقرآن الكريم؟ وتأتي أهميّة البحث من أنّه يمكّن من فهم كيفيّة تأثير القرآن في بيئةٍ لغويّةٍ أجنبيّةٍ وعند جمهور معيّن، ونوعيّة تأثيره. وبما أنّ نولدكه من أبرز المستشرقين المتخصّصين في القرآن الكريم، وأنّ جهوده في حقل الدّراسات القرآنيّة ظلّت بارزةً في الدّراسات التي تعرّضت بعده للنص القرآني، ولهذا السبب، يتمّ التركيز عليه في هذا البحث.

ويبدو أنّ دراسات نولدكه قد تمّت معالجتها عند الباحثين من المنظورات المختلفة؛ يذهب ماركو شولر في مقالته إلى أنّ الدّراسات القرآنيّة في منتصف القرن

التاسع عشر كانت متأثّرةً بدراستي ثيودور نولدكه وجوستاو فايل، وأنّ دراسة نولدكه أصبحت مرجعًا هامًا وموثوقًا للباحثين. ايمانوئلا ستيفاندز في مقالتها ترى أنّ الترتيب الزّمنيّ لنولدكه يجعل من القرآن نصًّا يطوّر من أسلوبه بشكلٍ تدريجيٍّ، وأنّ برهان نولدكه يبدو متينًا، علاوة على أنّه موضوعيٌّ متجرّد. 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؛ لأنّها قائمةٌ على الحدس والظّنّ. رضوان السيد في كتابه يذهب إلى أنّ تقسيم نولدكه للسور القرآنيّة هو أكثر ما أثّر في الدارسين، وكذلك رأيه في أن النبيﷺ قد اتّخذ في نبوّته أنبياء بني إسرائيل نموذجًا له. عادل عباس النصراوي في كتابه يعتقد أنّ قضيّة السور المكّيّة 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 نقديٍّ بالتركيز على آرائه حول رفض الوحي وكون النبيﷺ مؤلفًا للقرآن، وتأثّره بالكتب السّابقة، وقضيّة الترتيب الكرونولجي للسور القرآنيّة، ولم نجد دراسة أو مقالة سعت إلى تطبيق نظريّة التّلقّي على دراساته القرآنيّة وتناولت آفاق توقّعاته.

أوّلًا- ردود فعل ثيودور نولدكه

لدراسة ردود فعل نولدكه، نرتكز على اثنين من دراساته؛ الأولى مقالته «القرآن[١]»، والثانية كتابه الشهير «تاريخ القرآن»، الذي كان موضوع أطروحةٍ قدّمها سنة ١٨٥٨. هو في مستهلّ مقالته يُشير إلى انطباع المتلقّي الأوروبيّ وشعوره نحو القرآن في أوّل قراءة، وهو شعورٌ بالتّحيّر، ويقول «إنّ أوّل تصفّح يترك على الأوروبي انطباعًا بالارتباك الفوضويّ»[٢]. ويؤكّد على أنّ الشّعور الجماليّ نحو القرآن

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

[2]- Nöldeke, 1982, 21.

لا يُمكن أن يكون ثابتًا بالنّظر إلى تباين أسلوب القرآن في الأجزاء المختلفة، ويذهب إلى أنّ قيمة هذه الأجزاء متغيّرةٌ جدًا من حيث الأسلوب والتّأثير الجماليّ؛ حيث إنّ «الفقرات القليلة جدًا من القرآن تُشبع ميول القارئ الجماليّة بشكلٍ كامل»[١].

منذ البداية، نستطيع القول إنّ ردّ فعل نولدكه بالنّسبة إلى أدبيّة القرآن الكريم وأسلوبه يتراوح بين الخيبة والاندهاش والحيرة وبين الإعجاب والاستحسان. فالقرآن قد يُخيّب أفق توقّعات نولدكه، ونُلاحظ هذا الشّعور بالخيبة في أماكن عدّة من مقالته، مع أنّه استطاع أن يُلامس بعض المظاهر الجماليّة فيه؛ إذ يقول «وعلى العموم، يمتلك الكثير من أجزاء القرآن بلا شكّ قوّة بلاغيّة ملحوظة ومؤثّرة حتى على القارئ غير المعتقد، إلّا أنّ الكتاب من المنظور الجمالي، ليس عملًا من الدّرجة الأولى بأيّ حال»[٢]. وفي موضع آخر، يستنتج أنّه «ليس محمدﷺ ذا أسلوب رفيع بأيّ شكل من الأشكال. إنّ وجهة النّظر هذه سيتبنّاها أيّ أوروبيّ يتصفّحه للكتاب بروحٍ حياديّةٍ وبعض معرفة باللغة»[٣]. فهو يبقى مندهشًا حائرًا حيث يعتبر القرآن مؤثّرًا من ناحية وينفي من ناحيةٍ أخرى كونه عملًا ممتازًا.

إنّ نولدكه في كتابه تاريخ القرآن، وعند تقسيمه السور إلى مكيّة ومدنيّة، يقف كثيرًا عند أسلوب القرآن وأدبيّته، وإذا تأمّلنا 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 استخصلنا ردود أفعاله للقرآن في الجدول التالي:

[1]- Noldeke, 32.

[2]- Ibid, 34.

[3]- Ibid, 35.

الموضع	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 قصصيّة من القرآن	**عدم ترابط الأفكار**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٦**
أجزاء غير قصصيّة من القرآن	**زيادة الألفاظ وتكرارها الممل**	**خيبة**	**مقالة القرآن: ٣٦**
السور المكية في الفترة الأولى	**النبرة الخطابية والاحتفاظ بلونها الشعري الكامل، كلام بأسره محرّك ايقاعيًّا وذو جرس عفوي جميل**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن:٦٩**
بعض السور	**انسجام وحسن التنسيق: البداية جيّدة والخاتمة مناسبة**	**إعجاب**	**تاريخ قرآن: ٢٨**
سورة الشعراء	**الإعجاب لآثار عمل فني وأدبي، ذي توزيع دقيق وماهر لمحسنات الأسلوب الخطابية، وقياس متعمَّد 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 وايقاعيا**	**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 مطنبة 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 القالب الشعري القديم، الفاصلة مشوشة مهمَلة وعلى أسهل الأشكال**	**خيبة**	**تاريخ القرآن: ١٩٠**

ويبدو أنّ نولدكه كلّما ابتعد عن سور الفترة الأولى، ازدادت خيبته حول أسلوب القرآن وأدبيته شيئًا فشيئًا، وفيما يتعلّق بالسور المكّيّة في الفترة الثالثة، قد استمر هذا الشعور بالخيبة عند نولدكه وبلغ الحد الأقصى، وقد انتابه هذا الشعور بعدم الرضا في السورَ المدنية أيضًا. وإذا تأمّلنا أقوال نولدكه في هذا المقام، نجد أنّ القرآن

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

ثانيًا- إعادة تشكيل أفق توقعات نولدكه؛ شعريّة القرآن والنّوع 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 السّور 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 المـتأخّرة التي يغلب عليها الطابع النثري»[٤]. ويرى أنّ هذا الطابع النّثريّ 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 نثريّة، ويقول: «لا يسع الكلام النثري المطنَب أن يوشِّح الخيال بما يليق به، حيث يجمح. الطول النامي للآيات له علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثريّة. ولا يبقى من القالب الشّعري إلّا الفاصلة»[١]. وتتّضح من هذه العبارات، علاقة النّوع الأدبيّ بطول العبارة، واعتماد الشعر على القافية والخيال عند نولدكه. ونستطيع أن نستنبط أهم توقعات نولدكه عن نوع الشعر في القرآن كما يلي:

أ) ضرورة التشاكل في طول الآيات: إنّ اعتقاد نولدكه بضرورة تشاكل الطول في الآيات ينجلي بوضوح من تناوله سور الفترة المكّيّة الأولى. إنّ التّشاكل في الطول يرتبط بتعداد التفعلة والبحور العروضيّة التي يتحكّم فيها مبدأ التّشاكل المقنّن. وإنّ ضرورة التّشاكل في الطول هي ميزةٌ تختصّ بالشّعر من دون النثر. وتتّضح 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 لاحقًا؛ 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 وصفًا شاملًا للجنّة بعض الآيات التي تعود إلى الفترة الثانية، أعني الآية ٢١ التي تشوِّش السياق ويفوق طولها أطول آيات السورة بثلاث أضعاف؛ وتضاف إليها الآيات ٢٩ وما يليها»[٣]. ولهذا المبدأ علاقةٌ وثيقةٌ بايقاع السورة، ويرى أنّ عدم الاحتفاظ به سببٌ 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 التزام الآيات بالتشاكل في الطول كثيرةٌ 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.

بـ) ضرورة تشاكل القافية أو الفاصلة: يمكن القول إنّ القافية تكون مدار دراسة نولدكه الأسلوبيّة وهو بعد أن يتحدّث عن وجهة النّظر الإسلاميّة حول منع تسمية «الفاصلة» بالقافية في القرآن، يتعرّض إلى أهميّة الفاصلة بقوله إنّ «الفاصلة ذات أهميّةٍ بالغةٍ 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 معًا»[١]. وإذا تأمّلنا هذا القول ندرك كم تكون فكرة العروض ووحدة القصيدة واضحة في وعي نولدكه عندما يتحدّث عن تقطيع الآيات والصّلة بين المقاطع. والمعروف أنّهما من اختصاصات الشعر دون النثر. ولا شكّ أنّ الصّلة توجد بين أجزاء النثر، إلّا أنّ هذه الصّلة لا تقع في تشاكل القوافي.

وبناء على ذلك، يبدو أنّ نولدكه يعتقد بضرورة تشاكل الفواصل في السورة، والتزام جميع الآيات بهذا التّشاكل للحفاظ على وحدة السورة وإيجاد الصلة بين الآيات، وإنّ عدم التبعيّة لهذا المبدأ يعني عند نولدكه زيادة الآية وإضافتها لاحقًا. وعلى الرّغم من أنّه ينبّه إلى أنّ تشاكل الفواصل ليست بوحده عاملًا لوحدة السور، قائلا: «لا يمكن أن يكون تماثل الفواصل دليلًا مطلقًا على وحدة السورة، بل يجوز أخذه فقط بعين الاعتبار كنتيجةٍ مكتسبةٍ من أسباب داخليّة بحتة»[٢]، لكنّه عندما يدرس سورة مريم، يرى أنّ النّبيّ ﷺ قد أضاف الآيات ٣٤-٤١ لاحقًا حيث تنتهي فواصل هذه السورة عادة بـ «ـِيا» و «ـيَئا» و«ـَيًّا»، ولكن الآيات المذكورة تنتهي بـ «ـون». 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: «نظرًا لتساوي الفاصلة التام في الآيات ١-٣٤، ٤١-٧٥ يبرّر

[١]- نولدكه، ٣٤.

[٢]- م.ن، ٣٨.

الظّنّ بأنّ تلك الآيات أُلحقت في وقت متأخّر»[١]. وعلى هذا، يمكننا الاطمئنان إلى رسوخ مبدأ تشاكل الفاصلة في وعي نولدكه عندما يقسّم سورة «ص» إلى مقطعين، فالمقطع الأوّل يتكوّن من الفواصل بالردف الألف في الآيات ١-٦٧، أما الفاصلة في المقطع الثاني تنتهي بالردف واو أو ياء، ويقول: «ما ينتج عن ذلك من افتراض أنّ جزئي السورة لم يكونا في الأصل معاً»[٢].

وانطلاقًا 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 بالتّساوي في الطول، وضرورة تشاكل فواصل السورة بتكرار الروي أو الردف الواحد. فالواضح أنّ تتابع الآيات على نحو خاصٍ قد هيّأ ذهنه ليقبل تتابع النمط الخاص في الآيات دون غيره، وبذلك تم تشكيل نسيجًا يتألّف من التوقعات في ذهنه. فهذا أمرٌ طبيعيٌّ للغاية عند قراءة الشعر، فالذهن بعد قراءة بيت أو بيتين مهيّأ لعدد معيّن من التتابع الممكن، وفي الوقت نفسه يضعف من قدرته على تقبّل صنوف أخرى من التتابع، وعلى هذا الأساس، يردّ آي.إي. ريتشاردز[٣] (١٨٩٣- ١٩٧٩) الإيقاع إلى عامل التكرار والتوقع فآثاره، وفي رأيه يعتمد الإيقاع على «التكرار والتوقع، فآثار الإيقاع والوزن تنبع من توقعنا،... وعادة يكون هذا التوقع لا شعوريًّا»[٤].

جـ) وحدة القصيدة العضويّة: 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 منسَّق تنسيقًا حسنًا وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضًا خاتمة مناسبة. خطاب القرآن يقفز على العموم كثيرا 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 دائما للعيان»[١]. إنّ اعتقاد نولدكه بهذه الوحدة في السور القرآنيّة تتّضح خاصّة عند معالجة بعض السور كالواقعة، والصافات.

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 العَظِيمِ>. وهناك العلاقة الواضحة بين الآيات ٨٧ وما يليها والقسم الأول. وإنّ بدء عدّة آيات بتناوب بـ <أفرأيتم> و <أأنتم> يقوّي الاتصال. وعلى هذا الأساس يستنتج أنّه «يمكن اعتبار هذه السورة متماسكة، بالرغم من أنّها تضم، كما يبدو، قَسَمًا جديدًا يبدأ بالآية ٧٤-٧٥»[٢]. أي قَسَم بمواقع النجوم. ويبدو أنّ نولدكه قد عنى بصحّة التّقسيم والاستيعاب ثم حسن الختام، وهذا يدلّ على الاهتمام بوحدة الأعضاء في السورة. وهو يؤكّد على فكرة الوحدة العضويّة في سورة الصافات، ويستنتج أنّ ثمّة ما يربط بين المقاطع، ليس فقط اشتراك المقاطع في بعض الجمل وآيتين فقط، بل «الأسلوب والفاصلة والايقاع، ما يجعل اعتبار السورة كلّها وحدة متكاملة أمرًا لا ريب فيه»[٣]. فيرى أنّ تساوي الأسلوب على المستوى نفسه ضمان لكون الجزء موحدًا علاوة على الارتباط المعنائي بين المقاطع، وتكثف الوحدة بواسطة تكرار بعض العبارات أو الآيات الكاملة، ثم تشكيل الآيات ١٦٧-١٨٢ خاتمة جيّدة للمقطع.

د) الخيال: عند التّأمّل في أقوال نولدكه نرى أنّه قد لمس الخيال النّابع من التّصاوير الحيّة التي رسمها النبيّ ﷺ -حسب تعبيره- خاصّة في السور المكّيّة في الفترة الأولى التي كانت مصبوغة بالصبغة الشعرية، 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 وكأنّ المرء يرى بأمِّ عينه كيف تنشقّ الأرض وتتفطر الجبال وتتساقط الكواكب، متداخلًا بعضها بالبعض الآخر. مجموعة أخرى من السور تحمل أوصافًا أكثر هدوءًا ونثريّة، ينبغي أن تعتبر بالإجمال متأخرة عنها زمنيّا»[١]. وهو يأتي بنماذج لذلك بسورة الزلزلة التي تولِّد بسبب مطلعها الرائع وإيقاعها أثرًا لا يقاوم، ومثلها سورتا الانفطار والتكوير؛ إذ يقول: «وتشبه هذه السورة أيضًا سورتا الانفطار والتكوير ويتزيّنان بصورٍ أكثر غنًى»[٢]. ومما يلفت هنا، كما يتّضح من عبارات نولدكه المذكورة، أنّ الخيال في رأيه من اختصاصات الشعر ولا النثر، ومما يؤكّد ذلك قوله في أسلوب السور المكّيّة في الفترة الثالثة؛ إذ يقول: «لا يسع الكلام النثري المطنَب أن يوشِّح الخيال بما يليق به، حيث يجمح. الطول النامي للآيات له علاقة وثيقة بالأسلوب الذي يصبح أكثر نثريّة. ولا يبقى من القالب الشّعري إلّا الفاصلة»[٣]. ويبدو أنّ التّفرقة واضحة في ذهنه بين الخيال في الشعر والنثر عندما يتحدّث عن جموح الخيال والانفعال الذي هو باعث النبيﷺ في خلق هذه التصاوير؛ حيث يقول: «حين ضعف الثوران النفسي الهائل مع مرور الزمن صارت السور أكثر هدوءًا. كانت في البداية تحركها طاقة شعريّة معيّنة، فأضحت لاحقًا، وبشكلٍ تدريجيٍّ، أقوال معلم ومشرّع لا غير»[٤].

وثمة اختلاف كبير بين نوع الشعر ونوع النثر في مدى إثارتهما توقع القارئ وتهيّئه؛ فالتوقّع الحاصل عند قراءة النّثر يكون أقلّ تحديدًا ممّا يُثير الشعر. ففي قطعة من النثر لا يتهيّأ القارئ لتكرار وحدة موسيقيّة معيّنة ولا يتوقّع عند قراءة النّصّ النّثريّ نوعًا خاصًا من الصوت، ولا يفاجأ عند بروز نغمة غير متوقّعة، وبالتالي لا تلعب الألفاظ دورًا حسّيًّا أو شكليًّا عظيمًا في النّثر خلافًا للشعر الذي يكتسب الصوت فيه شخصيّته. وبناء على هذا، لا يتوقّع نولدكه عندما يقرأ سور الفترة الثالثة والسور المدنيّة بحدوث صوتٍ خاصٍ بالنّظر إلى الطبيعة النثريّة

[١]- نولدكه، ٨٨.

[٢]- م.ن، ٨٩.

[٣]- م. ن، ١٢٨.

[٤]- م.ن، ٢٥.

والتشريعيّة فيهما. والمواجهة بالفواصل في سياقٍ نثريٍّ لتلك السور، يولّد عنده الشعور بالخيبة والمفاجأة وعدم الإعجاب بأسلوب القرآن، ولذلك يقول: «إنّ خطأ محمد ﷺ يقع في التزامه الدّائم والإخضاع للصيغة شبه الشّعريّة التي قام ببنائها في بداية النزول مطابقًا مع أذواق المستعمين. فهو على سبيل المثال يستخدم القافية في المواضع النثرية، وهكذا يأتي بنتيجةٍ غير مقبولةٍ هي عدم التّناسب بين الأسلوب والموضوع»[١]. وكذلك يؤكّد على نفس الفكرة في كتابه تاريخ القرآن عندما يتحدّث عن تكاثر إهمال استعمال الفاصلة شيئًا فشيئًا في القرآن؛ حيث إنّه «لا تناسب والنبرة النثرية الموجودة في القطع المتأخرة؛ ويجب علينا أن نعتبره في الآيات التشريعيّة، وقطع مماثلة لها، قيدًا ثقيلًا لا يزين الكلام»[٢]. والواقع أنّ هذه الخيبة تنشأ عن توقّعه، ولو لم يوجد التوقع الخاص بنوعٍ أدبيٍّ، 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 عملًا شعريًّا طبيعيّةٌ 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؟

ثالثًا- النصوص في السياق التاريخي الأدبي

إنّ النّصّ في رأي ياوس لا يمكن أن يُخلق من فراغ، خاليًا من رواسب النّصوص السّابقة التي قد يشترك معها في الجنس والنوع، بل يحمل علامات ظاهرة وخفيّة ويثير التوقعات، يقول: «إنّ النّصّ الجديد يستدعي بالنّسبة للقارئ مجموعة كاملة من التوقعات والتدبيرات التي عوّدته عليها النصوص السابقة[٣]. وعلى هذا الأساس، إذا اعتبرنا كلّ فترة تاريخيّة أدبيّة بمثابة دائرة، النّصوص الأدبيّة المكتوبة تقع في

[1]- Nöldeke, 1982, 32.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٧.

[٣]- ياوس، ٢٠٠٤، ٤٥.

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

أ) المماثلة بين القرآن والشعر الجاهلي: نجد عند نولدكه اهتمامًا بالغًا بالتّشابهات الموجودة بين القرآن وتلك النصوص. وهو كثيرا ما يتحدّث عن القواسم المشتركة بين القرآن والشعر الجاهلي، ويرى في كتابه «تاريخ القرآن» أنّ ما جاء به النبي ﷺ كان باللّغة الفصحى بطابعها الأدبي والمشترك بعربية الشعراء القديمة، ويقول: «إنّ القرآن لم يكتب بأيّة لهجة محليّة أبدًا. بل له لغة مشابهة لما كانت موجودة في قصائد ما قبل الإسلام»[٢]. وهو يذهب إلى أنّ لغة الفصحى هي لغة مشتركة وموحّدة بين جيمع القبائل، ويستنتج أنّ «الأشعار العربية القديمة والقرآن كتبت بلغة فصحى أو مفهومة عمومًا»[٣]. إذًا يمكن القول إنّ لغة القرآن في رأي نولدكه لا تختلف عن لغة القصائد الجاهليّة وله الخصوصيّة الأدبيّة بالنظر إلى لغته العربية الفصحى.

وبعد ما تحدّثنا عن مشابهة لغة القرآن بلغة القصائد الجاهليّة، أوّل ما يستوقفنا هو اعتبار نولدكه الوزن والقافية معيارين أساسيين في القصيدة الجاهليّة، حيث يقول عن الصيغة الفنّيّة للشعر آنذاك إنّها «تشمل عند العرب وزنًا شعريًّا مقيّدًا بالإضافة إلى القافية»[٤]. ويُشير إلى كون هذا المعيار عرفًا أدبيًّا عند الجاهليين لشكل القصيدة، حيث إنّ 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 محمدﷺ أطلقوا عليه لقب شاعر. هذا يدلّ على أنّ الطريقة التي قدّم بها ما أتاه من الوحي، وهي السجع، كانت تُعتبر آنذاك نمطًا شعريًّا»[٢]. ومهما يكن من الأمر، ما يهمّنا في هذا السياق، هو إمكانيّة 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 القسمي في سجع الكهان. وهذا المبدأ للتكرار والتّشاكل في العرف الأدبي الجاهلي قد أدّى إلى تكوين توقعات عن النّصّ الأدبيّ والشعريّ في ذهن نولدكه. وبهذه التوقّعات عندما قرأ القرآن وجد مشابهات عدة بينه وبين النّصوص الأدبية آنذاك، ولا سيّما 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 النبيﷺ «يمدّ الفتحة في نصب الأسماء والأفعال جاعلًا منها ألفا كما في القافية الشعرية»[٣]. ويأتي بأمثلةٍ أخرى من تلك المشابهات، كعدم تلفّظ الفتحتين في نهاية الآية في سورة المجادلة والبلد والمدثر، ويرى أنّه يرد أحيانًا في القافية الشّعريّة، وعلى سبيل المثال بيت لبيد «فلا تَخْمُش وجهاً ولا تَحْلِقا شَعَرْ»، حيث جاء شعرْ بدل شعرًا. وكذلك إخفاء ياء المتلكم المفرد في سورة الحاقة، ويقول «يُخفي ياء المتكلم المفرد تماما، أو يحولها إلى ـيَه، 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 مجددًا وكذلك سورة الانفطار وعبس.

إنّ المماثلة بين القرآن والشّعر الجاهلي في رأي نولدكه لا ينحصر على الالتزام بالفواصل في الآيات واستخدام الفواصل الخاصّة بالشعر، بل يتعدّى إلى بعض أساليب البديع المستعملة في القرآن أي «اللعب بالكلمات»، الذي يقوم بدورٍ كبيرٍ 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 الفتنة الأولى لشعرهم، فهو يرد أيضًا 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 تدلّ على أنّ استعماله كان معهودًا، وذلك مثل «رغبا ورهبا» في سورة الأنبياء، و«يُسر وعُسر» 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 عُدّلت جزئيًّا بسبب هذا التّشابه، 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 كأنّ البيت تشكّل عن أجزاء عدّة، ولكلّ جزء قافية ويرى هذا النوع من اللعبة بالكلمات يوجد في الشعر بقدرٍ أكبر من التصنّع، كما في ديوان الهذليين وقد ورد في القرآن أيضًا؛ حيث يقول: «في هذه الحال تقسّم إحدى الآيات إلى أجزاءٍ 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.

بـ) 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، قائلًا: «إنّ السجع كان شكلًا محبوبًا من أشكال الأدب بين العرب في تلك الأيام، فتبناه محمدﷺ»[١]. 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 أيضًا في القرآن بكثرة، خاصّة في أقدم السور»[٢]. ويبدو أنّه يجزم بكون السجع شكلاً مستعمَلاً عند الكهان، ويقول: «هذا الأسلوب الذي هيمن على أقوال الكهان القدماء استعمله أيضًا محمدﷺ، مُدخلًا عليه بعض التعديلات»[٣]. يوضح نولدكه الحروف المستعملة في الأسجاع القرآنيّة، ويذهب إلى أنّ النبيﷺ استعمل كلّ حريّة أسلوبيّة 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 يتتابع الآيات بالنظر إلى تشابه الطول وتشاكل الفواصل في آياتٍ 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.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٣٩-٤٠.

[٣]- 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 بالخيبة. 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 أسلوبيّة 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 هامًّا، ويكون لخيبة التوقّعات أهميّة أكثر من تحقّقها، حيث يقول آي. إي ريتشاردز: «والنظم الذي لا نجد فيه غير ما نتوقعه بالضبط دائما بدلا من أن نجد فيه ما يطور استجابتنا الكلية هو مجرد نظم رتيب يبعث على الضيق»[١]. ومن هذا المنظور يرى ياوس أن 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 وتَحَرَّر وعي المتلقي من إرغام إعادة توجهه نحو أفق تجربة بعدُ 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 يرّحب 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 الغنائيّة عن الالتزام التام باتحاد القوافي وتكرار الوزن، وأننا لا نستطيع أن نهمل طبيعة هذا النوع، كذلك يتعين على الخطبة أن تكون أجزاؤها قصيرة وملتزمة على أكثرها بالسجع لكي تولد في القارئ نفس الأثر المتوقَع من الخطبة، ونجد أيضًا أن نص الكهان لايستطيع 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 نصًّا لم يتحقق فيه تلك المعايير، نحكم على ضعف المؤلف وعدم جودة أسلوبه.

جـ) أعراف الأدب اليوناني: مما يجب الانتباه إليه للإحاطة بأفق توقع نولدكه، هو مسألة ترسّخ كتابة ما في ثقافة من الثقافات، بحيث تتوّج نموذجًا أدبيًا، وبالتالي يصبح معيار الإجادة محصورًا في مدى تطابق سائر النّصوص لذاك النموذج. وبناء على ذلك، بالنسبة إلى فترة منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين، أي فترة حياة نولدكه، يبدو أنّه لم تترسخ كتابة أدبيّة في ضمير الألمانيين كما ترسّخ الأدب اليوناني. فقد تمّ الاعتراف بعظمتها وسموّها عند الأدب القومي الألماني وهو النموذج الأدبي الأعلى عندهم. يتحدّث ياوس عن الأدب القوميّ الألمانيّ وعن أسطورة أدبيّة مفادها أنّ «قدر الألمان الخاص هو أن يكونوا ورثة اليونان الحقيقيين، بناء على هذه الفكرة التي لم يوجد الألمان إلّا ليحقّقوا بمفردهم في صفائها 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 ورغبتي هو في الإنسانيّة الحقيقيّة التي نادرًا ما تظهر في هذه الفترة، وكذلك حبّي يقع في اليونانيّة التي اختفت تمامًا 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 القوليّة. وأما بالنّسبة 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 يكوّنان الأشكال المعياريّة الأساسيّة عند نولدكه؛ إذ يحاول أن يميّز عناصر السرد والخطابة في السور القرآنيّة باستخدام معايير وخصائص فنيّة شائعة ومعروفة عند أرسطو والتراث الإغريقي.

نولدكه ينظر إلى النبي ﷺ كخطيب ومعلم. ويتناول الصبغة الخطابيّة في القرآن، فيخلق في ذهنه توقّعًا، وهذا التوقّع قد تمّ تكوينه في ذهنه عن معايير الخطابة عند أرسطو، وبهذا التوقع يستقبل القرآن. وعلى هذا، نجد أنّه يؤكّد على صبغة القرآن الخطابيّة قائلًا: «إن كيان النبي العقلي كان بمجمله مرتكزًا على ما هو تعليميّ وخطابيّ أكثر منه على ما هو شعري بحت»[٢]. ومما يلفت في الخطابة، أنّها كما يعرفه أرسطو «القوّة 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 تبعيّة حرفيّة الأقيسة المنطقية في البراهين؛ لأنّ «الجمهور الذي يتوجّه إلى الخطابة غالبًا 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 أدبيّة، 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 التصويريّة الملائمة للموضوع»[٥].

---

[١]- انظر: 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 النبيﷺ 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 النبيﷺ 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 الأبديّة وعذاب المخطئين في الجحيم وزنًا خاصًا. هذه الأوصاف ولا سيّما الأخيرة منها، تُعتبر من أقوى الوسائل التي ساعدت على نشر الإسلام بواسطة التأثير الهائل الذي مارسته على مخيّلة أولئك الناس البسطاء الذين لم يسبق لهم أن تعرّفوا منذ صباهم على صور لاهوتيّة مشابهة». (نولدكه، ٢٠٠٤، ٦٥) فهو ينظر إلى النبيﷺ 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 النبيﷺ لا يستخدم البراهين المنطقيّة 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 القصص على لسان الحيوان»[١]. وبناء على هذا التعريف، من الطريف أن نتطرق إلى قول نولدكه حول أسلوب النبيﷺ في الفترة الثانية من السور المكية؛ إذ يقول: «ويحاول النبي أن يوضّح جمله بواسطة أمثلة كثيرة مأخوذة من الطبيعة والتاريخ. لكنه يكدِّس هذه الأمثلة، بعضها فوق بعض، أكثر مما يرتِّبها منطقيًا، فيجنح إلى الإطناب، ويصبح مرتبكًا، مملًّا. 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 ترتيبًا 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 بالمطنب، مرتبك وممل. والواقع أنّ عدم إعجابه يعود إلى حدّ كبير بتوقّعاته التي قد كوّنت في ذهنه عن تجربته السابقة عن معايير أرسطو للخطابة. فمن يستطيع أن يدعي أنّ هذا الترتيب أفضل من ذاك، أو هذا أكثر منطقيًّا من ذلك، والحقيقة أنّ هذه الأحكام نسبيّة 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 النّبيّ ﷺ قصص حياة الأنبياء السابقين في السور المكّيّة 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 النبي ﷺ لإقناع المستمعين وإيجاد التأثير ليس بعيدًا عن الحق. والواقع أنّ القرآن الكريم ما جاء أسلوبه على ما جاء عليه إلّا ليحقّق الغاية من التأثير واللفت والجذب لكلّ من المستمعين والمخاطبين. إلّا 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 إلّا من يؤمن سلفًا بالنتيجة النهائيّة، والقصص التي لا تأتي إلا بالقليل من التنوع، كلّ هذا يجعل الآيات والسور مملّة في كثير من الأحيان»[٣]. كأنّه يتوقّع أن تلك القصص التي هو يعترف بكونها

[١]- غنيمي هلال، ١٩٩٧، ١٠٧ .

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ١٠٦.

[٣]- م.ن، ١٢٨.

حجّة ووسيلة 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 موضوعًا كاملًا اي مستقلًا بنفسها. ومن الضّروريّ التناسق بين الأجزاء وكون الخاتمة منطقيّة[١]. ويتجلى رسوخ هذه الفكرة عند نولدكه عندما يبحث عن الوحدة العضويّة في السور، وينظر إلى كلّ سورة كفعلٍ تامٍ، ويتوقّع أن يكون كلّ منها مستقلًا بنفسه، وذلك يتضح عندما يقول: «بعض السور منسَّق تنسيقًا حسنًا وليست له فقط بداية جيدة، بل أيضًا خاتمة مناسبة»[٢]. ومباشرة بعد هذا القول، يتوجّه إلى تناسق أجزاء السورة ويرى أنّ خطاب القرآن يقفز على العموم كثيرًا من موضوع إلى آخر، إلى درجة أنّ ترابط المعاني بعضها ببعض لا يتجلّى دائمًا للعيان، ما يجعل المرء عرضةً لخطر الفصل بين ما هو متصل.

وهو كذلك في مقالته عن القرآن الكريم، عندما يتناول كيفيّة الانتقال بين المقاطع، ويقول: «يمكننا أن نلاحظ كيف ينتقل القرآن من فكرة لأخرى لا تخصّص له كثير من العناية، وكيف أنّ كثيرًا ما حذفت الجمل المفيدة، التي تكاد أن تكون لا غنى عنها»[٣]. 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 ارتباطًا قويًّا ومنطقيًّا بالجزء المجاور. وتتسرى رؤيته هذه إلى القصص القرآنيّة أيضًا. وعلى هذا، تكون سورة يوسف خير مثال لنا لإظهر مدى توقّعات نولدكه بأن تُطابق السورة معايير أرسطو. إنّ هذه السورة في رأيه لا بدّ أن تكون قد نشأت دفعةً واحدةً، وأنّها تتمتّع بالوحدة الموضوعيّة؛ إذ يقول: «تختلف

[١]- انظر: أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.

[٢]- نولدكه، ٢٠٠٤، ٢٨.

[3]- Nöldeke, 1982, 24.

سورة يوسف عن سواها من طوال السور بأنّها تعالج موضوعًا واحدًا فقط، هو حياة يوسف، باستثناء بضع آيات في النهاية، لكنّها على صلةٍ بالآيات الأخرى» (نولدكه، ٢٠٠٤، ١٣٧). وفي هذا السّياق يرى أرسطو أنّ المأساة إذا كانت عن حياة شخص، يجب أن يتناول الشاعر جزءًا من حياته ليكون فعلًا تامًا؛ لأنّ حياة الشخص الواحد تنطوي على ما لا حدّ له من الأحداث التي لا تكون وحدة، فلا يمكن أن يقصّ حياة شخص واحد بجميع أنحائها، وهو من هذه الناحية يعجب بهوميروس؛ حيث إنّه حينما ألّف أوديسيا لم يقم 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 استنتاجيّة معدودة، ولذلك هي متناسقة تمامًا. وبنفس الأسلوب تكوّن سورة طه وحدةً متكاملةً؛ إذ يشغل قسمٌ كبير منها تاريخ موسى، الشيء نفسه يمكن أن نلاحظه عن سورة الكهف»[٢].

إنّ توقّعات نولدكه، كما لاحظنا، تتّفق مع مبادئ أرسطو، وإنّه يستقبل القرآن وفق معايير التّراث اليوناني، ومن ثمّ، أصبحت هذه المعايير شروطًا للحكم على جودة القرآن وقبوله أو رفضه من أيّ نوع كان. فآراء أرسطو أصبحت مبدأ عامًا طُبع فكر نولدكه به، من هنا يتوقّع بإصرار أن يكون هذا المبدأ ظاهرًا في القرآن وإن اختلفت صيغه ومجالاته وسياقه، والواضح أنّ مبادئ أرسطو ترتبط بواقعها التاريخي، أعني الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي ظهرت فيها. ومن منظور النّقد الأدبي محاولة إسقاط خصائص النماذج الأدبيّة على سائر النّصوص الأدبية تعتبر من الأخطاء المغرية في النقد، وفي ذلك يقول آي. إي. ريتشاردز: إنّ «افتراض علاقة مُثلى معيّنة يجب أن تتحقّق بين هذه الأجزاء المختلفة من التجربة، والحكم على القصيدة التي تتبع هذه العلاقة بأنّها 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 شيوعًا في النقد»[١].

وفي هذا الشأن، إذا كان التّراث اليونانيّ في الأدب والتفكّر هي النموذج الذي يمثّل بتقاليده الراسخة في الأدب الألماني في القرن التاسع عشر، فقد كانت أناشيد هوميروس مثالًا جيّدًا لنموذجٍ أدبيٍّ عند نولدكه. وقد كانت هذه الأناشيد أعظم الأجناس الأدبية عند اليونان وعند الأدب الألماني 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 وعظمته؛ 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 هلّاس الزاهرة»[٢]. فقد كان ينظر نولدكه إليها بوصفها النموذج الأعلى، وقد وجد في الشعر الجاهلي خاصيّةً فريدةً من ذلك الأدب الرفيع، ولذلك كان يستحسنه. والشعر الجاهلي كما يبدو كان يطابق بمعايير الإجادة والقبول عند نولدكه. ما كانت مطابقة الشعر الجاهلي بالأدب الأمثل في رأي نولدكه محصورةً في الشّكل الشعريّ والتزامًا بالوحدة العضويّة فقط، بل من حيث الوظيفة أيضًا كانت بينهما المماثلة، وفي نفس المجال، كان القرآن مخالفًا لمعايير نولدكه في الشّكل والوظيفة كليهما.

رابعًا- وظيفة اللغة

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

[١]- ريتشاردز، ٢٠٠٥، ١٨٠.

[٢]- نولدكه، ١٩٧٩، ٣٩.

أو... فسينتمي إلى الوظيفة العمليّة التي لا تكون فيها للأصوات والعناصر البلاغيّة أيّة قيمة مستقلة، والنّصّ الأدبيّ في هذه الحالة يحتفظ على خصوصيّته الشعريّة وإن كان له الوظائف العمليّة التي تخدم بالدرجة الأولى أهدافًا غير فنّيّة. أمّا إذا تخلّفت تلك الأهداف إلى المرتبة الثانية وبرز النّصّ الأدبيّ بقيمةٍ مستقلّةٍ لأصواته وعناصره البلاغيّة، فسينتمي إلى الوظيفة الشعريّة.

بناء على ذلك، فالواضح أنّ القرآن له الوظيفة العمليّة؛ حيث إنّه كتاب هداية، وصحيح أنّه بالنّظر إلى لغته الأدبيّة كان على علاقة بالسلسلة الأدبيّة، فبغضّ النّظر عن معناه، كان يثير اهتمام السامع إلى أدبيّته منذ اللحظات الأولى، إلّا أنّ ذلك النّوع من التلقّي لا يتعارض بوظيفته العمليّة. فالوظائف العمليّة تغلب على كثير من النّصوص التي يطلق عليها المتلقّون صفة الشعر، كما هو ملاحظ على سبيل المثال في الأعمال الأدبيّة التي تهتمّ بنقد المجتمع، ولا ينكر أحد أدبيّتها. وبهذه المقدمة، ننتقل إلى نولدكه حتى نفهم كيف ينظر إلى علاقة النّصّ الأدبيّ والمجتمع، وإلى وظيفة الأدب في المجتمع.

بشكل عام، يمكن القول إنّ نولدكه كان يتوقّع من الأدب أن يكون ابن عصره وبيئته. وأن يكون تصويرًا صادقًا لمزاج الجيل وروح العصر. إنّ ضرورة كون الشعر مرآة للواقع تتّضح أكثر فأكثر عند أرسطو حين يجعل الشعر على مستوى التاريخ من حيث رواية الواقع، ويقول: «إنّ المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون أحدهما يروي الأحداث شعرًا والآخر يرويها نثرًا، وإنّما يتميّزان من حيث كون أحدهما يروي الأحداث التي وقعت فعلًا، بينما الآخر يروي الأحداث التي يمكن أن تقع»[١]. وعلى هذا الأساس كان أرسطو يعجب بهوميروس من حيث إنّه يصف الأشخاص على حقيقتهم بشكل المسرحيّة التي فيها تصوير الوقائع الحيّة. وفي السياق نفسه، نجد نولدكه بعد أن يبرز إعجابه بأناشيد هوميروس حيث يرف منها ربيع الإنسانية، ويستحسن قصائد بيوولف والنيبيلنجن؛ لأنهما تمكّنان من النفوذ بالبصيرة العميقة إلى روح وثنيّة الألمان القديمة، يلحظ في الشعر الجاهليّ مماثلة بتلك النماذج؛ حيث

[١]- أرسطو، ١٩٥٣، ٢٦.

إنّه صورة حيّة للعرب القدماء بفضائلهم وعيوبهم، بعظمتهم ومحدوديّتهم، فإنّه لا يقدّم أساطير متفوّقة أو دائرة غنيّة من الأفكار تمّ التعبير عنها بالشعر، بل هو «شعر جعل مهمّته الرئيسة 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 بظلّه على أذهان الفلاسفة الأوروبيّين في القرن التاسع عشر- على مدى أصبحوا عاجزين عن الإدراك الحقيقي للنصوص بالخلفيات الثقافية المختلفة. نولدكه كان يقدّر 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 أنباء الجاهلية وعقائدهم الوثنيّة وكيفيّة تعاملهم مع بناتهم، وحتى يمكن اعتباره مرآة تكشف عن حياة الجاهليين، وفي ذلك يقول طه حسين: «فحياة الجاهليين يجب أن تلتمس في القرآن لا في الشعر الجاهلي»[٣]. إلاّ أنّ هذه التصاوير 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 الإنسانيّة الحقيقيّة»[١]. وقد تتّضح نزعته التحرّريّة أكثر فأكثر عندما يشيد بروح الرجولة المنتشرة في الشعر الجاهلي، ويقول: «وتسري فيه روح الرجولة والقوّة، روح تهزّنا هزًا مزدوجًا 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 أيضًا أن تكون قدوةً نحتذي نحن بها»[٢]. وإن رغبته نحو الحرية تتضح أكثر عندما يأتي ببيت من الشاعر الإسلامي السعد بن ناشب، الذي كان أصابه دما حيث هُدمت داره وأحرقت، فقال:

سأغسل عنّي العارَ بالسيف جالبا.....عَليَّ 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 الألماني السؤال عما إذا كان قد عقد العزم على أن يغسل بدمه العار القديم»[٤]. فالواضح أنّ الأدب الذي يقصده نولدكه لا يكون أدبًا إلا بمدى 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 والحريّة وعدم قبول الحقارة والوقوف بوجه العار، ولا يهتم بصحّة البيت أو كونه منحولًا 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 يذكّر بالمسار القديم، لكنّه يحتفظ، في الوقت ذاته، باختلافه وتمايزه. إنّ هذه الانزياحات تؤدّي إلى خيبته وحكمه على الأسلوب القرآني بعدم الرشاقة وضعف الأناقة. إلّا 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 السرديّة والخطابيّة 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 أولًا أن تتوالى وحدات صوتيّة 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 الآية أو الإلحاق بالتأخير للآية الخارجة عن النمط المتتابع. وعندما يرى في القرآن عدولًا واضحًا عن بنية المعايير الفنيّة المترسّخة في وعيه، يُصاب بالخيبة.

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

على العبوديّة. فإنّ مناخ عصر التنوير والقرن التاسع عشر لم يكن مهيئًا لقبول المفاهيم اللاهوتيّة الكلاسيكيّة بعد ما عانوا من ضغوط الكنيسة طوال قرون. ففي عصرٍ طبيعته النفور من التسليم ويرى الأديان عاملًا قويًّا في سلب حرياته، من الطبيعي أن يُلاقي القرآن ردودًا كردّ فعل نولدكه. فلا يُنتظر من نولدكه الذي تم تشكيل توقّعاته في أفقٍ يتأسّس على قيمٍ ليبراليّةٍ تُعلي من شأن الحرية، أن يألف، أو يعجب، أو يكبر نصًّا يقع على الطرف النقيض من هذه الفكرة. ويبدو أنّ قيمة القرآن الجماليّة عنده، تابعة للوظائف العمليّة التي يبحث عنها في دراسته للنصوص الأدبيّة. وقد اتّضح أنّه ينظر إلى الأدب من منظور وظيفته الاجتماعيّة. فما دام المتلقّون ينظرون إلى القرآن من منظور وظائفها العمليّة، فهم لن يقدروا على إدراك جماليّته 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 وشروح الفارابي، ترجمة عن اليونانية والتحقيق عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٣. التبريزي، أبو زكريا، شرح ديوان الحماسة للتبريزي، الجزء ١، موقع المكتبة 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 النصراوي، عادل، ٢٠١٦، إشكاليّة 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 العبّاسيّة المقدّسة.

١٢. نولدكه، تيودور، ١٣٥٨، تاريخ ايرانيان 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 عبد الرحمن بدوي، في ضمن كتاب دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، دارالعلم للملايين، بيروت.

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

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

المصادر الإنجليزيّة

1. Noldeke, Theodor, 1892, Sketches from Eastern History, translated John Sutherland Black, London, Adam and Charles Black.

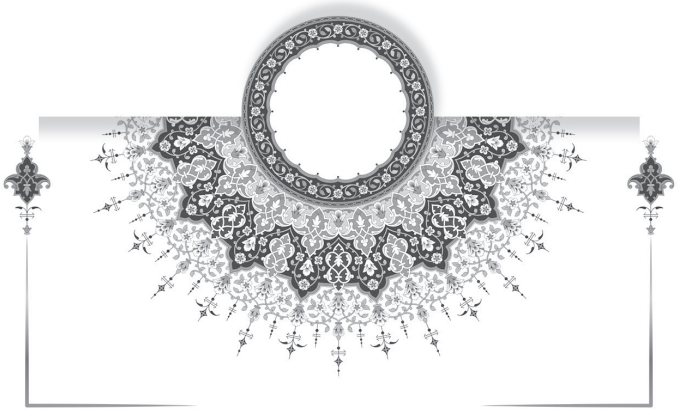
2. Noldeke, Theodor, 1992, The Quran: An Introductry Essay, N.A, Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, USA.

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 الكريم



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 مناقشة ذلك، تعرّض هذا الفصل لتاريخ نشأة رسم العربيّة الذي كُتب به القرآن، ولانتقالِه إلى الحجاز، فعُرضت ونوقشت نظريّات النشأة التي وُجدت في المأثور التاريخيّ، وآراء المستشرقين والباحثين الغربيّين، وتمّ الردّ عليها. كما تعرّض هذا الفصل إلى دراسة تاريخ الكتابة والرسم في الحجاز موطنِ التّنزيل قُبَيل الإسلام، وخلال الصّدر الأول، وبيّن خصائص الكتابة الخالية من نَقْطِ الإعرابِ ونَقْطِ الإعجام، وتناول الوثائق الموجودة من النقوش والرقوق، ونوعَ الخطِّ وخصائصَ الكتابة والرسم. ومن ثم وقع التطرّق إلى رسم الكتابات القرآنيّة في زمن رسول الله ﷺ، ومصحف علي عليه السلام، وصُحُف زيدٍ التي جمعها للخليفة الأوّل أبي بكر، ورسْمَ المصحف الموحّد والمصاحف العثمانيّة التي بُعثت إلى الأمصار، كما تمّت الإشارة إلى المبحث الثالث من كتاب "تاريخ القرآن" الذي بحثَ في عدد المصاحف العثمانيّة الأصليّة، وفي تمييز الإمام من بينها، وفي علاقات هذه النُّسخِ بعضها ببعض، وفي تمييز الأصل النُّسَخ عليه من الفرع المنسوخ، فهل كلّها نُسخ من الإمام أو بعضها نُسخ من نُسخةٍ أصليّة غيرِ الإمام؟ ولمّا كان الكتاب قد اعتمد بشكلٍ كبير على اختلاف مرسوم مصاحف أهل الأمصار لفهم هذه العلاقات، فقد تتبّع القسم الأخير من هذا الفصل ذلك في كُتب الرّسم وفي "تاريخ القرآن"، ثمّ عرض للآراء التي يأخذها مؤلِّفا فصل الرسم في الجزء الثالث من كتاب تاريخ القرآن، وعمل على تحليلها وتقويمها.

أصل رسْمِ العربيّة وخصائصه الظاهرة في تدوين القرآن
من المرحلة النبويّة إلى المصاحف العثمانيّة
(مع ملاحظة كتاب تاريخ القرآن لنولدكه)

السيد حسين إبراهيم[١]

خصّ نولدكه وبرجشتراسر الفصل الأوّل من الجزء الثالث من كتاب: «تاريخ القرآن بالرسم»، لكن هذا الفصل بدا مبتور البداية التاريخيّة، فلم يُبحث فيه في نشأة الرسم العربيّ الشماليّ المعروف الذي سيُكتب به القرآن الكريم، ولم يُتعرّض لتاريخ هذا النّوع من الكتابة العربيّة الذي ما زلنا نكتب به إلى الآن. وقد بدأ هذا الفصل بدايةً غريبةً منهجيّاً، لأنّه استُهِلّ بنقطة: «أخطاء النصّ العثمانيّ»[٢]، وهي بداية لا تبدأ الشوط البحثيّ من أوّله، ولا تولي عنايةً بأهميّة الآثار المترتّبة على ذلك، فضلاً عن الموقف من العنوانِ الاستنتاجِ ومن طريقة البحث في النقطة. والنقطة الثانية التي بحثت في الفصل كانت «صياغات النسخ العثمانيّة»، حيث جرى التركيز على الاختلافات بين مصاحف الأمصار العثمانيّة بطريقةٍ وصفيّة تحاول بيان عدم ثبات النصّ الموحّد. والنّقطة الثالثة التي عالجها الفصل كانت «ضبط الكتابة»، و«أهمَّ خصائص ضبط الكتابة في النصّ العثمانيّ». وبحثت النّقطة الرابعة والأخيرة من الفصل في «الصياغات والقراءات غير العثمانيّة، حيث دُرست بالتفصيل القراءات المنقولة عن ابن مسعود وأُبيّ. وبحثُ هذه القراءات في بحث

---

[١]- باحث، وأستاذ العلوم الدينيّة في الحوزة العلميّة وجامعة المصطفى العالميّة وعدد من الجامعات اللبنانيّة.

[٢]- هذا العنوان عنوان إشكاليٌّ استفاد من بعض الروايات، لإصدار حكمٍ من العنوان، مع أن اللهجات العربيّة كلّها فصيحة، ومع أن استخدام اللحن بمعنى مجانبة الصواب في العربيّة لم يكن قد استخدم بعد.

الرسم يرجع إلى دعوى كتابتها الرسم القرآنيّ غير العثمانيّ في مصاحف هذين القارئَين وغيرهما في موارد الخلافات المرويّة. وأهمّ هذه الخلافات -بعد دعوى الزيادة والنقيصة في السور والآيات والكلمات- يرجع إلى دعويَيْنِ اثنتَين:

١. دعوى حمل القراءة بالمعنى على وجودها رسماً، وليس على جوازها نطقاً في فقه بعض الصحابة مع بقاء الأصل القرآنيّ واحداً.

٢. دعوى عدم حمل بعض الزيادات على التفسير والتوضيح، بل زعم إدخالها في القرآن ورسمه.

هذا ما تضمّنه هذا الفصل المهمّ من الكتاب، الذي تستحقّ كل نقطةٍ منه مقالة مستقلّةً في عرضها وتحليلها ونقدها.

وقد كان من حسن البداية -قبل ذلك- أن تُخصَّصَ مقالةٌ مستقلّةٌ لدراسة تاريخ رسم العربيّة، ونشأته وخصائصه، وانتقاله إلى الحجاز، ووصف خصائصه فيها في مرحلة الدعوة النبويّة وما تلاها، وصولاً إلى زمن توحيد المصحف في زمن الخليفة الثالث عثمان بنِ عفّان؛ ولذا سنخصّص هذه المقالة بهذه النقطة النّاقصة في كتاب نولدكه، وليس للردّ على النُّقاط الثلاثة المهمّة الأخرى.

وهذا البحث يُكمل نقصاً في كتاب نولدكه ويعرض لإشكاليّة بشريّة هذا الرسم واجتهاديّتِه وتوفِيقيّتِه، أو إلهيّتِه وتوقيفيّتِه. والواضح أنّ المستشرقَين (نولدكه ورجشتراسر) لا يقبلان التوقيفيّة وكون رسم العربيّة وحياً موحى يجعل بحثها بحثاً لنقطة واضحةٍ مسلّمة، ولكنّ لهذه المسألة في العقل الإسلاميّ رجعاً بعيداً، ولها تأثيرها على مقاربة مسألة الرسم، وبحثها ضروريٌّ وليس ترفاً. فلو كان الرسم توقيفيّاً أمكن أن تُقبل -ثبوتاً- دعوى بعض المسلمين احتواء اختلاف رسم الكلمة الواحدة بحسب المواضع (رحمة، لعنة -مثلاً- بهاء أو بتاء طويلةٍ) على حِكَمٍ وأسرارٍ، وإن صحّ السؤال إثباتاً عن طريق معرفتهم بها. ولو كان الرسم، والإملاء، والكتابة وقواعدها من صنع الأمم والمجتمعات الإنسانيّة، فلا تُقبَل هذه الدعوى. ثمّ إنّ كثيراً من ظواهر رسم العربيّة وخصائصه يمكن أن يُفسّر من خلال التّتبّع التاريخيّ لنشأة هذه الكتابة وخصائصها.

وقد كان لعدد من المستشرقين دورٌ مهمّ في جلاء تاريخ رسم العربيّة الشَّماليّ المعروف، كما سيأتي في مطاوي هذا البحث، ومع ذلك، لم يُرَ لذلك حضور في كتاب نولدكه وجهدِ برجشتراسر الكبير في الطبعة الثانية.

ولكنَّ بعض ما نذكره عَرَضاً عن جمع القرآن، أثناء بحث رسم كتابة القرآن آياتٍ وسياقاتٍ وسوراً كاملةً، في زمن النبيّ ﷺ، وفي مراحل رسمه في صحفٍ ومصاحفَ بعد النبيّ ﷺ إلى زمن توحيد المصاحف، قد عرض له نولدكه وشِفَالي مطوّلاً في الجزء الثاني، ومهمّة نقد أفكارهما في جمع القرآن موكولةٌ إلى من كتب في المسألة. أمّا في الجزء الثالث، فعولجت مسألة عدد النسخ العثمانيّة المرسلة إلى الأمصار، ووجود نسخة إمامٍ في المدينة اختصّ بها عثمان نفسه غير نسخة المدينة، أو لا، ومصيرها في حال وجودها، وسأذكر ذلك في موضعه من هذا البحث، وأعلّق عليه (نولدكه،٣: ٤٤٧-٤٤٩/٤٥٤-٤٥٦).

ويمكن أن تُختصر الأسئلة التي يجيب عنها هذا البحث بالآتي: هل كان رسم العربيّة الذي كتب به القرآن اجتهاديّاً توفيقيّاً أم كان توقيفيّاً؟ وكيف نشأ هذا الرسم وتطوّر في دراسات قدماء العرب والباحثين المعاصرين؟ وما هي أبرز أنواعه وخصائصه، وكيف وصل إلى الحجاز، وفي أيّ زمن؟ وكيف تبدو خصائصه في مكتوبات عصر النبوّة ومنقوشاته، وفيما تلاه إلى مرحلة توحيد المصاحف؟ وكيف حسّن المسلمون هذا الرسم وطوّروه؟ وما هي وثائق كلّ ذلك وإثباتاته التاريخيّة؟

وقد اخترت في فَرْضيّات البحث اجتهاديّةُ الرسم لا توقيفيّته، ورُجّحت نظريّةُ أخذِه من الأنباط العرب -بنوعَيْهِ المطاوِعِ المستدير والهندسيّ المربّع- على نظريّة أخذه من السريان، كما تُبيّن ذلك النقوش التاريخيّة وقربُ الخصائص، وقد أخذ البحث بفرضيّة كون خطّ مكّةَ والمدينة مطاوِعاً سهلاً مستديراً محافظاً على الخصائص الرئيسة المأخوذة من الأنباط إلى عهد توحيد المصاحف، وأُورِدتْ وثائق ذلك وقرائنه التاريخيّة.

المبحث الأوّل: أصل رسم العربية الشماليّ المعروف

أولًا- عند قدماء العرب:

يمكن -بعد استقراء الرّوايات العربيّة التي تعرض لنشأة رسم العربيّة المعروف- أن تُقسَّمَ بالقسمة الثنائيّة؛ فهي إمّا أن تدلّ على التّوقيف، وإمّا على غيره، وغيره إمّا أن يكون أخذاً عن المسند، وإمّا عن غيره، وهذا المأخوذ عن غيره إمّا أن يكون أخذاً عن الحيرة عن الأنبار، وإمّا عن غيره. وبهذا تستوعب القسمة طوائف الرّوايات.

وعلى هذا، تكون الأقوال المهمّة ثلاثةً هي التوقيف، والاشتقاق من المسند، والأخذ عن الحيرة عن الأنبار، بالإضافة إلى بعض الأقوال الأخرى. وأبدأ الآن بعرضها:

١. التوقيف[١]:

لقد راد هذه النظرة ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، فقال في الصاحبي: «والذي نقول فيه: إن الخطَّ توقيفٌ، وذلك لظاهر قوله عزّ وجل: ﴿**ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ**﴾ [العلق: ١-٥]. وقال جلّ ثناؤه: ﴿**وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ**﴾ [القلم: ١]، وإذا كان كذا، فليس ببعيد أن يُوَقِّفَ آدمعليه السلام وغيره من الأنبياءعليهم السلام على الكِتَاب. فأمّا أن يكون مخترع اخترعه من تلقاء نفسه، فشيء لا تُعْلَمُ صحّته إلّا من خبر صحيح» (ابن فارس - الصاحبيّ: ٨/٧).

وفي صبح الأعشى: «وقيل: إنها أُنزلت على آدمعليه السلام في إحدى وعشرين صحيفة. وقضيّة هذه المقالة أنّها توقيفيّة علّمها الله -تعالى- بالوحي» (القلقشنديّ، ٣: ١١). وفيه عن ابن عباس عندما سئل: «من أين تعلّمتم الهجاء والكتابة والشَّكْلَ؟ قال: عُلِّمناه من حرب بن أُمَيَّة؛ قيل: ومن أين عُلِّمَهُ حرب بن أُمَيَّة؟ قال: من

[١]- قال فندْرِيس: «أحسّ بنو الإنسان في كل العصور [بأهمية] اللغة المكتوبة -فأرجعوا أصل الكتابة إلى الوحي الإلهيّ-؛ إذ اعتقد العبريّون أن موسى تلقّاها من ذات الإله، وعزاها المصريّون إلى الإله توت (....) ووضع الإغريقيّون اختراع الكتابة في نسقٍ مع ممارسة الزراعة واكتشاف النار، فرفعوا كدموس Cadmus إلى مرتبة تربتوليمTriptolème أو بروميتيه Promethée» (فندريس: ٤٠٣).

طارئ، طرأ علينا من اليمن؛ قيل: ومن أين عُلِّمَهُ ذلك الطارئ؟ قال: كانت بالوحي لهودٍعليه السلام (القلقشنديّ، ٣: ١٣)، وفيه -أيضاً- نقلاً عن الدانيّ أن العربيّ أُنزل على هودٍعليه السلام (القلقشنديّ، ٣: ١٣).

ولكنّ تعليم الله بالقلم لا يدلّ على التوقيف، لأنّه أعمّ من أن يكون وحياً وتعليماً مباشراً، أو أن يكون بإقدار الناس في المجتمعات على اختراع الكتابة بما أعطاهم من العقل وهبات التكوين الأخرى كجوارح الأيدي وفيزيولوجيا حركتها، وبما رَكَز في نفوسهم من الاختيار والنزوع إلى التواصل ورفع الحاجات. ويبقى هذا تعليماً منه على الاحتمال الأخير على ما يرى أهل التوحيد الأفعاليّ. والأمر أسهل في الردّ على دعوى الإشارة إلى ملازمة القراءة للكتابة في قوله -تبارك وتعالى-: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ**﴾ (العلق:١)، حيث لا ظهور في التوقيف، بل هو احتمالٌ محضٌ، بل لا ملازمة -أصلاً-، لأن النبيّصلى الله عليه وآله لم يؤمر في الآية بالقراءة من لوحٍ أو رموزٍ مكتوبة.

ولا دلالة -أيضاً- فيما ذكره الله -تبارك وتعالى- في سورة البقرة المباركة من قوله: ﴿**وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ**﴾ (البقرة:٣١)، حيث ظنّ بعض علماء المسلمين أنّ هذه الأسماء هي أسماء اللغة، وعدمُ الدلالة لأنّ الكلام -هنا- على توقيف الكتابة لا اللغة. ومع ذلك يُحتمل في هذه الأسماء أنّها موجودات عاقلة لها أسماء؛ ولذا أشير إليها باسم الإشارة المستعمل للعقلاء (بِأَسْمَاء هَؤُلاء) أي: بأسماء هؤلاء الأسماء (يُنظر مثلاً: الطباطبائي،١: ١١٦-١١٨).

ويكفي التنبيه إلى «قِيل» القلقشنديّ المُشعِرَة بالتضعيف قبل إيراده إنزالها على آدم في إحدى وعشرين صحيفةً، أما ما أورده عن ابن عبّاسٍ، ففيه خلاف في اللفظ بين: «كانت بالوحي لهودٍعليه السلام» (القلقشنديّ، ٣: ١٣)، وبين: «كاتب الوحي لهودٍعليه السلام» في روايةٍ مقارِبةٍ عن ابن عبّاسٍ -أيضاً- نقلها ابن خلدون عن ابن الأبّار سيرد نصّها قريباً جدّاً (ابن خلدون،٧٤٦)، وإحدى الصيغتين تصحيف للأخرى -كما

يبدو- فكيف يُستدلّ بأحد احتماليَ الرواية، والاحتمال لا يدلّ؟

٢. الاشتقاق من المسند:

قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في المقدّمة: «رأيت في كتاب التكملة لابن الأبّار، قلت: ممّن أخذتموه [أي الخطّ]؟ قال [ابن عباس]: من حرب بن أُميّة. قلت: وممّن أخذه حرب؟ قال: من عبد الله بن جدعان. قلت: وممّن أخذه عبد الله بن جدعان؟ قال: من أهل الأنبار. قلت: وممّن أخذه أهل الأنبار؟ قال: من طارئ طرأ عليه من اليمن. قلت: وممّن أخذ ذلك الطارئ؟ قال: من الخلجان بن القسم كاتب الوحي لهود عليه السلام»[١] (ابن خلدون: ٧٤٦).

وقد سمح هذا الخبر لابن خلدون بصياغة رأيٍ في رسم العربيّة مرتبطٍ بنظريّته في المدنيّة والعمران، «فالخطّ» العربيّ كان «بالغًا مَبَالِغَهُ في الإحكام والإتقان والجودةِ في دولة التبابعة؛ لِمَا بلغت من الحضارة والترف، وهو الخطّ المسمّى بالخط الحِمْيَرِيّ. وانتقل منها إلى الحِيرة؛ لِمَا كان بها من دولة آل المنذر نُسَبَاءِ التبابعة في العصبيّة، والمجدِّدينَ لمُلْكِ العَرَب بأرضِ العراق. ولم يكن الخطُّ عندهم من الإجادة كما عند التبابعة، لقصورِ ما بين الدّولتين (....) ومن الحِيرة لُقّنهُ أهل الطائف وقريش فيما ذكر (....) وكان لحِمْيَرَ كتابةٌ تسمّى المسند حروفها منفصلة، وكانوا يمنعون من تعلّمها إلّا بإذنهم. ومن حِمْيَرَ تعلّمت مُضَر الكتابة العربيّة، إلّا أنّهم لم يكونوا مُجيدين لها شأن الصّنائع إذا وقعت بالبدو» (ابن خلدون: ٧٤٤-٧٤٧).

ويكفي لردّ هذه النظريّة ما أثبته البحث الحديث من الاعتماد على «الخطّ» النبطيّ المتأخّر؛ فيما لم تظهر علائم أمومة المُسْنَد للعربيّ الشَّمَالي المعروف. وابن خلدون نفسه حين يقرّر أن المُسند منفصل الحروف يعطي فرقاً جوهريّاً بينه وبين الرسم الشماليّ. (ينظر: جمعة: ١١)

ثمّ إن بعض الدارسين المُحدَثين نقضَ كونَ المسند أقدم من الكتابة الساميّة

[١]- مرّ هذا الخبر في روايات التوقيف مع بعض الاختلاف في عبارتي «كاتب الوحي» هنا (ابن خلدون: ٧٤٦)، و«كانت بالوحي» هناك، وأظن أن الخبرين واحد، وأن إحدى العبارتين تصحيف ناشئ من طبيعة الرسم القديم غير المنقوط. ولعلّ ذكر الشكل في الرواية الأولى مع الظنّ بتأخره عن زمانها مرجّحٌ للثانية عليها.

الشماليّة (الفينيقيّة)، وقال: إن توهّم قِدَمِه عائد إلى صفتَيِ المحافظةِ على الأشكال والتناسقِ الهندسيِّ وهما صفتان عامّتان لا تقومان دليلاً على أقدميّته. ثمّ افترض كون الساميّة الشماليّة أقدم، لأنّ الكتابة العربيّة الشماليّة أخذت منها أسماء حروفها. وهذه الأسماء الساميّة الشماليّة تتسمّى بها أشكال جنوبيّة[1]. (يُنظر للتوسّع: البعلبكي: ١٠٣-١٢١).

٣. الأخذ عن الحيرة عن الأنبار:

يُعدُّ هذا القسم أهمّ الأقسام لإمكان الجمع بينه وبين ما قرّره المُحدَثون؛ ولذلك أفصّل رواياته وأعرضها في ثلاث طوائف:

أ- ورد في كتاب المصاحف للسجستانيّ (ت ٣١٦هـ) عن الشعبيّ أنّه قال: «سألت المهاجرين من أين تعلّمتم الكتابة؟ قالوا: من أهل الحِيرة. وسألنا أهل الحِيرة من أين تعلّمتم الكتابة؟ قالوا من أهل الأنبار» (السجستاني، ابن أبي داود: ١٤؛ ويُنظر: الداني - المقنع: ٩). وروى ابن النديم (ت ٣٨٥هـ): «سُئِلَ أهل الحيرة ممّن أخذتم العربي؟ فقالوا من أهل الأنبار (....)» (ابن النديم: ٩).

ب- أورد البلاذريّ (ت ٢٧٩هـ) عن الشرقيّ أن ثلاثة نفرٍ من طيء ببقّة وهم: مُرَامر بن مرّة وأسلم بن سِدْرَة وعامر بن جَدَرَة وضعوا الخطّ، وقاسوا هجاء العربيّة على هجاء السريانيّة، فتعلّمه منهم قوم من أهل الأنبار، وتعلّمه من هؤلاء أهل الحيرة (ينظر: البلاذريّ: ٦٥٩).

وقال السجستاني: «قال غير علي بن هشام بن محمد: إن خطنا هذا سُمِّيَ الجَزْمَ وأوّل ما كُتب ببقّة كتبَه قومٌ من طيء يقولون هم من بَوْلَان، وكان الشرقيّ يقول: مرامرُ بن مُرّة وسَلمَة بن حرزة، وهم[2] الذين وضعوا هذا الكتاب «...» [وقال أبو بكر: وبقّةُ قريةٌ وراء الأنبار]. (السجستاني، ابن أبي داود:٤).

وعن ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ) في العِقد «أنّ ثلاثة نفرٍ من طيء اجتمعوا ببقعة

[١]- لعل وجود الأثر النَّبَطيِّ في جنوب الجزيرة يفسرّ تسمية بعض الأشكال الجنوبيّة بأسماء شماليّة (ينظر: نامي ١١٧-١٨).

[٢]- هكذا ورد في المصاحف بضمير الجمع بعد ذكر مرامر وسلمة والظاهر أنّ في النسخة سقطًا لأنّ الطائيّين ثلاثة.

وهم مرامر بن مرة، وأسلم بن سدرة، وعامر بن جدرة، فوضعوا الخط وقاسوا هجاء العربيّة على هجاء السريانيّة، فتعلّمه قوم من الأنبار» (ابن عبد ربّه، ٤: ٢٣٩).ونقل ابن النديم عن ابن عباس أنّه قال: أوّل من كتب بالعربيّة رجال من بولان، وهي قبيلة، سكنوا الأنبار وأنهم اجتمعوا فوضعوا حروفًا مقطعة وموصولة وهم مرامر بن مرّة، وأسلم بن سدرة، وعامر بن جدرة. ويقال مروة وحدلة، فأما مرامر فوضع الصور، وأما أسلم ففصل ووصل، وأما عامر فوضع الإعجام». (ابن النديم» ٧؛ يُنظر: القلقشندي، ٣:١٢).

ج- قال البلاذريّ في تتمّة خبره السابق المرويّ عن الشرقيّ: «....» وكان بشر بن عبد الملك أخو أكيْدر بن عبد الملك بن عبد الن الكندي ثم السكُوني صاحب دومة الجندل يأتي الحِيرةَ فيقيم بها الحين؛ وكان نصرانيّاً فتعلّم بشر الخطّ العربيَّ من أهل الحِيرة، ثم أتى مكة في بعض شأنه فرآه سفيان بن أُمَيّة بن عبد شمس وأبو قيس بن مناف[١] بن زهرة بن كلاب يكتب، فسألاه أن يعلّمهما الخطّ فعلّمهما الهجاء، ثم أراهما الخطّ، فكتبا، ثم إن بشراً وسفيان وأبا قيس أتوا الطائف في تجارة، فصحبهم غَيْلان بن سَلَمَة الثقفيّ، فتعلّم الخطّ منهم، وفارقهم بشرٌ، ومضى إلى ديار مُضر، فتعلّم الخطّ منه عمرو بن زرارة بن عُدَس، فسُمِّيّ عمرو الكاتب، ثم أتى بشرٌ الشام، فتعلّم الخطّ منه ناس هناك. وتعلّم الخطّ من الثلاثة الطائيّين – أيضاً- [مرامر وعامر وأسلم] رجلٌ من طابخة كل فعلّمه رجلاً من أهل وادي القرى فأتى الوادي يتردّد. فأقام بها وعلّم الخطّ قوماً من أهلها». (البلاذري: ٦٥٩/٦٦٠).

وروى السجستانيّ عن محمد بن السائب الكلبيّ أنه قال: «أكيدر دومة هو الأكيدر بن عبد الملك الكِنديّ وأخوه بشر بن عبد الملك الذي علمه أهل الأنبار خطّنا هذا، فخرج بشر إلى مكّة، فتزوّج الصهباء بنت حرب بن أمية، فولدت له جاريتين (....) وقال غير عليٍّ إن بشْراً لما تزوّج الصهباء بنت حرب علّم هذا الخطّ سفيان بن حرب. وقال عمر بن الخطّاب: ومن بمكّةَ تعلّموا من حرب بن أُميّة. قال أبوبكر[أي السجستانيّ]: وتعلّمه معاوية من عمّه سفيان بن حرب». (السجستانيّ،

[١]- هو في فهرست ابن النديم قيس بن عبد مناف (ينظر: ابن النديم: ٧).

ابن أبي داود:٤؛ وينظر القلقشنديّ، ٣: ١٤).

وذكر حمزة بن الحسن الأصفهانيّ (ت- ٣٥٠ هـ) أنّه «في رواية الكلبيّ والهيثم بن عديّ: الناقلُ لهذه الكتابة من العراق إلى الحجاز كان حرب بن أُمَيّة، وكان قدم الحِيرة قَدْمَةً، فعاد إلى مكّة بها؛ قالا: وقيل لأبي سفيان بن حرب: ممّن أخذ أبوك هذه الكتابة، فقال من أسلم بن سدرة، وقال: سألت أسلم ممن أخذت هذه الكتابة فقال: من واضعها مرامر بن مُرَّة». (الأصفهانيّ: ٦٢).

وعن ابن النديم أن «الذي حمل الكتابة إلى قريش بمكّة أبو قيس بن عبد مناف بن زهرة، وقد قيل حرب بن أُمَيّة» (ابن النديم: ٧).

هذه هي طوائف الروايات الثلاث التي تعطي عند إنعام النظر فيها تصويراً متناسقاً شيئاً ما، واختلافاتها التفصيليّة لا تضرُّ بها. فمِن ذلك الاختلاف في اسم المكان «بقة» كما يرويه السجستانيّ، و«بقعة» كما يرويه صاحب العقد. ويُمكن ردّ هذا الاختلاف إلى إمكان عدم كون بقعة علماً أو إلى الخلط والتصحيف. وإلى مثل هذا يُردُّ الاختلاف في بعض الأسماء المرويّة. ولا تنافيَ بين طيء وبولان؛ إذ بولان حيٌّ من طيء (يُنظر: ابن منظور: بول).

ويلاحظ أن أول متعلّم للرسم من مكة هو سفيان بن حرب في خبرَيِ البلاذريّ والسجستانيّ، فيما هو حربٌ أبوه عند حمزةَ الأصفهانيّ، وعند ابن النديم على قول. هذا مع ورود اسم حرب في أحد خبَرَيِ السجستانيّ، حيث وُصف بأنه علّم من بمكة. وهناك زيادة هامة في خبَرَيِ البلاذريّ وابنِ النديم توسّع دائرة الرجال الذي نشروا الرسم، وهذا أقرب إلى طبائع الأمور[١].وفي بعض الروايات أن الثلاثة المذكورين من بولان أو طيء وضعوا الخطّ وقاسوا هجاء العربية على هجاء السريانيّة، وأنّ كلّاً منهم اختصّ بناحيةٍ من الوضع الذي كانت إحدى نواحيه الإعجام. وليس هؤلاء النَّفَر في تحليلنا هم من وضع خطّ العربيّة، ولكنّهم ربّما كانوا جزءاً من المرحلة

[١]- يتبين من هذا المقطع خطأ محمد طاهر الكردي الذي ادعى إجماع المؤرخين على أن حرباً هو الذي أدخل الرسم الى مكة، فإجماعه ليس بشيء (ينظر: الكردي: ١١٩-١٢٠).

الوسطى في رحلته. من بلاد الشام إلى العراق، فالحجاز. وقياسُ هجاء العربية على هجاء السريانيّة ليس قياساً للخطّ -كما هو واضح- بل هو ترتيب أبجديٌّ للحروف أخذه السريان عن غيرهم وصولاً إلى ترتيب الأبجديّة الفينيقيّة، والكلام في الإعجام سيأتي تفصيله.

وفي بعض الروايات، كذلك، مسألة تخالف ما عليه العلماء اليوم من نقل الرسم العربي الشمالي المعروف عن الرسم النبطي المتأخر؛ وهذه المسألة هي وجود كلمة «الجَزْم» وهو نوع من الرسم قيل إنه سُمِّي بذلك لأنه اقْتُطِعَ من المسند[١] (ينظر: المُنجِّد: ١٢).

وعلى الرَّغم من كلّ هذا ترسم هذه الروايات الطريق التي عبَرَها الرسمُ في رحلته من بلاد الأنباط إلى العراق ثم إلى الحجاز عبر قوافل التجارة المزدهرة؛ يقول إبراهيم جمعة في هذا المعنى:

«ومن المقبول -إذن- أن تكون الأنبار والحيرة قد تلقّفتا هذا الخطَّ من بعض جهات الشَّام ثم أزجتْهُ الأنبارُ والحِيرةُ إلى الحجازِ قائمَتَينِ بدور الوسيط، ولا شكَّ في أن دومةَ الجَنْدلِ كانت في طريق انتقال ذلك الخطِّ إلى المدينة ومكَّةَ؛ إذ لا معدّى لمرتحِلٍ من حوض الفرات الأوسط إلى الحجاز من أن يمرَّ في تلك الأوقات بدومةِ الجنْدل» (جمعة: ١٣/١٢).

وبعدُ، فإن إبراهيم جمعة لا يستسيغ كون ذلك الأرستقراطيّ «بشر بن عبد الملك»[٢] هو الناقل للرسم وحده «ويستفيد من الاضطراب في الأسماء» أن انتقال

---

[١]- - هناك بعض أبيات تبيّن أن الجزم غير المُسْنَد، وهي:

ولا تجحدوا نعماءَ بِشْرٍ عليكمُ ... وقد كان ميمونَ النَّقِيبةِ أَزهرا
أتاكمْ بخطِّ الجَزمِ حتّى حفظتمُ ... من المالِ ما قد كان شتَّى مبعثَّرا
وأَغْنِيتُمُ عن مُسْـنَدِ القـومِ حِمْيَـرٍ ... وما زُبِرَتْ في الكُتْبِ أَقْيَالُ حِمْيَرَا

(ينظر الزنجاني: ٢٥)

فإغناءُ الجَزْمِ عن المسند والمفاخرة بذلك تقتضي المغايرة بينهما، ولكنّ الأبيات ساكتةٌ عن اشتقاق الجزم من المسند أو عدمه.

[٢]- - بشر بن عبد الملك ناقل الرسم في كثير من الروايات هو أخو الأكيدر حاكم دومة الجندل؛ ولذا ورد اسمها في آخر الفقرة السابقة (ينظر: السجستاني/ ابن أبي داود: ٤).

الكتابة كان نتيجةً لرحلة الأعرابِ من شبه الجزيرة إلى وادي الفرات والعكس بقصد تبادل المنافع» (جمعة: ١٤)، كما يستفيد من الأسماء أن انتقال الرسم إلى الحجاز تمّ في خواتيم القرن الخامس الميلاديّ (ينظر: جمعة: ١٣).

ويُمكن أن يضاف إلى ما قاله جمعة أن وجود أكثر من اسم من النقلةِ من البيت الأمويّ (بشر بن عبد الملك صهر حرب بن أمية، وحربٍ نفسِه، وابنِه سفيان، بالإضافة إلى ذكر معاوية) يطرح احتمال أن تكون الأسماء قد صيغت على هذه الشاكلة في العصر الأمويّ إرضاء للسلطة. هذا مع التسليم بأن البيت الأموي كان بيت وجاهة في الجاهليّة، وهذا يناسب تعلّم بعض أفراده الرسم في مرحلته الأولى بمكّة.

٤. الأقوال الأخرى:

وهذه تنسب وضع الرسم العربيّ المعروف إلى:

أ- آدمعليه السلام (يُنظر: ابن النديم:٦؛ ابن فارس: ٧؛ القلقشنديّ، ٣: ١٠؛ السيوطيّ- الإتقان، ٢، ٤: ١٤٥).

ب- إدريس -أخنوخ-عليه السلام (يُنظر: القلقشنديّ، ٣: ١٣؛ الجزائريّ:٦٦٨).

ج- هودعليه السلام (ينُظر: القلقشنديّ، ٣: ١٣).

د-إسماعيلعليه السلام (يُنظر: ابن عبد ربه/ ٤: ٢٣٩)، أو بعض حفدته رؤساء العدنانيّة (ينظر: الأصفهانيّ: ٥٥-٥٦؛ ابن عبدِ ربِّه، ٤: ٢٣٩-٢٤٠؛ ابن النّديم: ٦-٧؛ القلقشنديّ: ١٣/٣).

وهذه الروايات قد تنصّ على الوضع أو تكتفي بإثبات أوّليّة الرسم لبعض المذكورين. وهذه الأقوال أقرب إلى الدعاوى منها إلى العلم الصحيح؛ ولذا أضربت عن ذكر رواتها فضلًا عن التعليق عليها.

ثانيًا- عند الغربيين والباحثين العرب:

١. أصل الكتابة السامية الشماليّة (الفينقيّة):

بعد نتائج بعثة فلاندرز في سيناء، نشر Gardiner (١٩١٦م) مقالاً شرح فيه كيف انتقلت الهيروغليفيّة إلى كتابةٍ ألفبائيّةٍ ساميّةٍ في سيناء فقال: سمّى السينائيون بعض الأشكال الهيروغليفيّة بأسماءَ من لغتهم الساميّة، ثم أخضعوا هذه التّسميات للقاعدة «الأكروفونيّة» فحصلوا على صوامت رمزوا إليها بتلك الأشكال بعد تبسيطها. ويبدو أنّ Gardiner كان يدرك أنّ الخطّ السينائيّ قد يكون واحداً من جملة خطوطٍ متشابهةٍ، ولذلك أعلن في خاتمة مقاله أنّه إن لم يكن الخطّ السينائيّ هو النّموذج المباشر الذي اشتقّ منه الفينيقيّون ألفباءهم، فإنّه لا يمكن إلّا أن نتصوّر أنّ هذا النّموذج المباشر يقع في الاتّجاه نفسه الذي يُشير إليه الخطّ السينائيّ (ينظر: البعلبكيّ: ١٧-٤٨).

وبهذا البيان، أكون قد رجّحت النّظريّة السينائيّة على ما نقل عن دي روجه (De Rougé) من اشتقاق الحروف الفينيقيّة من الخطّ المصريّ الهيراطيقيّ (ينظر: الجبوريّ، سهيلة: ٢٠)، وعلى ما قيل من اشتقاق هذه الحروف من خط الشّعب «ديموطيق» (يُنظر: ناصف، حفني: ٤٠؛ الزنجاني:٢٣؛ حسّان-المعياريّة: ١٣٥).

٢. الأنباط ودورهم في رسم العربيّة الشَّماليّ المعروف:

ذهب نفر من المستشرقين إلى أنّ الحلقة السّابقة على رسم العربيّة الشَّماليِّ المعروف هي حلقة الرسم النَبَطيّ. وقد تابعهم في هذا جمهور الباحثين الغربيّين والعرب، مع بقاء دعوى أخذ رسم العربيّة من خطٍّ من خطوط السريانيّة كما سيأتي. ومن المناسب لهذا أن أعرض وجيزاً لأصل الأنباط ودولتهم ورسمهم، مبيّناً كيفيّة انتقال هذا الرسم إلى العرب، موضّحاً ذلك بالنّقوش والشّواهد.

أ- أصل الأنباط:

ربما يُشَكُّ في أنّ الأنباط الذين ذكرتهم المصادر العربيّة هم أنفسهم الذين

تحدّث عنهم المعاصرون (ينظر مثلاً: الرازيّ، ٨: ٦٧؛ ابن منظور: مادة نبط). وقد شكّ هذا الشكّ ولفنسون من قبلُ (ينظر: ولفنسون: ١٣٥)، فآثرت لذلك في الحديث عنهم اعتماد آراء المعاصرين.

وقد اختلف المستشرقون في أصل الأنباط؛ فذهب بعضهم إلى أنّ الأنباط مزيجٌ عنصريٌّ من الآراميّين والعرب. ومال آخرون إلى أنّهم قومٌ أعراب، وأنّهم من أصلٍ عربيٍّ. وولفنسون الذي ينقل هذا الاختلاف يرى أنّ أرهاط النَّبَط الفاتحين كانوا من الآراميّين الذين خالَطَهُم العرب، ثم تغلّبت العناصر العربيّة «بالتّدريج على العناصر الآراميّة ومحتها محواً تاماً» (ولفنسون: ١٣٥). ويبدو كانتينو محاذِراً التعميم حين يقول: إن الأنباط سكّانٌ يتحدرون في الأكثر من أصلٍ عربي[١] (ينظر: Cantineau-Cours: 93)؛ ولكنّه يقول في كتابه الأنباط: إنّهم عربٌ، كما تدلّ على ذلك أسماؤهم التي تكاد تكون كلّها عربيّةً. ولكنّهم -إن اتّحدوا اتّحاداً وثيقاً، من حيث الجنس، مع قبائل عربيّة أخرى في الصحراء السوريّة والعربيّة الشماليّة-، فإنّهم يفترقون عنها في الكتابة واللّغة، أو في اللّغة المكتوبة على الأقل[٢] (ينظر: ٩: Cantineau-Nabatéen 1,). وأكثر الباحثين العرب على أنّ الأنباط عرب (ينظر: جمعة: ١٦؛ حجازيّ: ٣٢؛ الجبوريّ، تركي: ١٧-١٨؛ البعلبكّيّ: ١٧٥).

ومع القناعة النسبيّة بوجاهة حجج الأصل العربيّ للأنباط؛ فمن الطبيعيّ حصول شيءٍ من الامتزاج العرقيّ في مجتمعٍ كذلك المجتمع، وأمّا أنَّ العنصر العربيّ غَلبَ وساد، فمجمعٌ عليه.

ب- دولتُهم:

نشأت مملكة الأنباط في طُور سيناء. وكانت نشأتها على أنقاض المملكة

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

[2]- «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 » (Cantinean-Nabatéen. 1: 9).

الأدُوميّة، وانتشر ظلّها على شرقيّ الأردن والبلاد الآراميّة في فِلَسْطين وجنوبيّ الشام فشملت دمشق، والصحراء السوريّة حتى نهر الفرات (ينظر: ولفنسون: ١٣٤)، وضمّت -أيضاً- حوران وقطعةً كبيرةً من الحجاز[١] (يُنظر: Cantineau-Cours: ٩٣). واتّخذت لها عاصمةً مدينة البتراء (Petra) أو سلع أو سالع (يُنظر: المقتطف، ٣٣: ٤٩).

وهذه الأرض الواسعة لم يُسَيْطر عليها الأنباط دفعةً؛ فهم لمّا ربحت تجارتهم وكثر مالهم وقويت شوكتُهم نزعوا إلى الغزو والحرب، فقَتل ملكُهُمْ- ولعلّه حارثة الثالث Aretas III- ملك سورية في معركة قانا Qana، ودخل دمشق سنةَ خمسٍ وثمانين ق.م. وحارب حارثةُ -أيضاً- ملكَ اليهود وانتصر عليه. وقد مكّنه هذان النصران من السيطرة على الطريق بين البتراء ودمشق عبر مأدبة وعمّان وبُصْرَى[٢] (ينظر: Cantineau: Nabatéen, 1: 3).

وقد تأثّر الأنباط بالحضارة الآراميّة التي كانت سائدةً في سوريّة فتأثّروا بها، ثم زادوا عليها، وأبدعوا، واشتُهروا بالعمران؛ وتمثّل صلاح الدين المنجّد عند الحديث عنهم بالآية: ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا فَٰرِهِينَ﴾ (الشعراء: ١٤٩) (ينظر: المنجّد: ١٤).

وقد قضى الأمبراطور تِريانوس قيصر على دولة الأنباط سنة ستٍّ ومائةٍ ب.م.، لكنّ الحضارة النَّبَطيّة بقيتْ زاهرة (ينظر: المنجّد: ١٤).

ج- الرسم النبطي وطريق نقله إلى الحجاز:

لمّا كان العنصر العربيّ غالباً على الأنباط كانت لغتهم عربيّةً؛ ولكن حاجات تجارتهم المتكثّرة فرضت عليهم الكتابة والتّدوين، فكتبوا -أوّلاً- بالخطّ الآراميّ، ثم وَلّدوا منه «الخط النَّبَطيَّ الذي كتبت به مملكة سلع -البتراء -Petra النبطيّة (١٦٦

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

[2]- «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 Madaba, Amman et Bosra (...)» (Cantineau – Nabatéen, 1: 3).

ق.م-١٠٦ ق.م)» (حلميّ: مج ١٣، عدد ٤: ١٦٥؛ يُنظر: جمعة: ١٦؛ الجبوريّ، تركي: ١٨) (انظر الملحق ص٢٣٩-٢٤١).

وقد أُخِذ رسم العربيّة الشَّماليّ المعروف عن النَّبَط (يُنظر: بروكلمان-السامية: ٣٧)، وقد وَجد طريقه إلى بلاد العرب بسلوك أحد طريقين: الأوّل الطريق الدائر من حوران «...» إلى وادي الفرات الأوسط حيث الحيرة والأنبار، ثم إلى دَومة الجَنْدَل، فالمدينة، ومنها إلى مكة والطائف. والثاني أقصر، من دِيارِ النَّبَط إلى البتراء إلى العلا فشَمال الحجاز إلى المدينة ومكة» (جمعة: ١٨؛ ويُنظر: المنجّد: ٤). ومع انتشار النّبط في شمال الحجاز يبدو حظّ هذا الطريق الثاني قويّاً، ولكنّ الروايات التي وُجدت في المصادر العربيّة القديمة ذكرت بكثرةٍ محطّات الطريق الأوّل.

د- النقوش النَّبَطيّة المتأخّرة:

عثر المستشرقون على خمسة نقوش جاهليّة دُوِّنت بالقلم النّبطيّ المتأخّر، الشّبيه بالخطوط العربيّة الكوفيّة، وفيها حروفٌ مرتبطةٌ متّصلةٌ، «وهذه ظاهرةٌ غير مألوفةٍ في الخطوط النبطيّة القديمة» (ولفنسون: ١٨٩). وتقرب هذه النّقوش من العربيّة من حيث اللّغةُ والأسلوبُ، وهي:

١. د- نقش أم الجِمَال الأول: وتاريخه التّقريبيّ منتصف القرن الثالث للميلاد. ولغة هذا النّقش ما تزال آراميّة، أو على الأقلّ تحتمل القراءة على الآراميّة من حيث التركيب (syntax) بقدر ما تحتمل القراءة على العربيّة (ينظر: البعلبكّيّ: ١٥٩؛ زين الدين: ٣٠٤) انظر الملحق صفحة ٢٤٢..

٢. د- نقش النّمّارة: En-Némara: هو أطول النّقوش وأكثرها أهميّةً من الناحيتين اللغويّة والكتابيّة، وقد اكتشفهُ ديسُّو ومَغْلِرْ (DUSSAUD ET MAGLER) في النمّارة من أعمال حوران عام ١٩٠١. ونشر للمرة الأولى سنة ١٩٠٢ في مجلة: La Revue Archéologique، ثم نُشِر في كتاب: «مهمة في الأقاليم الصحراويّة لسوريّة الوسطى» الصادر للمكتشفين في باريس سنة ١٩٠٣ [1]. (ينظر: Cantin-

[1]- «en 1901 (…) DUSSAUD ET MAGLER] font de nouvelles découvertes (….) surtout à en -Nemâra,

eau-Nabatéen, 1: 16/49). وقد ذكر الشيخ أحمد رضا أن ديسُّو جاء بالنّقش إلى متحف اللوفر (Louvre) في باريس (ينظر: رضا- مولد: ٤٧) انظر الملحق صفحة ٢٤٣.

والنقش شاهد قبر امرئ القيس بن عمرٍو «ملك العرب كلّهم»، 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 (ينظر: البعلبكيّ: ١٢٤). وهذا النّصّ يبدو عربيّاً أكثر منه آراميّاً؛ بل قال كانتينو: إنّه كُتب بخطٍّ نبطيٍّ، لكنْ بلغةٍ عربيّةٍ ما خلا بعض التفصيلات[١] (ينظر: Cantineau-Cours: 93؛ وينظر -أيضاً-: بروكلمان- السامية: ٢٩؛ ناصف، حفني: ٥٩؛ فريحة: ٢٧؛ وافي: ١٠٠؛ الجبوريّ، سهيلة: ١٦؛ علي-المفصّل: ٥١؛ زين الدين: ٣٠٤).

٣. د- نقش زَبَد: وجده العالم الأثري ساخاو (SACHAU) في خربةٍ قرب حلب. وقد كُتب باليونانيّة والسريانيّة والعربيّة والنّصّ العربيّ ليس مترجماً عن الأوَّلَيْنْ ولا مؤرّخاً، ولكنَّ السريانيّ يرجع إلى سنة ٨٢٣ من التّقويم السَّلوقيِّ أي سنة ٥١٢ للميلاد (ينظر: البعلبكيّ: ١٤٨؛ بهنسي: ١١). وأكثر الكلمات المنقوشة أسماءُ أعلامٍ للرجال الذين اجتهدوا في بناء الكنيسة التي وضع فيها النَّقش. ولهذا تقلُّ فائدته اللغويّة (ينظر: ولفنسون: ١٩١). ولكنَّ ذلك لا يؤثّر على أهميّة رسمه النّبطيّ المتأخّر الذي ورثه عرب الحجاز، ولا على أهميّة خطّه؛ لأنّه «أقدم وثيقة تحمل

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 - Nabatéen: 16).

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

خطاً عربيّاً شبيهاً بالخط الكوفيّ» (بهنسي: ١١) انظر الملحق صفحة ٢٤٣.

٤. د- نقش حرّان[١]: اكتشفه WETZTEIN بحرّان اللِّجَا[٢] في المنطقة الشماليّة من جبل الدروز ونسخه نسخاً غير دقيق ونسخه بعده WADDIGTON نسخاً أفضل وحاول أن يترجمه (ينظر: Cantineau-Nabatéen, 1:50؛ البعلبكّيّ: ١٥١-١٥٢). وقد كتب نقش حرّان باليونانيّة والعربيّة على حجرٍ فوق باب كنيسة، ولم يؤرّخ قسمه العربي، وأُرِّخ قسمه اليوناني سنة ٤٦٣ من الأندقطية الأولى[٣] الموافق لسنة ٥٦٨ ب.م. والنّصّ عربيٌّ ليس فيه من الآراميّة شيء إلّا استعمال «بر» بدلاً من «بن»؛ فهو مُهِمٌّ من الناحية اللغويّة، ومن ناحية الرسم يرى ولفنسون أنّه أقرب إلى الخطوط العربيّة من نقشي النمارة وزبد (ينظر: ولفنسون: ١٩٢-١٩٣؛ زين الدين: ٣٠٥) انظر الملحق صفحة ٢٤٤.

٥. د- نقش أم الجمَال الثاني: عُثِرَ عليه في كنيسة في أم الجِمَال، وهو مكتوب على حجر البازلت. وقد نشره وترجمه E. LITTMANN عام ١٩٢٩. ويُعتقد أنّ هذا النّصّ يرجع إلى القرن السادس الميلاديّ كالكنيسة التي وُجد على إحدى ركائزها. وهو عربيّ لا أثر فيه للآرمية (ينظر: البعلبكي: ١٥٦) انظر الملحق صفحة ٢٤٤.

هـ- انقسام الرسم النبطي إلى مُرَبَّع ومدوَّر:

إنّ نظرةً إلى خطوط أكثر هذه النّقوش كافيةٌ للتنبّه إلى أنّ خطّها يابسٌ مَزْوِيٌّ يميل إلى التربيع، وتلك هي ميزة الخطّ الإسلاميّ الكوفيّ الرئيسة (ينظر: فريحة: ٣١؛ بهنسي: ١١).

فالخطّ النّبطيّ «يشبه الآراميّة بما فيه من تربيع، ويبتعد عنها بما ظهر فيه من

---

[١]- اسم النقش هو «حَرَّان» عند بعض المؤلفين (ينظر: ناصف، حفني: ٦٠؛ ولفنسون: ١٩٢؛ علي- المفصّل: 52؛ Cantineau- Nabatéen, 1: 50)، واسمه «حَوران» عند آخرين (ينظر: بروكلمان: ٢٩؛ وافي: ١٠٢؛ أنيس- اللهجات: ٣٥؛ يعقوب: ١٩). وقد عنونته ب»حَرَّان»، لأنه وجد بِحَرَّان اللِجَا، والتسمية الثانية صحيحة أيضاً، لأن «حَرَّان» في «حوران» (يُنظر: Blachère, et, Demombynes: 11).

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

[٣]- «(....) الأندقطية دائرة ٨ سنين عند الرومانيّين كانت تستعمل لتصحيح تقويم السنة». (ولفنسون: ١٩٢).

ميل إلى الاستدارة» (المنجّد: ١٤). وهذه الاستدارة نشأت من ضرورات التّجارة التي تحتاج إلى سرعةٍ ومطاوعة (ينظر: جمعة: ٢٥).

ولقد تفرّع الرسم النبطيّ إلى «نوعين من الخط، خطٍّ يشبه الكوفيّ في خطوطه المستقيمة وزواياه، وخطٍّ نسخيٍّ حرفُه أكثر استدارةً وأسهلُ كتابةً» (قصّة الكتابة: ٤).

وينتج عن هذا، وعمّا سبق أنّ رسم العربيّة بخطّيه الكوفيّ والنسخيّ تفرّعا عن الرسم الآراميّ بثوبه الآراميّ المتأخّر (ينظر: شهلا- جحا: ٧٢). والقول باشتقاق الكوفيّ من السريانيّ، تعوزه الحجّة كما سيأتي قريباً. ويُستفاد من هذا -أيضاً- وجود الخطّ المستدير قبل الإسلام. وسيعين هذا في تعيين خطّ المصاحف العثمانيّة.

و- أهم الخصائص المشتركة بين الرسمين النبطيّ والعربيّ:

يقول «كانتينو»: من خلال شكل الحروف، والطابع السريع للكتابة، والالتباس بين الحروف المختلفة، وَرَبْطِ الحروف، تُظهر الكتابة النبطيّة الخصائص الرئيسة للكتابة العربيّة[1] (ينظر: Cantineau-Nabatéen, 1:35).

وإذا أردتُ تفصيل ما أُجمِل في هذا النص قلتُ (ينظر للتوسّع: البعلبكيّ: ١٧١-١٧٩):

١. و- إنّ أحرف الكلمة الواحدة يرتبط بعضها ببعض (ينظر: ولفنسون: ١٩٩)، ما خلا الألف والدّال والذّال والرّاء والزّاي والواو.

٢. و- إنّ بعض الحروف يتغيّر شكل رسمه بحسب موقعه في أوّل الكلمة أو وسطها أو آخرها. وبهذا يمتاز الرسمان عن معظم رسوم الكتابات الساميّة الأخرى، فالفينيقيّة والآراميّة والعربيّة الجنوبيّة لا تفرّق بين أشكال الحروف بحسب مواضعها (ينظر: ولفنسون: ١٩٩).

٣. و- إنّ الكتابة النّبَطيّة والنّقوشَ العربيّة الخمسة السابقة للهجرة تخلو من

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

الإعجام باستثناء إعجام الراء تمييزاً لها عن الدال في النبطيّة.

٤. و- إنّ بعض أسماء الأعلام تكتب بواوٍ في آخرها: «نزرو»، «محجو»، «معدو»؛ وتحتفظ العربيّة الباقية بواو «عمرٍو» دون سواها.

٥. و- رأى «نامي» «أن تاء التأنيث الملحقة بالأسماء تكتب (في النَّبَطيّة) كما كانت تكتب في أوائل الإسلام بالتّاء وليس بالهاء «...» مثل سنت (....)» (البعلبكيّ: ١٧٦). وتابع «نامي» في رأيه الدكتورُ صلاحُ الدين المنجّد، فقال: «إن تاء التأنيث لا تكتب بالهاء بل بالتاء المبسوطة» (المنجِّد: ١٩)، وأورد أمثلة منها: أمّت، حبّت، سَوسَنَت، سنت. وذهب إلى هذا -أيضاً- عبد الوهاب حمّودة (ينظر: حمّودة: ١٠٨).

ونفى الدكتور البعلبكيّ التعميم؛ لأنّ هذه الأمثلة التي جيء بها في حالة الإضافة، أو كانت أعلاماً لا «يمكن بحالٍ أن تُستخدم دليلاً على عدم كتابة تاء التأنيث بالهاء، لأن للهاء مواضع أخرى تستعمل فيها» (البعلبكيّ: ١٧٨).

٦. و- يقول كانتينو: إنّ الكتابة النَّبَطيّة لا تدوِّنُ الألف إلّا في آخر الكلمة[١] (ينظر: Cantineau-Cours: 93). وهذا يستلزم مفهوماً[٢] أنّها لا تُكتب في وسطها. وبهذا المفهوم صرّح البعلبكيّ ونفى تعميم «نامي». ومن المعمِّمِين الذين لم يقيّدوا تقييد البعلبكيّ عبد الوهاب حمّودة وصلاح الدين المنجِّد (ينظر: حمودة: ١٠٨؛ المنجِّد: ٢٢).

٧. ومن أمثلة هذه الظاهرة: (تُنظر الشّواهد في: المنجّد: ٢٢).

ظلموا: ظالم	ثلث: ثلاث	عم: عام
ثلثين: ثلاثين	غزلت: غزالة	حرثت: حارثة

يتبيّن من هذا العرض الوجيز، صلة رسم القرآن الوثيقة برسم هذه النّقوش؛

[1]- «L›écriture Nabatéenne (….) ne notait le a qu›en finale de mot» (Cantineau - Cours: 93).

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

فحروف القرآن مرتبطة ما خلا تلك التي لم يرتبط بعضها ببعضٍ في النّقوش، والمصحف العثمانيّ خالٍ من الإعجام، وكُتبت كثير من تاءات تأنيثه بالتاءات المبسوطة، ولم تُكتب الألفات فيه غالباً إلا في آواخر الكلمات؛ يقول كانتينو: إنّ استعمال رمز الألف لكتابة الفتحة الطويلة الداخليّة كان مجهولاً في النّصوص الأولى؛ لذلك يخلو منه نقش النَّمّارة، ومخطوطات القرآن الأكثر قدماً[1] (ينظر: Cantineau-Cours: 93).

ز- زمن انتقال الرسم النبطي المتأخِّر إلى العرب:

توجد رواياتٌ تاريخيّةٌ مؤكّدةٌ عن معرفة العرب للكتابة في الجاهليّة (ينظر: ابن النّديم: ٧-٨؛ ابن جنّيّ- الخصائص، ١: ٣٨٧)، ومطلع الإسلام (ينظر: ابن عبد ربّه، ٤: ٢٤٠).

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 الميلاديّ» (جمعة: ١٣).

ولكن دخول الرسم إلى الحجاز ومكّة في ذلك التاريخ، على فرض التّسليم به، لا يعني عدم معرفة العرب له قبل ذلك؛ يقول كانتينو: اعْتُمدت الكتابة الآراميّة لكتابة العربيّة ابتداءً من القرن الثالث الميلاديّ[2] (ينظر: Cantineau-Cours: 76).

ونُقِلَ عن الدكتور ناصر الدين الأسد قوله: «إنّ العرب كانوا يكتبون في جاهليّتهم ثلاثة قرون على أقلِّ تقدير، بهذا الخطّ الذي عرفه -بعد ذلك- المسلمون (....)» (شاهين- تاريخ: ٦٦).

ولكن من يريد مناقشة هذه الأقوال، يلاحظ أنّ الأشخاص المذكورين في الرّوايات التي اعتمد عليها جمعة عاشوا في القرن السادس؛ فحرب بن أُمَيّة هو أبو صخر أبي

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

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

معاوية، وسفيان بن حرب هو أخو صخرٍ وعمُّ معاوية. فغاية ما تفيده هذه الروايات – إن كانت مُسْتَنَدَ «جمعةَ» الوحيد- أنّ الكتابة كانت موجودةً في النصف الثاني من القرن السادس الميلاديّ. وربّما كان هذا الزمن كافياً لكتابة المعلّقات وتعليقها على الكعبة المشرّفة، على فرض القول بهما، في هزيع الجاهليّة الأخير.

وأمّا قول الدكتور الأسد: «إنّ العرب كانوا يكتبون في جاهليّتهم ثلاثة قرون ....»، ففيه نظر؛ لأنّه إن أراد أنّهم كانوا يعرفون الرّسم الآراميّ ويكتبون به (بصيغته النَّبَطيّة)، فهذا عين ما أورده كانتينو، وهو صحيح، ولكنَّ ظاهر عبارته مُنْصَرِفٌ إلى غير هذا. ثم إنّ الباحثين توقّفوا أمام الحكم بعربيّة نقش «أم الجمال الأول» الذي يرجع تاريخهُ التّقريبيّ إلى منتصف القرن الثالث للميلاد. ولا يبعد أنّه المرحلة التطوّريّة بين الرسمين. وقد بدأت النّقوش تنحو نحو رسم العربيّة بقوّةٍ مع نقش النَّمّارة «٣٢٨» للميلاد, أي في الثلث الأول من القرن الرابع.

٣. فحص دعوى اشتقاق رسم العربيّة الشَّماليّ المعروف من الرسم السريانيّ:

لقد مرّ في غير خبر رواه المؤرخون العرب ذكر قياس هجاء العربية على هجاء السريانيّة[١]، وقد ترك هذا الأمر، وما وجد بين رسم العربية ورسم السريانيّة من تشابه، وما بين خطّهما والخطّ الكوفي من تماثل، صدًى في عصرنا هذا، بين الباحثين الغربيّين والعرب.

فها هو حفني ناصف ينقل عن أوروبيّين لم يُسمّهم «أنّ الخطّ العربيّ قسمان كوفيّ ونسخيّ، فالكوفيّ مأخوذ من نوع من السريانيّ يقال له «السطرنجيليّ» والنسخيّ مأخوذمن النبطيّ «....» (ناصف، حفني: ٤٣)

وذكر الشيخ أحمد رضا أنّ «الذي عليه المحقّقون اليوم، أن الخطّ العربيّ المعروف اليوم، ومثله الكوفيّ أُخذا من الخطّ السريانيّ. وأدلَّتُهم على ذلك كثيرة، منها تقاربُ

[١]- كنت قد ذكرت في ملحق أصل الرسم أن قياس هجاء العربيّة على هجاء السريانيّة لا يعني بالضرورة قياس الرسم عليه. ولكن لعلّ التشابه في الهجاء كان عاملًا من عوامل التشابه التي حدت بالقائلين باشتقاق الرسم العربيّ من السريانيّ إلى القول به.

أشكال الحروف بين الخطّين، ومنها اتحاد الأبجديّة في اللغتين، ومنها القوّة العدديّة أي حساب الجُمّل، فهو في اللغتين متشابه، ومنها اتّحاد أسماء الحروف في اللغتين، كالألف والجيم والدال والزاي والشين والصاد والضاد وغيرها. ومن أدلّتهم على تفرّع خطّنا العربيّ من السريانيّ أن الخطّ السريانيّ تُكتبُ حروفه متّصلة؛ فللحرف ثلاثة أشكال: في أول الكلمة، وفي وسطها، وفي آخرها. وكذلك الخطّ العربيّ، بخلاف الحميريّ والعبرانيّ (ينظر: رضا- رسالة: ٥٦/٥٥/٥٣).

ويتابع قائلاً: «ولم أرَ اختلافاً يعتدُّ به من أقوال الباحثين من حيث نسبة الكوفيّ إلى السريانيّ الشرقيّ الكلدانيّ، ومن حيث نسبة الحميريّ إلى الفينيقيّ. ولكن في النسبة بين السريانيّ والفينيقيّ وقع الخلاف» (رضا-رسالة: ٥٠).

ويرى الدكتور تمام حسّان «أن الشبه قويّ جداً بين الخط العربيّ الكوفيّ وبين الخطّ السريانيّ، وقد بقي لنا من الأصل الذي اشتُقَّ منه الخطُّ العربيُّ ترتيبُ الحروف على أبجد هوّز حطّي كلمن إلخ (....) ولعل ما يتمشّى مع وراثة الكوفة للحِيرة أن أوّل الخطوط التي كُتب بها في الإسلام كان يسمّى بالخطّ الكوفي» (حسّان – المعياريّة: ٣٩).

ولا أملك أمام هذه السلسلة من الدعاوى، التي تَشرَع بنسبة الكوفيّ إلى السريانيّ، ثم تغلو لتنسب رسم العربيّة إلى رسم السريانيّة -كما في نصّ الشيخ أحمد رضا السابق- إلّا أن أُذكِّرَ بأدلّةِ تطوّرِ رسم العربيّة عن الرسم النّبَطيّ، الذي تفرّع إلى خطَّيْنِ: أحدهما يشبه الكوفيّ، والثاني يشبه النسخيّ، والآخر يشبه الكوفيّ على ما توضّحه الصّور (يُنظر: قصّة الكتابة: ٤).

وقد قالت سُهَيلة الجبوريّ: «نستطيع أن ننفي صحّة هذا الرأي كما نفاه بعض المؤرّخين، لأن التشابه الموجود بين الخطّ العربيّ والخطّ السريانيّ إنما هو نتيجةٌ لكونهما قد خضعا لظروف واحدة ومرّا على أدوار متشابهة». (الجبوريّ- سهيلة: ١٣).

ولكن يُعذر الباحثون الذين أدهشهم هذا التشابه، فسارعوا إلى الحكم

بالاشتقاق. وتدليلًا على عمق هذا التشابه أخبر الأثريُّ الأبُ ستاركي الدكتور صلاح الدين المنجّد أن الحروف العربية تشابه الحروف السريانيّة أكثر من تشابهها مع النَّبَطيّة، لكنّه اعترف أنّه لم تصل إلينا كتاباتٌ سريانيّة من الحِيرة (ينظر: المنجّد: ١٢)، مع أن المصادر العربية أن بشراً تعلّم هذا الخطّ فيها. وتبقى المسألة رهينة الاكتشافات الآتية، وإن كانت النقوش المكتشفة إلى الآن تقرّب القول بالمرجعيّة النبطيّة لرسم العربيّة الذي كُتب يه القرآن.

وأريد أن أختم بأنّه إذا نُفي اشتقاق الرسم العربيّ الشَّماليّ المعروف من السريانيّ، تظلّ دعوى تأثير السريانيّ في العربيّ بواسطة تأثير السريانيّ في النّبطي قائمة (ينظر: ولفنسون: ١٦٠). ولا بدّ قبل الحكم في هذه القضيّة من درسِ التشابه بين الرسمين السريانيّ والآرامي، لأن الأنباط أخذوا من الآرام، ودرسِ ترتيب الهجاء في السريانيّة والآراميّة معاً، وملاحظة علاقتهما بهجاء الفينيقيّة وترتيبه.

* * *

من كلّ ما تقدّم من معطياتٍ تاريخيّةٍ يُرجّحُ أنّ سلسلة الرسم العربيّ الشماليّ المعروف تَنْتَظِمُهَا ثلاث حلقات:

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

الثانية: حلقة الكتابة الساميّة الشَّماليَّة التي تمثّلها الكتابة الفينيقيّة.

الثالثة: حلقة الرسم الآراميّ في شكله النّبطيّ.

المبحث الثاني: رسم العربيّة في صدر الإسلام

- أوّلاً: في عهد رسول الله ﷺ:

بدأت في مكة عمليّة تحسين رسم العربيّة، فكتبت مكّة بخطٍّ موروثٍ عن أَحد خطّي النَّبَط، وهو المطاوع المستدير، وتميّزت به حتّى نسب إليها ودعي الخطّ المكّيّ. وبعد هجرة الرسول ﷺ ونشوء المؤسّسات في المدينة، ظهر الخطّ المدنيّ. يقول ابن النديم نقلاً عن محمد بن إسحق: «أوّل الخطوط العربيّة الخطّ المكّيّ، وبعده المدنيّ، ثم البصري والكوفيّ. فأمّا المكّيّ والمدنيّ ففي ألفاته تعويج إلى يمنة اليد وأعلى الأصابع وفي شكله انضجاعٌ يسير» (ابن النديم: ٨).

وربّما يكون خطّ المدينة، لفشوِّ الكتابة فيها، أكثر ضبطاً من سابقه المكيّ.

«وقد وصل إلينا نموذجان من هذا الخطّ المكّيّ المدنيّ المائل: الأوّل تحتفظ به مكتبة الفاتيكان «....» وفيه قطعة من سورة هود (....) ولعلّه من أقدم المصاحف المكتوبة على الرقّ في العالم (....) والنموذج الثاني من الخطّ المائل موجود في المتحف البريطاني في قرآن قديم على الرَّقّ هو أقدم مخطوطةٍ في المتحف، وهو من أواخر العصر الأموي» (المنجّد: ٢٤-٢٨).

إنّ هذه الخصائص في الخطّ المكّيّ المدنيّ ستُعِين على ردّ دعاوى كثيرة تنسب مصاحفَ كثيرةً إلى الخليفة الثالث عثمان وأهل البيت عليهم السلام، وتُعِين بالتّالي على فهم طبيعة الرّسم ونوعيّة الخطّ الذي كتب به المصحف العثمانيّ.

وقد سَلِمت لنا من العصر النّبويّ الشّريف مجموعة من نفائس الآثار نُقشَ بعضها على الأحجار، وخُطّ بعضها الآخر على الرقوق.

فبالنّسبة إلى القسم الأوّل وُجدت «كتابة كبيرة على جبل سلع بالمدينة المنوّرة من زمن غزوة الخندق، سنة ٥ للهجرة، بل هي كتابتان. ففي القسم اليمينيّ (اسما) أبي بكر وعمر. وفي القسم اليساريّ، بين آخرين، «أنا محمد بن عبد الله» (سطر ٤-٥) و«أنا علي بن أبي طالب».» (حميد الله: ٣٢؛ وينظر: زين الدين: ٣٠٦-٣٠٧؛ الحمد: ٦٤).

ويلاحظ أنّ هاتين الكتابتين والكتابات الخمس الأخرى التي عُثر عليها في جبل سلع تحتوي خصائص الخطّ المكيّ المدنيّ التي ذكرها ابن النديم؛ «فالألفات مُعَوَّجة إلى اليمين وأعلى الأصابع في ذيولها» (المُنَجِّد: ٢٩).

وتاريخ هذه النّقوش تقريبيٌّ، حتى لو سُلِّم بعودها إلى غزوة الخندق؛ لأنّ ابن حزمٍ ذهب إلى أنّها كانت في السنة الرابعة من الهجرة.

أما ما كُتب على الرَّقّ، فرسائل الرسول ﷺ إلى الملوك بعد عودته من الحديبِيَة. ويطرح اليوم أمام الباحثين، من الرسائل التي يظنّ أنّها من رسول الله ﷺ رسالتُه إلى «المُقَوقِس»[١] (يُنظر نصّ الرسالة: حميد الله: ١٣٥-١٣٨؛ الأحمدي: ٩٧؛ زين الدين: ٣١٨)، وقد نشرت للمرة الأولى سنة ١٨٥٤، وهي محفوظة في دار الآثار النبويّة بالآستانة (ينظر: ناصف، حفني: ٦٤)، وكان قد عثر على الكتاب المستشرق الفرنسي بارتلمي (ينظر: نصار: ٣٥)، «في ديرٍ بمصر قرب اخميم، وسمع بحديثه السلطان عبد المجيد، فاستقدم ذلك العالم وعرض النّسخة على العلماء، فقرّروا أنّها بعينها كتاب النبي ﷺ إلى المُقَوقِس فاشتراها بمالٍ عظيم» (الزّنجاني: ٦٥).

ورسالته إلى «المنذر بن ساوي»[٢] نشرها المستشرق فلايشر (ينظر: نصار: ٣٥؛ وينظر نص الرسالة: حميد الله: ١٤٥-١٤٧؛ الأحمدي: ٢١٩؛ زين الدين: ٣١٨)، ونشرت للمرة الأولى ١٨٦٣، ويقال: إنّها محفوظةٌ في أحد متاحف فيينا (يُنظر: الحمد: ٦٦)، أو في مكتبتها (يُنظر: الزّنجاني: ٢٨).

ورسالته الثالثة إلى نجاشيّ الحبشة، وقد وجدها المستشرق الإنجليزي دنلوب، ونشرت سنة ١٩٤٠. (ينظر: نصار: ٣٥؛ ويُنظر نص الرسالة: الباقلانيّ- إعجاز: ١٨٢-١٨٣؛ حميد الله ٩٩-١٠٤؛ الأحمدي: ١٢١؛ زين الدين: ٣١٨).

---

[١]- ذكر صاحب اللسان المُقَوقِس بضم الأول وفتح الثاني وكسر الرابع، وعلى الرَّغم من أن أحداً من أهل اللغة لم يذكرها (ينظر: اللسان: مادة ققس). وفي مكاتيب الرسول ﷺ: المُقُوقِس بضمِّ أوله وثانيه وكسر رابعه، هو جُرَيْج بن مينى، أو جُرَيْجٌ بجيمين معجمتين. ومعنى المُقُوقس مطوّل البناء، أو هو طائر مطوّقٌ طوقاً سوادُه في بياض؛ وهو لقب لكلِّ من مَلَكَ مصر، والاسكندريّة. وقد كان المقوقس نصرانياً تَضَمَّنَ مصر من قيصر يتسعة عشر ألفَ ألفِ دينار (ينظر: الأحمدي: ٩٨).

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

ورسالته الرابعة إلى قَيْصَر الروم «هرقل» وقد نشرت حديثاً (ينظر نص الرسالة: القرطبيّ، ٤: ١٠٥-١٠٦؛ الشوكانيّ، ١: ٣٤٨؛ هيكل: ٣٥٢-٣٥٣؛ حميد الله: ١٠٧-١١٠؛ الأحمدي: ١٠٥).

ورسالته الخامسة إلى كِسْرَى، وكانت في مكتبة هنري فرعون ببيروت (ينظر نص الرسالة: الباقلاني- إعجاز: ١٨٢؛ حميد الله: ١٣٩-١٤٢؛ الأحمدي: ٩٠).

وقد حاول بعض المستشرقين الطّعن في صحّة نسبة هذه الرسائل إلى رسول اللهﷺ، وقام الدكتور محمد حميد الله- بعد دراسة لرسالتيِ النبيّﷺ إلى المُقَوقِس والمنذر- بالردّ على مزاعم المستشرقين، ولكنه لم يُثْبِتِ النسبة.

«ويقول الدكتور محمد طاهر أحمد مكّي: إنّه مهما يكن الرأي في أصالتها، فجانب الرسم منها يصور، دون ريب، طريقة كتابة الرسائل في القرن الأول الهجريّ» (المنجّد: ٣٣).

ويحاول الدكتور المُنَجِّد حلّ مشكلة الألفات الواردة في بعض الرسائل، حيث لا مَيَلَانَ فيها ولا انضجاعَ إلى يَمْنة اليد وأعلى الأصابع، بل إنّنا على العكس من ذلك نجد الألفات تميل من الأعلى إلى اليسار، مع ارتفاع في ذيلها الأسفل إلى اليمين، فيذكر «أنّ كتابة الألف على الشّكل الذي نراه في رسائل النبيّﷺ كان معروفاً، وأنّه استمرّ في الكتابة؛ ففي متحف الآثار الإسلاميّة في استامبول مصحف نرجح أنّه من النّصف الأوّل من القرن الأوّل للهجرة، وقد رسمت فيه الألفات، بميلانٍ خفيفٍ من الأعلى إلى اليمين، مع المحافظة على ارتفاع ذيول الألفات إلى اليمين والأعلى. وما نراه في هذا المصحف هو تطوّر نحو استقامة الألف تماماً (....) إذن، فإنّ نوع هذه الألفات التي نجدها في رسائل النبيّﷺ كان معروفاً في القرن الأول للهجرة، وبذلك يزول الشك» (المنجّد: ٣٥).

إنّ أقصى ما يفيده استدلال المنجِّد المبنيّ على فرض مرحلة تطوّرٍ من خلال مقارنة خطين، لو سُلِّمَ به وتمّ، هو كون هذه الرسائل مكتوبةً في النصف الأوّل من القرن الأوّل.

إنّ نسبة هذه الرسائل إلى رسول اللهﷺ تبقى ممكنةً، بل قد تكون مرجّحةً. ويمكن -أيضاً- أن تكون نقلت من الأصول الأصليّة في القرن الأوّل مع تطوّر الخطّ في النُّسخ المنقولة. ولا يبعد أن ينسخها المسلمون تبرّكاً وتقديساً وتأريخاً.

- ثانياً: من أوّل خلافة أبي بكر إلى زمن جمع عثمان:

كتب المصحف العثمانيّ، على نحو التّقريب، ابتداءً من سنة خمس وعشرين في المدينة المنورة في قول أكثر أهل العلم، أو من سنة ثلاثين في قول ابن الأثير الذي لم يسلم من النّقد؛ فإذا أضيف إلى هذا أنّ الكوفة كانت آنذاك في بدء نموّها؛ لأنّه لم يمضِ على تأسيسها غير سنين معدودة[١]، وأنّه لم تكُ بعد عاصمة الخلافة، وأنّ العاصمة كانت آنذاك المدينة، عُلِمَ أنّ الرسم الذي كُتب به المصحف العثماني هو الرسم الذي يمثله خطّ المدينة (ينظر: جمعة: ٢٨).

وهذا الرّسم كما بدا من منقوشات المدينة في غزوة الخندق- المُطْمَأَنّ بنسبتها- ومن رسائل النّبيّﷺ إلى المُلُوك- ممكنة النّسبة- خالٍ من الشّكل والإعجام والألفات المتوسّطة وغير ذلك من صفات ورثها عن الرسم النَّبَطيِّ المتأخّر.

ويصعب أن يكون خطّ المدينة قد تطوّر تطوّراً كبيراً في بضع عشرة أو حتى في عشرين سنة بعد وفاة الرسولﷺ. وهذه النتيجة تسهّل ردّ عثمانيّة كثير من المصاحف المكتوبة بالكوفيّ.

ثم إنّ هناك وثيقةً مؤرّخةً سنة اثنتين وعشرين للهجرة -على الأرجح- «وتاريخ هذه الوثيقة متأخّر عن إنشاء الكوفة بعامين، وهي مدة لا تكاد تكفي لتوليد خط ليّن من خط يابس وإشاعته وتجويده، ومعنى ذلك أنّ العرب عرفوا خطّ اللين أو خط الليونة قبل إنشاء الكوفة التي ينسبون إليهاخطاً شديد الجفاف كثير التعقيد (....)» (جمعة: ٢٦؛ وينظر: الحمد: ٦٥). وهذا يُبطل زعم القدماء بأنّ الخطّ العربيّ الأوّل كان كوفيّاً، ثم استنبط منه ابن مقلة نوعاً نسب إليه (ينظر: القسطلانيّ، ١: ٢٨٢).

ولهذه البردية أهميّة أُخْرَى، إذ بعضُ حروفها معجمة. ولكنَّ إعجامها لا يؤثّر في

[١]- ذكر ابن الأثير في الكامل تخطيط الكوفة وبناءَها في حوادث سنة سبع عشرة للهجرة (ينظر: ابن الأثير، ٢: ٣٧٢-٣٧٥).

الحكم بعدم إعجام المصاحف العثمانيّة لثبوت خلّوها. ثم إنّي لم أعثر خلال بحثي البسيط على وثائق عن الإعجام في الحجاز[1] إلاّ سنة ثمانٍ وخمسين من الهجرة أي بعد الجمع العثمانيّ بما يقارب ثلاثين سنةً أو يزيد عن ذلك. ورسم الحجاز السّابق على الجمع كان غير معجم كما تثبته الخرابيش.

المبحث الثالث: الرسم المستعمل في جمع القرآن

لا يُراد من هذا المبحث بحث جمع القرآن الكريم في مراحله المختلفة، بل التنبّؤ بالرسم المستعمل في التدوين والجمع في حياة رسول الله ﷺ وما تلاها إلى مرحلة توحيد المصاحف زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفّان. وعليه، ليس من غرض هذا المبحث تتبّع ما قاله نولدكه، ونقّحه وزاده شِفَالي في بحوث جمع القرآن وتدوينه في كتاب: تاريخ القرآن (يُنظر: نولدكه، ٢: ٢٣٣-٣٤١). وقد لحظتْ ذلك عناوين النقاط الآتية، وإن ذُكرت بعض النّقاط من مسائل الجمع تمهيداً وتوطئةً، ولذلك سنضرب صفحاً عن عرض آراء نولدكه وشِفالي في جمع القرآن وتدوينه وسنهتمّ بآراء نولدكه وبرجشتراسر المتصلة برسم المصحف العثمانيّ وأعداد النسخ العثمانيّة، وتمييز المصحف الإمام من بينها، وتمييز علاقات الصل والفرع بين بعضها وبعض. وكلّ هذا يأتي في طيّ بحث ريم المصحف العثمانيّ الموحد. وقد ألمعنا سابقاً إلى أن أكثر البحث يركّز على فوائت «تاريخ القرآن» في درسِ تاريخ رسم العربيّة المعتمد في تدوين القرآن والمصاحف من زمن رسول الله ﷺ إلى زمن توحيد المصاحف.

- أولاً: الرسم المستعمل في جمع القرآن آياتٍ وسوراً كاملةً في زمن رسول الله ﷺ:

دأب المؤلّفون يوجّهون روايات جمع القرآن في عهده ﷺ توجيهَين: الأوّل جمع حفظ وصدر، والثاني جمع كتابة وسطر. ولكنّ لسان كثير من الأخبار التي وُجّهت إلى الحفظ ظاهر في الكتابة (ينظر: ابن النديم: ٤١؛ ابن أبي طالب القيسيّ- الإبانة: ٥٢-٥٨؛ ابن الجوزيّ- المدهش: ٤٣؛ الزركشيّ، ١: ٢٣٩-٢٤٣؛ السيوطيّ- الخلفاء: ١١٢-١١٣)؛ ولهذا حمل بعض العلماء جمع الأربعة الذين نصّ على جمعهم حديثُ

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

أَنَس بنِ مَالِك على جمع الكتابة لا الحفظ (ينظر: الزرقانيّ، ١: ٢٤٤).

وكان للنبيّ ﷺ كُتّابٌ بلغت عِدَّتهم ثلاثة وأربعين كاتباً، وكانوا موزّعي التّخصّصات. وقد كتب منهم الوحي عددٌ يسير، جعله بعضهم ستّةً (ينظر: عيسى: ٦٥-٦٦)، أو أقلّ قليلاً. وكانوا يكتبونه على الأديم الأحمر أو على الجلد (يُنظر: ولفنسون: ٢٠٤)، و«في صحف وفي جريد وفي لخاف وظُرَرٍ[١] وفي خزف وغير ذلك» (القرطبيّ، ١: ٤٩).

والأكثر على أن القرآن، وإن كتب كاملاً على هذه الأدوات في عهده ﷺ، إلّا أنّه لم يُجمع في مصحف أو صحف. وقد ادّعى مكّيّ بن أبي طالب القيسيّ التّواتر عليه، ونفى الاختلاف في ذلك (ينظر: ابن أبي طالب القيسيّ- الإبانة: ٢٣). ولكنْ هناك أخبارٌ استفاد منها بعض العلماء وقوع جمع القرآن في عهده ﷺ، منها ما أخرجه الحاكم في المستدرك على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت: «كنا عند رسول الله ﷺ، نؤلّف القرآن من الرقاع» (زكيّ الدين: ١٢)، وقد ذهب إليه السيّد الخوئيّ وبعض الإماميّة (يُنظر: الخوئي: ٢٤٩-٢٥١)، وقد فُهم هذا من نصٍّ للشريف المرتضى (نقله عنه: الطَبْرَسيّ: ١: ٨٤)، ولكنّني أفهم بمعونة قرائن أخرى أنّ مراده كون ترتيب السور المعروف في المصحف العثمانيّ توقيفيّاً، وليس أنّ النبيّ ﷺ جمع القرآن بين دفتين (ينظر: إبراهيم:٣٠٢).

ويعلّل بعضهم ترك الجمع في مصحف في زمنه ﷺ؛ بأنّ النّزول كان في نيّف وعشرين سنة، شيئاً بعد شيء (ينظر: ابن أبي طالب القيسيّ- الإبانة: ٢٣)، أو حذراً من نسخ التلاوة (ينظر: الزركشيّ، ١: ٢٣٥). ولكن نسخ التّلاوة لم يقع في الكتاب، بل هو اختراع متأخّر هدفه تصحيح مضامين أحاديثَ يظهر منها القول بتحريف الكتاب، لولا اختراعُ فكرة نسخ التلاوة. والقراءات المحمولة عليه تفسيرات، أو أحاديث، أو غير ذلك، لا متون قرآنيّة (ينظر مثلاً: البرِّيّ: ١٥٠-١٥١).

[١]- «الظُّرَرُ» حجر له حدٌّ كحدِّ السكين، والجمع «ظرار»، مثل «رُطَب ورِطَاب» (ينظر: القرطبي، ١: ٤٩).

ومع أنّه لم تصل إلينا مكتوبات قرآنيّة من عهده ﷺ؛ لكنّني أرجّح أنّها كتبت بلا نَقْطٍ أو شَكْلٍ أو أَلِفَاتٍ متوسّطة... وبالخطّ المدنيّ ذي السِّمَات السّالفة. ويتأيّد ذلك بمكتوبات عصر النبوّة مظنونة الصّحّة (وبخاصّةٍ خرابيش جبل سلع سالفة الذكر)،

ثانياً- رسم القرآن في جمع الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام:

في أخبار كثيرةٍ أنّ الإمام علياً عليه السلام أقسم بعد وفاة رسول الله ﷺ أن لا يرتديّ برداء حتى يجمع القرآن، فجمعه في ثلاثة أيام، وكان هذا بوصيّة وعهدٍ عهده إليه رسول الله ﷺ، وقد رتّبه على تنزيله، وبيّن ناسخه من منسوخه، وجاء به يحمله على جمل (ينظر: ابن سعد، ٢: ٢٥٧-٢٥٨؛ السجستاني، ابن أبي داود: ١٠؛ ابن أبي الحديد، ٢: ١٦؛ ابن طاووس: ٢٢٧-٢٢٨؛ شُبَّر، مقدمة البلاغي: ١٣؛ الزنجاني: ٦٩؛ الطباطبائي، ١٢: ١١٨)[١].

وقد ادّعى السيد حسن الصّدر تواتر روايات جمع الإمام عليٍّ عليه السلام من طرق الشيعة واستفاضتها من طرق السنة (ينظر: الصّدر: ٤٩). وكان الآصفيّ أنصف منه عندما قال: إنّها متواترةٌ، ولو معنىً أو إجمالاً (ينظر: الآصفي: ٢٤٩). والعجب ممّن يقرّ بهذه الرّوايات ثمّ يُؤَوِّلها بالحفظ؛ وهل يؤتى بالقرآن المحفوظ محمولاً على جمل؟ (ينظر: السّجستانيّ، ابن أبي داود، مقدّمة جفري: ٣).

وقد ذهب الزرقانيّ إلى أنّ هذه الرّوايات تُثبت جمع الإمام عليٍّ عليه السلام، ولكنّ جمع زيد بن ثابت للخليفة الأوّل أبي بكر -وإن تأخّر- يُعدّ الأول، لأنّه أساسُ الجمع العثمانيّ المجمع عليه (ينظر: الزرقانيّ، ١: ٢٥٤-٢٥٥).

بقي لي -هنا- حقّ التّساؤل: هل كان «نولدكه» الذي همّش جمع عليٍّ في كتابه،

[١]- قال ابن سعد في الطبقات: «أخبرنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب وابن عون عن محمّد قال: نبئت أن عليّاً أبطأ عن بيعة أبي بكر فلقيه أبو بكر فقال: أكرهتَ، فقال: لا، ولكنني آليتُ بيمينٍ أنْ لا أرتدي بردائي إلا إلى الصلاة حتى أجمع القرآن! قال فزعموا أنه كتبه على تنزيله. قال محمّد: فلو أُصيبَ ذلك الكتاب كان فيه علم (....)» (ابن سعد، ٢: ٢٥٧/٢٥٨). ونقل ابن طاووس عن محمد بن بحر الرهنيّ أنه سمع أبَا حاتم يُطري نَحْوَ أهل البصرة ويذمّ نحْوَ أهل الكوفة.... ولم يدَعْ أبو حاتم مع ما قاله ذكرَ تأليف علي بن أبي طالب للقرآن وأن النبيّ ﷺ عهد إليه عند وفاته ألّا يرتدي بُرْدَهُ إلا لُجُمُعَةٍ حتى يجمع القرآن فجمعه (يُنظر: ابن طاووس: ٢٢٧-٢٢٨). إلى غير ذلك من الأخبار.

يعرف هذه الرّوايات، وهي مبذولة في أُمّات الكتب وغير خافية على متتبّع، عندما اجتهد في ترتيب المصحف على أساس التنزيل؟

وأنا لم أثبت جمع الإمام عليّ عليه السلام هنا، لإدخاله في المراحل التمهيديّة لجمع عثمان؛ بل الذي مهّد لجمع عثمان هو جمع أبي بكر. ولكنّني ذكرته؛ ليُنظر في طبيعة رسمه، ولأنّ كثيراً من المصاحف اليوم تُنسب كتابتها إلى الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام. وهذا بضمّه إلى زمن تاريخ جمعه عليه السلام سنة إحدى عشرة، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، يشكّل نموذجاً لرسم تلك الفترة، ودليلاً على رسم المصحف العثماني وخطّه لتقارب الجمعين نسبيّاً؛ ولذا كان من الضّروريّ تحقيق نسبة هذه المصاحف والخلوص إلى نتائج تنير درب البحث.

ولأنّ العَرْشَ يسبق النَقْشَ، بدأت بإثبات الجمع بالأخبار، وأُثَنّي الآن بذكر المصاحف المنسوبة إلى عليٍّ عليه السلام اليوم، وهي:

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. (ينظر للتوسّع في صفة هذه المصاحف: الزنجاني: ٦٧-٦٨؛ الزرقانيّ، ١: ٤٠٥؛ الخليليّ، ٢: ٢٣٠-٢٣١؛ المنجّد: ٦٢-٧١؛ سليمان: ١٤٠؛ عمر: ٦١) انظر للملحق الصفحات من ٢٥٧ إلى ٢٦٠.

ولكن أيّ مصحف يمكن تصحيح نسبته إلى الإمام عليٍّ عليه السلام يجب أن يستوفيَ جملة شروط هي أن يكون مكتوباً بالخطّ المدنيّ؛ لأنّه كتبه سنة إحدى عشرة للهجرة؛ فلا يُعقل أن يكون بالخطّ الكوفيّ، والكوفة خُطِّطتْ في عهد الخليفة

عمر بن الخطّاب، وأوّل وثيقةٍ وجدت بالخطّ التربيعيّ تعود- على الأرجح- إلى سنة اثنتين وعشرين. كما يجب أن يكون خالياً من النّقط والشّكل المتأخِرَيْنِ، ومن العلامات الأخرى شديدة التأخر كالفصل بين الآيات والتَّحزيب والتعشير. ومصحف عليٍّ عليه السلام -كما ورد في الروايات- مرتَّبٌ على التنزيل ومقدّم فيه الناسخ على المنسوخ، بالإضافة إلى عدّة خصائصَ أخرى.

وهذه المصاحف المنسوبة، كُتبت بالخطّ الكوفيّ، بل وُجد في مصحفَيِ النّجف نَقْطُ شكلٍ، بل في مصحف طهران تحلية وفواتح أيضاً. ثم إنّ خطوط هذه المصاحف مختلفةٌ، فكيف تكون لرجلٍ واحد؟

فإذا أضيف إلى هذا أنّ «بعض هذه المصاحف كُتب على الورق، ولم يكتب على الكاغد إلّا في العصر العباسي» (المُنَجّد: ٧١)، وأنّ عليّاً عليه السلام رويَ أنّه كان يأمر كَتَبَةَ المصاحف في الكوفة أن يُجِلُّوا خطوطهم، رسخت القناعة بعدم صحّة نسبة هذه المصاحف إليه، بل بعدم كونها من المصاحف التي أمر بكتابتها على الرسم العثمانيّ أثناء خلافته بالكوفة.

وبهذه النّتيجة، أترك أخذ هذه المصاحف نموذجاً لرسم المصاحف العثمانيّة وخطِّها. وتُعِيْنُنِي هذه النتيجة -أيضاً- على ردّ نسبة عثمانيّة كثير من المصاحف المكتوبة بالكوفيّ والموجودة اليوم.

ثالثاً- رسم العربيّة في جمع زيد لأبي بكر:

لم تصل إلينا صُحُف أبي بكر، ولم يُدَّعَ وصولها؛ لأنّ مروان أخذها من عبد الله بن عمر بعد وفاة حفصة وأحرقها (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٠)، فلا يقوم رسمها دليلاً ملموساً على رسم المصحف العثمانيّ، وإنْ كنتُ أحكم -تَبَعاً لما مرَّ- بأنّها كُتبت بالرسم غير المشكول ولا المنقوط الذي تغيب عنه الألفات المتوسطة، وبالخطِّ المدنيّ المتقدم.

وإنّني أذكر، هنا، سبب هذا الجمع وطريقته؛ لأنّه يمثّل المرحلة التمهيديّة لجمع عثمان كما أسلفت. فسببُهُ على ما ورد في كثير من المصادر فَزَعُ عمر إلى

أبي بكر بعد مقتل كثير من القرّاء في بئر معونة، واليمامة، وإقناعه له بالجمع، ثم إقناعهما زيد بن ثابت به (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٦؛ القرطبي، ١: ٥٠؛ الزركشيّ، ١: ٢٣٣؛ السيوطيّ- الخلفاء: ٥٢؛ القسطلانيّ، ١: ٥٢). وفي طريقة الجمع يُذكر أنّ زيداً شرع يجمع من العسب واللخاف والأكتاف وصدور الرجال. وكان لا يقبل شيئاً إلا أن يشهد عليه شاهدان.

وروي أنّ زيداً لم يجد آية من الأحزاب إلّا مع خزيمة، وآخِر آيتين من براءة إلا مع أبي خزيمة الأنصاريّ كما في البخاري والإتقان عن ابن أشتة، أو مع خزيمة بن ثابت. ولكن الرجلين واحد هوخزيمة بن ثابت وأنّ التصحيف طال رواية البخاريّ كما هو الراجح. وهذا أقرب مما ذهب إليه السيّد الخوئيّ من عدم النسبة بينهما (ينظر: الخوئي: ٢٤٠-٢٤٩)، بل أحدهما أوْسيٌّ والآخر خزرجيّ.

وإذا غضضتُ الطَّرْفَ عن ذلك، كان التساؤل مشروعاً بل ضرورياً عن ثبوت آيةٍ بخبرِ واحدٍ، وإنْ كان المخبر «ذا الشهادتين»[1]؛ فالقرآن لا يثبت إلا بالتواتر. وقد أجيب عن هذا بأنّ آخر التوبة قد أُنْسِيَهُ زيد وأصحابه فلمّا ذكره خزيمة أو أبو خزيمة تذكّروه (ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٥)، أو أنّ آخرها كان معه كتابةً ومع غيره حفظاً؛ وعمدة التّواتر على الحفظ لا الخطّ هنا. وأنا مع التأويلين إن تمّا، ولكنّ ذلك بعيد لمنافاتهما للظاهر. والأنسب ردّ أخبار الآحاد هذه بالإجماع على تواتر القرآن الكريم. وقد أُوّل هذا -أيضاً- بأن الشاهدين من البشر، وهما يشهدان على صحّة القراءة أو بأنّ الآية كتبت بين يدي رسول اللهﷺ،أو قرئت بين يديه وعرضت عليه، أو أنها مما تُلُقِّيَ من النبيّﷺ بعد العرضة الأخيرة في العام الذي ارتحل فيه (راجع ما نقله معرفة في تلخيص التمهيد عن ابن حجر والسخاويّ وأبي شامة:١:١٦٠-١٦١).

---

[١]- ذو الشهادتين رجل جعل الرسولﷺ شهادته بشهادة رجلين. وهو خُزَيمة بن ثابت بن الفاكِهِ بن ثعلبة الأنصاري، عاش 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 خطبةٍ له في نهج البلاغة متحسراً عليه وملقباً له بذي الشهادتين (ينظر: علي أبي طالب: ٢٦٤).

ولقد ذهب الزركشيّ إلى أنّ أبا بكر جمع القرآن «في مصحف واحد» (الزركشي، ١: ٢٣٥)، ويعارضه قول زيد: «فأمرني أبو بكرٍ، فكتبته في قطع الأديم وكِسَرِ الأكتاف والعُسُب» (الطبري، ١: ٥٩؛ وينظر: القيسي- الإبانة: ٢٥-٢٦). ولم يكن هذا الجمع مرتب السور؛ قال الشَّنْقِيطِيُّ:

«جَمَعَهُ غيرَ مُرَتَّبِ السُّوَرْ بعد إشارةٍ إليهِ من عُمَرْ»

ثم إنّ كثيراً من الذين ينفون جمع أبي بكر للقرآن في مصحف ينسبون ذلك إلى عمر بن الخطّاب الذي جمعه في مصحف (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٠)، أو في صحيفة ورثتها منه حفصة، ولكن لا يعرف بالتحقيق استقلال عمر بجمع خاص، بل كان مشاركاً في جمع زيدٍ لأبي بكر، بل صاحب الفكرة في رواية البخاريّ.

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 شخصيّاً غير رسميّ كمصاحف الصحابة الآخرين (يُنظر: السجستانيّ، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٦؛ بلاشير- القرآن: ٣٠؛ بروكلمان- تاريخ، ١: ١٣٩). ولعلّ ما يشهد لهذا وراثة حفصة للصحيفة من أبيها عمر- الذي اشترك في توجيه جمع أبي بكر-، وعدم أخذ عثمان -وهو خليفة المسلمين- للصحيفة منها إلا استعارةً. ومهما كان من أمرٍ فإنّ هذه الصّحف دخلت في وثائق المصحف الرسميّ الموحّد الذي جمعه عثمان (قارن ما ذُكر عن جمع زيد هنا بما ورد في: نولدكه، ٢: ٢٤٦-٢٥٩).

رابعاً- رسم العربيّة في جمع عثمان بن عفّان (مرحلة التوحيد):

١- سبب الجمع العثمانيّ وكيفيّته:

يشكّل جمع الخليفة الثالث عثمان في جانب من الوثائق المعتمدة تطويراً لجمع أبي بكر الصدّيق، فهو رجع إلى صحف أبي بكر التي كانت عند حفصةَ أمِّ

المؤمنين. لكنّه من جهة أخرى جمعٌ استقلّ بالرجوع إلى وثائق مختلفةٍ شفويّة ومخطوطة. وهو جمعٌ أملاه اختلاف النّاس في القراءات بسبب تفرّق الصحابة في البلدان واشتدادِ الأمر في ذلك، وعِظَمِ اختلافهم وتشبّثهم (ينظر: القرطبيّ، ١: ٥١).

ولعلّ سبب الجمع المباشر قدوم حذيفة بن اليمان من فرج أرمينية وآذربَيْجَان على عثمان وإبلاغُهُ اختلاف الشاميين والعراقيين في القراءة. وسببه كذلك اختلافُ الصبيان في خلافة عثمان وارتفاع اختلافهم إلى المعلمين حتى كفّر 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 واكتبوا للناس إماماً» (السجستاني، ابن أبي داود: ٢١/١٨؛ وينظر: الطبريّ، ١: ٦٠؛ الدّاني- المقنع: ٧؛ أبو شامة: ٥٠؛ ابن الجزريّ- تقريب: ٢١). وقد ذكر اختلاف آخر في القراءة شهده حذيفة في مسجد الكوفة، ودفعه إلى اقتراح الجمع.

وقد كانت لعثمان في جمعه كيفيّةٌ مخصوصةٌ؛ إذ استعار صحف 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، فإنّما نزل بلسانهم (يُنظر: السجستانيّ، ابن أبي داود: ١٨؛ ابن الجزريّ- النشر، ١: ٧). وقال عثمان: فليملِ سعيد وليكتب زيد (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٢٤).

ولكنْ في خبرٍ آخر أن عثمان جمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار فيهم زيد، وأمرهم بكتابة المصحف (ينظر: القيسيّ- الإبانة: ٢٨). وفي غيره قال: «اجعلوا المليَ من هذيل والكاتب من ثقيف» (ابن فارس- الصاحبيّ: ٢٨) وهو يعارض ما سلف.

ولم يكن النّقل 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 أنّه سمع ما شهد به من رسول الله ﷺ (يُنظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٢٤). وتتكرّر هنا أخبار فقدان آخر «براءة» حتى أتى بها خزيمة بن ثابت وآية من الأحزاب حتى

أتى بها خزيمة آخر وتتكرّر التّأويلات التي ذكرت في جمع أبي بكرٍ وعمر. وهاتان الحادثتان على ما في أسماء رجالهما من اضطراب، إمّا أن تكونا قد وقعتا في زمن أبي بكر، أو في زمن عثمان، ثم إنّ تأويلاتهما التي يصعب التسليم بها تَدْفَعُ المنصف إلى ردّ الآحاد بالإجماع على التواتر (ينظر في ثبوت القرآن بالتواتر: القيسي- الإبانة: ٦٠؛ ويُنظر في عدم التحريف: الغزالي: ٧؛ ابن نبي: ٣٣).

وبعد تمام الجمع أمر عثمان بالصحف والمصاحف السابقة أن تحرق (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ١٩؛ الزركشي، ١: ٢٤٠؛ مقدمة المباني: ٤٥)، أو تخرق (ينظر: الطبري، ١: ٦٣)، أو تمحى (ينظر: الكرديّ: ٤٩)، أو تُغْسل (ينظر: ابن طاووس: ٢٧٨)، أو توضع في الماء الساخن (ينظر: القيسي- الإبانة: ٢٩)، أو تدفن (ينظر: السجستاني، ابن أبي داود: ٣٤).

٢- زمن الجمع العثمانيّ:

أمّا زمن الجمع، فيُشير إليه قول عثمان قبله: «عهدكم بنبيّكم منذ ثلاث عشرة «....»»، وقوله آنذاك: «إنما قبض نبيّكم منذ خمس عشرة سنة «....»» (ينظر: السّجستانيّ، ابن أبي داود: ٢٢-٢٤). وبحساب السنين اعتماداً على القولين رجّح ابن حجر أن يكون الجمع قد تمّ في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمسٍ وعشرين» (الحمد: ١٢٦؛ ينظر: مكرم- عمر: ٦١).

ولكن ابن الأثير ذكر في الكامل أنّ تاريخ نسخ المصاحف كان سنة ثلاثين (ينظر: ابن الأثير، ٣: ٨-٩). وتابعه في ذلك ابن خلدون (ينظر: الحمد: ١٢٦). وهذا التاريخ وإن خالف ما روى السجستاني عن عثمان إلا أنّه مؤيّدٌ بتاريخ غزوة أرمينية التي حدّد تاريخها «الدكتور عبد الله خورشيد البرّيّ» من خلال روايات الواقدي والبلاذري وقرائن أخرى، بالعام الثلاثين من الهجرة (ينظر: البرّيّ: ٤٤-٤٥). وهذا هو رأي ابن الأثير. وقد ذكرتُ أنّ مجيء حذيفة من ثغر أرمينية وآذربَيْجَان كان سبباً مباشراً للجمع.

ويمكن أن يُجمع بين التاريخين، ببيانِ أنّ روايتي السجستاني اللتين تؤيّدان تاريخ ابن حَجَر، قد طلب عثمان فيهما الجمع من الناس وطلب من زيد وسعيد الكتابةَ

والإملاء. أمّا روايات عودِ حذيفة من الثغر ففيها عقبَ طلب حذيفة، سؤال عثمان حفصة أن تعطيه الصحف لانتساخها فَنُسِخَتْ. فهل يكون الجمع في العام الخامس والعشرين تتمّةً لفعلِ الخليفتين قبله، حتى إذا تعاظم الاختلاف عام ثلاثين تُمّم العمل واستعين بصحف حفصة؟

إنّ قبول هذا الجمع بين الروايات يفترض صحّة تاريخ غزوة أرمينيّة وآذربيجان المذكور عن ابن الأثير، ووجود حذيفة هناك سنة ثلاثين أو نحوها، ولكنّ تحقيق عدد من العلماء أثبت خطأ ابن الأثير في ذلك، وأن الغزوة كانت في نحو سنة أربعٍ وعشرين ما يرجّح مختار ابن حجر وكثير من العلماء.

إنّ تحديد زمن الجمع العثماني يهمّ مسار هذا البحث جداً؛ فالجمع سواء تم سنة خمسٍ وعشرين أو ثلاثين، كان في المدينة المنوّرة، ومن الطبيعيِّ أن تُكتب المصاحف العثمانيّة بالخطّ المدنيّ المطاوع السهل، لا الكوفيّ المربّع المعقّد كما ذهب إليه بعضهم (ينظر: الكرديّ: ٨١). وَرَسْمُهَا يفترض به أن يكون قريباً من رسم كُتُب العصر النبويّ ومنقوشاته، فالمدّة بحساب تطوّر الرسم قليلة. وعلى هذا، تكون المصاحف العثمانيّة غيرَ منقوطة لا نَقْطَ الشَّكْل ولا نَقْطَ الإعجام (ينظر: بلاشير- القرآن: ٣٠؛ السجستاني، ابن أبي داود، مقدمة جفري: ٧)، تعوزها الألفات المتوسطة والشدّات، وترسم همزتها ألفاً... وعلى فرض وجود الإعجام في الحجاز في زمن جمع المصحف العثمانيّ، فلقد ورد في تقريب النشر أنّ عثمان «أمر بتجريده (أي المصحف) من الشكل والنقط (....)» (ابن الجزريّ- التقريب: ٢١). وهذا النصُّ يُناقَش لجهة عدم ثبوت الشَّكْل في رسم العربيّة قبل العصر الأمويّ حتى يُجرّدَ منه، ولا وجود الإعجام في الحجاز قبل التوحيد، وإن زُعم وجوده في بَرْديّةٍ بمصر سنة اثنتَينِ وعشرين.

٣- عدد المصاحف العثمانيّة وتمييز الإمام وذكر اختلافاتها ومصيرها:

وقد بُحثت في الجزء الثالث «تاريخ القرآن» لـنولدكه في النقطة الثانية من الفصل الخاصّ بالرسم، وذلك بعنوان:»صياغات النُّسَخ العثمانيّة» عدّة مسائل

تتّصل بالرسم منها: مسألة عدد المصاحف العثمانيّة الأصليّة التي نُسخت بأمر الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، والنسبة بينها وبين مصاحف الأمصار العثمانيّة التي نُقلت اختلافاتها القليلة في كتب الرسم، وما المصحف الإمام؟ وهل هو مصحف المدينة العثمانيّ؟ وهل مصاحف الأمصار العثمانيّة المنقولةِ اختلافاتُها هي المصاحف الأصول المرسلة نفسها، أم هي نسخٌ منها، ولو بوسائط، وإن بأمانة ودِقّة؟ كما استُعرضتْ بيبلوغرافيا هذه الاختلافات من خلال بعض قوائم البيانات المشهورة المأخوذة من فضائل أبي عبيد، ومقنع الداني، وما أخذه الدانيّ من قائمة المباني، مع ذكر العقيلة وغيرها، وبُذلت محاولات تحليل لبيانات القوائم لتَبَيُّنِ النسخة الأقدم من النُّسَخ الأصليّة التي كانت ثمرة الجمع الموحّد، ومصدر انتساخ غيرها، فهل انتُسخ منها مباشرةً أم بواسطة نسخةِ مصحفٍ عثمانيٍّ انتُسِخ من النسخة الأولى. وسأعرض لهذه النقاط تباعاً، وأعلّق على بعضها، مقسّماً ذلك إلى عدّة نقاط.

ولأن برجشتراسر هو الذي أخرج هذا الفصل المتعلّق بالرسم في طبعة الكتاب الثانية التي لدينا، ولأننا لم نطّلع على الطّبعة الأولى، فنحن لا نستطيع أن نحسم أن الاختيار والرأي هو لبرجشتراسر أو نولدكه. ونحن نتعامل مع الكتاب بوصفه نِتاج مدرسةٍ استشراقيّةٍ متناسقة في تاريخ القرآن، وسننسب -لذلك- الأحكام والآراء إلى الكتاب نفسه، أو إلى الكاتِبَين معاً.

أ- عدد المصاحف العثمانية:

أخرج ابن أبي داود في كتاب المصاحف بسنده إلى حمزة الزيّات قال: «أرسل عثمان أربعة مصاحف، وبعث منها إلى الكوفة بمصحف، فوقع عند رجل من مراد، فبقيَ حتى كتبتُ مصحفي عليه»(ابن أبي داود:٣٤). وقال الدانيّ: «أكثر العلماء على أنّ عثمان بن عفان لمّا كتب المصحف جعله على أربعِ نسخٍ، وبعث إلى كلّ ناحية من النّواحي بواحدة منهُنَّ، فوجَّه إلى الكوفة إحداهن وإلى البصرة أخرى وإلى الشام الثالثة، وأَمسكَ عند نفسه واحدة. وقد قيل: إنّه جعله في سبع نسخ، ووجّه من ذلك

-أيضاً- نسخةً إلى مكّة ونسخةً إلى اليمن ونسخةً إلى البحرين. والأوّل أصحّ وعليه الأئمة» (الدّانيّ- المقنع: ٩؛ وينظر: الزركشيّ، ١: ٢٤). وربّما يبدو ترجيح الأربع من نصّ العقيلة للشاطبيّ؛ لتصدير نسخ الأمصار الثلاثة غيرِ الأربعة بِقيل:

وسَارَ في نُسّخٍ منها مع المدنيْ كوفٍ وشـــامٍ وبصرٍ يملأ البَصَرا

وقِيلَ مكّةَ والبحرينِ معْ يَمَنٍ ضاعت بها نُسَخٌ في نشرها قُطرا

ونسب ابن القفّال في شرحه على البيتين بعْثَ عثمان إلى الكوفة والبصرة والشام وحبْسَ نُسخةٍ عنده إلى أكثر العلماء، وصدّر قولَ كونِ النُّسخ سبعاً بِقِيل أيضاً (ابن القفّال، ١٩)، وهذا الرأيُ بكونِ النُّسخ أربعاً مأخوذ من الدانيّ.

ونقل مكّيّ بن أبي طالب القيسيّ أنّهم «لمّا نسخوا المصحف كتبوه في سبع نسخ. وقيل: في خمس، ورواةُ الأوّل أكثر» . (ابن أبي طالب القيسيّ- الإبانة: ٢٨؛ وينظر: ابن الجزري- النشر، ١: ٧؛ القسطلانيّ، ١: ٦٣-٦٤). وقد اختار ابن حجر أنّها خمس (ينظر: السّمهوديّ، ٢:٢٠٠).

وذكر ابن عاشر أنّ المصاحف العثمانيّة ستّة: المكّيّ، والشاميّ، والبصريّ، والكوفيّ، والمدنيّ العامّ، والمدني الخاصّ الذي حبسه (عثمان) لنفسه» (المنجّد: ٤٢). وعن السخاويّ (ت- ٦٤٣هـ): أنها ستّة مصاحف، فأما مصحف البحرين ومصحف اليمن، فلم يُعلم لهما خبر، وعن بعض المعاصرين أنّ هذا العدد هو المتعارف عند علماء الرسم لأمرين: أوّلهما: أن النقل ورد عن هذه المصاحف في المقنع والتنزيل وغيرهما، والثاني: أنّه عُرف من أرسله سيّدنا عثمان مع هذه المصاحف؛ فقد بعث عبدَ الله بن السائب مع المكّيّ، والمغيرة بن شهاب مع الشاميّ، وأبا عبد الرحمن السُّلَميّ مع الكوفيّ، وعامرَ بن عبد القيس مع البصريّ (يُنظر: ابن نجاح، قسم الدراسة، ١: ٢٤٠). وهذا شاهد يقوّي عثمانيّة المكّيّ لوجود المقرئ، ونقلُ اختلاف المكّي في المصادر شاهدٌ آخر. أما المصحفان الآخران المدّعى كونهما من المصاحف العثمانيّة الأصليّة التي أرسلها الخليفة إلى الأمصار، فقد قيل إنّه بعث مصحفاً إلى البحرينِ وآخرَ إلى اليمن، وهي دعوى ضعيفةٌ، لأنّنا لم «نسمع لهما خبراً، ولا علمنا

من أُنفذ معهما» (ابن نجاح، قسم الدراسة، ١: ١٤١) وأمر زيداً أن يُقرئ بالمدينة (يُنظر إلى هذه المعلومة، وما سبقها: الجعبريّ، ١: ٣٧٠).

وقد ادُّعيَ إرسال مصحفٍ إلى مصر، ولا توجد قرائن تساعد على تبنّيه. ولا شكّ أنّه أُرسلت مصاحف انتُسخت من النُّسخ العثمانيّة الأولى، ووزّعت في الأمصار الرئيسة، فادّعيت عثمانيّتها لذلك.

وقال ابن أبي داود في المصاحف: «سمعت أبا حاتم السجستانيّ يقول: كتب سبعة مصاحف، وأرسلها إلى مكة، وإلى الشام، وإلى اليمن، وإلى البحرين، وإلى البصرة، وإلى الكوفة، وحبس بالمدينة واحداً» (ابن أبي داود:٣٤). وعبارة السجستانيّ هذه لا تميز المدنيّ من الإمام، فالمحبوس في المدينة واحد. وقال آخرون: إنّ المصحف الذي أمسكه الخليفة لنفسه هو المصحف الإمام، وما سواه مصاحف عثمانيةٌ فحسب (يُنظر: القسطلّاني، ١: ٦٨).

وقد تعرّض المستشرقون في غير كتاب «تاريخ القرآن» للمصاحف العثمانيّة وتوزيعها، فاكتفى رودول صاحب الترجمة الإنكليزية للقرآن، ومحرّر مادة قرآن في دائرة المعارف البريطانيّة، ووليم موير مؤلف «حياة محمد» (ينظر: البرّي: ٤٦-٤٧)، وكارل بروكلمان بالنّصّ على توزيعها على المدن الكبرى (ينظر: بروكلمان- تاريخ، ١: ١٤٠)؛ في ما جعلها بلاشير خمسة مصاحف (ينظر: بلاشير- القرآن: ٣٠).

أمّا في كتاب «تاريخ القرآن»، فاختير فيه أنّ عدد النُّسخ العثمانية الأصليّة التي كُتبت بأمر عثمان أربع (يُنظر: نولدكه، ٣: ٤٤٧)، وهو اختيارٌ يتوافق مع ما نقلناه قريباً عن حمزة والدانيّ.

ويبدو هذا الاختيار راجحاً صائباً مؤيَّداً بالقرائن التاريخّية، وهو لا يخرج عن اختيار عددٍ من علماء المسلمين، وإن كان للقول إن النُّسخ خمسٌ (بضمّ المكّيّ أو المدنيّ الخاصّ إلى العامّ على القول بوجود الأخير) قرائنُه ومجاله الذي يجعله ممكناً، بل محتملاً بقوّة، والقول إنّها ستٌّ له وجهٌ محتملٌ مبرّرٌ -أيضاً- (بضم المكّيّ وإثبات المدنيّ الخاصّ)؛ فما سيأتي في نقل الخلافات بين مصاحف الأمصار العثمانيّة،

وأنّها نقلت عن مصاحف الأمصار الأربعة بشكلٍ أساسٍ (المدينة والكوفة والبصرة والشام)، أو الخمسة بإضافة مكّة يرجّح هذين القولين دون ما عداهما، وإذا أُخذت قرينة ذهاب أكثر العلماء إلى أنّ النّسخ أربع كما نقل الدانيّ (مع مخالفتها لما نقله مكّيّ بن أبي طالب وغيره)، والتُفِتَ إلى حضور نسخة المدينة بشكلٍ أوثق وأكبر من حضور نسخة مكّةَ عند مقارنتها بنسخ العراق أو بنُسخ الأمصار غير الحجازيّة، يمكن القول إن كونَ النُّسَخ الأصليّة (المصاحف العثمانيّة) أربعاً أرجح بهذا الاعتبار. أمّا وجه كون النّسخ الأصليّة ستّاً، فهو بإضافة المدنيّ الخاصّ الذي يُزعم أنّه الإمام، وأنّه يختلف عن المدنيّ العامّ. فالبيانات تذكر اختلاف المصاحف الأربعة الأولى، لكنّها تذكر -أيضاً- المصحَفين الآخرَين (مكّة والإمام). ويحتاج عرض البيانات وتحليلها إلى أناة وصبر، وإلى ضمّ الروايات التاريخيّة الأخرى للخروج بحكم ظنّيٍّ، وتقويمٍ عادلٍ لجهد كاتبي هذا الفصل من تاريخ القرآن في هذه النقطة. وإذا كان حسم اختلاف المدنيّ من الإمام أو عدمه سيبحث في الفرع الآتي من هذه النقطة، فقد خصّصنا نقطة خاصّةً لاحقة باختلاف المصاحف العثمانيّة، وضربنا -لذلك- أمثلةً تستوعب أكبر قائمة اختلافاتٍ وردت في «المقنع»، ولوحظت بشكل كبير في «تاريخ القرآن» ؛ هذا مع عدم إغفال مقارنتها بروايات اختلافٍ أخرى منقولة عن أبي عُبيدٍ والدّانيّ، وتكميلها بإيراد أمثلة عديدةٍ من قوائم اختلاف مرويّةٍ أخرى، وسنستفيد -لاحقاً- من تحليل ذلك في تقويم أحكام مؤلفي الفصل.

ب- تمييز الإمام من المصاحف العثمانيّة الأخرى:

يوجد -هنا- سؤالان مهمّان تتكفّل هذه النقطة بمحاولة الإجابة عنهما، الثاني منهما مركّب من سؤالَين:

١. أ- هل يوجد مصحفٌ مدنيٌّ خاصٌّ يختلف عن المدنيّ العامّ اختصّ به الخليفة عثمان بن عفّان نفسه هو الإمام، أم يوجد مدنيٌّ واحد هو الإمام؟

٢. أ- هل يوجد إطلاقان اثنان لمصطلح المصحف الإمام، واحد مطلقٌ هو للمدنيّ أو لمصحف عثمان، والثاني نسبيّ إضافيّ؛ فالمصحف العثمانيّ لأهل كلّ مصرٍ إمام

أهل ذلك المصر، وهل يبقى -على التسليم بكون المدنيّ أو مصحف عثمان أصلاً- اسمُ الإمام محفوظاً للمصاحف العثمانيّة الأخرى، بدعوى أنّ كلّاً منها كُتب بإشراف الخليفة، وتلقّاه أكثر الصحابة بالقبول؟

ونبدأ بمحاولة الإجابة عن السؤال الأوّل:

١. أ- هل يوجد مصحفٌ مدنيٌّ خاصٌّ يختلف عن المدنيّ العامّ اختصّ به الخليفة عثمان بن عفّان نفسه هو الإمام، أم يوجد مدنيٌّ واحد هو الإمام؟

تقدّم أنّ بعض العلماء -كالدانيّ- رأى أنّ المصاحف العثمانيّة أربعة، وعليه، فهو لا يفرّق بين الإمام والمصحف المدنيّ، والإمام المدنيّ هو -بالتحليل- النُّسخة الأولى التي انتُسخت منها المصاحف التي أُرسلت إلى الأمصار، وكذا منطق من جعلَ المصاحف خمسةً، وأدخل المكّيّ فيها.

ونقل الجعبريّ عن صاحب «زاد القرّاء» أن عثمان احتبس مصحفاً بالمدينة (يُنظر: الجعبريّ، ١: ٣٧١). وهذا يعني عدم وجود مدنيَّين، بينما يذهب آخرون إلى أنّ الخليفة «احتبس لنفسه مصحفاً (....)، وهو الذي يقال له: الإمام (ابن نجاح، قسم الدراسة،١: ١٤٦). ويذهب الجعبريّ بغرابة شديدة في مسعى لتبرير وجود مصحفَين بالمدينة إلى صدق عبارة «احتبس في المدينة» على المدنيّ والإمام معاً، مع العبارة ظاهرةٌ في الفرد لا الجنس (يُنظر: الجعبريّ، ١: ٣٧٢).

إنّ البحث -هنا- يجب أن يُركّز على الدليل؛ وأهمّ ما يُذكر ما ذكره أبو عُبيد بن سلّام ونقله عنه العلماء، وتلقّوه بالقبول؛ لوثاقة أبي عُبيد وعلمه، «وكان أبو عبيد القاسم بن سلّام قد قال في كتابه في القراءات: رأيت المصحف الذي يقال له الإمام مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه، استُخرج لي من بعض خزائن الأمراء، وهو المصحف الذي كان في حجره حين أصيب، ورأيت آثار دمه في مواضع منه»(السمهوديّ، ٢: ٢٠٠)، «و: أكثر ما رأيته في سورة النجم»(ابن نجاح، قسم الدراسة،١: ١٤٢). وكان مالك قد قال: «إن مصحف عثمان رضي الله عنه تغيّب فلم يجد له خبراً بين الأشياخ، فردّ النحّاس كلام أبي عُبيدٍ به، ورفض آخرون؛ لأنّ

ما تغيّب يمكن أن يظهر، ولا يعني هذا أنه تلف وهلك؛ قال الشاطبيّ: وأباه المنصفون، لأنّه ليس في قول مالك «تغيّب» ما يدل على عدم المصحف بالكليّة بحيث لا يوجد؛ لأنّ ما تغيّب يرجى ظهوره»[1] (السمهوديّ، ٢: ٢٠٠).

ورأى محقّق كتاب «مختصر التبيين لهجاء التّنزيل» لابن نجاح أنّ عثمان أبقى في المدينة مصحفا عامّاً، وهو الذي ينقل عنه نافع بن أبي نعيم المدنيّ، واحتبس لنفسه مصحفاً، وهو الذي تأمّله، ونقل منه، ورآه أبو عُبَيد القاسم بن سلّام، وهو الذي يقال له: الإمام (ابن نجاح، قسم الدراسة،١: ١٤٦).

وإذا أردنا أن نناقشَ هذا الكلام، وجدناه مبنيّاً على شهادة أبي عُبيد وشهادة غيره كعاصم الجحدريّ (ت- ١٢٨ هـ)، وخالد بن خداش (ت- ٢٢٤ هـ). ومع التسليم بعلم هؤلاء، ولكنّهم لم يفيدوا بطريق قاطع مقنعٍ بأنّ ما أُخرج لبعضهم، أو رآه بعضهم كان المصحف الإمام نفسه، واحتمال الخطأ وارد جدّاً، من جهات شتّى ليس أقلّها التباسُ المصطلح الذي يمكن أن يُطلق على كل أصلٍ عثمانيّ، وليس أكبرها قرب تزوير الدم على أكثر من نسخة ادّعيَ عثمانيّتها، ولعلّ وجود الدّم على المشكوكِ بها هي القرينة الوحيدة التي جاءت في كلام أبي عُبيد على أنّها الإمام الذي كان عن عثمان نفسه.

ويبدو السّمهوديّ قريباً من هذا الفهم؛ فهو يطرح احتمالاً، ثم يناقشه، فقال: «فيحتمل أنّه بعد ظهوره [أي ما أُخرج لأبي عُبَيد] نُقل إلى المدينة، وجُعل بالمسجد النبويّ. لكنْ يوهن هذا الاحتمال أنّ بالقاهرة مصحفاً عليه أثر الدم عند قوله تعالى: (**فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ**) (البقرة: ١٣٧) الآية، كما هو بالمصحف الشريف الموجود اليوم بالمدينة، ويذكرون أنه المصحف العثمانيّ، وكذلك بمكّة، والمصحف الإمام

---

[١]- أصل أبيات الشاطبيّ (ت- ٥٩٠ هـ) في هذا المعنى هي:

وقالَ مصحفُ عثمانٍ تغيّبَ لم نجدْ له بين أشياخ الهدى خَبَرَا
أبو عُبيدٍ أولوا بعض الخزائن لي إستخرَجُوهُ، فأبصرتُ الدّما أثَرَا
وردّه ولـَـدُ النحـاسِ معتمداً ما قبلَه، وأباهُ منصِفٌ نظـــرا
إذ لم يقـلْ مالكٌ لاحـثّ مهالِكُهُ ما لا يفوتُ فيُرجى طالَ أو قَصُرَا

(ابن القفّال، ٢٠)

الذي قتل عثمان رضي الله عنه وهو بين يديه لم يكن إلا واحداً، والذي يظهر أن بعضهم وضع خلوقاً على تلك الآية تشبيهاً بالمصحف الإمام. ولعلّ هذه المصاحف التي قدّمنا ذكرها ممّا بعث به عثمان رضي الله عنه إلى الآفاق، كما هو مقتضى كلام ابن جبير في المصحف الموجود بالمدينة» (السمهوديّ، ج٢: ص٢٠٠). وبناء على ما تقدّم، نحن لا نجد الأدلّة كافيةً للقول بوجود مكّيٍّ خاصٍّ هو الإمام.

ومع أن الشاطبيّ لم يُظهِر في البيتين (٣٦-٣٧) من العقيلة تأييداً لفكرة المدنيّين الخاصّ والعامّ (راجع: ابن القفّال، ١٩)، حاول بعضهم أن يجد في بيتيِ العقيلة (٤٣-٤٤) حلّاً توفيقيّاً لاختلاف بعض المرسوم عن نافع بن عبد الرحمن المدنيّ القارئ عن المصحف المدنيّ عن بعض ما رواه أبو عُبيد عمّا رآه المصحف الإمام، وكان الحلّ بصحّة الجميع؛ لأنّ نافغاً يروي عن المدنيّ العامّ، وأبا عُبيد يروي عن المدنيّ الخاصّ، وهو الإمام (يُنظر: الجعبريّ، ١: ٣٨٣؛ ابن نجاح، قسم الدّراسة، ١: ١٤٤).

وبيــن نافعهم في رســمِهم وأبــي عُبَيْــد الخلفُ في بعض الذي أُثــِرا

ولا تعارضَ مع حسنِ الظُّنونِ فطِبْ صــدْراً رحيباً بما عن كلِّهم صــَدرا [1]

بينما لم يُشر ابن القفّال إلى هذا القصد في شرحه، بل بقي أقربَ إلى ظاهر اللفظ، فقال في شرح البيت (٤٤): «لا تجعل اختلاف الرسم تعارضاً، لأنّ المصاحف عدّة، فكلُّ أحد منهم حكى ما رآه، فواحدٌ يحكي -مثلاً لأن (عُهَدَ) بغير ألف، وآخر يحكيه -كذلك بالألف وبغير ألف، وكثيرٌ ممّا جاء الخلاف فيه، فلا يجعل هذا تعارضاً، لأنّ المصاحف كثيرة، وكلٌّ حكى ما رآه (...)» (ابن القفّال، ٢١).

ويمكن أن يستند من يقول بوجود مدنِيَّينِ، الخاصّ منهما هو الإمام، إلى وقوع ذكر الإمام مع مصاحف أهل المدينة، أو مصحفهم عند ذكر اختلاف الرسم (تُنظر مثلاً: شواهدالاختلاف بين مصحف الأمصار المستلّة من الداني-المقنع، ١٠٨-؛ ١١٦ في البقرة: ١٣٢؛ آل عمران: ١٣٣؛ المائدة: ٥٣؛ الزخرف: ٧١)؛ ففي هذه الشواهد تتوافق نسخة مصحف المدينة مع المصحف الإمام دائماً، وقد يكون ذكر الاثنين

[١]- (ابن القفّال، ٢١).

من باب الجمع بين الروايات التي سمّت المدنيّ مدنياً تارةً وإماماً أخرى، ثمّ ذُكر الاسمان معاً عند جمع الراويات في كُتب الرسم، فأوهم هذا الفرق بين مصفحي المدينة والإمام ولا تعدّدَ في الحقيقة. ونمثّل لهذا بشاهد سورة البقرة الأول وأوصى في المدينة والشام، وعن أبي عبيد في الإمام. نعم، يبقى أنّ النسخة التي رأى أبو عبيد أنّها الإمام، وهي التي استُخرجت له من خزائن بعض الأمراء يختلف رسمها -أحياناً- عن نسخة المدينة، ولكنّ الكلام في صحّة حكم أبي عُبيدٍ، وبخاصّةٍ مع عدم وجود دليلٍ.

ونمثّل لمورد اختلاف بين ما ادّعاه أبو عبيدٍ إماماً وبين مصحف أهل المدينة، وذلك في قوله -تعالى- في سورة غافر: ﴿**وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ**﴾ (غافر:٢٦)، رُسمت (أَوْ أنْ) في مصحف الكوفة (يُنظر: الداني-المقنع:١١٤)، وفي فضائل أبي عبيد وفي المقنع عنه نسب هذا إلى مصاحف العراق (يُنظر: أبو عبيد،٣٢٩؛ الدانيّ-المقنع: ١١٤)، وقد روى في المقنع «عن هارون بن صخرٍ وبشّارٍ النّاقط عن أُسيدٍ أنّ ذلك كذلك في الإمام مصحف عثمان بن عفّان رضي الله عنه، بينما رُسمت (وَأَنْ) في مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى بغير ألفٍ قبل الواو [ومن تلك المصاحف مصحف أهل المدينة]. ومن الغريب أن يخالف المصحف الإمام مصاحف أهل المدينة؛ لعدم ثبوتِ مدنيٍّ خاصٍّ غير المدنيّ العام، وندرةِ ذكر خلافاتٍ له مع مصاحف أهل المدينة.

ويُحتمل ضعيفاً أن يكون المراد من المصحف الإمام هنا إمام أهل الكوفة، لا الإمام على الإطلاق، وضعفُه ظاهرٌ لنسبته إلى عثمان نفسه في النصّ، وهي نسبةٌ تنصرف إلى الإمام على الإطلاق. وسيأتي بحث هذا الإطلاق الثاني للإمام قريباً جدّاً.

ومن كلّ ما تقدّم نرى أنّنا أقرب إلى الحكم بنفي وجود مصحفين مدنِيّين، والقول مع الدانيّ وغيره بوجود مدنيٍّ واحد هو الإمام.

وذكر الجعبريّ في شرح العقيلة بسنده إلى أبي المظفر الواصل إلى إسماعيل وسليمان، «قالا سمعنا خالد بن إياسٍ يقول: قرأت مصحف عثمان رضي الله عنه

الخاصّ، فوجدتّه يخالف المدنيّ العامّ في اثني عشر حرفاً» (يُنظر: الجعبريّ، ١: ٣٧٣). واللافت أنّه العدد الذي اختلفت فيه مصاحف الحجاز والعراق.

والذي يظهر من كتاب «تاريخ القرآن» عدم فصل نسخة المدينة عن نسخة المصحف الإمام، فقد ذهب بعضهم إلى وجود نسختين عثمانيّتين أصليّتَين في المدينة (المصحف المدنيّ العام، والمصحف المدنيّ الخاصّ الذي اختصّ به عثمان نفسه)، ففصلُ نسخة عثمان الخاصّة عن نسخة المدينة العامّة إذا حاوله المتأخّرون «لا يعدو كونه سوء فهم» (يُنظر: نولدكه،٣: هامش٢٧،ص٤٤٧). وهذه النسخة المدنيّة تسمّى الإمام (المصدر نفسه، متن الصفحة نفسها).

٢. أ- هل يوجد إطلاقان اثنان لمصطلح المصحف الإمام، واحد مطلق هو للمدنيّ أو لمصحف عثمان، والثاني نسبيّ إضافيّ: فالمصحف العثمانيّ لأهل كلّ مصرٍ إمام أهل ذلك المصر، وهل يبقى -على فرْضِ التّسليم بكون المدنيّ أو مصحف عثمان أصلاً، اسمُ الإمام محفوظاً للمصاحف العثمانيّة الأخرى بدعوى أنّ كلّاً منها كُتب بإشراف الخليفة، وتلقّاه أكثر الصحابة بالقبول؟

لا شكّ في استعمال الإمام في الدلالة على المصاحف العثمانيّة الأصليّة الأخرى، وقد كثر هذا الإطلاق في قلم ابن أبي داود السجستانيّ الذي كان يُكثر من التعبير بإمام أهل الكوفة، وإمام أهل الشّام، إمام أهل العراق، إمام أهل الشّام وأهل الحجاز[١]. فإمام أهل العراق مصحفا الكوفة والبصرة العثمانيّين، والخلافات بينهما قليلة جداً. وإمام أهل الحجاز والشّام هو المصحف المدنيّ للمِصر الأول أو المدنيّ والمكّي -على القول بعثمانيّة المكّيّ- كلّ في مصره، والشاميّ للمصشصر الثاني (الشام)..... وهذاالإطلاق يُستعمل بالإضافة إلى مصر معيّن اتّسع أو ضاق (العراق، الكوفة أو البصرة)، بل هو يُستعمل بإضافة لغويّة في الغالب (في إمامهم إمام أهل الشام.....). ولا ينافي هذا الإطلاق إطلاقَ الإمام على النُّسخة العثمانيّة الأولى سواءً

[١]- استخرجنا هذا على سبيل الأنموذج من صفحةٍ واحدة في كتاب المصاحف، وما يجاورها حافل بهذا الاستعمال (السجستاني- المصاحف،٤٤).

كانت المدنيّة أم التي اختصّ بها عثمان نفسه لو قلنا بها، بل هذا الإطلاق الثاني في طول الأوّل؛ فالنُّسخة الأولى أصلٌ ومصدرٌ مباشرٌ أو بالواسطة[1] للنُّسَخ الأصليّة الأخرى، وهذه أصولٌ لأهل الأمصار بتلقّون من خلالها القرآن ومعالم دينهم.

وقد التُفتَ في كتاب «تاريخ القرآن» إلى تسمية نسخة الشّام العثمانيّة إماماً مرّة واحدةً فيما نقله المقنع عن هارون بن موسى الأخفش الدِّمشقيّ (يُنظر: نولدكه،٣: هامش٢٥، ص ٤٤٧)، ونصّها في المقنع: «قال هارون بن موسى الأخفش الدِّمَشقيُّ: إن الباء زيدت في الإمام -يعني الذي وجّه به إلى الشأم في (وبالزُّبُرِ) وحدها» (الدّانيّ-المقنع، ١٠٩). ولعلّ هذا من باب الإطلاق الإضافي النسبيّ كما تقدّم. وكان ينبغي بكاتب هذا الفصل ومعدّله أن يلتفتا إلى شيوع هذا التعبير بكثرةٍ عند بعض المصنّفين الآخرين كما ألمعنا.

ولعلّ هذا التوجيه (الإطلاق الإضافيّ النسبيّ) يلتقي مع ما نُقل عن الملّا علي القاري الذي رأى أنّ: «الأظهر أن المراد بالمصحف الإمام جنسه الشامل لما اتّخذه لنفسه في المدينة، ولِمَا أرسله إلى مكّة والشّام والكوفة والبصرة وغيرها» (ابن نجاح، قسم الدراسة،ج١: ١٤٣)، فحاصل هذا الكلام أنّ اسم الإمام يُطلق على أكثرَ من مصداقٍ بحسب الاشتراك المعنويّ، وإن كانت العلاقة -عندنا- طوليّة بين المعنيين.

واستحسن بعضهم ما نقله عن القاري؛ لأن كلّ واحد منها أصلٍ كتب بين يديه [الخليفة] وتحت إشرافه، وأجمع عليه الصحابة (رضي الله عنهم)، وأرسل مع كل مصحف قارئاً يوقف الناس على هجائه ورسمه بالمشافهة والتلقّي والرِّواية» (المصدر نفسه، الصفحة نفسها).

ب- علاقات نُسَخ المصاحف العثمانيّة في كتاب تاريخ القرآن:

قدّمنا في النّقطتين السّابقتين آراء العلماء في عدد النُّسخ العثمانيّة، وتمييز الإمام من بينها، وذكرنا اختيار مؤلّفَي فصل الرسم في كتاب «تاريخ القرآن» في

[١]- ادُّعي في «تاريخ القرآن» أنّ نسخة البصرة نُسخت من الإمام المدنيّ، ومنها نسخت نسخة الكوفة، وسنفحص هذه الدعوى فيما يأتي.

ذلك. ويوجد في هذه النقطة متابعة لبحث المؤلّفَين نقطةَ «صياغات المصاحف العثمانيّة»، وهي النّقطة الثانية من الفصل الأول من الجزء الثالث التي يهمّنا بحثها هنا (يُنظر: نولدكه، ٣: ٤٤٧-٤٥٨)؛ لأنّها تعرض -بعدما سبق من عدد النُّسخ الأصليّة وتمييز الإمام- العلاقات الطوليّة بين هذه النُّسّخ، وما هي النُّسخة الأصل التي انتُسخت منها النّسَخُ الأخرى، وهل توجد نُسخةٌ انتُسخت من الأصل بواسطةِ نسخةٍ أخرى، فلم تؤخذ من الأصل مباشرة أم لا؟

وسنعرض باقي النتائج المذكورة في هذا المحلّ من تاريخ القرآن ونناقش بعضها سريعاً (١. ج)، و نؤجّل استيفاء نقاش بعضها الآخر (٢. ج.؛ ٣. ج؛ ٤. ج) إلى ما بعد عرض النقطة اللاحقة عن «اختلاف المصاحف العثمانيّة ودوره الاستدلاليّ»، لارتباط النّقاش بعرض الاختلافات.

١. ج- ادُّعيّ في كتاب «تاريخ القرآن» أنّ النُّسَخ الرسميّة الأخرى غير نسخة المدينة لا تلعب أيَّ دورٍ في علم القرآن (يُنظر: المصدر نفسه، ٣: ٤٤٧)، وهي دعوى تجافي تأثير الخلاف المنقول عن هذه النسخ في علمَيِ الرسم والقراءات، بل مدار علم الرسم العثمانيّ على وصف ما جاء في نسخ المدينة والبصرة والكوفة والشام ومكّة وفاقاً وخلافاً.

٢. ج- لا يعني القول بوجود نُسخٍ أربعٍ أصليّة عند نولدكه وبرجشتراسر أنّ بيانات اختلاف المصاحف أُخذت منها مباشرةً، بل هي أُخذت -بتعبير المسلمين- من مصاحف الأمصار العثمانيّة المنقولة منها (مباشرةً أو بوسائط). وهذا لا يعني عندهما عدم صحّة بيانات اختلاف المصاحف وتمثيلها بدقّةٍ للموجود في النُّسخ الأصليّة؛ «فالاختلافات الحقيقيّة في نصّ القرآن في المدن [الأربع] التي تنطلق منها الرّواية حول (كذا) صياغات القرآن[١] (...) تتيح الفرصة لاستنتاجاتٍ مؤكّدة عن النُّسخ الأصليّة؛ لأنّ كلّ نصٍّ محلّيٍّ للقرآن تمسّك به أهله بإخلاصٍ كبير (...) فقُرّاء القرآن في كلّ مدينةٍ اتّبعوا نصّهم الرسميّ (....) وهذا يوضح لماذا لاتُظهِر الروايات حول[٢] هذه الكتابات

[١]- استعمال «حول» -هنا- فيه خطأ لُغَويٌّ من المترجم.

[٢]- الملاحظة نفسها.

أيّ تأرجحاتٍ تقريباً، وأنّها أمينةٌ كلّياً» (المصدر نفسه، ٣:٤٤٩).

ولكنّ هذه النتيجة ليست ثابتة دائماً -بحسب «تاريخ القرآن-؛ ولا سيّما فيما يدخل تحت تطوّر الرسم والإملاء كإثبات الألف وحذفها؛ فقد ورد في أحد الهوامش تعليقاً على زيادة الألف وحذفها من (قال) في مواضع (الأنبياء:٤؛ المؤمنون:١١٢/١١٤): «عدم ذكر «قال» أو «قل» في قائمة الكتابات القديمة[١] الوفيرة يتيح الاستنتاج بأنّ كتابة «قل» كانت أصليّة، وأنّ الكتابات خارج القائمة قال كانت بسبب إدخال القراءة في النصّ» (نولدكه، ٣: ٤٥٦، هامش: ٧٧).

وقد عُمِّمَ هذا الاستنتاج في آخر نقطة «صياغات النُّسَخ العثمانيّة» إلى أكثر من الشاهد السابق كما يوضح النصّ الآتي» ويُظهر اضطراب الرّوايات في التّناقض الجزئيّ مع النّتائج التي توصّلنا إليها أعلاه. فالإمكانيّة موجودةٌ في كلّ المواقع بأنّ الأمر لا يتعلّق باختلافاتٍ قديمة عن مخطوطات القرآن العثمانيّة، إنّما بدخول قراءاتٍ غير عثمانيّةٍ في الغالب إلى النصّ المكتوب. وقد يزداد عدد الكتابات نصف المضبوطة (وخاصّةً مع الألف وبدونها) كثيراً، لو أضفنا إليها الكتابات التي لم يُروَ شيءٌ عن انتشارها. ويزداد في هذه الكتابات احتمال نشأةٍ ثانويّة لشكلٍ واضح (على سبيل المثال «قال»، «تخاف») من الشّكل المبهم (قل[٢]، تخف) عن طريق إدخال القراءة لتي يُرادُ ضبْطُها إلى النّصّ» (نولدكه، ٣: ٤٥٨).

وهذا القول بجمع اختلافات الرسم وبياناتها وقوائمها من مصاحف أهل هذه المدن والأمصار موجود في المصادر الإسلاميّة؛ فغالب النّقل فيها عن مصاحف أهل الأمصار. ويرد فيها عند ذكر اختلافات الرسم عبارات: في مصاحف أهل المدينة، في مصاحف أهل العراق، في مصاحف أهل الكوفة، أهل المدينة، أهل الكوفة، في قراءة

[١]- يبدو أنّه يوجد اضطراب -هنا-؛ ففي نقطة «صياغات النُّسَخ العثمانيّة» يجري التصريح بوجود قائمتين قديمتين إحداهما عن أبي عبيد، والثانية ما ذكره المقنع في الباب الحادي والعشرين [وردت في أوّل الباب، فقد نقل فيه -أيضاً- ما تقدّم في القائمة الأولى عن أبي عبيد]. وهذه المواضع في سورتَي الأنبياء والمؤمنون مذكورة في قائمة المقنع الموصفّة في الكتاب بالقديمة (يُنظَر: الدانيّ، المقنع: ١١٢-١١٣)، ومع ذلك يرد في الهامش المنقول في المتن تعليلُ عدمِ ذكر هذا الخلاف في قائمة الكتابات القديمة.

[٢]- يعود -هنا- ذِكرُ (قل) بعد الحديث عن «الكتابات التي لم يُروَ شيءٌ عن انتشارها»، مع أنها ذكرت في قائمة المقنع القديمة بتوصيف الكتاب، ولا أدري إن كان كاتب المتن والهامش(٧٧) -المشار إليه في الهامش السابق- واحداً، وعلى فرض تعدّد الكاتبين، فلعلّ ورود العبارة الآتية في المتن، وهي: «لم يُروَ شيء عن انتشارها» قد أوهم المهمَّشَ عدم القِدَم.

أهل الكوفة، إلخ (ينظر مثلاً: ابن أبي داود، ٣٩-٤٩؛ ابن أبي عبيد، ٣٢٨-٣٣٣؛ الداني-المقنع، ٩٨-١٠٥/١٠٨-١٣١)، ولكنّ الذي فات مؤلّفيِ الكتاب أن هذه المصادر كانت تنقل الاختلافات -أحياناً- عن إمام أهل الشّام وأهل الحجاز، وعن إمام أهل العراق في مواضع كثيرة مختلفة (ينظر مثلاً: ابن أبي داود، ٤٤-٤٥)[١]. وذكر الدانّي في المقنع في حرف البقرة (آ: ١٣٢) (وأوصى بها) بألفٍ بين الواوَين عن أبي عبيد: وكذلك رأيتُها في الإمام مصحف عثمان بن عفّان، وفي سائر المصاحف (ووصّى). ونَقل عن هارون من موسى الأخفش الدِّمشقيّ -كما تقدّم- أن باء و(بالزّبر) (آل عِمران: ١٨٤) زيدت في الإمام -يعني الذي وُجِّه إلى الشام- في و(بالزُّبُرِ) وحدَها (الداني-المقنع، ١٠٩). وبصرف النظر عن صحّة حكم أبي عبيد أو هارون بالأخذ من النّسخ الأصليّة مباشرةً، فإنهما عزوَا هذا إلى المصاحف الأصليّة نفسها أحياناً، بل بعض ذلك العزو إلى نُسخة الإمام.

٣. ج- ذهب نولدكه وبرجشتراسر بالاستناد إلى تحليل بيانات الاختلاف في رسم مصاحف الأمصار الأربعة وبملاحظة المأثور، إلى أنّه يمكن القول: إنّ أوّل مخطوط من الأربعة «هو المخطوط المدنيّ، وإنّ المخطوط الدمشقيّ والمخطوط البصريّ قد نُسخا عنه، ثمّ نُسخ المخطوط الكوفيّ عن البصريّ» (المصدر نفسه، ٣: ٤٥٥). والملاحظات التحليليّة المقارنة التي سوّغت هذا الحكم هي أنّ «المخطوط الدمشقيّ يتوافق مع المخطوط المدنيّ عند اختلاف هذه (كذا) عن المخطوطات الأخرى، ولا يخالف أبداً المخطوط المدنيّ. أمّا المخطوط البصريّ، فلا يختلف أبداً عن المخطوطات الأخرى. وأخيراً يتطابق المخطوط الكوفيّ مع المخطوط البصريّ، ما عدا بعض القراءات الخاصّة القليلة» (المصدر نفسه،٣: ٤٥٤-٤٥٥).

وبالتالي يكون رسم تدَرُّجِ نشأةِ هذه المصاحف كما يأتي (يُنظر: المصدر نفسه،٣: ٤٥٥):

[١]- إمام أهل العراق نسختا الكوفة والبصرة، إمام أهل الشام نسخة دمشق، وليست إحدى هذه النسخ الإمامَ عند الإطلاق، بل هو يُطلق على نُسخة المدينة حصراً، أو على ما اختصّ به الخليفة عثمان نفسَه على القول بحصول ذلك.

المدينة

دمشق البصرة الكوفة

ونقاش هذا يؤجّل إلى ما بعد عرض بعض قوائم الاختلاف بين مصاحف أهل الأمصار العثمانيّة.

٤. ج- ذهب الكتاب إلى عدم عدّ نسخة مكّة من النسخ العثمانيّة الأصليّة؛ فعلى الرَّغم من نقل تفاصيل رسمها عند نقل الخلاف في عددٍ المصادر المهمّة كالمقنع، فهي تغيب عن القائمة التي نقلها أبو عبيد في الفضائل معتمداً على إسماعيل بن جعفر المدنيّ، ويرى نولدكه و برجشتراسر أنّ الصياغات المكيّة ترجع بدورها إلى نسخةٍ قديمة (المصدر نفسه،٣: ٤٥٣)، وأنّ المخطوط المكّيّ ليس من النُّسخ الأربع الأصليّة، بل هو مخطوط توفيقيّ «يحتوي في بعض المواضع على قراءاتٍ خاصّةٍ به، ويتبع في مواضع أخرى القراءات المدنيّة والدِّمشقيّة، وفي مواضع أخرى البصريّة والكوفيّة، فإنّ ما لدينا –هنا- هو نصٌّ توفيقيٌّ (ولكنّه غير ناقد)، ربّما جُمع في وقتٍ متأخّر عن المخطوطات الأخرى» (المصدر نفسه،٣: ٤٥٥). وسنؤجّل نقاش هذا البند إلى ما بعد عرض بيانات الاختلاف أيضاً.

د- اختلاف مصاحف الأمصار العثمانيّة ودوره الاستدلاليّ:

هل يعين درسُ بيانات الاختلاف بين مصاحف الأمصار العثمانيّة على الوصول إلى نتائجَ في تعيين أصل كلّ نسخةٍ من نُسخ المصاحف العثمانيّة؟ فهل هي نُسخت مباشرةً من المصحف الإمام أو بواسطة نسخةٍ عثمانيّةٍ أخرى؟ ثمّ هل يعين درس بيانات الاختلاف هذه على حسم ما مرّ من عدد النّسخ وتعيين الإمام ورفض كون بعض النُّسخ المدّعاة أصليّةً؟ وقد كنّا عرضنا نموذجاً لذلك في نقطة «تمييز الإمام من المصاحف العثمانيّة الأخرى» عندما قارنّا بين حروفٍ تُنقل عن رسم مصحفَيِ المدينة والإمام؛ وذلك لتَبَيُّن اتّحادهما من عدمه، وقد وصلنا في ذلك إلى نتيجة.

فهذا البحث –كما تقدّم غير مرّة- لا يبتغي الخوض في عدد من مهمّات مسائل الرسم التي بحثها كتاب «تاريخ القرآن»، وكتب الرسم الأخرى فهو ترك بحْثَ

دعوى وجود لحنٍ وأخطاءٍ في المصاحف (يُنظر: المصدر نفسه،٣: ٤٥٩-٤٩٥)، ولن يبحث ظواهر الرسم العثمانيّ وخصائصه وضوابطه، وبخاصةٍ فيما اجتمعت عليه المصاحف أو غلبَ على رسمها (يُنظر: المصدر نفسه،٣: ٤٤٣-٤٤٧) ولا رسمَ مصاحف الصحابة واختلافاتها المّعاة مع الرسم العثمانيّ (يُنظر: المصدر نفسه،٣: ٤٩٦-٥٤٣)، وإنّما عرض لاختلاف مصاحف الأمصار لإعانته على الاستدلال على ما تمّ تفصيله في الفِقرة السابقة.

إنّ اعتماد مؤلِّفَي هذا الفصل من «تاريخ القرآن» على قوائم بيانات الاختلاف بين مصاحف الأمصار العثمانيّة في إطلاق بعض الأحكام التاريخيّة -ولو كان بعضها حذراً مُصدّراً بصيغة: يمكن القول، أو ربّما- يدعونا إلى عرض بعض هذه البيانات، وبخاصّة ما أورده في المقنع بعنوان: «باب ذكر ما اختلفت فيه مصاحف الحجاز والعراق والشام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنقصان» واعتمد فيه على مروياته بأسانيده عن هشام بن خلف البزّار والكسائيّ وأبي عبيد وغيرهم (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٨-١١٦). وقد عرض نولدكه وبرجشتراسر معظمها في محلّ واحد مع حذف الأسانيد وبعض الشروح والتفاصيل، وأخّر منها ما هو من قبيل الهجاء (الإملاء) -إن أثّر،أحياناً- في القراءة، كحذف الألف وإثباتها أو ياء المتكلّم وإثباتهما، ممّا يُرى أقلّ أهمّيّةً ويُجمع مع أشباهه، فألحقها بحروف اختلاف أخرى جاء بها من روايات أخرى الباب (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١١٦-١٣١)، ومن قائمة اختلافٍ سابقةٍ أوردها المقنع خصّها ببابٍ مستقلٍّ، وهي أقلّ أهمّيةً؛ لأنها لا تَنسب حروف الخلاف غالباً إلى مصاحف بعينها، بل تكتفي بوجودها في بعض المصاحف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، باب ذكر ما اختلفت فيه مصاحف الأمصار بالإثبات والحذف: ٩٨-١٠٥)، مع إيراد شيٍ قليلٍ من أبوابٍ أخرى من المقنع. هذا بالإضافة إلى ملاحظة ما رواه أبو عبيدٍ في الفضائل وإيراد حروفٍ من عقيلة الشاطبيّ وتفسير الكشّاف للزمخشريّ...

وقد عمدنا إلى إعادة القائمة الرئيسة (القديمة الثانية بتوصيفه) إلى ما كانت عليه في المقنع، واستوفيناها استيفاءً، مع تنجيم أوائل الشواهد التي أخّرها كتاب

«تاريخ القرآن» تمييزاً، وإعادة بعض الشروح والتعقيب ببعض الملاحظات أحياناً، كما قمنا بفرز هذه الحروف الموجودة في القائمة، وأعدنا تصنيفها بملاك الاتفاق والاختلاف، وذكرنا -بعد ذلك حروف الاختلاف التي نقلها الدانيّ عن أبي عبيد وغيره (يُنظر: أبو عبيد، ٣٢٨-٣٣٣؛ الدانيّ، المقنع: ١١٦-١١٧).

بين مصاحف العراق والحجاز وغيرها من الأمصار على حروف الاختلاف، ومقارنتها بنتيجة فرز القائمة السّابقة.

ثمّ ذيّلنا بذكر نماذج كثيرة غير مستوفاة من حروف «باب ذكر ما اختلفت فيه مصاحف الأمصار بالإثبات والحذف» (يُنظر: الدّانيّ، المقنع: ٩٨-١٠٥)، وصنّفناها هذه المرّة تصنيفاً موضوعيّاً (حذف وإثبات الألف، فالواو، فالياء، فالإبدال، فالفصل والوصل) .

وختمنا كلامنا بنقطةٍ لاحقة خصّصناها لملاحظاتنا على نتائج نولدكه وبرجشتراسر، ودرجة تصديق تحليل هذه البيانات لها، أو عدمه. وأبدأ بتصنيف القائمة الرئيسة:

١. د- أمثلة اتفاق مصاحف المدينة والشام في ظرف الاختلاف مع مصاحفَ أخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة البقرة: ﴿**وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ**﴾ (البقرة:١٣٢) رُسم الفعل (ووصّى) في مصاحف المدينة ودمشقَ والإمام، ورسِم (وأوصى) في البقيّة، وذِكرُ المصحف الإمام مع المدينة هو بناءً على صحّة وجود مدنيٍّ خاصٍّ هو الإمام يختلف عن المدنيّ العام، وسيأتي التعليق عليه.

• في قوله -تعالى- في سورة آل عمران: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (آل عمران:١٣٣) رُسمت (سارعوا) بغير واوٍ في المدينة ودمشقَ،والإمام، (وسارعوا) في البقيّة. والشاهد مشابهٌ لما تقدّم.

• في قوله -تعالى- في سورة المائدة: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ**﴾ (المائدة: ٥٤) رسم الفعل (يرتدِدْ) بفكِّ الإدغام في مصاحف المدينة ودمشقَ والإمام، وبالإدغام في البقيّة (يرتدَّ).

• في قوله -تعالى- في سورة التوبة: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا﴾ (التوبة:١٠٧) رسمت (الذين) بغير واوٍ في مصاحف مِصرَي المدينة ودمشق بخلاف مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الشّعراء: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ﴾ (الشّعراء:٢١٧) رسم الفعل مُصَدّراً بالفاء (فَتَوَكَّلْ) في مصاحف المدينة والشام، وبالواو (وَتَوَكَّلْ) في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الشورى: ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (الشورى:٣٠) رسمت (بِمَا) في المدينة ودمشقَ، و: (فَبِمَا) في البقيّة.

• في قوله -تعالى- في سورة الزخرف: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الزخرف:٧١)، رسمت (تشتهيه) في المدينة ودمشقَ والإمام، و(تشتهي) في البقيّة. واللافت في هذا الرسم أنّ مصاحف المشرق التي تطبع الآن برواية حفص عن عاصم الكوفيّ، تركت الرسم المرويّ عن مصاحف الكوفة العثمانيّ -هنا- إلى رسم مصحف المدينة، ولعلّ ذلك لأن عاصماً روى قراءته هذه عن عبد الرحمن السّلميّ، أي عن صحابيٍّ قادم من المدينة فاثّر هذا في القراءة أحياناً.

• في قوله -تعالى- في سورة الحديد: ﴿ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبُخْلِ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الحديد:٢٤) وردت (الله الغنيّ) من غير (هو) في مصاحف المدينة ودمشقّ، وبإضافة هو في مصاحف الأمصار الأخرى. وهذا أحد موضعين يرتفع فيهما الخلاف من حرف إلى اثنين والثاني بأتي في محلّه قريباً

• في قوله -تعالى- في سورة الشّمس: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَهَا﴾ (الشّمس:١٥)، رُسمت (فَلَا) في مصاحف المدينة ودمشق، ورستم (وَلَا) في مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى.

٢. د- أمثلة اتّفاق مصاحف المدينة والشام ومكّة (الحجاز والشام) في ظرف

الاختلاف مع مصاحفَ أخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة المائدة: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ (المائدة:٥٣) رُسمت (يَقُول) بغير واوٍ في أوّلها في مصاحف المدينة ومكّة ودمشقَ، وبواوٍ (ويقُول) في مصاحف العراق.

• في قوله -تعالى- في سورة الكهف: ﴿لَأَجِدَنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهَا مُنقَلَبٗا﴾ (الكهف:٣٦) رُسمت منهما في مصاحف المدينة ومكّة ودمشق العثمانيّة، ورُسمت (مِنْها) في مصاحف الأمصار الأخرى.

٣. د- أمثلة مخالفة مصحف الشام (دمشق) للمصاحف العثمانيّة الأخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة البقرة: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗا سُبۡحَٰنَهُۥ﴾ (البقرة:١١٦)، رُسمت قالوا بحذف الواو في مصحف دمشق، والواو في مصاحف الأمصار الأخرى.

• موضعان اختلف في أحدهما في قوله -تعالى- في سورة آل عمران: ﴿جَآءُو بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُنِيرِ﴾ (آل عمران:١٨٤) جاءت (وبالزُّبُر) في دمشقَ، و: (والزُّبُر) في البقيّة، واختُلِف في وجود و(بالكِتَابِ) أو (بالكِتَابِ) في الآية نفسها في مصحف دمشق.

• في قوله -تعالى- في سورة النِّساء: ﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٞ مِّنۡهُمۡ﴾ رسمت (قليلًا) بتنوين النصب في مصحف دمشقَ و(قَلِيل) في المصاحف العثمانيّة الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الأنعام: ﴿وَلَلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ (الأنعام:٣٢)، رسمت (وَلَدَارُ الآخِرَةِ) بحذفِ إحدى اللامين، وبـلامَينِ (وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ) في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الأنعام أيضاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ قَتۡلَ أَوۡلَٰدِهِمۡ شُرَكَآؤُهُمۡ لِيُرۡدُوهُمۡ وَلِيَلۡبِسُواْ عَلَيۡهِمۡ دِينَهُمۡ﴾ (الأنعام: ١٣٧)، رُسِمتْ كلمة (شُرَكَاؤُهم) في مصحف الشام: (شُرَكَايهم) ياءٍ غير معجمة، بينما رُسِمتْ بالواو (شُركاؤهم) في المصاحف العثمانيّة الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الأعراف: ﴿قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف:٣)، رسمت (تتذكّرون) في دمشق، وتذَكّرون في المصاحف العثمانيّة الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الأعراف: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ (الأعراف:٤٣)، رُسمت ما من دون واوٍ في مصحف دمشق بخلاف البقيّة.

• في قوله -تعالى- في سورة الأعراف: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُواْ﴾ (الأعراف:٧٥) أضيفت الواو إلى صدر: «قال» في مصحف الشام (وقال) بخلاف البقيّة، حيث رسم الفعل (قال) بغير واو.

• في قوله -تعالى- في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ (الأعراف:١٤١)، رُسمت (أَنجَىٰنَا) بسنٍّ ياءٍ غير معجمةٍ في مصحف الشام، فيما رُسمت (أنجيتنا) في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة يونُس: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ (يونُس:٢٣) رُسمَت (ينشركم) في مصحف الشام، و(يسيّركم) في المصاحف العثمانيّة الأخرى. ومن الواضح أنّ المصاحف العثمانيّة لم تكن معجمةً ولا مشكولة، والخلاف في الرسم -هنا- ربّما جاء من التباسِ سنّ النون المتقدّم أو سنِّ الياء المتأخر بأسنان السين أو الشين المتوسطة. وهو منشأٌ لاختلاف الجذر باختلاف القراءة. وصحيح أنّ القراءات مرويّةٌ، ولكنّها -عندنا- نقلت آحاداً عن رسول الله ﷺ، وهو نقلٌ يجوز فيه الخطأ والاختلاف.

• في قوله -تعالى- في سورة الزُّمَر: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ﴾ (الزُّمَر: ٦٤)، رُسمت في مصحف الشام (تَأْمُرُونَنِي) بنونَين، وقد قُرئت بفكّ الإدغام في روايتي قراءة ابن عامر الشاميّ، بينما رُسمت بنونٍ واحدةٍ في سائر مصاحف الأمصار، وقُرئت بنونٍ واحدة أو بتشديد النون.

• في قوله -تعالى- في سورة غافر: ﴿كَانُواْ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَءَاثَارًا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (غافر:٢١)، رُسِمت (مِنْكُم) بالخطاب في دمشقَ، وبالغيبة (مِنْهُمْ) في سائر

مصاحف الأمصار العثمانيّة.

• في قوله -تعالى- في سورة الرحمن: ﴿وَٱلْحَبُّ ذُو ٱلْعَصْفِ وَٱلرَّيْحَانُ﴾ (الرحمن:١٢) رُسمت (ذَا) في مصحف دمشق و(ذُو) بالرفع في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الرحمن: ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن:٧٨) رُسمت(ذُو) بالرفع في مصحف دمشق و(ذِي) في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الحديد: ﴿وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد:١٠) يظهر اختلاف نحْويٌّ، حيث رسمت (كُلّ وَعَدَ) بغير تنوين النَّصب في مصحف دمشقَ، ورسمت بالتنوين في مصاحف الأمصار الأخرى (**وَكُلًّا وَعَدَ**).

٤. د- مثلٌ لمخالفة مصاحف مكّةَ والشام للمصاحف العثمانيّة الأخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة الإسراء: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء:٩٣) في مصاحف مكّةَ والشام (قال سبحان ربّي هل كنتُ) بألف، وفي سائر المصاحف (قل) بغير ألف. وهو موضع أخّره تاريخ القرآن عند استعراض هذه القائمة للمقنع؛ لأنّه كان -كأمثلة مشابهة- من المواضع التي لا تختلف إلا في الهجاء (الرّسم)، قبل أن يستدرك بأنّ «كتابة «قال» متطابقة مع القراءة «قال» (قَلَ) و«قُلْ»، لكنّ كتابة «قال» تتطابق فقط مع القراءة الأولى من القراءتَين. هكذا، فإنّ الاختلاف يتجاوز -فعلاً- التهجئة البحتة» (يُنظر: نولدكه،٣: ٤٥٦).

٥. د- أمثلة مخالفة مصحف الكوفة للمصاحف العثمانيّة الأخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة النّساء: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ (النِّساء: ٣٦) ذكر الكسائيّ والفرّاء أنّ في بعض مصاحف الكوفة (والجار ذا القربى)، وقال الدانيّ: لم

نجد ذلك في شيء من مصاحفهم، ما يُبعد تمثيل هذا الحرف المدّعى لمصحف الكوفة العثمانيّ، بل لمصاحف الكوفة المنتشرة. وقد أخرّ كتاب «تاريخ القرآن» هذا الحرف عند إيراد هذه القائمة للمقنع إلى آخر الاختلافات (يُنظر: المصدر نفسه، ٣: ص ٤٥٧) حيث ضمّ إليها اختلافاً مماثلاً في (النّساء:٤٠)، ونسبهما إلى بعض قراءات الكوفة لا إلى بعض مصاحفهم كما مرّ الحرف الأوّل في المقنع.

• في قوله -تعالى- في سورة الأنعام: ﴿**لَئِنْ أَنجَىٰنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ**﴾ (الأنعام:٦٣)، رُسمت (**أَنجَىٰنَا**) بسنّ ياءٍ غير معجمة في مصحف الكوفة، ورُسمت (أَنْجَيْتَنَا) في البقيّة[١].

• في قوله -تعالى- في سورة الأنبياء: ﴿**قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ**﴾ (الأنبياء: ٤) عن الدانيّ: في مصاحف أهل الكوفة (**قَالَ رَبِّى يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ**) وفي سائر المصاحف (قل ربِّي) بغير ألف (يُنظر: الدّانيّ- المقنع: ١١١-١١٢).

• موضعان في قوله -تعالى- في سورة المؤمنون: ﴿**قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ قَٰلَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَّوْ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (المؤمنون: ١١٢/١١٤) في مصاحف أهل الكوفة بغير ألف في الحرفين، وبألفٍ في الحرفَينِ في سائر المصاحف (يُنظر: الدّانيّ- المقنع: ١١٣-١١٢). وهذان الموضعان والموضع السابق في الأنبياء أخّرها تاريخ القرآن -أيضاً- كما فعل بمواضع زيادة الألف الأخرى، وعلّق عليها بالتعليق الذي مرَّ قريباً في حرفِ في (الإسراء:٩٣) (يُنظر: نولدكه،٣: ٤٥٦). ويستشكل الدانيّ -هنا- بما رواه عن أبي عبيد من إثبات الألف في الحرفَين في مصاحف مكّة التي لم يطّلع (الدانيّ) على شيءٍ منها مباشرةً، ولكن لمّا كانت قراءة المكّيّين بغير بألف في الحرف الأول و بألفٍ في الثاني ينبغي أن تكون قراءتهم على ذلك.

• في قوله -تعالى- في سورة يس: ﴿**لِيَأْكُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا**

---

[١]- هذه المخالفة في الكلمة نفسِها حدثت في مصحف دمشق في قوله -تبارك وتعالى-في سورة الأعراف: ﴿**وَإِذْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ**﴾ (الأعراف:١٤١)، حيث رُسمت (أَنجَنَا) فيما رُسمت (أنجيتنا) في البقيّة.

﴿يَشْكُرُونَ﴾ (يس:٣٥) رُسمت في مصحف الكوفة كلمة (عَمِلتْ)، ولم تتّصل يضمير الهاء، بخلاف مصاحف الأمصار الأخرى حيث اتّصلتْ بها (عَمِلَتْهُ).

• في قوله -تعالى- في سورة غافر: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ﴾ (غافر:٢٦)، رُسمت (أَوْ أنْ) في مصحف الكوفة (يُنظر: الداني-المقنع:١١٤)، وفي فضائل أبي عبيد وفي المقنع عنه نسب هذا إلى مصاحف العراق (يُنظر: أبو عبيد، ٣٢٩؛ الدانيّ، المقنع:١١٧)، ورُسمت (وَأَنْ) في مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الزخرف: ﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ (الزخرف: ٦٨)، رُسمت (يعبادي) بياء في آخرها في مصاحف المدينة والشام، وبغير ياءٍ في مصاحف العراق (الكوفة والبصرة)[١]، وقد اختُلف في مصاحف مكّة، فروى الدانيّ عن ابن مجاهد عدم الياء، وقراءتهم موافقةٌ لذلك، ونقل قول بعض مشايخه بإثباتها، وكأنّهم أخذوه من نسبة أبي عمرٍو إثباتَ الياء إلى مصاحف الحجاز؛ ومكّةُ من الحجاز (يُنظر: الدّانيّ-المقنع، ١١٤). لكنّ بعض قوائم الاختلافات ربّما ينصرف من لفظ الحجاز فيها المدينة عند الإطلاق، كما في قائمة الاختلافات بين مصاحف العراق والحجاز، والتي سنشير إليها في محلٍّ آتٍ. وقد أخّر كتاب «تاريخ القرآن» حرف الزخرف هذا، وقال: «يعود سبب عدم إدراجها في القائمة إلى سببٍ يرتبط بالهجاء [الإملاء-الرسم]» (نولدكه، ١: ٤٥٦).

• في قوله -تعالى- في سورة الأحقاف: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا﴾ (الاحقاف:١٥) انفرد مصحف الكوفة برسم الهمزة في أول كلمة (إِحْسَٰنًا)، وعليه كتابة الآية المصّدرة، لكوفيّة القراءة، بخلاف مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى

[١]- ذكرنا الشاهد -هنا-، فلن نُفرد له قسمًا خاصّاً في اختلاف مصاحف العراق والمدينة والشام، ولن نُفرد قسمًا لموافقة مصحف مكّة لمصاحف العراق ومخالفته لمصحفَي المدينة والشام للاختلاف في الشاهد.

(حُسْنًا).

٦. د- مثل مخالفة مصحف البصرة لمصاحف الأمصار العثمانيّة:

• في قوله -تعالى- في سورة المؤمنون: ﴿**سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ**﴾ (المؤمنون: ٨٧) رُسمت كلمة (الله) معرّفةً في مصحف البصرة، ومجرورةً باللام في بقيّة مصاحف الأمصار.

• تكّرر الاختلاف السابق بين (الله) و(لله) بالتفصيل السابق في السورة نفسها ﴿**سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ**﴾ (المؤمنون: ٨٩).

٧. د- من أمثلة مخالفة مصحف مكّة للمصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى:

• في قوله -تعالى- في سورة التوبة: ﴿**رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة:١٠٠)، زيدت في الرسم كلمة (من) قبْلَ (تحتها) في مصحف مكّةَ (من تحتِها)، ورُسمت تحتَها بغير زيادة في المصاحف الأخرى. وهذا موضعٌ من اثنين يتّسع فيهما الخلاف من حرف إلى اثنين، والثاني ورد في (الحديد:٢٤) في أمثلة توافق مصاحف الحجاز ودمشق (الشام) العثمانيّة.

• في قوله -تعالى- في سورة الكهف: ﴿**قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ**﴾ (كهف:٩٥) رُسِمت (مكّنني) بنونَين في مصحف مكّة، بينما رُسمت (**مكّنِّي**) بنونٍ واحدةٍ في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة الأنبياء: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ**﴾ (الأنبياء:٣٠) رُسِمت (**أَلَمْ**) في مصحف مكّة، بينما رُسمت (**أَوَلَم**) في مصاحف الأم.

• في قوله -تعالى- في سورة الفُرقان: ﴿**وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ تَنزِيلًا**﴾ (الفرقان:٢٥) رُسمت كلمة (**ونُنَزّل**) بنونَينِ في مصحف مكّةَ، وبنون واحدةٍ (**نُزِّلَ**) في المصاحف الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة النمل: ﴿**أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ**﴾ (النمل:٢١) رُسمت (**لَيَأْتِيِنَّنِي**) بنونَين في مصحف مكّة، وبنونٍ (قُرئت مشدّدةً) (**لَيَأْتِيَنِّي**) في

سائر مصاحف الأمصار العثمانيّة.

• في قوله -تعالى- في سورة القَصَص: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّيٓ أَعۡلَمُ بِمَن جَآءَ بِٱلۡهُدَىٰ مِنۡ عِندِهِۦ﴾ (القصص:٣٧) حُذِفتِ الواو من صدر «قال» في مُصحفِ مكّة (قَالَ)، وأُثبِتت في مصاحف الأمصار الأخرى.

• في قوله -تعالى- في سورة محمّد: ﴿فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأۡتِيَهُم بَغۡتَةً فَقَدۡ جَآءَ أَشۡرَاطُهَا﴾ (محمّد:١٨)، جاءت(إنْ تأتِهم) بـ (إنْ) الشرطيّة وجزم الفعل بحذف سِنِّ الياء غير المعجمة في مكّة[١] (حرف مختلفٌ عليه)، وبالفعل منصوباً بـ (أنْ): (أنْ تَأْتِيَهُمْ) في مصاحف الأمصار الأخرى.

٨. د- قوائم أخرى لاختلاف مصاحف الأمصار:

وروى الدّانيّ في الباب نفسه مباشرة بعد ذكر هذه القائمة اختلاف مصاحف الحجاز والعراق وروى عن خَلَف بن هشام بسنده إلى أبي عُبَيد، قال حدّثنا إسماعيلُ بن جعفر المَدَنِيُّ أنَّ أهل الحجاز والعراق اختلفوا في هذه الحروف، وهي اثنا عشر حرفاً، وعدّ الأحرف التسعة التي أوردناها بتصنيفنا السّابق في «أمثلة اتّفاق مصاحف المدينة والشام في ظرف الاختلاف مع مصاحفَ أخرى»(١. د)، وحرفَي «اتّفاق مصاحف المدينة والشام ومكّة (الحجاز والشام) في ظرف الاختلاف مع مصاحفَ أخرى»(٢. د)، وحرفاً واحداً من الحروف المذكورة في «أمثلة مخالفة مصحف الكوفة للمصاحف العثمانيّة الأخرى»(٥. د)، وهو اختلافهم في رسم قوله ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ ذَرُونِيٓ أَقۡتُلۡ مُوسَىٰ وَلۡيَدۡعُ رَبَّهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾ (غافر:٢٦)، حيث رُسمت (أَوْ أنْ) في مصحف الكوفة (يُنظر: الداني-المقنع:١١٤). ولعلّ الاقتصار على هذا الحرف ممّا نسب إلى اختلاف مصحف الكوفة هو لاجتماع مصاحف العراق (الكوفة والبصرة)عليه كما ورد في فضائل أبي عبيد وفي المقنع عنه (يُنظر: أبو عبيد، ٣٢٩؛ الدانيّ،المقنع: ١١٧)، ورُسمت (وَأَنْ) في

[١]- قال خلف بن هشام البزّار: هذا في مصاحف مكّة والكوفيّين، وعن الكسائيِّ أنّه في مصاحف مكّةَ خاصّة، وتوافقه قرينة عدم قراءة الكوفيّين وفقه كما قال خلف بن هشامٍ نفسه (يُنظر: الداني- المقنع، ١١٥).

مصاحف الأمصار العثمانيّة الأخرى. وقد تقدّم هذا عند ذكر هذا الحرف (يُنظر إلى هذه القائمة كاملةً: أبو عبيد، ٣٢٨-٣٢٩؛ الدانيّ، المقنع: ١١٦-١١٧).

وفي اختلاف مصاحف أهل الشام عن المصاحف العثمانيّة روى الدانيّ عن عن ابن مجاهد سبعة مواضع (الدانيّ- المقنع،١١٧-١١٨)، والذي مرّ في قائمة أوّل الباب سبعة -أيضاً-، ولكنّ بينهما اختلافاً في موضعٍ واحد؛ فهو في القائمة السابقة حرف سورة محمّد: ﴿فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأۡتِيَهُم بَغۡتَةً فَقَدۡ جَآءَ أَشۡرَاطُهَا﴾ (محمّد:١٨)، جاءت(إنْ تأتِهم) في مكّة[١] (حرف مختلفٌ عليه)، و(أنْ تَأْتِيَهُمْ) في مصاحف الأمصار الأخرى، أمّا فيما روي عن ابن مجاهد فقد حذف هذا الحرف، وحلّ حرفٌ آخر من سورة الإسراء ﴿قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا﴾ (الإسراء:٩٣)، (الدانيّ- المقنع،١١٧)[٢]. ولكن كما يبدو من رسم الآية المأخوذ من قراءة حفصٍ عن عاصم التي تمثّل مصحف الكوفة غالباً كُتبت (سُبحان) بالألف أيضاً، بينما المفروض أن تُجرّد منها في غير المكّيّ.

واختلاف مصاحف أهل الشّام عن المصاحف العثمانيّة الأخرى، يرتفع كثيراً ليبلغ ثمانيةً وعشرين حرفاً، في روايتين يرويهما الدانيّ بسندين مختلفين إلى أبي عُبَيْدٍ، حيث يروي الأخير هذا الاختلاف بسنده إلى أبي الدرداء (يُنظر الداني- المقنع،١١٩-١٢٠؛ ويُنظر أصل الرواية: أبو عبيد: ٣٠-٣٣٢). وهو يزيد بثمانية مواضع عمّا صنّفناه آخذين إيّاه من القائمة الرئيسة الجامعة المذكورة في صدر الباب (يُنظر الداني- المقنع، ١٠٨-١١٦؛ ويُنظر: تصنيفنا السابق، قسم: ٣. د). ولكنّ هذه الزيادة تكاد تكون زيادة صوريّة فقط، لأنّ المذكور فيها مركّبٌ من ثلاثة أقسام (عدا مخالفة الشام وسائر المصاحف لحرفيت انفردت بهما مصاحف البصرة):

- ما انفردت به مصاحف أهل الشام

---

[١]- قال خلف بن هشام البزّار: هذا في مصاحف مكّة والكوفيّين، وعن الكسائيّ أنّه في مصاحف مكّةَ خاصّة، وتوافقه قرينة عدم قراءة الكوفيّين وفقه كما قال خلف بن هشامٍ نفسه (يُنظر: الداني- المقنع، ١١٥).

[٢]- روي خلاف آخر في الآية بين مصاحف مكّة والشّام وسائر المصاحف، هو بزيادة ألفٍ في فعل قال على الخبر في مصاحف مكّة والشّام، بينما هو بحذفها على الأمر سائر المصاحف، وقد تقدّم في (٤. د).

- ما خالفت به مصاحف الشام والمدينة غيرهما
- ما خالفت به مصاحف الشام والمدينة ومكّة غيرها.

فقائمة أبي الدرداء تذكر ما خالفت به مصاحف الشام كلّ المصاحف العثمانيّة الأخرى أو بعضها على الأقلّ. وقد ذُكرت في الرواية حروف القسم الأوّل عدا أحرف النّساء والزّمر والحديد (آ:١٠)، وأحرف القسم الثاني عدا (الزّخرف: ٧١)، وحرفي القسم الثالث، وزادت حرفين اثنين: حرفَ: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ**﴾(يونس: ٩٦)، على جمع كلمات في مصاحف الشّام (يُنظر أيضاً: نولدكه، ٣:٤٥٥)، وحرفَ: ﴿**أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ**﴾(النمل:٦٧)، حيث رسمت (انّنا) بنونين في مصاحف الشام وفق الرواية، ولكنّ وصف الرسم محيّرٌ أو لا اختلاف فيه؛ لأنّ الهمزة رُسمت ياءً في المصاحف الأخرى والياء والنّون تصوَّران بشكل متماثلٍ، حيث لا يوجد إعجامٌ ولا رمزٌ للهمزة بعد.

وذكّرت الرواية بخلافَين آخرين في الرّسم وافقت فيهما مصاحف الشّام أكثر المصاحف العثمانيّة؛ ولذا لم يكن هناك داع لذكرهما في الرواية، الأوّل فيه حرفا (لله) مرّتين (المؤمنون: ٨٩/٨٧) المتقدّم في (٦. د) بينما انفردت مصاحف البصرة بـرسم (الله) بالألف مرّتين، والثاني حرف في غافر (المؤمن) المتقدّم في (٥. د): ﴿ **أَوْ أَن يُظْهِرَ فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ**﴾ (غافر:٢٦)، حيث انفردت مصاحف الكوفة برسم (أَوْ أنْ) (يُنظر: الداني-المقنع: ١١٤)، أو العراق (يُنظر: أبو عبيد، ٣٢٩؛ الدانيّ، المقنع:١١٧)، بينما رسمت (وَأَنْ) في مصاحف الشّام والأمصار العثمانيّة الأخرى. فهذه ثمانية وعشرون حرفاً (بعدّ آيتي المؤمنون حرفين، وعدّ كلمتي آل عمران حرفاً واحداً، لوقوعهما في آيةٍ واحدة. (يُنظر: الدانيّ- المقنع،١١٨-١١٩).

وقد أيّد العنوان الموضوع قبل رواية أبي الدرداء في فضائل أبي عُبيد مضمون ملاحظاتنا التحليليّة، لأنّه جعل الخلاف بين مصاحف الشام والعراق وإن وافقت مصاحف الشام مصاحف الحجاز في بعض الحروف، فجاء العنوان فيه: «باب: وهذه الحروف التي اختلفت فيها مصاحف أهل الشّام وأهل العراق وقد وافقت

أهل الحجاز في بعض وفارقت بعضاً» (يُنظر: أبو عبيد،٣٣٠).

أمّا اختلاف مصاحف العراق والبصرة والكوفة، فكان شحيحاً في خمسة أحرف (الأنعام: ٦٣؛ الأنبياء: ٤؛ المؤمنون: ١١٢/١١٤؛ الأحقاف٥) وقد ذكرناها جميعاً في (٥. د)، فلتراجع ثمّةَ (يُنظر كذلك: أبو عبيد: ٣٣٢-٣٣٣). وقد ذكرنا هناك نقلاً عن المقنع في القائمة التي نقلها عن أبي عُبيد تسعة مواضع اختلفت بها مصاحف الكوفة والعراق عن غيرها من المصاحف العثمانيّة. ومؤدّى هذه الرواية –هنا- أنّ أربعة مواضع أخرى يجب البحث في اتفاق مصاحف العراق أو اختلافها فيها عليها مصاحف الكوفة والبصرة والعراق، وقد نقلنا هناك نصّ أبي عُبيد على هذا الاتفاق في حرفي (غافر: ٢٦؛ الزخرف٦٨)، أمّا حرف النساء، فمشكوك فيه ومنسوب إلى بعض مصاحف الكوفة على خلاف، لمخالفته لقراءاتهم، وأمّا حرف (يس: ٣٥؛)، فراجعنا فيه: باب ذكر ما تفقت عليه مصاحف أهل العراق، فلم نجده فيه (يُنظر: الدانيّ-المقنع، ١٠٦-١٠٧)، ولكن مقتضى عدّ اختلافات مصاحف العراق بخمسة أنّ حرف يس متّفقٌ عليه في تلك المصاحف.

ومن المهمّ –قبل إتمام هذا القسم- ذكرُ مخالفة نافع في لأبي عبيد في وصف رسم بعض حروف الإمام، فقد روى عنه خارجة بن مصعب أنّه قال: في الإمام في (الحديد:٢٤) (هو الغنيّ) بزيادة هو، وفي (الشّمس:١٥) (ولا يخاف) بالواو، وكذا فيما رواه إسماعيل عن مصاحف أهل المدينة (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٢١).

وقد ذكر الدانيّ كثيراً من حروف الاختلاف المرويّة في تمام هذا البابن ولكنّ حجم المقالة يمنعنا من استيفائها جميعاً (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٢٠-١٣١).

٩. د- أمثلةٌ مختارةٌ من المقنع من باب ذكر ما اختلفت به مصاحف الأمصار بالإثبات والحذف، ورد قليل منها في تاريخ القرآن:

وكان الدانيّ قد أورد باباً بعنوان: «باب ذكر ما اختلفت به مصاحف الأمصار بالإثبات والحذف»، وردت بعض حروفه في القائمة الرئيسة السابقة التي صنّفناها وفصّلناها، وكثيرٌ منها لم يُذكر، وأورد في صدر الباب بسنده عن الخاقانيّ عن الكسائيّ

عن أبي الصّباح، قال: قال محمّد بن عيسى عن نصير: وهذا ما اختلف فيه» وبدأ بعد الاختلاف على ترتيب السّور (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ٩٨-١٠٥).

وهذا الباب أقلّ أهمّيةً مما سبق من جهتَين:

- نوعيّة الاختلافات فكثير منها الحذف والإثبات، وأشيَعُ موردٍ هو حذف الألف وإثباتها؛ وهو خلافٌ إملائيٌّ يحسم القراءة إثباتاً، ويبقيها مجملةً حذفاً، وفي الفصل والوصل، وغير ذلك.... وهي اختلافاتٌ إملائيّة الطابع في الغالب، لكنّها يمكن أن تؤثّر في القراءة؛ ولذا أُخّر نقلها في كتاب «تاريخ القرآن»، بل أُلحق بها في التّأخير ما يماثلها من حروف القائمة الرئيسة السّابقة وغيرها من المقنع وغيره كالعقيلة وإتحاف فضلاء البشر والمباني والكشّاف (يُنظر: نولدكه، ٣ك٤٥٥-٤٥٨).

- عدم تحديد أنّ الاختلاف بين مصاحف أيٍ من الأمصار، بل يُكتفى -غالباً- بنسة الاختلاف إلى بعض المصاحف، وهذا يقلّل من فائدة هذه القائمة وقد قال عنها كاتبا فصل الرسم في «تاريخ القرآن»: «تتّصف هذه المجموعة بأنّها ذات توزيع غير محدّد، وغير كامل على المدن الأربعة أو الخمسة» (نولدكه، ٣: ٤٥٦).

وسنعرض فيما يأتي شواهد لهذه الاختلافات الواردة في هذا الباب، مع الالتزام بما فيه، بنحو التمثيل، لا بنحوِ استيفاءٍ الحروف الكثيرة، مع تصنيف الأمثلة بحسب نوعيّة الشواهد لا ترتيب السّور.

وسنعقّب -على سبيل التّتمّة ورعايةً لغرض البحث- في ذيل كلّ نقطة أو أثناء التعليق على الشّواهد، بالقليل الذي أخذه «تاريخ القرآن» من أمثلة الباب، وبما أخّره من أمثلة القائمة الرئيسة (الثانية القديمة بتوصيفه)، أو زاده من مواضع أخرى -من المقنع وغيره- ممّا يقارب الأمثلة أو يماثلها في المورد. فهو ذكر بعد القائمة الأولى مجموعتين من الاختلافات من غير أن يعتنيَ بتفصيل أمثلة الباب الذي ننقل منه –هنا- عن المقنع، والمجموعة الأولى هي التي أخّرها مما فصّل من قائمة المقنع القديمة، والثانية مجموعة أمثلة نقلها من مجموعة مصادر منها كتابة «ابرهم» في مواضع سورة البقرة، وبعضها من مصادرَ أخرى كالعقيلة والإتحاف

والكشّاف وكتاب سيبويهِ...، ولكنّ بعضَها ليس واضحاً كونه اختلافاً بين نُسخ المصاحف العثمانيّة الأصليّة، وبعضَها من اختلافات المصاحف العثمانيّة وغيرها -كما التفت محتمِلاً أو مرجّحاً (يُنظر: نولدكه، ٣: ٤٥٧-٤٥٨)، وكان الأولى بحثيّاً عدم ذكر البعض الأخير.

ونبدأ الآن بالتقسيم الموضوعيّ لما اخترناه من أمثلة باب المقنع المذكور آنفاً:

- حذف الألف في بعض المصاحف وإثباتها في بعضها الآخر:

o **في قوله -تعالى- في سورة البقرة: ﴿فَيُضَٰعِفَهُۥ﴾** (البقرة:٢٤٥) رُسمت في بعض المصاحف (فيضاعفَه) بألف، وفي بعضها بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ٩٨).؛ وهذا اختلاف صرفيٌّ في وزن الفعل. واللافت أنّ رسم الألف يحدّد القراءة ويعيّنها أكثر من الحذف.

o في قوله -تعالى- في سورة البقرة: ﴿وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ﴾ (البقرة:٢٨٥)، رُسمت في بعض المصاحف (كتابِه) بألف على الإفراد، وفي بعضها بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ٩٨)، بحيث تحتمل في القراءة الإفراد والجمع.

o في قوله -تعالى- في سورة آل عمران: ﴿وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ﴾ (آل عمران:٢١)، رُسمت في بعض المصاحف (ويُقاتِلون) بألف، وفي بعضها بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ٩٩).. وهو اختِلافٌ صرفيٌّ بين الثّلاثي المجرّد (قتَل: يَقتُل) والثّلاثيّ المزيد (فاعَلَ: يُفاعِل).

o **في قوله -تعالى- في سورة الحِجْر: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾** (الحِجْر:٢٢)، رُسمت في بعض المصاحف (الرياح) بألف على الجمع، وفي بعضها (الرِّيح) بغير ألف بحيث تحتمل في القراءة الإفراد والجمع معاً، لا كما قال الدانيّ: «على الواحدة»، أي على الإفراد (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٠).

o **في قوله -تعالى- في سورة الحجّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾** (الحجّ: ٣٨)، رُسمت في بعض المصاحف (يُدافِعُ) بألف، وفي بعضها (يَدفعُ) بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠١). وهو اختِلافٌ صرفيٌّ بين الثّلاثي المجرّد (دفَع: يدْفَع)

والثّلاثيّ المزيد (فاعّلَ: يُفاعِل).

o في قوله -تعالى- في سورة الفرقان: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ (الفرقان: ٦١)، رُسمت في بعض المصاحف (سِراجاً) بألف على الإفراد، وفي بعضها بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٢)، بحيث تحتمل في القراءة الإفراد والجمع.

o **في قوله -تعالى- في سورة النّمل:** ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٣٥)، رُسمت في بعض المصاحف (فناظِرَةٌ) بألف، وفي بعضها (فنظرةٌ) بغير ألف (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٢).

o في قوله -تعالى- في سورة النّمل: ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِى ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ﴾ (النّمل: ٨٧)، رُسمت في بعض المصاحف (تهدي) وبغير ألف وبتاء غير معجمة، وفي بعضها (بهادي) بألف وبباءٍ غير معجمة(يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٢) .

o **في قوله -تعالى- في سورة الروم:** ﴿وَمَآ أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْىِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْ﴾ (الروم:٥٣)، رُسمت في بعض المصاحف (تَهْدِ) بغير ألف، وفي بعضها (بِهَادِ) ألف. وليس في كلّ المصاحف ياء في آخر الكلمة، بخلاف حرف سورة النّمل السّابق(يُنظر: الدانيّ- المقنع، ١٠٣) .

ومما ينبغي ذكره أنّ الألفات غير المرسومة هي الألفات التي لا تقع طَرَفاً في آخر هيكل الكلمة. ولا يضرّ أن يجمع الهيكل الواحد جملةً كاملةً كما مرّ في (مكنَّهم). ولعلّه لهذا لم يرسم كُتّاب المصاحف العثمانيّة رمز الألف في حرف النداء «يا» عندما جمعوه مع ما بعده في هيكل واحد، كما في قوله تعالى: (يأيها الناس)، و(يئادم)، و(يقوم). ولعل هذا يوافق من حيث المبدأ ما اعتيد عليه من عدم رسم رمز الألف في «ها» التنبيه نحو: (هؤلاء)، و(هذا)، و(هكذا).

وإذا أردنا أن نورد ملاحظاتٍ عامةً –هنا- فأوّل ما يلفت الباحث في عنوان «حذف الألف» الذي استعمله القدماء، أنَّ رسم العربيّة ورث عدم إثبات رمز الفتحة الطويلة داخل الكلمة عن رسم النبطية (ينظر ص: ١٩ من البحث)، أو عن رسم السريانيّة على قولٍ آخر (ينظر: معرفة، ١: ٣٠٨). وبالتّالي، فليس في الأمر حذف هنا، بل عدمُ

إثبات. هذا مع صدقِ مصطلح الحذف على الشّواهد التي حذفت الألف من آخرها.

وقد فشا في رسم القرآن إرثُ عدم إثبات رمز الفتحات الطويلة الداخليّة، ويلاحظ الباحث -بعد هذا العرض- أنّ غياب الألفات الداخليّة عن هياكل الكلمات كانت سمةً شائعةً في رسم المصاحف العثمانيّة، ولكنّه لم يشكّل قاعدةً مطّردةً، وما أمثلة ﴿طَالُوت﴾ و﴿جَالُوت﴾ حيث وقعا، و﴿سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصلت: ١٢)...، التي رسمت فيها الألف، عنا ببعيدة. وربّما كان إثبات الألفات الداخليّة في بعض المواضع إرهاصاً يُشعر ببداية التحوّل إلى إثباتها غالباً في رسم العربية.

وللباحث أن يقف طويلاً كذلك أمام كثيرٍ من الكلمات التي ظل رسم رمز الفتحة الطويلة غائباً عنها في زماننا تأثراً برسم القرآن نحو: «ذلك»، و«هؤلاء»، و«أولئك»، و«لكن»... وله أن يتساءل أيضاً عن الزمن الذي يُوحَّد فيه قياس الرسم وتُعَمَّمُ قواعده على كلّ مفردات اللغة.

وإذا رجعنا إلى كتاب «تاريخ القرآن» وجدنا أنّه ذكر أمثلةً لإثبات الألف وحذفها في قوله -تعالى-: ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ (يونس:٩٦)، حيث وردت بالألف في دمشق (يُنظر نولدكه،٣: ٤٥٥)، وقد تقدّم أنّ قراءة الألف تحدّد القراءة بينما تحتمل الكتابة بغير ألف أكثر من قراءة لو رويت. وقد أُخّرت في «تاريخ القرآن» بعض الشواهد من القائمة السّابقة التي اهتمّ بتفصيلها، وفصّلناها نحن وصنّفناها، ومن هذه الشواهد المارّة سابقاً شواهد في حذف الألف منها قوله -تعالى- في سورة الإسراء: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء:٩٣) في مصاحف مكّةَ والشام (قال سبحان ربّي هل كنتُ) بألف، وفي سائر المصاحف (قل) بغير ألف.. وكذا قوله -تعالى- في سورة الأنبياء: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الأنبياء: ٤) عن الدانيّ: في مصاحف أهل الكوفة (قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ) وفي سائر المصاحف (قل ربِّي) بغير ألف (يُنظر: الدّانيّ- المقنع: ١١١-١١٢). وكذا موضعان في قوله -تعالى- في سورة المؤمنون: ﴿قَٰلَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ قَٰلَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَّوْ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٢/١١٤) في

مصاحف أهل الكوفة بغير ألف في الحرفين، وبألفٍ في الحرفَينِ في سائر المصاحف (يُنظر: الدّانيّ- المقنع: ١١٢-١١٣)[١]. وسبب تأخير هذا الشّواهد في «تاريخ القرآن» -كما تقدّم-، هو لأنّها كانت من المواضع التي لا تختلف إلا في الهجاء (الرّسم)، قبل أن يستدرك بأنّ «كتابة «قال» متطابقة مع القراءة «قال» (قَلَ) و«قُلْ»، لكنّ كتابة «قال» تتطابق فقط مع القراءة الأولى من القراءتَين. هكذا، فإنّ الاختلاف يتجاوز -فعلاً- التهجئة البحتة» (نولدكه،٣: ٤٥٦).

- **زيادة الألف:**

ـ في قوله -تعالى- في سورة التّوبة: ﴿وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ﴾ (التوبة:٤٧)، رُسمت ﴿**وَلَأَوْضَعُواْ**﴾ بغير ألف ثانية بعد اللام في بعض المصاحف، وفي بعضها الآخر بألف (ولَأاوْضَعُوا)، وهو رسم يصعب توجيهه؛ لأنّ الألف الواحدة صورة للهمزة، بينما الألف الأخرى يصعب تفسيرها، بل هي موهمةٌ للنفي؛ ولذا قرّبوا الهمزة في المصاحف الحديثة إلى ما فوق الألف الأولى-قبلَها قليلاً- تدقيقاً للقراءة؛ لئلّا يتوهّم القارئ لفظ الألفَين معاً: ألفاً فهمزةً، أو إرادةَ النفي.

ـ وسيأتي موضعان آخران لزيادة الألف ذكرناهما تفريعاً على الشاهدين الآتيَينِ لحذف الواو وإثباتها.

ومن الأمثلة التي يسوقها «تاريخ القرآن»، وهي تصلح لظاهرة زيادة الألف رسماً (مع إهمالها لفظاً) رسم ﴿**سَلَٰسِلَاْ**﴾ في قوله -تعالى-: ﴿**إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغْلَٰلَا وَسَعِيرًا**﴾ (الإنسان:٤)، و﴿**قَوَارِيرَاْ**﴾ في مصاحف أهل البصرة (الإنسان:١٦ - لا في الآية ١٥ التي رُسمت بالألف بغير اختلاف) (ينظر: نولدكه

[١]- تقدّم تنبيهنا في هامشين سابقين أنّه يوجد اضطراب في أحد هوامش كتاب «تاريخ القرآن بل ربّما تشوّشٌ في المتن -أيضاً- في آخر بحثه لنقطة: «صياغات النُّسَخ العثمانيّة» يُنظر: نولدكه، ٣: هامش ٧٧، ص٤٥٦/ ٤٥٨). وهذا أوهم في الهامش عدم وجود اختلاف «قل: قال» في المواضع السّابقة في قائمة المقنع (القديمة الثانية بتعبير الكتاب). ولعلّ السبب في هذا التوهّم هو اعتقاب أيادي أكثر من مستشرق على النصّ والهوامش. ونحن نفترض أنّ هذه الشوّاهد أُخِّرَت من تلك القائمة، لكون الاختلاف هجائيّاً، وإن أمكن تأثيره في القراءة (يُنظر: المصدر نفسه، ص٤٥٦). ولكنّ تعبير المتن بأنّها من أمثله القائمة القديمة التي فصّل أكثر شواهدها لم يأتِ بيّناً، بل جاء موهماً (يُنظر: المصدر نفسه، ص٤٥٦).

عن الشاطبيّ في العقيلة وغيره، ٣: ٤٥٧). وقد عدّ بعضهم هذا الخلاف الذي «سار مشتهراً» أو «صار مشتهراً» -كما في البيت ١٢٤ من العقيلة[١]، دليلًا على جواز صرْفِ صيغة منتهى الجموع وجواز منعها، لا وجوبِه في لغة بعض العرب. وهذان الشاهدان أضافهما نولدكه إلى ما عرضه في آخر كلامه عن الاختلاف بعد تفصيل قائمة المقنع، وتأخير بعض شواهدها، وبعد الإشارة إلى قائمة باب: «باب ذكر ما اختلفت به مصاحف الأمصار بالإثبات والحذف».

- **حذف الواو وإثباتها:**

ـ في قوله -تعالى- في سورة المائدة: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ﴾ (المائدة: ١٨)، وردت **﴿أَبۡنَٰٓؤُاْ﴾** بالواو والألف في بعض المصاحف، ورُسمت (أَبْنَاءُ) بحذف الواو وإثبات الألف في بعضها الآخر. ولعلّ هذا الاختلاف يمكن تفسيره بتصوير الهمزة واواً المتأخّرفي بعض المصاحف قبل اختراع رمز الهمزة، وكانت غالباً ما تُختمُ الكلمات المنتهية بواوٍ بألفٍ في الرسم العثمانيّ، كما يبدو هذا في شاهد **﴿لِّيَرۡبُوَاْ﴾** اللاحق (الروم:٣٩).

ـ في قوله -تعالى- في سورة الروم: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبًا لِّيَرۡبُوَاْ﴾ (الروم:٣٩)، رُسمت (رِبًا) بألفٍ بغير واوٍ في بعض المصاحف، وبواوٍ وألفٍ في مصاحف أخرى. وقد تقدّم أن الكلمات المرسوم آخرها بواوٍ تختم بألفٍ غالباً في الرسم العثمانيّ. وقد وضعنا هذا الشاهد تَبَعاً للدانيّ في الحذف والإثبات؛ لأنّنا نعرض اختلاف المصاحف، وحقُّه أن يكون في البدل؛ لأنّ الألف هنا رُسمت واواً. وقد رُسِمَتْ الألف في المصاحف العثمانيّة برمز الواو في أربعة أصول وأربعة حروف[٢]؛ فالأصول هي **﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾** و**﴿ٱلزَّكَوٰةَ﴾** و**﴿ٱلۡحَيَوٰةِ﴾** و**﴿بِٱلۡغَدَوٰةِ﴾** و**﴿ٱلرِّبَوٰاْ﴾**. وجاءت حروفٌ من الأصلين الأول والثالث مرسومةً بالألف، ووقع الاختلاف في رسم (الربا) في حرف سورة الروم الذي عالجناه

---

[١]- قال الشّاطبيّ في العقيلة:

سلاسِلاً وقَوَارِيراً معاً ولدى الـ - بصريِّ في الثّانِ خُلفٌ قد سارَ مشتَهِرَا

قال الملّا عليّ القاري في شرحه: الهبات السنيّة: «وفي نسخةٍ: صار مشتهِرا» (٢: ٤٥٢).

[٢]- يراد بالأصل القاعدة التي دخل فيها كثير من الحروف، ومقابلة الأصول بالحروف هنا تفيد أن الحروف المذكورة لم تتكثر حتى ينتزع منها أصل أو أصول.

هنا، كما تقدّم (الروم: ٣٩)، (ينظر للتفصيل: الدانيّ- المقنع: ٥٤).

ويمكن تعليقاً على الشاهدَين السابقَين أن نلفِت إلى ظاهرة زيادة الألف، وهي غير ما نحن فيه من حذف الواو وإثباتها؛ ومن مصاديق ذلك زيادتُها في آخر الكلمة المنتهية بواوٍ -كما أسلفنا- فقد دخل رمز الألف إلى كثير من الكلمات المنتهية بواو، سواء أكانت واواً أصليّة، أم واو جماعة، أم صورة للهمزة المتطرفة، أم علامةَ رفعٍ لجمع المذكر السالم أو ما يلحق به؛ ومن أمثلة هذه الزيادة: ﴿أُوْلُوا﴾ (البقرة: ٢٦٩)، و﴿ٱلرِّبَوٰا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، و﴿إِنِ ٱمْرُؤٌاْ هَلَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)، و﴿أَن تَبُوٓأَا﴾ (المائدة: ٢٩)، و﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا﴾ (الأنبياء: ٢١)، و﴿لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ﴾ (القصص: ٧٦). وإذا كان شاهد الأنبياء ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓا﴾ حُمل على الألف الفارقة، فإنّ الظاهرة لم تقتصر على ذلك.

- **حذف الياء وإثباتها:**

ـ حذف ياء (إبراهيم) وإثباتها: رسمت كلمة إبراهيم في مواضع سورة البقرة ﴿إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ بغير ياء في بعض المصاحف،؛ قال أبو عمرٍو: وجدت ذلك في مصاحف العراق خاصّة، وكذلك وجد في مصاحف الشّام، وعن عاصم الجحدريّ أنّه كذلك في الإمام، وعزاه أبو عُبيد في سورة البقرة-بعد التّتبّع- إلى المصاحف، (يُنظر: الدانيّ- المقنع، ٩٨). فقد رسم لفظ (إبرهيم) بياءٍ مَدِّيةٍ في جميع المصاحف إلا في أحَدَ عَشَرَ موضعاً متقارباً من سورة البقرة، حيث حذفت هذه الياء المدية رسماً (إبرهم) (البقرة: ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٠)؛ فكأنّ كاتب هذه الآيات القليلة، وأظنه واحداً، لَفَظَ «إبراهام» أو «إبراهَم» أو «إبراهِم»، وكلّها لهجات في الاسم الأعجمي (ينظر: ابن منظور:برهم)، وكتب (ـرهم) 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 العربيّة وتسهيلها. هذا، ويمكن أن يكون النطق العبري «ابراهام» ليهود المدينة مؤثراً أيضاً؛ لأنّ سورة البقرة مدنيةٌ. وقد ذكر

كتاب «تاريخ القرآن» رسم (إبرهم) في مصاحف العراق ودمشق و(مكّة باضطراب)، من غير تفصيل، ولا ذكر ما في الإمام عن الجحدريّ. وقد نُقل هذا الخلاف في «تاريخ القرآن» (يُنظر: نولدكه، ٣: ٤٥٦).

ـ في قوله -تعالى- في سورة إبراهيم: ﴿وَذَكِّرْهُم بِأَيَّٰمِ ٱللَّهِ﴾ (إبراهيم: ٥)، نقل الدانيّ عن أبي عمرٍو أنّه رآه بياءَيْنِ من غير ألف في بعض مصاحف أهل العراق والمدينة، وكذا ذكره الغازي بن قيس؛ ويُفسّر هذا برسم الألف ياءً، أو برسم الياءين على فكّ الإدغام، والأوّل أوجه. ونقل الدانيّ قول نصير أنّ في بعض المصاحف «(بأيّامِ اللهِ) بألف وياء واحدة» (يُنظر: الدانيّ- المقنع،١٠٠).

وقد أخّر كتاب تاريخ القرآن شاهداً في حذف ياء المتكلّم وإثباتها عن شواهد القائمة التي اهتمّ بتفصيلها إلى موضعٍ لاحق. وقد تقدّم الشاهد في قوله -تعالى- في سورة الزخرف: **﴿يَٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾** (الزخرف: ٦٨)، رُسمت (يعبادي) بياء في آخرها في مصاحف المدينة والشام، وبغير ياءٍ في مصاحف العراق (الكوفة والبصرة) و(مكّة باضطراب)، وقد اختُلف في مصاحف مكّة، وقال: «يعود سبب عدم إدراجها في القائمة إلى سببٍ يرتبط بالهجاء» (نولدكه، ١: ٤٥٦). كما نسب -نقلاً- إلى مصاحف أهل العراق رسمت في قوله -تعالى-: **﴿وَلَهُ ٱلْجَوَارِ ٱلْمُنشَـَٔاتُ﴾** (الرحمن:٢٤) كلمة (المنشِيات) بياء غير معجمة صورةً للهمزة، بينما حُذف سنّ الياء من غيرها، إشارةً إلى قراءتها **﴿ٱلْمُنشَـَٔاتُ﴾** (المَنْشَآت)، كما في الرسم الوارد في رواية حفص عن عاصم. ونقل أنّ القراءة وفق الرسم الأول هي قراءة حمزة وأبي بكرٍ عن عاصمٍ (من السبعة)، وقراءة الأعمش (وهي من الأربع الشواذّ الزائدة على العشر).

- **الفصل والوصل:**

ـ في قوله -تعالى- في سورة البقرة: ﴿قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ﴾ (البقرة:٩٣)، رُسمت (بِئْسَما) بالوصل في بعض المصاحف، وفي بعضها الآخر بالفصل والقطع (بِئْسَ ما). وقد ذُكر أنّ (بئس ما) رسمت موصولةً في ثلاثة أحرف في البقرة والأعراف.

ـ في قوله -تعالى- في سورة الأعراف: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ (الأعراف:٣٨)، رُسمت (كُلَّما) موصولةً في بعض المصاحف، وفي بعضها الآخر مفصولةً (كلَّ مَا). وقد كثر وصل كلّما في الرسم العثمانيّ، فرُسمت مقطوعةً (كلّ ما) في حرفين هما: **﴿كُلَّ مَا رُدُّوٓاْ إِلَى ٱلۡفِتۡنَةِ﴾** (النساء: ٩١) على خلافٍ فيه، **﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُ﴾**(إبراهيم: ٣٤).

ـ في قوله -تعالى- في سورة الشّعراء: ﴿أَتُتۡرَكُونَ فِي مَا هَٰهُنَآ ءَامِنِينَ﴾ (الشّعراء: ١٤٦)، رُسمت (فِيما) موصولةً في بعض المصاحف، ومفصولةً مقطوعةً في أخرى. والوصل أشيعُ في كتابة (فيما) في الرسم العثمانيّ، فقد وردت مقطوعةً في أحد عشر حرفاً على اختلاف فيها، ومنها (في ما فعلنَ في أنفسهن من معروف) (البقرة: ٢٤٠).

إنّ ظاهرةَ الفصل والوصل يمكن تفسيرها في أكثر الأحرف السابقة بأنّ الكتّاب مالوا إلى وصل ما تكرّر وكثر استعماله، كـ «ما» بعد «بِئسَ، وكلّ، وفي»، وكلّما كثر استعمال الكلمتين معاً زاد وصلهما كما في رسم «إنّما، وأنّما...». ونجد أنّ هذه ظاهرة كثرة واضحةٌ أكثر في موارد الإدغام بين كلمتين كثيرتَي الاستعمال متواليتَيْنِ كـ» أَلَّا، ومِمّا، وإمّا، وأَمّا, وعمّا، وأُمّن، وعَمَّن...»؛ فالوصل تمَّ رسماً تبعاً للإدغام نطقاً. فكتابة الوصل كتابة صوتيّة حسّيّة. ويمكن أن تكون كثرة استعمال هذه الأدوات معاً سبباً لمعاملة الكُتّاب لها معاملة الكلمة الواحد. وهذا هو السبب المحتمل في عددٍ من الشّواهد المتقدّمة. وهذا الاختلاف وتطوّر الكتابة نحو الوصل من مؤيّدات ما نذهب إليه من عدم توقيف الرسم.

- **الإبدال:**

ـ رسم هاء التأنيث تاءً طويلة: في قوله -تعالى- في سورة غافر: **﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾** (غافر:٦)، . وقد كتبت كلمات «الرحمت والنعمت واللعنت والنّت والرأت واللعنت» بالتاء الطويلة في مواضع في المصاحف العثمانيّة. ورسم هاء التأنيث برمز التاء الطويلة من أهم الخصائص المشتركة بين الرسمين العربي والنبطي كما مرّت الإشارة إليه في المبحث الأوّل. وظهورُ هذا في رسم القرآن دليل آخر على

قوة الإرث النبطي. (ينظر في كتابة هاء التأنيث بالتاء الطويلة: ابن الأنباري، أبو بكر- الوقف: ٢٨٣-٢٨٧؛ السجستاني، ابن أبي داود: ١٠٦؛ الدانيّ- المقنع: ٧٧-٨٢؛ المصدر نفسه «مخط.»: ١٠١-١٠٨؛ الزركشيّ، ١،: ٤١٠-٤١٦؛ العجلونيّ: ٢٧-٣٠؛ ابن الجزريّ- النشر، ٢: ١٣٠؛ السيوطيّ- الإتقان، ٢، ٤: ١٥٤؛ القسطلانيّ، ١: ٣٠٤).

ـ رسم الألف المقصورة ألفاً طويلة: في قوله -تعالى- في سورة الرّحمن: ﴿**وَجَنَى ٱلْجَنَّتَيْنِ دَانٍ**﴾ (الرحمن:٥٤) بالياء في بعض المصاحف، وهو موافقٌ للأصل الصرفيّ اليائيّ، بينما رُسمت بالألف في مصاحفَ أخرى ربّما أخذ من كتبها بالكتابة الصّوتيّة الحسّيّة، حيث كتب ما سمع.

وخارج حدود الباب الذي نذكره -هنا- ذكرنا سابقاً أنّ كتاب «تاريخ القرآن» أخّر شاهد الإبدال بين الألف والياء عن تفصيله للقائمة الرئيسة في قوله -تعالى- في سورة النّساء: ﴿**وَٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ**﴾ (النّساء: ٣٦)، وضمّ إليها اختلافاً مماثلاً في (النّساء:٤٠)، ونسب (ذا) بالألف فيهما إلى بعض قراءات الكوفة (يُنظر: نولدكه، ٣: ص ٤٥٧)، في ما نقل الدانيّ عن الكسائيّ والفرّاء أنّ (ذا) في (آ:٣٦) في بعض مصاحف الكوفة، وعقّب بأنّه لم نجد ذلك في شيء من مصاحفهم كما تقدّم.

ومن أمثلة الاختلاف في الرسم التي يمكن إدخالها في الإبدال (بين رمزين في الرسم) ما نقله «تاريخ القرآن» من قوله -تعالى:﴿**وَمِيكَٰىٰلَ**﴾ (البقرة:٩٦)، حيث رُسمت (ميكال) بالألف في بعض المصاحف. ونقل الدانيّ عن أبي عُبيد أنّها في الإمام مصحف عثمان بغير ألف (يُنظر: الداني، المقنع: الباب الأول، فصل١: ١٦؛ وعنه: نولدكه: ٣: هامش٨٠، ص٤٥٧). ووجود سنّ الياء غير المعجمة أقرب إلى قراءة (ميكائِل)، أو (ميكائيل)، بينما يناسب إثبات الألف قراءة أبي عمرٍو ورواية حفصٍ عن عاصم. وهذا يعني أنّ الإبدال في الكتابة -هنا- بين رمزين كتابيَّينِ الياء والالف، لم ينعكس حذفاً للألف في القراءة، فالألف المتوسطة لم تكن تُكتب غالباً، بينما أثّر حذف الياء غير المعجمة في القراءة.

ومن أمثلة الإبدال (بين رمزين في الرسم) -أيضاً- في «تاريخ القرآن» ﴿وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ﴾ (الإسراء: ٧٦)، التي نقل رسمها (لا يلبثوا) نقلاً عن سيبويهِ، وهي توجّه بالحمل على الجزم لا الرّفع. ونقل كتابة ﴿فَيُدْهِنُونَ﴾ في قوله -تعالى-: ﴿وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم:٩) بحذف النون إثبات الألف. وهما شاهدان يمكن إدراجهما في الحذف والإثبات، ولكن لمّا كان بحثنا في الرسم، وليس في الإبدال الصرفيّ أو الصّوتيّ، واستبدلت الألف بالنون رسماً أشرتُ إليهما هنا. واللافت أنّ «تاريخ القرآن» لم ينقل الشاهدين السّابقَينِ من مصدرٍ في الرسّم بل عن أكثر من لغويٍّ، وذكر في الهامش أنّ حذف النون في الشاهد الأول ليس معروفاً قراءةً، ونقل عن الزمخشريّ نسبةَ الخلاف في الشاهد الثاني إلى مصحفِ أُبيٍّ وليس إلى بعض المصاحف العثمانيّة، وعن شارحه ابن يعيش أنّه قراءة، ولا يعرف أنها قراءة عن غيره[١] (يُنظر: نولدكه: ٣: ٤٥٧ / والهامشان: ٨٨-٨٧ فيها).

هـ - مصير المصاحف العثمانيّة:

أما عن مصير المصاحف العثمانيّة، ففي مصحف المدينة خبرُ فقدِهِ زمن يزيد بن معاوية (ينظر: جار الله- فدوني: ١٥)، فقد نُقلت وفي وفاء الوفاء للسمهوديّ (ت:٩١١هـ)

نقل السّمهوديّ «أنّ ابن شبة روى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: إن أول من جمع القرآن في مصحف وكتبه عثمان بن عفان رضي الله عنه، ثم وضعه في المسجد، فأمر به يقرأ كل غداة. وعن محرز [بن] ثابت مولى سلمة بن عبد الملك عن أبيه،قال: كنت في حرس الحجاج بن يوسف، فكتب الحجاج المصاحف، ثم بعث بها إلى الأمصار، وبعث بمصحف إلى المدينة، فكره ذلك آل عثمان، فقيل لهم: أخرجوا مصحف عثمان يقرأ، فقالوا: أصيب المصحف يوم مقتل عثمان. قال محرز: وبلغني أن مصحف عثمان صار إلى خالد بن عمرو بن عثمان «(السمهوديّ،٢: ١٩٨)،

ونقل السّمهوديّ تفاصيل مهمّةٌ عن مصير المصاحف التي كانت في المسجد

[١]- أعدنا صياغة عبارة ترجمة الكتاب -هنا- لضعف التأليف.

النبويّ في عهد المؤلّف وعن مصير المصحف المدنيّ، ومصحف عثمان؛ ولذا سننقل هذا النصّ-على طوله في عدّة فِقَر: فبعد أن ذكر المصحف الذي يدّعى أن الحجّاج أرسله، والمصاحف التي أرسلها المهديّ العباسيّ، قال: «ولا ذكر لهذا المصحف الموجود اليوم بالقبّة التي بوسط المسجد المنسوب لعثمان (رضي الله تعالى عنه) في كلام أحد من متقدّمي المؤرّخين، بل فيما قدّمناه ما يقتضي أنه لم يكن بالمسجد حينئذ، بل ولا ذكر له في كلام ابن النجّار، وهو أول من أرّخ من المتأخرين، وقد ترجم لذكر المصاحف التي كانت في المسجد، ثم ذكر ما قدّمناه عن ابن زبالة، ثم قال: وأكثر ذلك دثر على طول الزمان، وتفرّقت أوراقه، قال: وهو مجموع في يومنا هذا في جلالٍ في المقصورة -أي المحترقة- إلى جانب باب مروان. ثم ذكر أن بالمسجد عدّة مصاحف بخطوط مِلاح موقوفة مخزونة في خزائن ساجٍ بين يدي المقصورة خلف مقام النبي (صلّى الله عليه وسلّم).

قال: وهناك كرسيٌّ كبير فيه مصحف مقفل عليه نفذ به من مصر، وهو عند الأسطوانة التي في صف مقام النبي (صلّى الله عليه وسلّم)، وإلى جانبه مصحفان على كرسيّيْن يقرأ الناس فيهما، وليس في المسجد ظاهر سواهما، انتهى.

ولم أر نسبة المصحف الموجود اليوم لعثمان رضي الله عنه إلا في كلام المطريّ ومن بعده عند ذكر سلامة القبّة التي بوسط المسجد من الحريق كما قدّمناه[١].

نعم، ذكر ابن جبير في رحلته ما حاصله أن أمام مقام النبي (صلّى الله عليه وسلّم)- وقد عبّر عنه بالروضة الصغيرة- صندوقاً، وأن بين المقام وبين الحجرة- أي بجانب المقام من جهة المشرق- محمَلٌ كبير عليه مصحف كبير في غشاء مقفل عليه هو أحد المصاحف الأربعة التي وجّه بها عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى البلاد، انتهى.

وهذا المصحف الذي أشار إليه ينطبق في الوصف على المصحف الذي ذكر ابن

[١]- نقل الكرديّ عن السمهوديّ رؤيته بعد حريق سنة ستمائة وأربعٍ وخمسين للهجرة (ينظر: الكرديّ: ١١١)، والذي وجدناه في هذا الموضع من الوفاء نقله عن المطريّ سلامة القبّة مع تأخر زمن السمهوديّ عن ذلك.

النجّار أنه نفذ به من مصر، ولم يصفه بما ذكره ابن جبير من نسبته لعثمان، مع أن ابن جبير مصرِّح بأنه من المصاحف التي بعث بها عثمان إلى الآفاق، لا أنه الذي قتل وهو في حجره، وقد قال ابن قتيبة: كان مصحف عثمان الذي قتل وهو في حجره عند ابنه خالد، ثم صار مع أولاده وقد درجوا. قال: وقال لي بعض مشايخ أهل الشام: إنه بأرض طوس (انتهى الاقتباس الطويل: السّمهوديّ،٢: ١٩٩-٢٠٠). ذكر الجعبريّ عن ابن قتيبة أن مصحف عثمان الذي انتقل إلى أولاده، وقال له بعض مشايخ الشام أنّه ظهر في طرطوس (يُنظر: الجعبريّ، ١: ٣٨٢). وليت شعري كيف يتطرّق التصحيف بكلّ سهولةٍ في كتابة طوس طرطوس في النقل عن ابن قتيبة.

وقد تقدّم في نقطة تمييز الإمام من غيره جديث عن قول مالك: «إن مصحف عثمان رضي الله عنه تغيّب فلم يجد له خبراً بين الأشياخ، وعن دعوى أبي عُبيد أنّه رأى الإمام وكيفيّة التوفيق بينهما». وليس معنا في أمر المصحف الموجود اليوم سوى مجرد احتمال، والله أعلم (السّمهوديّ،٢: ٢٠٠).

وذكر ابن بطّوطة أنّ أهل البصرة يصلّون الجمعة في مسجد أمير المؤمنين عليّ (رضي الله عنه) (....) وفيه المصحف الكريم الذي كان عثمان يقرأ فيه لمّا قتِل، وأثر تغيير الدّم في الورقة التي فيها قوله- تعالى-: ﴿**فَسَيَكۡفِيكَهُمُ ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ**﴾ (ابن بطوطة، ١: ١٩٧). ووصول المصحف الذي كان يقرأ فيه عثمان إلى البصرة يحتاج تبريراً. وكثرة والدعاوى في وجود دم الخليفة على صفحات المصحف أو على قوله -تعالى في سورة البقرة (١:١٣٧) تجعل الباحث يشكّك بصحّة هذه النقول أو يحتمل ما ورد في الوفاء من تزوير ذلك.

وقيل إنّ مصحف الكوفة فُقد في أيام المختار الثقفي (ت- ٦٧ ه)، وأنّ مصحف مكّة احترق سنة سبعين.

وقد ذُكرت رؤية ابن كثير (ت- ٧٧٤هـ)، وابن الجزريّ (ت- ٨٣٣هـ)، لمصحف أهل الشام (ينظر: عمر: ٦١؛ ابن نجاح، قسم الدراسة،١: ١٤٤). وأورد ابن بطّوطةَ في رحلته عن المصحف الشاميّ أثناء وصف مسجد دمشقَ الكبير: «وفي قبلة

المقصورة الكبرى التي يؤمّ فيها إمام الشافعيّة، وفي الركن الشرقيّ منها خزانةٌ كبيرةٌ فيه (كذا) المصحف الذي وجّهه أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه إلى الشام، وتُفتح هذه الخزانة كلّ يوم جمعة بعد الصلاة، فيزدحم الناس على لثم ذلك المصحف الكريم»(ابن بطّوطة،١: ١٠٦). وذُكر في شأن المصحف الشاميّ «أن السلطان «سليم» عندما دخل دمشق ٩٢٢ هـ زار المسجد الأمويّ، ليلة الاثنين سابع عشر رمضان، وقرأ بالمصحف العثماني» (المُنَجِّد: ٤٥). وقد ذُكِرَتْ في مجاميع التاريخ دعاوى وجود مصاحف عثمانيّة في أماكنَ كثيرة أخرى (ينظر: المنجّد: ٤٦).

وقد عرَضَ كتاب تاريخ القرآن لمصير نسخة الإمام أو نسخة المدينة العثمانيّة، فنقل عن ابن قتيبةَ انتقالها إلى خالد بن عثمان، وأنّها ظلّت عند عائلته. ويذكر تقديم عاصم الجحدريّ معلومات كثيرةً عن ذلك، وينقل عن مالك بن أنس أنّ هذه النسخة تغيّبت، وعن عبد المسيح الكنديّ (وبواسطة كزانوفا -كذلك- عنه) أنّها أُحرقت في ثورة أبي السرايا عام ٢٠٠ هـ[١]، وهذه المعلومة تعارض ما ورد في الهامش المحال عليه حيث ورد أنّ ما أُحرق آنذاك كان النّسخة المكّيّة لا المدنيّة، وأن النسخة الأخيرة ضاعت في وقتٍ مبكّر في احتلال يزيد بن معاوية المدينة (يُنظر: نولدكه، ٣: هامش ٢٤،ص٤٤٧، وقارنْه بما ورد في ص ٤٤٨). وينقل الكتاب بشيء من التشكيك والتضعيف أنّ أبا عبيد القاسم بن سلام يخرجها من خزائن بعض الأمراء، وعليها علامة على الصِّحّة آثارٌ من دم عثمان (يُنظر: المصدر نفسه،٣: ٤٤٧-٤٤٨)، وهي الدعوى التي تكرّرت لعدّة نسخٍ أخرى ادُّعيت أصالتها، مع أن مصحف الخليفة عثمان الذي روي أنّه قُتل -وهو يتلوه- واحد.

ويكتفي نولدكه وبرجشتراسر بهامش واحد للحديث عن مصير بعض النسخ العثمانيّة الثلاث الأخرى، وقد تقدّم منه الحديث المضطرب عن مصير نسختي المدينة ومكّة في الفقرة السابقة، وقد ورد في هذا الهامش -أيضاً- ما نُقل عن شخص

[١]- ثار أبو السرايا على المأمون سنة ١٩٩هـ ودعا لابن طباطبا، فلماً توفّيَ دعا لمحمّد بن زيد بن علّي بن الحسين (عليهما السلام)، سيطر على الكوفة وسكّ فيها النقود، كما سيطر على الحرمَين ومناطق أخرى قبل أن يُهزم سنة ٢٠٠هـ والذي يهمّ -هنا- هو امتداد الثورة إلى الحرمين.

مسيحيّ هو عبد المسيح الكنديّ في نصٍّ جدليٍّ تبريريّ يضعف قيمته التاريخيّة أن نسخة الشام كانت لا تزال توجد في أيامه في مالطا من دون ذكر كيفيّة وصولها إلى هناك، وقد عُطف في الهامش ضياع نسخة الكوفية على ضياع نسخة المدينة أيام احتلال يزيد، من دون إيراد إيضاح زائد، وهو يخالف نقل وجودها أيام ثورة المختار. وصحيح أنّ الكتاب لا يتبنّى المنقول عن الكنديّ، ولكنّ تتبّع مصير هذه النسخ الأصليّة جاء في الكتاب ضعيفاً (يُنظر: المصدر نفسه،٣: هامش٢٤،ص٤٤٧).

ولم يناقش تاريخ القرآن دعوى وجود نسخ مصاحف عثمانيّة أصليّة اليوم، فقد ظهرت بضعة مصاحف تنسب إلى عثمان هي:

أ- مصحف متحف طشقند (ينظر: مخدوم: ٣٦؛ وصورةٌ من المصحف ص: ٢٦٤ من البحث).

ب- مصحف المشهد الحسيني بالقاهرة (ينظر: الزرقاني، ١: ٤٠٥-٤٠٦؛ وصورة من المصحف في الملحق ص: ٢٦٥).

ج- مصحفا استامبول: أحدهما في طوب قبو (تنظر صورة منه ص: ٢٦٦)، والآخر في متحف الآثار الإسلامية (تنظر صورة منه في الملحق ص: ٢٦٧).

وذكرت «هند شلبي» أنّ بعض الباحثين رأى أنّ أحدى نسخ مكتبة القيروان العتيقة هي المصحف العثمانيّ. ولكنَّ عبارتها ساكتةٌ عن وجود هذا المصحف اليوم (شلبي، هند: ٥٦).

ومنتهى المقال في هذه المصاحف أنّها خُطَّت بالكوفيّ، وخطُّ المصاحف العثمانيّة مدنيّ على الرّاجح، وخطوط بعضها أكثر تطوّراً من بعض، فليست من عصرٍ واحد، وأقيستها مختلفة. وقد رجّح «الدكتور المنجّد» أن تكون منقولةً عن أصلٍ عثمانيّ قديم (ينظر: المنجّد: ٥٥)، وهو ما رجّحه «الزرقانيّ» في مصحف المشهد الحسينيّ، حيث رجّح أن يكون منقولاً من المصاحف العثمانيّة على رسم بعضها، حيث يشبه رسمه المصحف المدَنيّ أو الشاميّ حيث كُتبت كلمة (يرتَدِدْ) بفكّ الإدغام (يُنظر: الزرقانيّ،١: ٣٩٧-٣٩٨). ولكن لا عبرة بتحديد «المنجّد» المصحف العثمانيّ المنقول

عنه بأصل عثمانيّ (يُفهم منه أنّه واحد)؛ إذ يمكن أن تكون نُقلت من أكثرَ من أصلٍ عثمانيّ، وهذا ما سبّب نسبتها، وهذا تعين على معرفته مراجعة رسمها في مواضع الخلاف. ويمكن أن تكون منقولةً من الأصول (النُّسخ الأصليّة)، أو الأصول بواسطة مصاحف أهل الأمصار المنقولة من النسُّسخ الأصليّة.

والمستغرب أن يغلوَ بعضهم، فيزعمَ أنّ هذه المصاحف بخطّ عثمان نفسه. والمعلوم أنّ عثمان أمر بالكتابة ولم يباشرها بيده.

٤- هل كتبت المصاحف العثمانيّة على حرف أم أكثر؟

بصرف النّظر عن كتاب «تاريخ القرآن» أثار اختلاف المصاحف العثمانيّة في الرسم - وإنْ في حروفٍ محدودةٍ معدودة شبهة التحريف، فلجأ بعض من يقول بالأحرف السبعة ودعوى أخذ حروف الخلاف عن رسول الله ﷺ، إلى تبرير الاختلاف بذلك، وأرجعه بعضهم إلى رسول الله ﷺ وإلى الله -تعالى- دون ذكر الأحرف السبعة. وينقل أحد المعاصرين هذا الموقف بقوله: «وكتبوا هذه المصاحف متفاوتة في الحذف، والإثبات، والنقص، والزيادة، والبدل وغير ذلك، لأنهم قصدوا اشتمالها على الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن، وجعلت خالية من النقط والشكل تحقيقاً لهذا الغرض» (ابن نجاح، قسم الدراسة،١: ١٤٦).

وسنمثّل -هنا- بمثالَين لردِّ اختلاف رسم المصاحف العثمانيّة إلى الله -تعالى- دون ذكر الأحرف السّبعة:

أ- في نسبة أحرف الخلاف جميعاً إلى الله -تعالى- يقول أبو عُبيد: «هذه الحروف التي اختلفت في مصاحف الأمصار (....) مثبتةٌ في اللوحينِ، وهي كلّها منسوخةٌ من الإمام الذي كتبه عثمان رضي الله عنه، ثمّ بعث إلى كلّ أفق مما نسخ بمصحف، ومع هذا، إنّها لم تختلف في كلمةٍ تامّة ولا في شطرها. إنّما كان اختلافها في الحرف الواحد من حروف المعجم كالواو والفاء والألف وما أشبه ذلك، إلا الحرف الذي في الحديد (آ: ٢٤) (....)، وهي كلّها -عندنا- كلام الله»(أبو عبيد،٣٣٣؛ يُنظر نقلاً عن السّابق: الدّانيّ-المقنع، ١١٦). ولا يبدو هذا التعبير بالإمام من أبي عُبَيدٍ مفهوماً؛ لأنّ

المصحف الإمام إن كان هو ما ذُكر أنّه رآه أبو عبيدٍ أو عاصم الجحدريّ أو غيرهما، فقد رويا اختلاف رسم ما رأياه عن المصاحف العثمانيّة الأخرى، وإن كان الإمام مصحف المدينة، فقد روي اختلافه كذلك. نعم ربّما أراد أنّ الإمام جنس يشمل كلّ ما كتب من النسخ الأصليّة بأمر عثمان، وبه يُحلُّ إشكال العبارة على وجه. وقد تقدّم موضعٌ آخر فيه خلاف ثانٍ في كلمة ثانيةٍ في الرسم في قوله -تعالى- في سورة التوبة: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (التوبة:١٠٠)، حيث زيدت في الرسم كلمة (من) قبْلَ (تحتها) في مصحف مكّةَ (من تحتِها)، ورُسمت تحتَها بغير زيادة في المصاحف الأخرى (يُنظر: الشاهد الأوّل من «٧. د» بتصنيفنا).

ب- وجاء في المقنع في ردّ ما روي عن يعقوب والحسن من زيادة عبيد الله بن زياد زاد أو نصر بن عاصم (في رواية أخرى) ألِفاً في حرفَيْ سورة المؤمنون في مصاحف أهل البصرة: (سيقولون الله قل أفلا تتَّقون) (آ:٨٧) (وسيقولون الله قل فأنّى تُسحرون) (آ:٨٩) بالألف في الاسمين الأخيرَيْن [لاتّفاق المصاحف كلّها على (لله) في (المؤمنون: ٨٥)]، وفي سائر المصاحف (لله) (لله) فيهما. وقد عقب على ذلك الدانيّ بقوله: «وهذه الأخبار عندنا لا تصحّ لضعف نَقَلَتِها واضطرابها وخروجها عن العادة؛ إذ غيرُ جائزٍ أن يُقدِمَ نصرٌ وعُبَيد الله هذا الإقدام من الزيادة في المصاحفِ مع علمهما بأنّ الأُمّة لا تُسَوِّغُ لهما ذلك، بل تُنكِرُه، وترُدُّه، وتحذرُ منه، ولا تعمل عليه. وإذا كان ذلك بطل إضافة هاتَين الألفينِ إليهما، وصحّ أنّ إثباتَهما كان من قِبَلِ عثمان والجماعةِ -رضوان الله عليهم- على حَسَبِ ما نزل من عند الله -تعالى- وما أقْرأَهُ رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم)» (الدّانيّ-المقنع،١١٢).

ونحن ذهبنا إلى عدم توقيف الرسم، وأنّ النبيّ لم يعيّن للصحابة رسماً معيّناً ليكتبوا القرآن عليه، والخلاف في الرسم والإملاء طبيعيٌّ في بيئة شفهيّةٍ لم تتطوّر الكتابة فيها بعدُ، ولم تُقعّد، بل كانت فيها ظواهر شبْهُ ثابتةٍ تقرُبُ من أن تكون قواعدَ عرفيّةً تراعى بتفاوتٍ، وإن لم تُنتزعْ وتُستخرجْ نظريّاً بعدُ. وكان يمكن -بمقابلةٍ أدقّ- أن يُختزل جزء مهمٌّ من هذا الاختلاف. أمّا النّسبة إلى الله ورسوله ﷺ بغير

دليلٍ بيّن، وإقحام مسألة الأحرف السبعة في هذا الموطن، فليس سديداً بالإجمال.

ومع أنّني لست -هنا- بصدد بحث الأحرف السبعة التي قيل في أحاديثَ إنّ رسول الله ﷺ وسَّع بها على الأمّة، ونقاشِ أنّ القرآن أنزل على حرف واحدٍ أو على سبعة أحرف، ولا في مقامِ درسِ إمكان الجمع بين هذين القولين، بحمل الحرف الواحد على المنزّل، وحمل السّبعة على رخصةٍ فيها توسعة على الأمّة بالترخيص بالقراءة الناس على لهجاتها، و«كما علِّمتُم»؛ فمن المناسب الإشارة إلى أنّني اخترت في بحث مستقلّ أن المنزّل كان على حرف واحدٍ مثلما ورد عن الباقر والصادق (عليهما السلام)، ولكنّ النبيّ والأئمّة من بعده (صلوات الله عليهم) أقرّوا الناس على قراءاتهم التي تحمل خصوصيّاتهم اللهْجيّة، والتي لا يستطيع الأكثرون أن يغادروها في النطق، كعاداتهم في المدّ والفكِّ والإدغام والفتح والإمالة وغير ذلك، وهذا بابٌ عريض لنشأة القراءات برخصةٍ نبويّة تسهيليّة، تُصحَّح بها الأحرف السبعة، وتحمل السبعة فيها على الكثرة لا العدد الخاصّ، من غير أن يجرّ ذلك إلى دعوى إنزال أكثر من حرفٍ واحد؛ فالفرق واسعٌ بين تجويز القراءة في الشرع وبين كونها منزّلة.

ولكنّ تجويز النبيّ ﷺ قراءة النّاس على لهجاتها (لُغاتها)، والحرص على التسامح وعلى قراءة النّاس كما عُلِّموا، منصرف عن الاختلافات اللاحقة في الرسم بعد رسول الله ﷺ، إلّا إن كانت تمثيلاً للهجات الناس، وعاد ظهوره في المرسوم إلى ذلك. وبالإجمال لا يبدو إلحاق اختلاف الرّسم برخصةِ الأحرف السّبعة سديداً.

وغرضنا -هنا- أن نشير إلى النّقاش الذي وقع بين علماء السّلف في كتابة المصحف العثمانيّ على حرف أو على سبعة أحرف أو على ما يحتمله رسمه منها.

فعن الطبريّ أنّ عثمان جمع المسلمين «على مصحف واحد، وحرف واحد» (الطبريّ، ١: ٦٣)، وقال: «فلا قراءةَ للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح، دون ما عداه من الأحرف الستّة الباقية» (الطبري، ١: ٦٤). وهذه القراءة هي «التي قرأها رسول الله ﷺ على جبريل عليه السلام مرّتين من

العام الذي قُبض فيه، وكان زيدٌ قد شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرئ الناس بها حتى مات؛ ولذلك اعتمده الصدّيق في جمعه، وولاه عثمان كَتْبَةَ المصحف» (الزركشيّ، ١: ٢٣٧). ولعلّ هذا النصّ عن الزركشيّ، وإن كان يحتاج توجيهاً لاستعمال الحرف في القراءة، وكانت فيه أشياءُ أخرى، يُستشعَرُ منه أن جمع أبي بكر كان على حرف (يُنظر: شاهين- تاريخ: ١١٦)، وكذلك جمع عثمان.

ونُقِلَ عن ابن حزمٍ إنكار أن يكون عثمان أسقط ستّة أحرف عندما جمع المصحف، واقتصر على حرف، «ببرهان كالشمس، وهو أنّ عثمان لم يَكُ إلّا وجزيرةُ العرب كلُّها مملوءة بالمسلمين والمصاحف والمساجد، والقرّاءُ يُعَلِّمُونَ الصبيان والنساءَ وكل من دَبَّ وهبَّ «....» فلو رام عثمان ما ذكروا ما قدر على ذلك أصلاً» (السعيد: ٦٩).

أمّا ابن الجَزَري، فيشير إلى ذهاب «جماهير العلماء من السَّلَف والخَلَفِ وأئمةِ المسلمين إلى أنّ هذه المصاحف مشتَمِلة على ما يحتمله رسمُها من الأحرف السبعة فقط، جامعةٌ للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي ﷺ على جبرائيل عليه السلام متضمّنة لها لم تترك حرفاً منها. (قلت) وهذا القول هو الذي يظهر صوابه، لأنّ الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة المستفيضة تدل عليه وتشهد له (....)» (ابن الجزري- النشر، ١: ٣١).

وعلّق الجعبريّ على قول الدانيّ: فيه حرفٌ واحدٌ هو لغة قريش، فقال: «الظاهر أنّه مشتملٌ على السبعة اشتمال احتمال، لانّ الإجماع منعقدٌ على أنّ شرط القراءة المتواترة موافقة الرسم العثمانيّ» (الجعبريّ، ١: ٣٦٤). ولكن تبرير الإجماع غير مقبول لانّه على القول به إجماعٌ متأخّر.

«وذهبت جماعات من الفقهاء والقرّاء والمتكلّمين إلى أنّ المصاحف العثمانيّة مشتملةٌ على جميع الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن» (الحمد: ١٤٦).

وأمّا استدلال من يقول بالكتابة على ما يحتمله الرسم من الأحرف أو عليها جميعاً بتجريد المصحف من الشَّكْلِ والإعجام، فغيرُ مُسَلَّم به؛ لأنّ الخرابيش والرقوق التي وصلتنا والتي تعود إلى عهد رسول الله ﷺ في المدينة خالية منهما.

(قد سلف هذا، وتكراره هنا مناسب لوقوعه في استدلالاتهم).

ومن الطبيعيّ، إذا روعيت أسباب الخلاف الشديدة التي أدّت إلى جمع المصحف في عهد عثمان أن تكون النيّة أن يأتي هذا الجمع الموحّد على حرف واحد. وبهذا صرّح الداني عندما قال: إنّ جمع عثمان للمصحف كان على حرفِ زيد. (ينظر: الدّانيّ- المقنع: ٦، السجستانيّ، ابن أبي داود، مقدّمة جفري: ٧)، وهو الملائم لحكمة توحيد المصاحف، حيث أراد الجامعون رفع اختلاف الناس في القراءة. ولكنّ الناظر إلى نتيجة هذا الجهد يرى أنّه ضيّق حدود الخلاف في الرسم والقراءة، ولكنّه لم يقطع جذر الخلاف الكبير، لعدم الشَّكْلِ والإعجامِ، وغياب الألفات الداخليّة وكثير من محدّدات الكتابة الأخرى، كالألفات الداخليّة ونبرة الهمزة والشّدة والمدّة....، ووقوعِ الخلاف القليل في رسم نسخ المصاحف العثمانيّة الأولى المرسلة إلى الأمصار، وحكومةِ اللهجات على نطق أهل الأمصار، وعدمِ تميّزِ الخصوصيّات اللهْجيّة عند نقل القراءة المنزّلة عن النبي ﷺ، وصحابتِه الحجازيّين الذين تشبه لهجتهم لهجته، والذين كانوا يقرأون القراءة العامّة التي كان يقرأ بها عامّة أهل مكّةَ والمدينة من الصّحابة، واختلاطِ هذه القراءة العامّة التي تمثّل التنزيل بلهجات الناقلين من الرواة وعدمِ تميّز المنقول بشكلٍ صافٍ. ولقد كانت طبيعة الرسم غير المنقوط ولا المشكول باباً مكّن الناس والحُفَّاظَ من العودة إلى رخصة الأحرف السبعة بما يتناسب مع احتمالات الرسم الذي جعله علماء القراءات، من بعدُ، مقياساً للقراءة الصحيحة.

ويلزم من هذه المقاربة أن القول المتقدّم باحتواء الجمع الموحّد على جميع الأحرف السبعة، والقول المنقول عن ابن الجزَرَيِّ باحتوائه على ما يحتمله الرسم المجمل الخالي من الشكل والإعجام والألفات الداخليّة غالباً، والخالي من الكثير من المحدّدات، هما محاولةُ تبرير متأخّرة لاختلاف القراءات وجمع بين التوحيد وبين المأثور من أحاديث الأحرف السبعة.

ونحن كنّا ذهبنا إلى عدم توقيف الرسم، وأنّ النبيّ لم يعيّن للصحابة رسماً معيّناً ليكتبوا القرآن عليه، والخلاف في الرسم والإملاء طبيعيٌّ في بيئة شفهيّةٍ لم تتطوّر الكتابة فيها بعدُ، ولم تُقعّد، بل كانت فيها ظواهر شبْهُ ثابتةٍ تقرُبُ من أن تكون قواعدَ عرفيّةً تراعى بتفاوتٍ، وإن لم تُنتزعْ وتُستخرجْ نظريّاً بعدُ. وكان يمكن

-بمقابلةٍ أدقّ- أن يُختزل جزء مهمٌّ من هذا الاختلاف.

ومع أنّني لست -هنا- بصدد بحث الأحرف السبعة التي قيل في أحاديثَ أنّ رسول الله ﷺ وسَّع بها على الأمّة، ونقاشِ أنّ القرآن أنزل على حرف واحدٍ أو على سبعة أحرف، ولا في مقامِ درسِ إمكان الجمع بين هذين القولين، بحمل الحرف الواحد على المنزّل، وحمل السّبعة على رخصةٍ فيها توسعة على الأمّة بالترخيص بالقراءة الناس على لهجاتها، و«كما علِّمتُم»؛ فمن المناسب الإشارة إلى أنّني اخترت في بحث مستقلّ أن المنزّل كان على حرف واحدٍ مثلما ورد عن الباقر والصادق (عليهما السلام)، ولكنّ النبيّ والأئمّة من بعده عليهم السلام أقرّوا الناس على قراءاتهم التي تحمل خصوصيّاتهم اللهْجيّة، والتي لا يستطيع الأكثرون أن يغادروها في النطق، كعاداتهم في المدّ والفكِّ والإدغام والفتح والإمالة وغير ذلك، وهذا بابٌ عريض لنشأة القراءات برخصةٍ نبويّة تسهيليّة، تُصحَّح بها الأحرف السبعة، وتحمل السبعة فيها على الكثرة لا العدد الخاصّ، من غير أن يجرّ ذلك إلى دعوى إنزال أكثر من حرفٍ واحد؛ فالفرق واسعٌ بين تجويز القراءة في الشرع وبين كونها منزّلة.

ولكنّ تجويز النبيّ ﷺ قراءة النّاس على لهجاتها (لُغاتها)، والحرص على التسامح وعلى قراءة النّاس كما عُلِّموا، منصرف عن الاختلافات اللاحقة في الرسم بعد رسول الله ﷺ، إلّا إن كانت تمثيلاً للهجات الناس، وعاد ظهوره في المرسوم إلى ذلك. وعليه، يظهر أنّ النّسبةَ إلى الله -تبارك وتعالى- ورسوله ﷺ بغير دليلٍ بيّن، وإقحامَ مسألة الأحرف السبعة في هذا الموطن، فليس سديداً بالإجمال.

خاتمة

ركّز هذا البحث على تاريخ الرسم المستعمل في تدوين القرآن الكريم ابتداءً من اقتباسه من الأنباط العرب، وصولاً إلى تدوين القرآن به من أيام رسول الله ﷺ، وصولاً إلى توحيد المصاحف وتوزيعها على الأمصار، وهو غطّى في أكثر مباحثه الفجوة التي كانت موجودةً في بحوث الرسم في كتاب «تاريخ القرآن»، والتي لم يتحدّث الكتاب عن كثير منها.

وقد نُظِمت حبّات هذا البحث من مقدِّمة وثلاثة مباحثَ وخاتمة؛ عرض الأوّل منها لتاريخ نشأة رسم العربيّة الذي كُتب به القرآن، ولانتقالِه إلى الحجاز، فعُرضت ونوقشت نظريّات النشأة التي وُجدت في المأثور التاريخيّ، وآراء المستشرقين والباحثين الغربيّين، ورُدّت نظريّة التوقيف، لعدم الدّليل، ونظريّة ابن خلدون في الاشتقاق من المُسنَد، لعدم الدليل، ولوجود قرائن وشواهدَ تستبعدها؛ هذا بالإضافة إلى كونها فَرْضيّةً بناها على أساس نظريّته في العمران، دون شواهد تاريخيّة كافية، أو شواهدَ فنّيةٍ تتصل بمقارنة الكتابتين وخصائصهما. وعلى الرَّغم من الشَّبه الكبير بين أشكال الحروف العربيّة وبين مثيلاتها في بعض خطوط السّريانيّة، ومشابهةِ تربيع الخطّ الكوفيّ للهندسة الموجودة فيما يُزعم أصلاً سريانيّاً، فقد رجّحنا أخذ رسم العربيّة الشّماليّ المعروف الذي كُتب به القرآن من الأنباط، الذين طوّروا كتابةً مأخوذة من الكتابة الآراميّة، حتى غدت كتابة نَبَطِيَّةً عربيَّةً لها سماتها المستقلّة، وتنوّعت إلى خطّين يشبه أحدهما الكوفيَّ بما فيه من تربيع، ويشبه الآخر الحجازيّ المكّيّ المدنيّ بسهولته واستدارته ومطواعيّته، وربّما وصل الأخير إلى مكّةَ مع التُّجّار. وقد عرضنا للنقوش التي تشهد لهذه القربى، وتعين على الحكم اعتماداً على مجموعةٍ من الخصائص.

وفي المبحث الثاني، ذهبنا إلى دراسة تاريخ الكتابة والرسم في الحجاز موطنِ التّنزيل قُبَيل الإسلام، وخلال الصّدر الأول، وبيّنّا خصائص الكتابة الخالية من النَّقْطَين:

نَقْطِ الإعرابِ ونَقْطِ الإعجام، وتناولنا الوثائق الموجودة من النقوش والرقوق، ونوعَ الخطِّ وخصائصَ الكتابة والرسم، فأيّدنا -بشكلٍ ظنّيٍ صحّة انتساب نقوش جبل سلعٍ بالمدينة المنوّرة إلى الصحابة، وتمثيلها لرسم تلك المرحلة، وأبقينا إمكانيّةَ صحّة نسبة كُتُبِ النبيِّ ﷺ إلى الملوك، على الرَّغم من نفي بعض المستشرقين لها، وعالجنا دعاوى قدم الإعجام. وخلصنا إلى نتيجة كلّيّة هي أن المكتوبات القرآنيّة الأولى ومصحف عليٍّ عليه السلام والمصحف العثمانيّ الموحّد، والنُّسَخ التي انتسخت منه ووُزِّعتْ في الأمصار كانت بالخطّ الحجازيّ المدَنيّ الذي يُشبه النسخيّ بما فيه من مطاوعةٍ واستدارة، وهو خطٌّ مأخوذٌ من الكتابة النبطيّة، وتظهر فيه خصائصها، وأنّه لم يكن معجماً ولا مشكولاً، كما تثبت ذلك الوثائق. وبهذا الرسم والخطّ كُتب القرآن في عهد رسول الله ﷺ، وكَتب عليٌّ عليه السلام مصحفه، وبه كتب أبيٌّ وزيدٌ، وبه تمّ الجمع العثمانيّ، وخُطّت النُّسَخ المرسلة إلى الأمصار كما تقدّم.

إن فهم كثيرٍ من خصائص الرسم العثمانيّ، وتحليل ظواهره، سيبدو أحاجيَ عصيّةً على الفهم والتحليل بغير هذه المقدّمات، وكثيرٌ منها كان ينقص جهد أعلام مدرسةِ المستشرقين التي تعاقبت على إنجاز هذا الأثر «تاريخ القرآن»، مع أنّ كثيراً من الباحثين في هذا المجال كانوا مستشرقينَ -أيضاً- كما توضحه جريدة المصادر والمراجع.

أمّا المبحث الثالث، فقد بحثنا فيه -تَبَعاً للنتائج المحصّلة من الأوّلَين- رسم الكتابات القرآنيّة في زمن رسول الله ﷺ، ومصحف علي عليه السلام، وصُحُف زيدٍ التي جمعها للخليفة الأوّل أبي بكر، ورسْمَ المصحف الموحّد والمصاحف العثمانيّة التي بُعثت إلى الأمصار. ومع أنّ الخلاف في جمع القرآن كبيرٌ مع المستشرقين، ومع أنّ الموطن من البحوث الحسّاسة، فلم يكن غرضنا أن نعرض ما قيل في الكتاب عن ذلك وننقده لأن موضوعنا هو تاريخ الرسم، بل عرضنا وجيزة تاريخيّةً في الجمع تمهيداً للحكم على أصالة ما يُنسب إلى عليّ عليه السلام وعثمان من مصاحف موزّعةٍ في أقطار الأرض للحكم عليه من خلال ما تقدّم في المبحثين السابقين، بالإضافة إلى الأدلّة والقرائن الروائيّة والتاريخيّة الأخرى، وقد اختصرنا ذلك رعايةً لحجم المقالة. ولاحظنا في هذا نقصاً في «تاريخ القرآن»، بل إنّ أصل الحديث عن

مصحف عليٍّ قد هُمِّشَ بحثُه في هذا الكتاب جدّاً.

وفي المبحث الثالث، تعرّض كتاب «تاريخ القرآن» في بحث الرسم لجملة نُقاطٍ، تهمّ خطّة هذا البحث ومساره، حيث بُحِثَ في عدد المصاحف العثمانيّة الأصليّة، وفي تمييز الإمام من بينها، وفي علاقات هذه النُّسخِ بعضها ببعض، وفي تمييز الأصل النُّسَخ عليه من الفرع المنسوخ، فهل كلّها نُسخ من الإمام أو بعضها نُسخ من نُسخةٍ أصليّة غيرِ الإمام؟ ولمّا كان الكتاب قد اعتمد بشكلٍ كبير على اختلاف مرسوم مصاحف أهل الأمصار لفهم هذه العلاقات، فقد تتبّعنا ذلك في كُتب الرّسم وفي «تاريخ القرآن»، ثمّ عرضنا للآراء التي يأخذها مؤلِّفا فصل الرسم في الجزء الثالث، وعملنا على تحليلها وتقويمها.

وعلى الرّغم من إشكاليّات بحوث الاستشراق القرآنيّ التي تجلّت صارخةً في بحوثٍ أخرى: منها بحوث مصادر القرآن والوحي، والمكّيّ والمدنيّ، وتواتر القرآن وجمعه.....، بل بحث وجود أخطاء في المصاحف العثمانيّة، أو بحث رسم مصاحف الصحابة وما يوهمه من تحريفٍ -والأخيران في الفصل نفسه الذي درسنا منه نقطةَ: «صياغات المصاحف العثمانيّة» فقط- فإنّ أراء مؤلّفي الفصل (نولدكه وبرجشتراسر) لم تخرج في كثيرٍ من الأحيان في هذه النقطة عن مروحة الآراء الإسلاميّة.

وبصرف النّظر عن كتاب «تاريخ القرآن» أثار اختلاف المصاحف العثمانيّة في الرسم - وإن في حروفٍ محدودةٍ معدودة شبهة التحريف، فلجأ من يقول بالأحرف السبعة ودعوى أخذ حروف الخلاف عن رسول الله ﷺ، إلى تبرير الاختلاف بذلك، وإرجاعه إلى الله -تعالى-، أمّا من لا يرى أن حروف الاختلاف متواترةٌ عنه ﷺ، فهي جاءت -عنده- نتيجة قلّة الضبط والمقابلة، ربّما كان هذا -في بعض النّسخ على الأقلّ- رغبةً في الإسراع بالمصاحف إلى العراق (وإلى الكوفة بخاصّة)، حيث رفض ابن مسعود وأصحابه تسليم مصاحفهم، وهو يرى أنّ التحريف في حروف معدودة واقعٌ في الكتاب نتيجة اختلاف الرسم، وهذا لا ينافي تواتر القرآن في غير حروف الخلاف الشحيحة، بل إن جزءاً مهمّاً من حروف اختلاف الرسم هو اختلاف في الإملاء، والقرآن المنزّل المتواتر هو الملفوظ.

ونحن ذهبنا إلى عدم توقيف الرسم، وأنّ النبيّ لم يعيّن للصحابة رسماً معيّناً ليكتبوا القرآن عليه، والخلاف في الرسم والإملاء طبيعيٌّ في بيئة شفهيّةٍ لم تتطوّر الكتابة فيها بعدُ، ولم تُقعّد، بل كانت فيها ظواهر شبْهُ ثابتةٍ تقرُبُ من أن تكون قواعدَ عرفيّةً تراعى بتفاوتٍ، وإن لم تُنتزعْ وتُستخرجْ نظريّاً بعدُ. وكان يمكن -بمقابلةٍ أدقّ- أن يُختزل جزء مهمٌّ من هذا الاختلاف. أمّا إقحام مسألة الأحرف السبعة في هذا الموطن، فليس سديداً بالإجمال.

ونحن مع قولنا -بحسب روايات أهل البيت عليهم السلام بنزول القرآن على حرفٍ واحد- نجد أنّ الأحرف السبعة رخصةٌ في العمل، ونزول القرآن على سبعةِ أحرفٍ، يعني نزول الرخصة بالقراءة على لهجات الناس المختلفة التي يصعب عليهم النطق بغيرها من إمالة أو فتح، أو إدغامٍ أو فكٍّ، أو إبدالٍ، بالإضافة إلى بعض الظواهر الصرفيّة والنحويّة الموجودة في اللهجات، ولا تعني سبع لهجاتٍ بعينها، بل يعني العددُ الكثرة. وهو وجهُ جمعٍ لنا بين نزول القرآن على حرفٍ، ونزوله على سبعة أحرف. ولكنّ رخصة الأحرف السبعةَ التي نفهمها لا تشمل اختلاف الرسم الراجع إلى اختلاف المصاحف، وإنْ أثّر في القراءة، بل تشمل أكثر اختلاف القراءات -وبعضه آتٍ من إبهام الرسم-، وتشمل -كذلك- الرسم الآتيَ من اللهجات.

ولذا تبدو محاولاتُ دعوى اشتمالِ المصاحف العثمانيّة على الأحرف السّبعة أو على ما يحتمله رسمها منها، التي أشرتُ إليها في آخر البحث، مخالفةً لما اخترناه في الفقرتَين السابقتَين، بل مخالفة لغرض توحيد المصاحف نفسه.

وبعدُ، فبحثنا لم يعرض لخصائص الرّسم العثمانيّ وظواهره، ولا لتلقّفِ المستشرقين -ومنهم نولدكه وبرجشتراسر- ما نُقل عن بعض الصحابة من وجود لحنٍ في المصاحف العثمانيّة، ولم يبحث في اختلاف مصاحف الصحابة غير العثمانيّة كالمنقول عن مصحفي أُبَيٍّ بن كعب وعبد الله بن مسعود، وذلك من المسائل المهمّة الخطيرة التي ترتفع فيها حدّة الخلاف مع المستشرقين، وهي تحتاج إلى مقالاتٍ مفردة. والحمد لله ربِّ العالمين، والسلام من أُنزل عليه القرآن محمّد المصطفى وآله الأطهار وصحبه الأخيار.

لائحة المصادر والمراجع

١. إبراهيم، حسين عليّ، «القرآن الكريم من فم الرسولﷺ إلى حروف المصاحف»، مجلّة الحياة الطيّبة، تصدر عن جامعة المصطفى العالميّة-فرع لبنان، بيروت، سـ ١٥، عـ ٢٥، ربيع ١٤٣٣/٢٠١٢هـ.

٢. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة -الجامع لخُطَبِ ورسائل وحِكَم أمير المؤمنين أبي الحسن عليٍّ بن أبي طالب-، (د.ط)، دار الهدى الوطنيّة، بيروت، (د.ت).

٣. ابن الجزريّ، شمس الدين أبو الخير محمّد (ت: ٨٣٣هـ)، تقريب النشر في القراءات العشر، تحقيق وتقديم: إبراهيم عطوة عوض، ط١، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، (١٣٨١هـ/١٩٦١م).

٤. ابن الجزريّ، شمس الدين أبو الخير محمّد (ت: ٨٣٣هـ)، تقريب النشر في القراءات، تصحيح ومراجعة: الشّيخ محمّد عليّ الضّبّاع، (د.ط)، المكتبة التِّجاريّة الكبرى مطبعة مصطفى محمّدن مِصر، (د.ت).

٥. ابن الجوزيّ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ بن محمّد بن عليّ (ت:٥٩٧هـ): المدهش -في ع.لوم القرآن والحديث واللغة وعيون التاريخ والوعظ-، تصحيح وإيضاح: الشيخ محمّد بن الشيخ طاهر السّماويّ، (د.ط)، على نفقة صاحب المكتبة العربيّة ببغداد، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٤٨هـ .

٦. ابن الخطيب، محمّد محمّد عبد اللطيف، الفرقان، (د.ط)، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، (١٣٦٧هـ/١٩٤٨م).

٧. ابن القفّال، شرح عقيلة أتراب القصائد في في أسنى المقاصد، إعداد: عبد الله بن حسن الشتويّ المغربيّ، نسخة

PDF، https://www.slideshare.net/abozzahraa/ss-32485964.

٨. ابن النّديم، محمّد بن إسحق (ت: ٣٨٥هـ) الفهرست (د.ط)، المكتبة التجاريّة الكبرى، المطبعة الرحمانيّة، مصر، (١٣٤٨هـ/١٩٦٩م).

٩. ابن بطّوطة: رحلة ابن بطّوطة (تُحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، **تقديم وتحقيق: الشيخ محمّد عبد المنعم العريان، مراجعة وفهرسة:** محّمد القصّاص، ط ١، دار إحياء العلوم، بيروت، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١٠. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (ت: ٣٩٢هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النّجّار، (د.ط) دار الكتاب العربيّ، بيروت (عن نسخة: دار الكتب المصرية «القسم الأدبي»، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٧هـ/١٩٨٥م).

١١. ابن خلدون، عبد الرحمن المغربيّ (ت: ٨٠٨) المقدمة (تاريخ العلامة ابن خلدون) (د.ط)، دار الكتاب اللبنانيّ-مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م.

١٢. ابن سعد، أبو عبد الله الهاشميّ البصريّ (ت: ٢٣٠هـ)، الطّبقات الكبرى، دراسة وتحق: محمّد عبد القادر عطان ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، مج٢، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

١٣. ابن طاووس، رضيّ الدّين أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن محمّد الحسنيّ الحسينيّ (ت: ٦٦٤هـ)، سعد الّعود، (د.ط)، منشورات الرضى، قم، ١٣٦٣هـ .ش.

١٤. ابن عبد ربِّه، أحمد بن محّمد الأندلسيّ (ت: ٣٢٨هـ) العِقْد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحينيّ، ط٣، دار الكتب العلميّة، بيروت، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١٥. ابن فارس، أحمد (ت: ٣٩٥هـ)، الصاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، (د.ط)، المكتبة السلفيّة، مطبعة المؤيّد، القاهرة (١٣٢٨هـ-١٩١٠م).

١٦. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم الأفريقيّ المصريّ (٦٣٠-٧١١هـ) لسان العرب، (د.ط)، دار صادر، بيروت، (د.ت).

١٧. ابن نبيّ، مالك، إنتاج المستشرقين وأثرهفي الفكر الإسلاميّ الحديث ط١، دار الإرشاد، للطباعة والتّوزيع والنّشر، بيروت، (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م).

١٨. ابن نجاح، سليمان: أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأمويّ بالولاء،

الأندلسي (المتوفَّ: ٤٩٦هـ)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، (١٤٢٣هـ /٢٠٠٢م).

١٩. أبو شامة، شهاب الدّين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسيّ (ت: ٦٦٥هـ)، كتاب المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلتي قولاج، (د.ط)، دار صادر، بيروت، (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).

٢٠. أبو عُبَيد بن سلّام الهَرَويّ (١٥٧-٢٢٤هـ)، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطيّة، محسن خرابة، (د.ط)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، (د.ت).

٢١. الأحمدي، عليّ بن حسين-عليّ، مكاتيب الرّسول، (د.ط)، دار صعب، بيروتن (د.ت).

٢٢. الأصفهانيّ، حمزة بن الحسن (ت: ٣٥٠هـ)، التّنبيه على حدوث التّصحيف، تحق: الشّيخ محمّد حسن آل ياسين، مكتبة النّهضة، مطبعة المعارف، بغداد، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

٢٣. الآصفي، علي محمّد، دراسات في القرآن الكريم، (د.ط)، مكتبة النَّجاح، مطبعة النُّعمان، النجف، ١٣٨٥هـ.

٢٤. الباقلانيّ، القاضي أبو بكر محمّد بن الطّيّب (ت: ٤٠٣هـ)، إعجاز القرآن، شرح وتعليق: الدكتور محمّد عبد المنعم الخفاجيّ، ط١، دار الجيل، بيروت، (١٤١١هـ/١٩٩١م).

٢٥. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربيّ، تعريب: الدكتور عبد الحليم النجّار، ط٣، دار المعارف مصر، (د.ت).

٢٦. البرّيّ، عبد الله خورشيد (دكتور)، القرآن وعلومه في مصر (٢٠هـ-٣٥٨م)، (د.ط)، دار المعارف، مصر، (د.ت).

٢٧. البعلبكّيّ، رمزي (دكتور) الكتابة العربيّة والساميّة (دراسات في تاريخ الكتابة وأصولها عند الساميّين)، ط١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١م.

٢٨. البلاذريّ، أبو العبّاس أحمد بن يحيى بن جابر (ت:٢٧٩هـ)، تحق وشرح وتعليق: عبد الله أنيس الطبّاع، وعمر أنيس الطبّاع، (د.ط)، دار النّشر للجامعيين، بيروت، (١٣٧٧هـ/١٩٥٨).

٢٩. بلاشير، ريجيس، القرآن (نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره)، تعريب: رضا سعادة، بإشراف: الدكتور الأب فريد جبر، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد علي الزعبيّ، ط١، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ١٩٧٤م.

٣٠. البلاغيّ، محمّد جواد النجفيّ (شيخ) (ت: ١٣٥٢هـ) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، (د.ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

٣١. بهنسي، عفيف (دكتور)، الفنّ الإسلاميّ في بداية تكوينه، ط١، دار الفكر، دمشق، (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

٣٢. جار الله، موسى-رستو فدوني، تاريخ القرآن والمصاحف، (د.ط)، (د.نشر)، المطبعة الإسلاميّة، بترسبورغ، ١٣٢٣هـ

٣٣. الجبوريّ، تركيّ عبود عطيّة، الخطّ العربيّ الإسلاميّ، ط١، دار التراث العربيّ الإسلاميّ للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دار البيان، بغداد، (١٣٨١هـ-١٩٧٥م).

٣٤. الجبوريّ، سهيلة ياسين، الخطّ العربيّ وتطوّره في العصور العبّاسيّة في العراق، (د.ط)، المكتبة الاهليّة، مطبعة الزهراء، بغداد، (١٣٨١هـ/١٩٦٢م).

٣٥. الجزائريّ، نعمة الله (سيّد)، زهر الربيع، ط١ (مصححة ومنقحة)، مؤسسة البلاغ، بيروت، (١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

٣٦. الجعبريّ، برهان الدّين إبراهيم بن عمر بن إبراهيم (ت-٧٣٣هـ)،جميلةأرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، دراسة وتحقيق: محمّد إلياس محمّد أنور، (ط١)،نشر: برنامج الكراسي البحثيّة- جامعة طيبة (بتمويلٍ من كرسيّ الشيخ يوسف عبد اللطيف جميل للقراءات)، المدينة المنوّرة، (١٤٣٨هـ/٢٠١٧م).

٣٧. جمعة، إبراهيم، قصّة الكتابة العربيّة، سلسلة اقرا:٥٣، (د.ط)، دار المعارف للطباعة والنشر، مِصر، ١٩٤٧م.

٣٨. حسّان، تمام (دكتور)، اللغة بين المعياريّة والوصفيّة، (د.ط)، مكتبة الإنجلو المِصريّة، مطبعة الرّسالة، مِصر، ١٩٥٨م.

٣٩. حلميّ، محمود (دكتور)، الخطّ العربيّ بين الفنّ والجمال، مجلّة عالم الفكر، مج١٣، عدد٤، يناير-فبراير- مارس ١٩٨٣م، (ص ص١٦٣-٢٣٨).

٤٠. الحمد، غانم قدّوري، رسم المصحف (دراسة لغويّة تاريخيّة)، ط١، نشر اللجنة الوطنيّة للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجريّ، بغداد؛ طباعة مؤسّسة المطبوعات العربيّة، بيروت، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٤١. حـمّودة، عبد الوهّاب، القراءات واللهجات، ط١، مكتبة النهضة المصريّة، مطبعة السّعادة، مصر، (١٣٦٨هـ-١٩٤٨م).

٤٢. حميد الله، محمّد (دكتور)، مجموعة الوثائق السّياسيّة للعهد النّبويّ والخلافة الراشدة، ط٥ (مصحّحة ومنقّحة وفريدة)، دار النّفائس، بيروت، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

٤٣. الخوئي، أبو القاسم الموسويّ (سيّد): البيان في تفسير القرآن، ط٣، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).

٤٤. الخيّاط، عبد العزيز (دكتور)، رسم المصحف، مجلّة الفكر الإسلاميّ، عدد شوال ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٤٥. الدّانيّ، أبو عمرٍو عثمان بن سعيد، (ت: ٤٤٤هـ)، المقنع في رسم القرآن الكريم، نسخة مخطوطة، الجامعة الأمريكيّة في بيروت، D18g MS٢٩٧,٢٠٨، رقم الميكروفيلم: Mic MS ٤٠٠.

٤٦. الدّانيّ، أبو عمرٍو عثمان بن سعيد، (ت: ٤٤٤هـ)، كتاب المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، تحقيق: محمّد أحمد دهمان، مكتب الدراسات الإسلاميّة، مطبعة الترقّي، دمشق، (١٣٥٩هـ/١٩٤٠م).

٤٧. الدّانيّ، أبو عمرو عثمان بن سعيد، (ت: ٤٤٤هـ)، كتاب المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار، بعناية باعتناء أوتو برتزل، مطبعة الدولة (لجمعيّة

المستشرقين الألمانيّة)، استامبول، ١٩٣٨ (اعتمدت النسخة –حصراً- في بيان اختلافات مصاحف الأمصار العُثمانيّة).

٤٨. الرازيّ، محمّد بن عمر الشّهير بالفخر الرّازيّ (٥٤٤هـ-٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، ط١، ملتزم طبعه: عبد الرّحمن محمّد، المطبعة البهيّة المصريّة، مِصر، (١٣٥٧هـ/١٩٣٨م)

٤٩. رضا، أحمد (شيخ)، رسالة الخطّ العربيّ (نشأته وتطوّر المذاهب فيه)، تحقيق: الدكتور نزار أحمد رضا، ط١، دار الرائد العربيّ، بيروت، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٥٠. رضا، أحمد (شيخ)، مولد اللغة، (د.ط)، دار ومكتبة الحياة، مطبعة سُمَيّا، بيروت، ١٩٥٦م.

٥١. الزّرقانيّ، عبد العظيم (شيخ)، مناهل العرفان في علوم القرآن. ط٣، دار الفكر، (د.م)، (د.ت).

٥٢. الزّركشيّ، بدر الدين محمّد بن عبد الله (٧٤٥-٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبيّ وشركاه، (د.م)، (١٣٧٦هـ/١٩٥٧).

٥٣. الزّنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، تقديم: أحمد أمين، ط٣، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (١٣٨٨هـ/١٩٦٩م).

٥٤. زين الدين، ناجي، مصوَّر الخطّ العربيّ، ط٣، مكتبة النهضة، بغداد، دار القلم، بيروت، (١٤٠٠هـ/١٩٨٠م).

٥٥. السّجستانيّ، أبو بكر عبد الله بن أبي داوود سليمان بن الأشعث السّجستانيّ (ت: ٣١٦هـ)، كتاب المصاحف، تصحيح الدكتور آرثر جفري، ط١، مكتبة المثنّى ببغداد، ومكتبة الخانجي بمصر، المطبعة الرحمانيّة، مصر، (١٣٥٥هـ/١٩٣٦م).

٥٦. السّعيد، لبيب، الجمع الصّوتي للقرآن الكريم، أو المصحف المرتّل (بواعثه ومخطّطاته). (د.ط)، دار الكاتب العربيّ للطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت).

٥٧. السّمهوديّ، نور الدين أبو الحسن عليّ بن عبد الله بن أحمد الحسنيّ الشّافعيّ (ت: ٩١١هـ)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٩هـ.

٥٨. السّيوطيّ، جلال الدّين عبد الرحّمن (ت: ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط١، مكتبة ومطبعة المشهد الحسينيّ، مصر، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

٥٩. شاهين، عبد الصّبور (دكتور)، تاريخ القرآن، (د.ط)، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٦م.

٦٠. شُبَّر، عبد الله (سيّد) (ت: ١٢٤٢هـ)، تفسير القرآن الكريم، مراجعة: الدكتور حنفي داوود، ط٤، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

٦١. شلبيّ، هند: القراءات بأفريقية (من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري)، (د.ط)، الدار العربيّة للكتاب، (د.م)، ١٩٨٣م.

٦٢. شهلا، جورج؛ جحا، شفيق، قصة الألف باء، سلسلة الأمس واليوم، ١، (د.ط)، (د.نشر)، مطبعة المرسلين اللبنانيين، جونية-لبنان، (د.ت).

٦٣. الشوكانيّ، محمّد بن عليّ بن محمّد (ت:١٢٥٠هـ)، فتح القديرالجامع بين فنّيِ الرواية والدِّراية في علم التفسير، ط٣، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.م)، (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م).

٦٤. الصّدر، حسن (سيّد)، الشّيعة وفنون الإسلام، مطبوعات النّجاح بطهران، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣١هـ.

٦٥. الطّباطبائي، محمّد حسين (سيّد)، الميزان في تفسير القرآن، ط٣/٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، (١٣٩١-١٣٩٢هـ/١٩٧٢-١٩٧٤م).

٦٦. الطّبْرَسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح وتعليق وتحقيق: السيّد هاشم الرّسوليّ المحلّاتيّ، والسّيّد فضل الله اليزديّ

الطباطبائي، ط٣، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٦٧. الطّبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ)، تفسير الطّبريّ (جامع البيان عن تأويل القرآن)، تحقيق وتعليق: محمود محمّد شاكر، مراجعة: أحمد محمّد شاكر. (د.ط)، دار المعارف، مصر، تاريخ مقدّمته: ١٣٧٤هـ.

٦٨. عليّ، جواد (دكتور)، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط١، دار العلم للملايين - بيروت، ودار النهضة – بغداد، ١٩٦٨م.

٦٩. عيسى، أحمد عبد الرحمن (دكتور)، مدخل إلى الألسنيّة، ط١، منشورات دار العالم العربيّ الجامعيّة، دمشق، ١٩٨٥م.

٧٠. الغزاليّ، محمّد (شيخ)، معركة العالم الإسلاميّ، ط٢، دار الكتب الحديثة، مطبعة السّعادة، القاهرة، (١٣٨٣هـ/١٩٦٤م).

٧١. فريحة، أنيس، الخطّ العربيّ (نشأته-مشكلته)، الجامعة الأميركيّة في بيروت، مطبعة فؤاد بيبان وشركاه، جونية-لبنان، ١٩٦١م.

٧٢. فك، يوهان، العربيّة (دراسات في اللغة واللجهات والأساليب)، تعريب وتحقيق وفهارس: الدكتور عبد الحليم النجّار، مكتبة الخانجي، مطبعة الكتاب العربيّ، القاهرة، (١٣٧٠هـ/١٩٥١م).

٧٣. فندريس، جوزيف، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخليّ، ومحمد القصّاص، مكتبة الأنجلو المصريّة، مطبعة لجنة البيان العربيّ، مصر، (د.ت).

٧٤. القاري، ملّا عليّ الهرويّ (ت: ١٠١٤هـ)، الهِباتُ السَّنِيّة على أبيات الشّاطبيّ الرائيّة (شرحٌ لرائيّة الشاطبيّ المسمّاة عقيلة أترابِ القصائد)، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى-كلّيّة الدعوة وأصول الدّين- قسم الكتاب والسّنّة، دراسة وتحقيق: الطالب عبد الرحمن بن عبد العزيز السُّديس، إشراف: الدكتور محمّد ولد سيدي الحبيب، العام الدراسيّ (١٤٢٢هـ/٢٠٠١).

٧٥. القرطبيّ، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاريّ، الجامع لأحكام القرن،

ط٣، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنّشر، (د.م)، (١٣٨٧هـ/١٩٨٩م)، (عن طبعة: دار الكتب المصريّة).

٧٦. القسطلانيّ، شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد (٨٥١-٩٢٣م)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق وتعليق: الشيخ عامر السّيّد عثمان، والدكتور عبد الصّبور شاهين، (المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، لجنة إحياء التراث الإسلاميّ، الكتاب ٢٦)، القاهرة، (١٣٩٢هـ/١٩٧٢م).

٧٧. القلقشنديّ، أبو العباس أحمد بن عليّ (ت: ٨٢١هـ)، صبح الأعشى، مج١: دار الكتب المصريّة، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م)؛ مج٢-٣: دار الكتب الخديويّة، المطبعة الأميريّة، القاهرة، (١٣٣٢/١٣٣١هـ).

٧٨. القيسيّ، مكّيّ بن أبي طالب حموش (٣٥٥-٤٣٧هـ)، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق وشرح: الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبيّ، مكتبة نهضة مصر، مطبعة الرّسالة، مصر، (د.ت).

٧٩. الكرديّ، محمّد طاهر عبد القادر المكّيّ الخطّاط، تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، ط٢، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، مصر، (١٣٧٢هـ/١٩٥٣م).

٨٠. مجهول: مقدّمة المباني، تصحيح: آرثر جفري، (نشرت مع مقدّمة ابن عطية بعنوان: مقدمتان في علوم القرآن) (د.ط)، مكتبة الخانجي-مصر، ومكتبة المثنّى -بغداد، مطبعة السّنّة المحمّديّة، ١٩٥٤م.

٨١. مخدوم، إسماعيل (شيخ): كتاب تأريخ المصحف العثمانيّ في طشقند. (د.ط)، طبع بمصارف الإدارة الدينيّة، المطبعة الحكوميّة رقم: ٧، طشقند، (١٣٩١هـ/١٩٧١م).

٨٢. معرفة، محمّد هادي، التمهيد لعلوم القرآن، (د.ط)، (د.نشر)، مطبعة مهر-قم، ١٣٩٧هـ.

٨٣. معرفة، محمّد هادي، تلخيص التمهيد، ط٤، قم،مؤسّسة النشر الإسلاميّ،١٤١٦هـ.ق.

٨٤. مكرم، عبد العال سالم (دكتور)؛ عمر، أحمد مختار (دكتور)، معجم القراءات القرآنيّة (مع مقدّمة في القراءات وأشهر القرّاء)، ط١، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

٨٥. المنجّد، صلاح الدين (دكتور)، دراسات في تاريخ الخطّ العربيّ منذ بدايته حتى نهاية العصر الأمويّ، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٢م.

٨٦. ناصف، حفني بك، تاريخ الأدب أو حياة اللغة العربيّة، (الكتاب الأول)، ط٢، جامعة القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨م.

٨٧. نصّار حسين (دكتور)، نشأة الكتابة الفنّيّة في الكتاب الأدبيّ، ط١، مكتبة النهضة المصريّة، مصر، ١٩٤٥م.

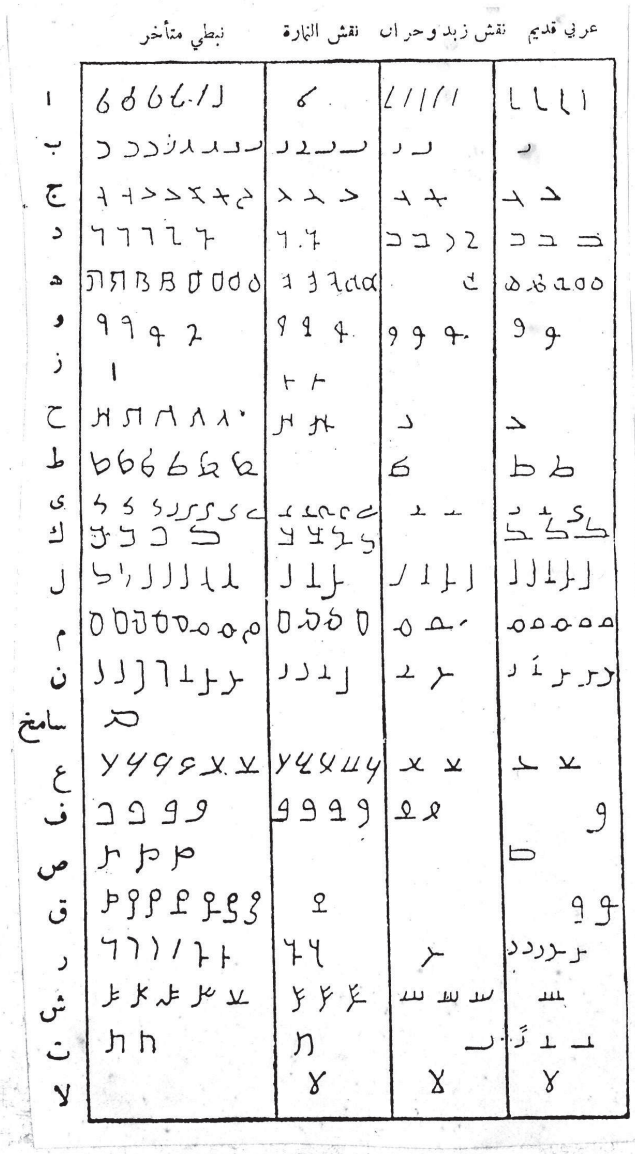
٨٨. نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن (الأجزاء الثلاثة في مجلّدٍ واحد)، ترجمة وتحقيق: د. جورج تامر، ط١، بيروت، حقوق النشر: مؤسّسة كونراد-أدناور، ٢٠٠٤م (دار نشر: جورج ألمز، هيلدسهايم-زوريخ-نيويورك، ٢٠٠٠م، بإذن: دار نشر ومكتبة: ديتريش، فيسبادن).

٨٩. وافي، عليّ عبد الواحد (دكتور)، فقه اللغة، ط٥، (مزيدة ومنقحة)، لجنة البيان العربي بالمنيرة، مصر، (١٣٨١هـ/١٩٦٢م).

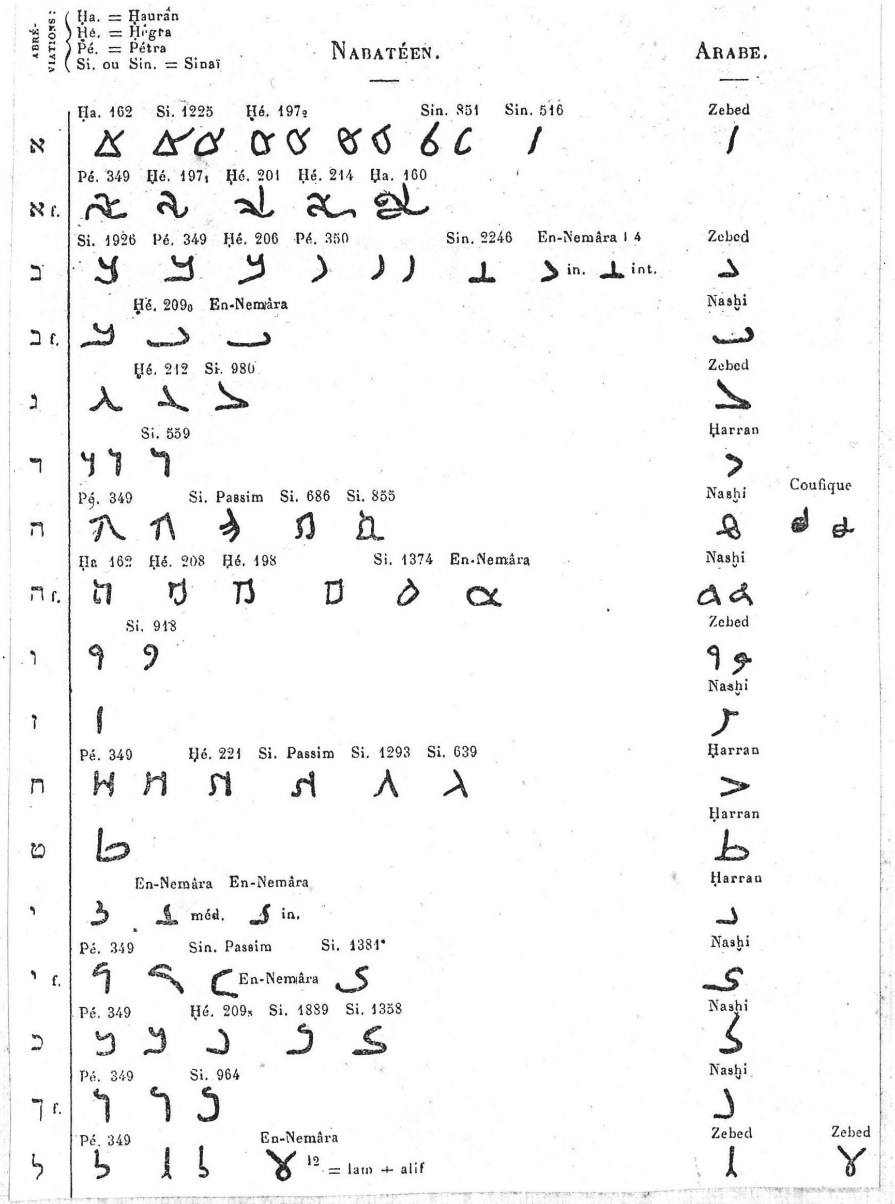
٩٠. ولفنسون، إ. (أبو ذؤيب)، تاريخ اللغات الساميّة، ط١، جدار القلم، بيروت، ١٩٨٠م.

٩١. يعقوب الثالث، أغناطيوس، البراهين الحسّيّة على تقارض السريانيّة والعربيّة، (د.ط)، (د.نشر) دمشق، ١٩٦٩م.

الملحق



١ ـ مقابلة الخطوط العربية القديمة بالخط النبطي المتأخر (ينظر: زين الدين: ٢).

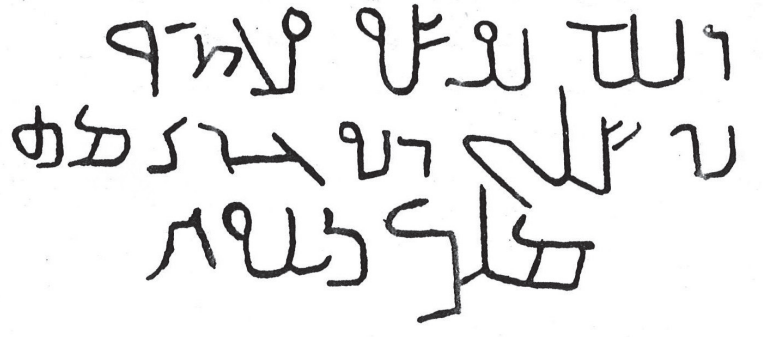


٢ ـ لوحة يقابل فيها بين الخطوط العربية والنبطية (ينظر : Cantineau - Nabatéen,1:29/30).

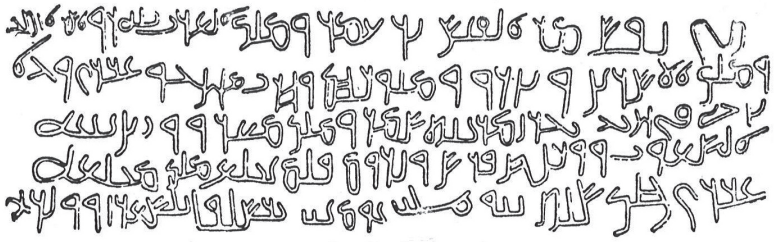
٣ ـ تكملة اللوحة السابقة.

نماذج رسوم تطور حرف الالف لما قبل الاسلام وصدر الاسلام مستخلصة من ابجديات نبطية وكوفية وعربية

٤ ـ (ينظر: رضا ـ رسالة: ٤٩).

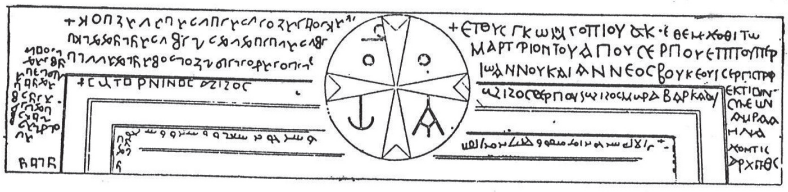


٥ ـ نقش أم الجمال الأول (ينظر: زين الدين: ٣).



1 تِي نفسُ امرء القيس بر عمرو مَلِك العرب كُلّه ذو أَسَرَ التاج
2 ومَلَكَ الاسدين و نزارو وملوكهم وهَرَّبَ محجو عكدي وجاء
3 بِزَجاى فى حنبج نجران مدينت شمّر ومَلَكَ معدّو و بَيْن بَنيه
4 الشعوب و وَكَلَهُنَّ فارِسو لِرُوم فَلَم يبلغ مَلِكٌ مبلَغَهُ
5 عكدى هَلَكَ سنت 223 يَوْم 7 بكسلول بالسعد ذو وَلَدَهُ

٦ ـ نقش النّمارة مع قراءة كانتينو (ينظر : ولفنسون : ١٩٠ ؛ Cantineau- Nabatéen, 1:49).

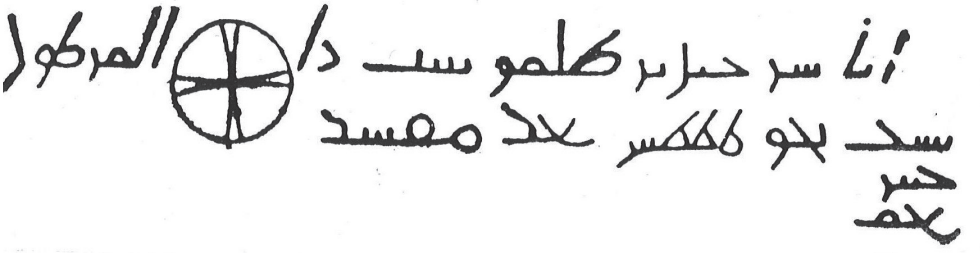


قراءة العالم ليتسبرسكي :

(بس) م الآله شرحو بر مع قيمو بر مر القس وشرحو بر سعدو وسترو و (شر) يحو (بتميمى . كتبت هذه الكلمة بالسريانية)

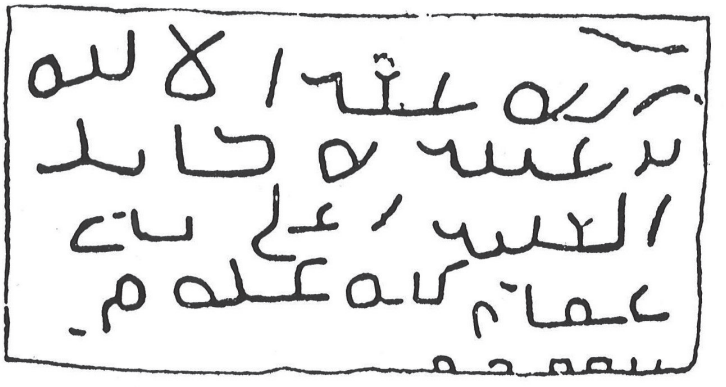
قراءة العالم ليتمان : (بنصر) الآله شرحو بر امت منفو وظبى بر مر القس وشرحو الخ . . .

٧ ـ نقش زَبَد تذيله قراءة ليتسبرسكي وليتمان (ينظر : ولفنسون : ١٩١ ؛ زين الدين : ٣) .



1 انا شراحيل بر طلمو بنيت ذا المرطول
2 سنت 463 بعد مَفسَد
3 حينئذٍ
4 نعم

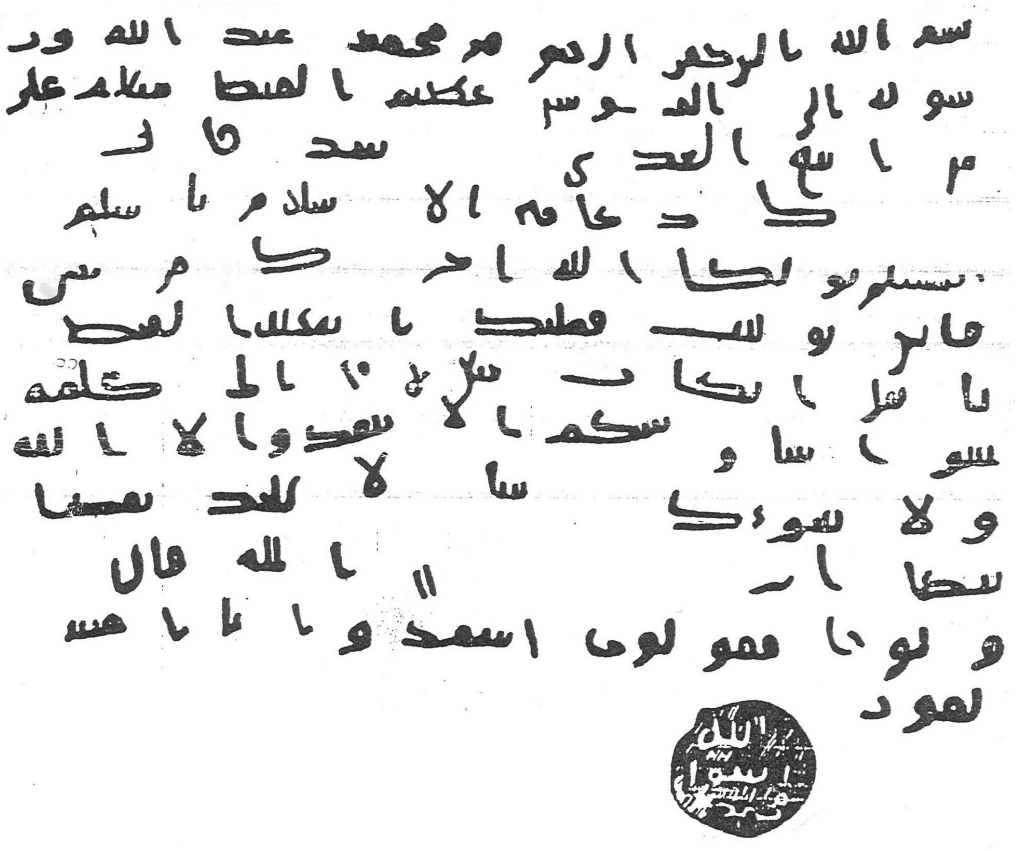
٨ ـ نقش حرّان تذيله قراءة كانتينو (ينظر : Cantineau - Nabatéen, 1:50؛ زين الدين : ٣).



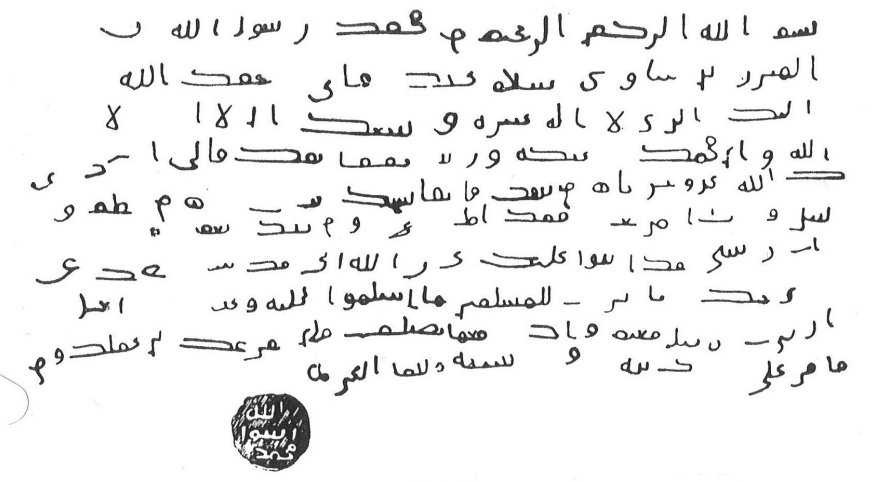
٩ ـ نقش أم الجمال الثاني (ينظر : زين الدين : ٤).

١٠ - كتابة حجرية كبيرة وجدت على جبل سلع بالمدينة المنورة (ينظر: عبد الله: ٣٢؛ المنجد: ٣٠).

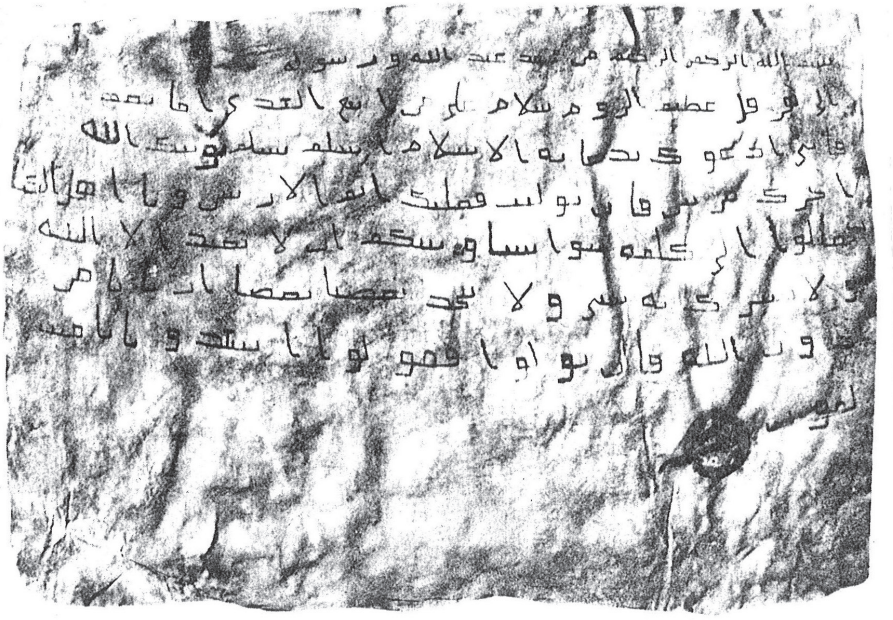
١١ ـ كتابة حجرية أخرى على جبل سلع (ينظر: المنجّد: ٣١).

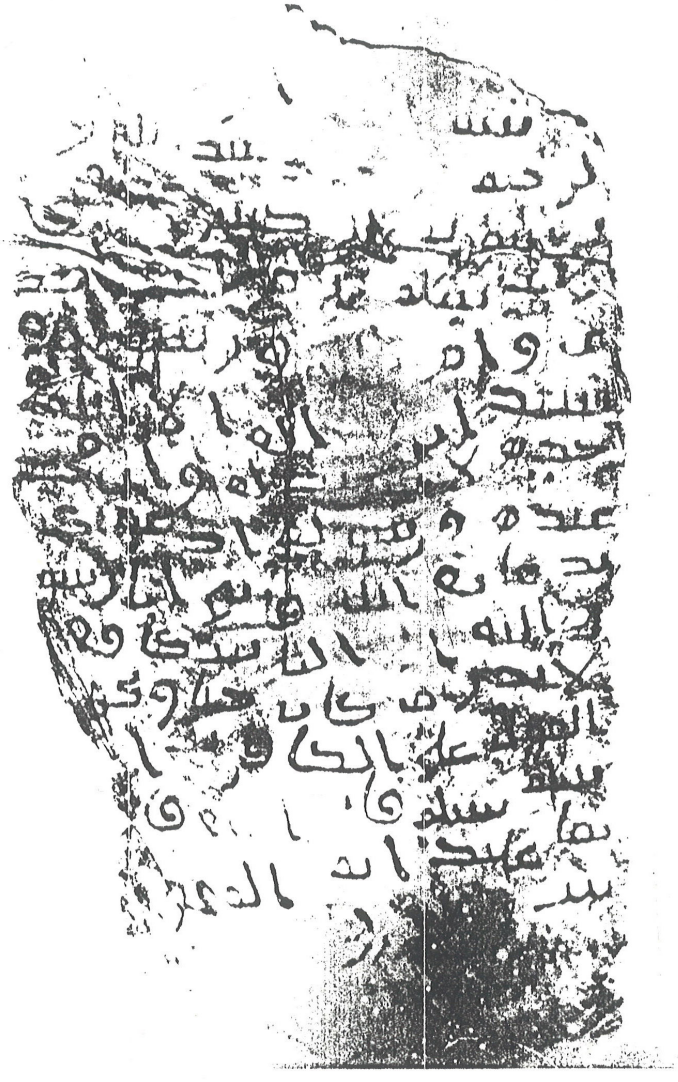


١٢ ـ صورة شمسية لكتاب النبي (ص) إلى المقوقس (ينظر: زين الدين: ٣٠ «عن دار الآثار العراقية، رقم١٢/٧٢»؛ حميد الله: ١٣٧ «بإذن مدير متحف طوب قبو»).

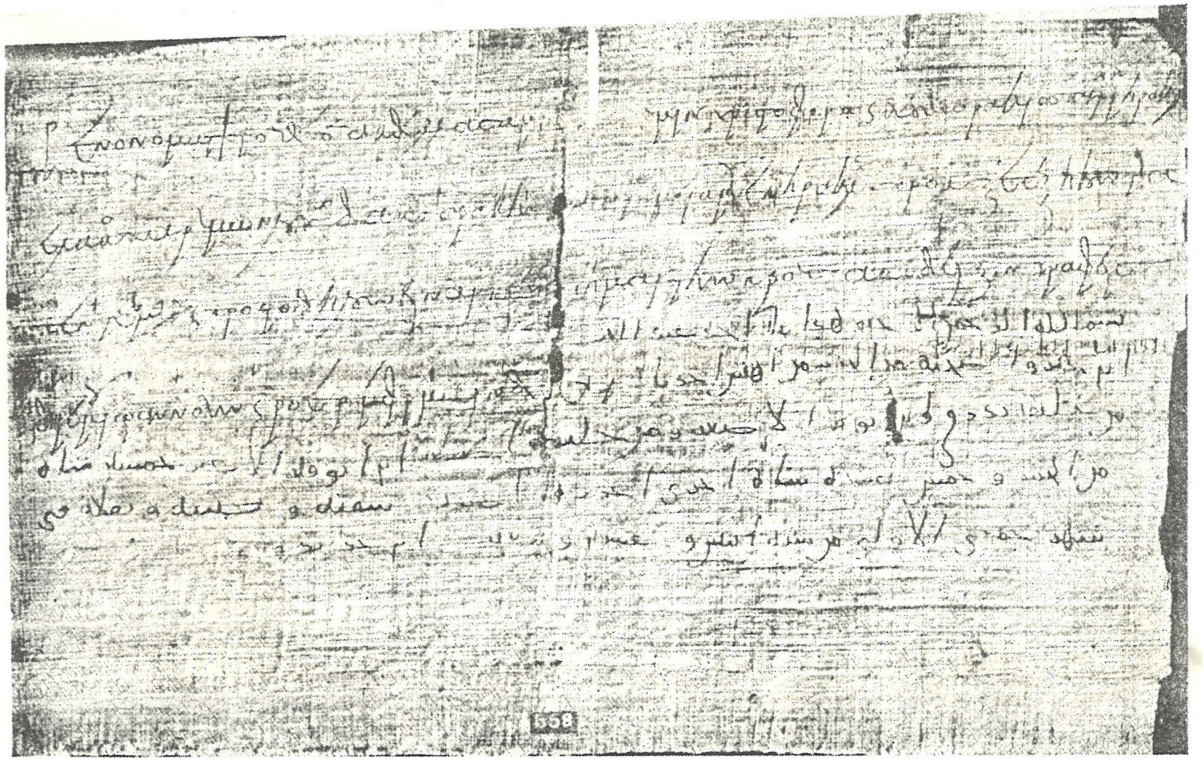


١٣ ـ صورة شمسية لكتاب النبي (ص) إلى المنذر بن ساوي (ينظر: حميد الله: ١٤٧؛ زين الدين: ٣٠ «عن دار الآثار العراقية، رقم٨/١٠٠»).

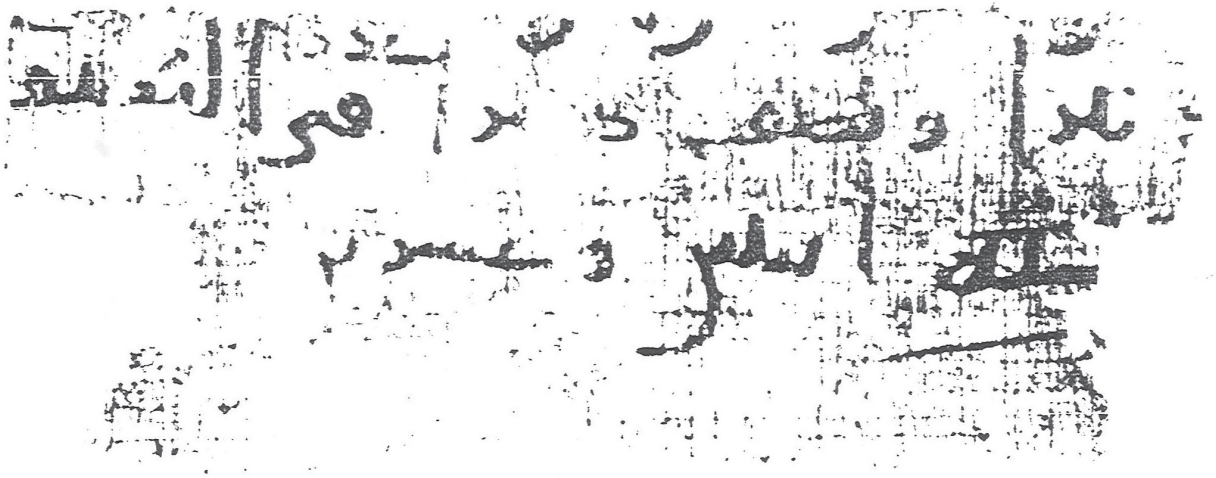




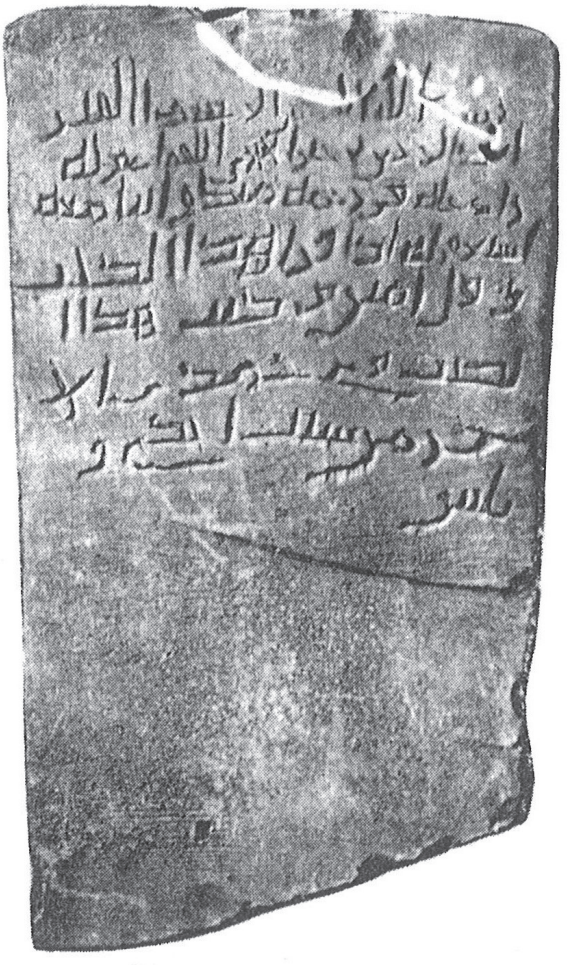
١٥ ـ صورة شمسية لكتاب النبي (ص) إلى كسرى (ينظر: المنجّد: ٣٣ «عن الأصل المحفوظ في خزانة هنري فرعون ببيروت»).



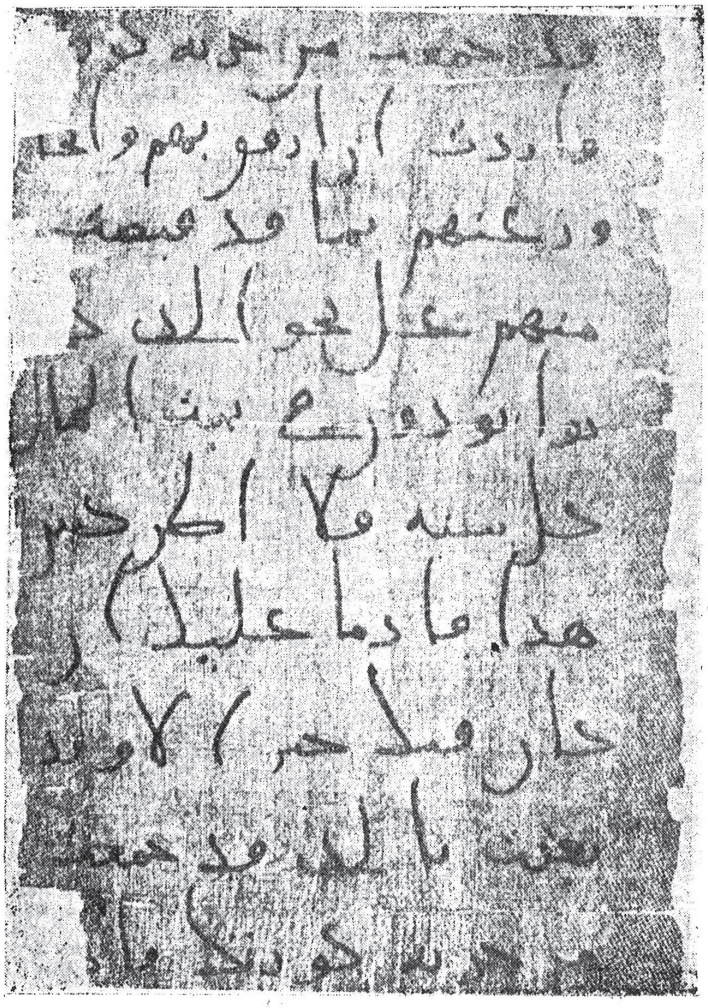
١٦ ـ صورة البردية التي وجدت في حفائر بلدة أهنس في مصر. وهي وصل من أحد أمراء عمرو بن العاص. ترجع على الراجح إلى سنة ٢٢ هـ، وقد كتب قسم منها بالرسم اليوناني وآخر بالرسم العربي والخطّ اللينّ المطاوع. ويظهر فيها إدغام بعض الحروف (ينظر: زين الدين: ٣١ «عن مجموعة الأرشيدوق راينر، ڤينّا، رقم٥٥٨»).



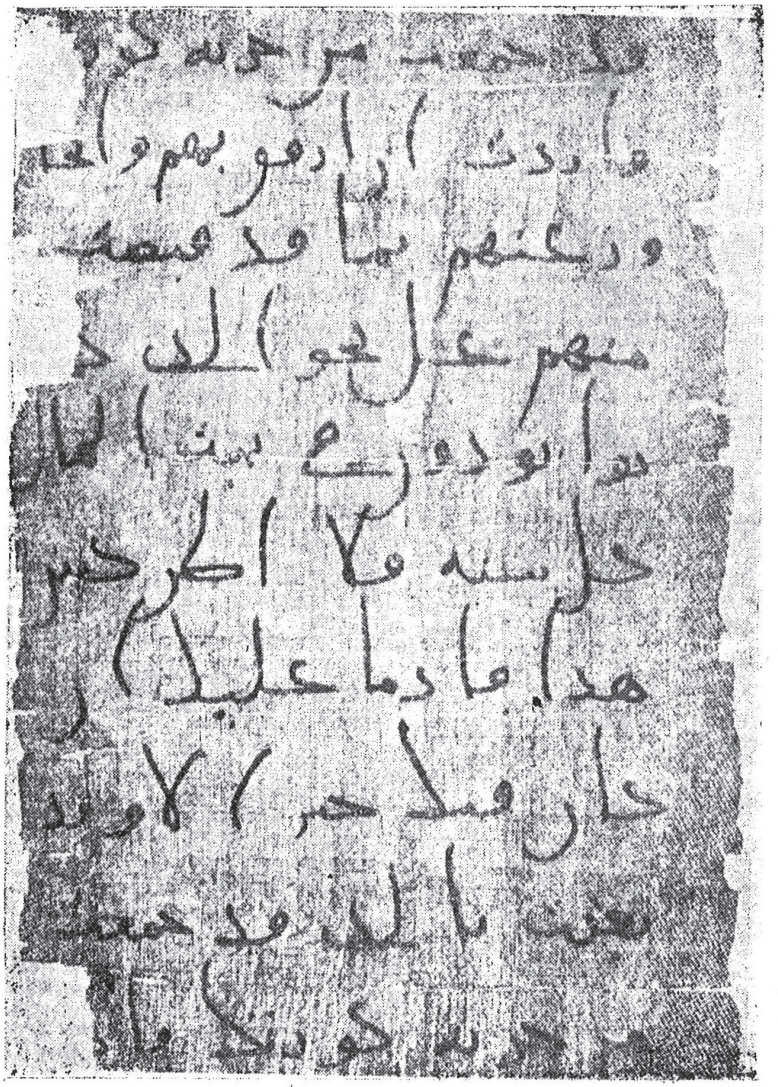
١٧ ـ صورة أخرى تبرز تاريخ البردية السابقة ويبدو فيها تاريخ اثنتين وعشرين واضحاً (ينظر: المنجّد: ٣٩) نقلاً عن:
Adolf Grohman, the Problem of Dating Early Qur'ans, In Der Islam, Berlin, 1958, XXXIII/3, P.220, Plate II.



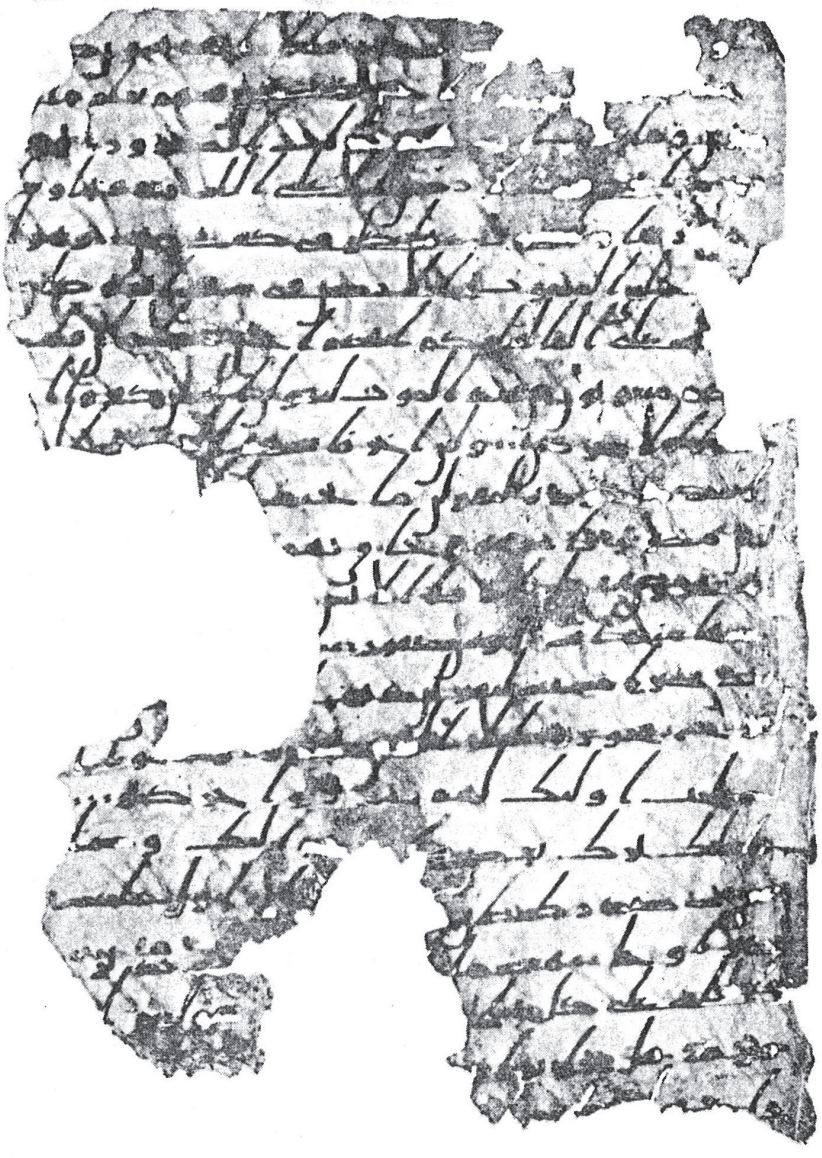
١٨ ـ صورة شاهد قبر عبد الرحمن بن جبير (خير). يبرز نقشه كتابة تعود إلى سنة (٣١هـ ـ ٦٥٢ م). (ينظر: زين الدين: ٤؛ رضا ـ رسالة: ١٤٠).



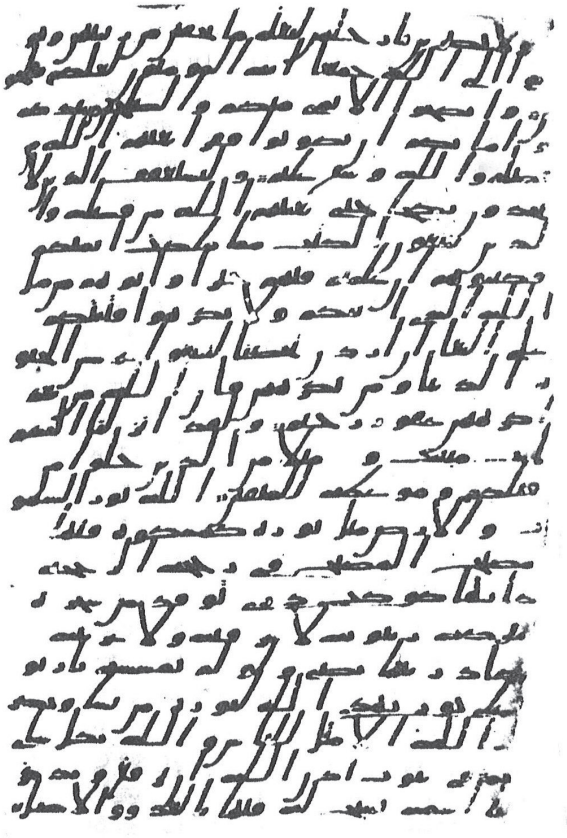
١٩ ـ صورة قطعة من رسالة على بردية تمثل الخط النسخي الحجازيّ القديم (كتابة التدوين) سنة ٩٠ هـ (ينظر : زين الدين : ٣٢).



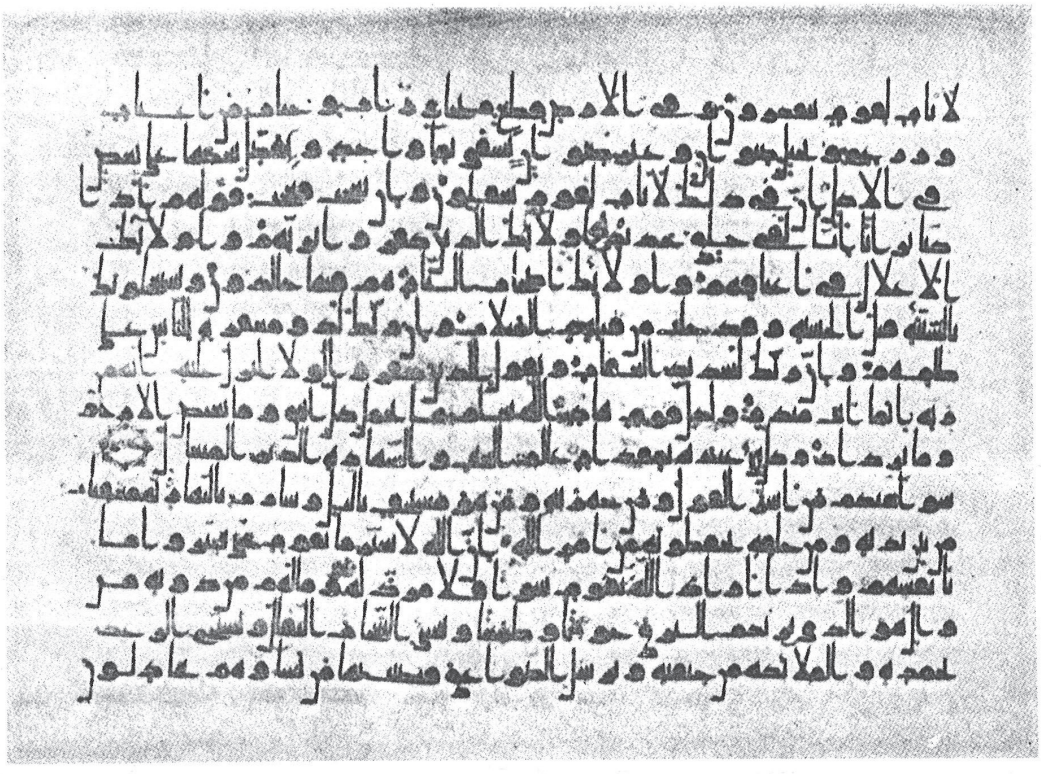
١٩ ـ صورة قطعة من رسالة على بردية تمثل الخط النسخي الحجازيّ القديم (كتابة التدوين) سنة ٩٠ هـ (ينظر : زين الدين : ٣٢).



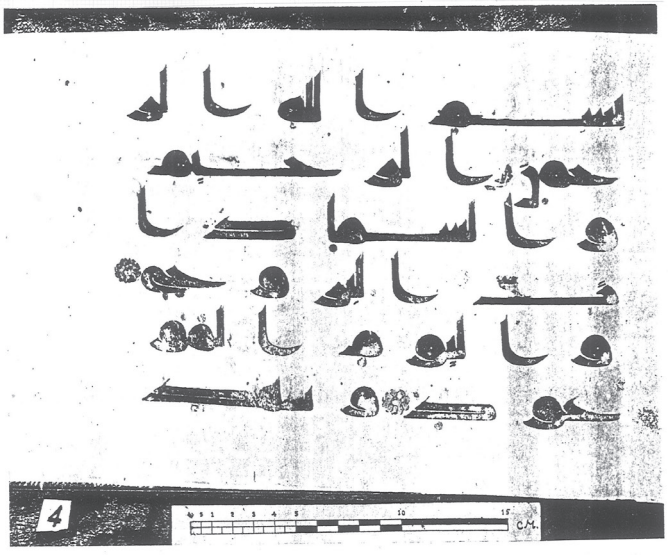
ـ صفحة من مصحف قديم على الرق في الڤاتيكان (رقم 1605 عربي)، يمثل خطه الخط المكي المائل الذي كان سائداً في القرن الهجري الأول (ينظر: المنجّد: ٢٥ «عن: G. Levi Della Vida»).



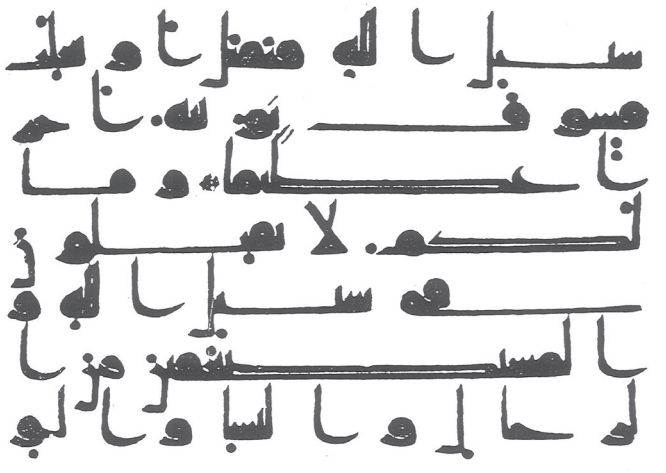
٢١ ـ صفحة من مصحف قديم على الرق بالخط المائل موجود في المتحف البريطاني (رقم Or, 2165)، يعود إلى القرن الهجري الثاني. وفي الصفحة آيات من سورة «النور» (٣٢ ـ ٣٦)، وهي تخلو من النقط والشكل (ينظر: رضا ـ رسالة: ١٤١).



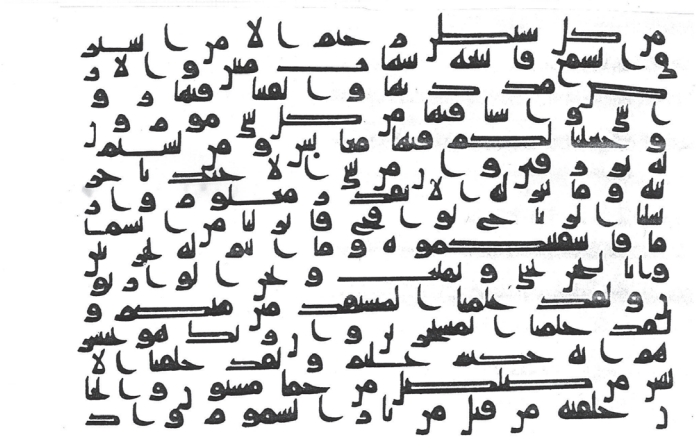
٢٢ ـ صفحة من مصحف منسوب إلى الإمام علي محفوظ في الروضة الحيدرية بالنجف (ينظر: المَنجِّد: ٧٢ «عن نشرة الجمعية المؤسسة لجامعة الكوفة»).



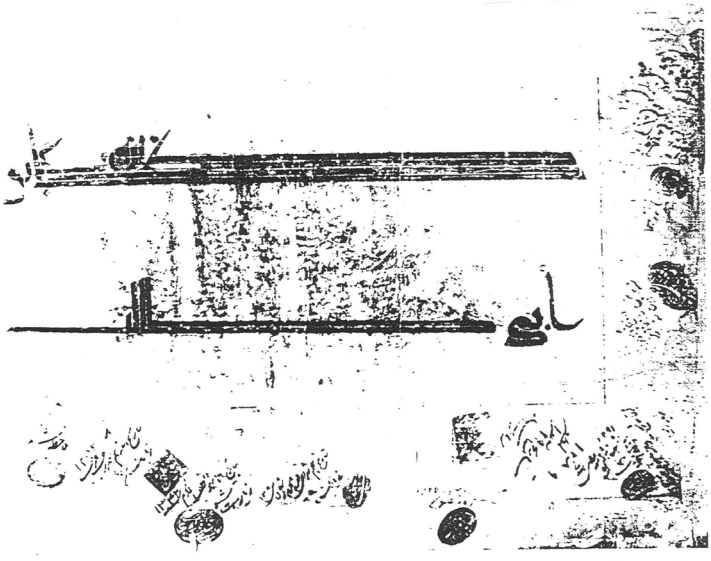
٢٣ ـ صفحة من مصحف على الرق منسوب إلى الإمام علي. وقد صوّرت هذه الصفحة من قبل المتحف العراقي عن الأصل المحفوظ في خزانة الروضة الحيدرية بالنجف (ينظر: زين الدين: هـ).



٢٤ ـ صفحة من مصحف منسوب إلى الإمام علي محفوظ في الخزانة العلوية الحيدرية بالنجف (ينظر: الخليلي، ١: ٢٧٦؛ ٢: ٢٣٠). ويلاحظ أن الصورتين الأخيرتين تخالفان مخالفةً بيّنةً الصورة المنقولة عن نشرة الجمعية المؤسسة لجامعة الكوفة؛ فإن صحّ النقل، يكون في الخزانة الحيدرية أكثر من مصحف منسوب إلى الإمام علي.

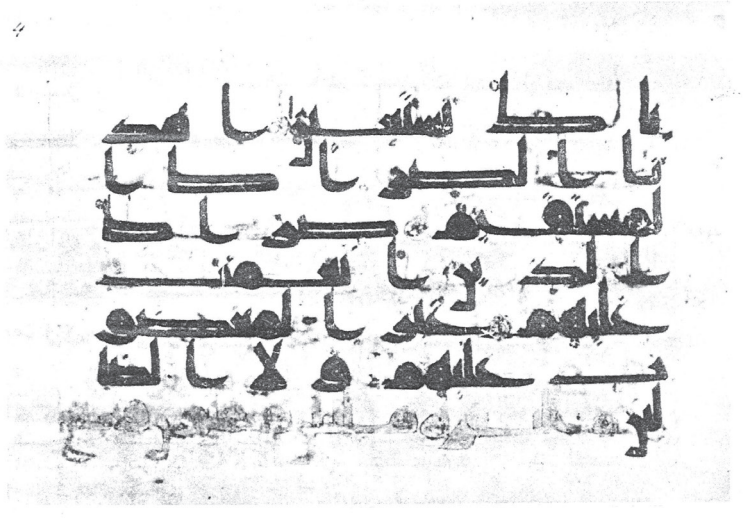


٢٥ ـ صفحة من المصحف المنسوب إلى الإمام علي والمحفوظ في خزانة الإمام الرضا بمشهد (ينظر: المنجّد: ٦٩).

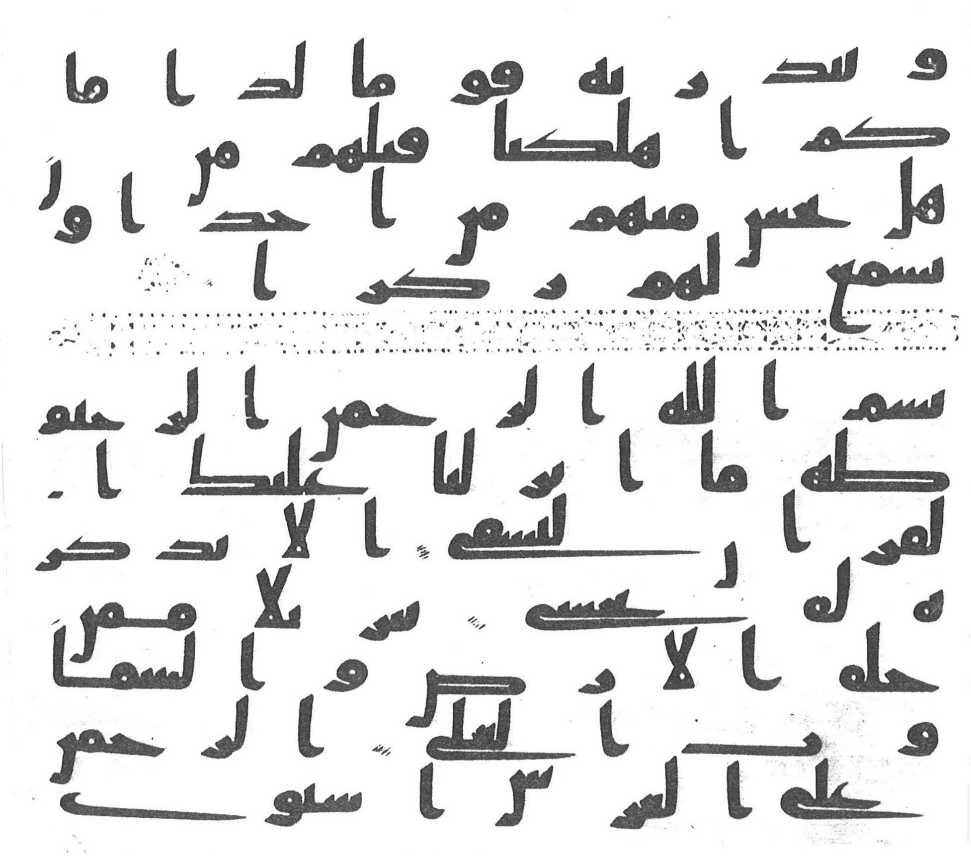


٢٦ ـ الصفحة الأولى من المصحف المنسوب إلى الإمام علي والمحفوظ في خزانة الإمام الرضا بمشهد. ونصّ الكتابة الأساسية: «كتبه علي بن أبي طالب» (ينظر: المنجّد: ٧٠).

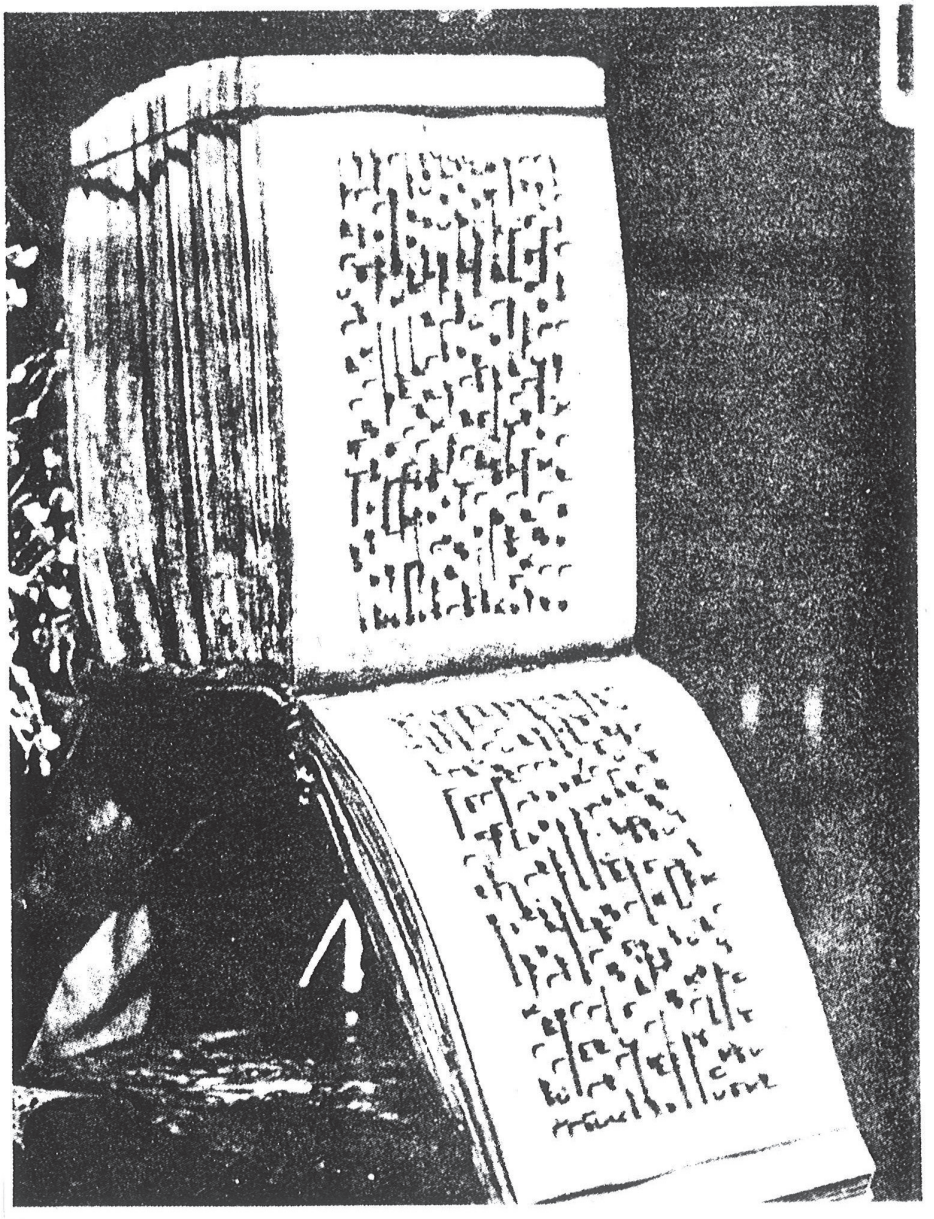
٢٧ ـ صفحة من المصحف المنسوب إلى الإمام علي والمحفوظ في متحف طوب قبو باستامبول (أمانة 2 ، صفحة 102 a)
(ينظر : المنجّد: ٦٦).



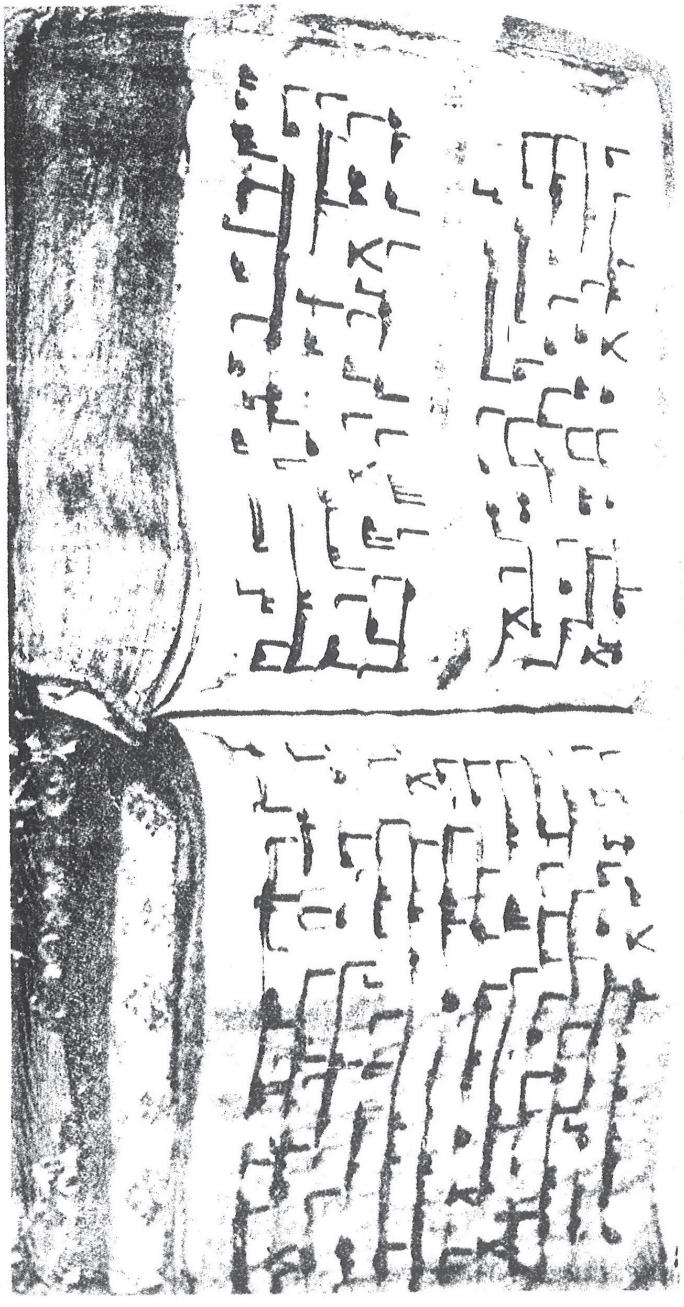
٢٨ ـ صفحة من المصحف الآخر المنسوب إلى الإمام علي والمحفوظ في طوب قبو باستامبول (أمانة 29، صفحة 4a) . وفي الصفحة قطعة من سورة «الفاتحة» (ينظر: المنجّد: ٦٧).



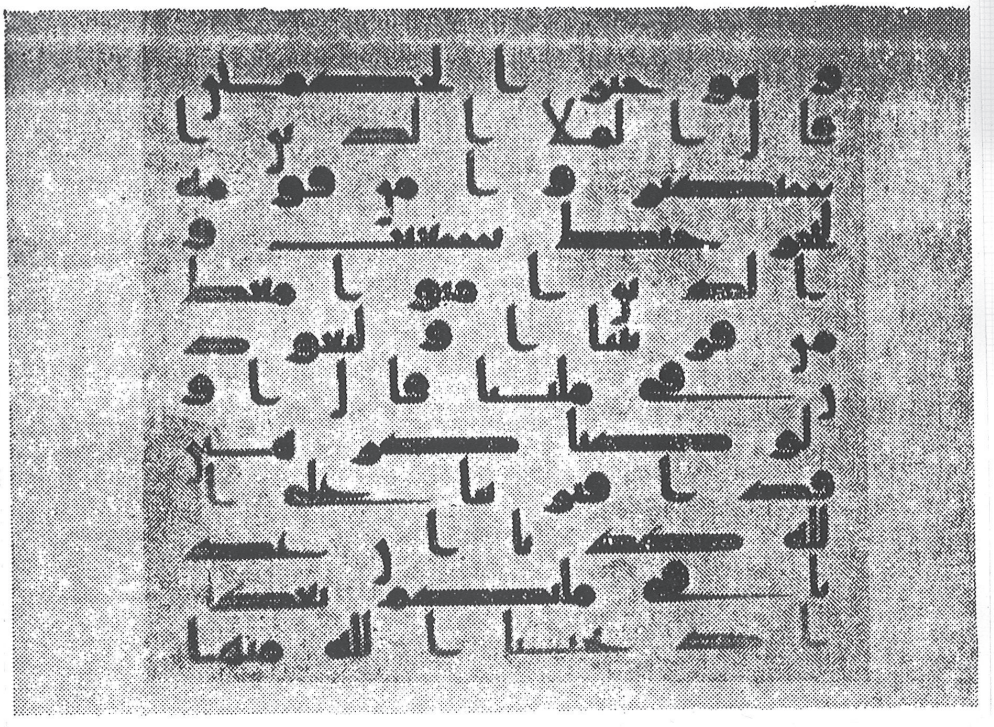
٣٠ ـ صفحة من المصحف المنسوب إلى الخليفة عثمان بن عفان والمحفوظ في متحف طشقند. وفي الصفحة آيات من آخر سورة «مريم» وأول سورة «طه» (ينظر: رضا ـ رسالة: ١٣٩؛ الحلوجي: ٢١٣).



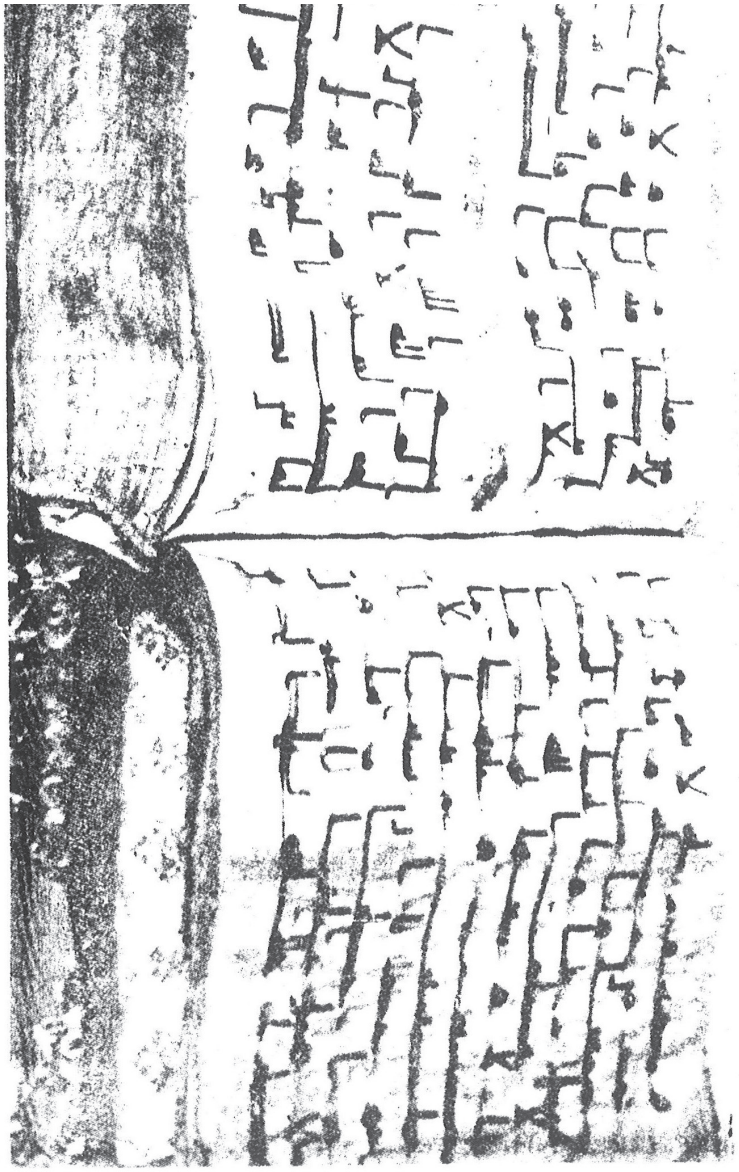
٢٩ - صفحتان من المصحف المنسوب إلى الإمام علي والمحفوظ في المشهد الحسيني بالقاهرة (ينظر: المنجد: ٧٦).



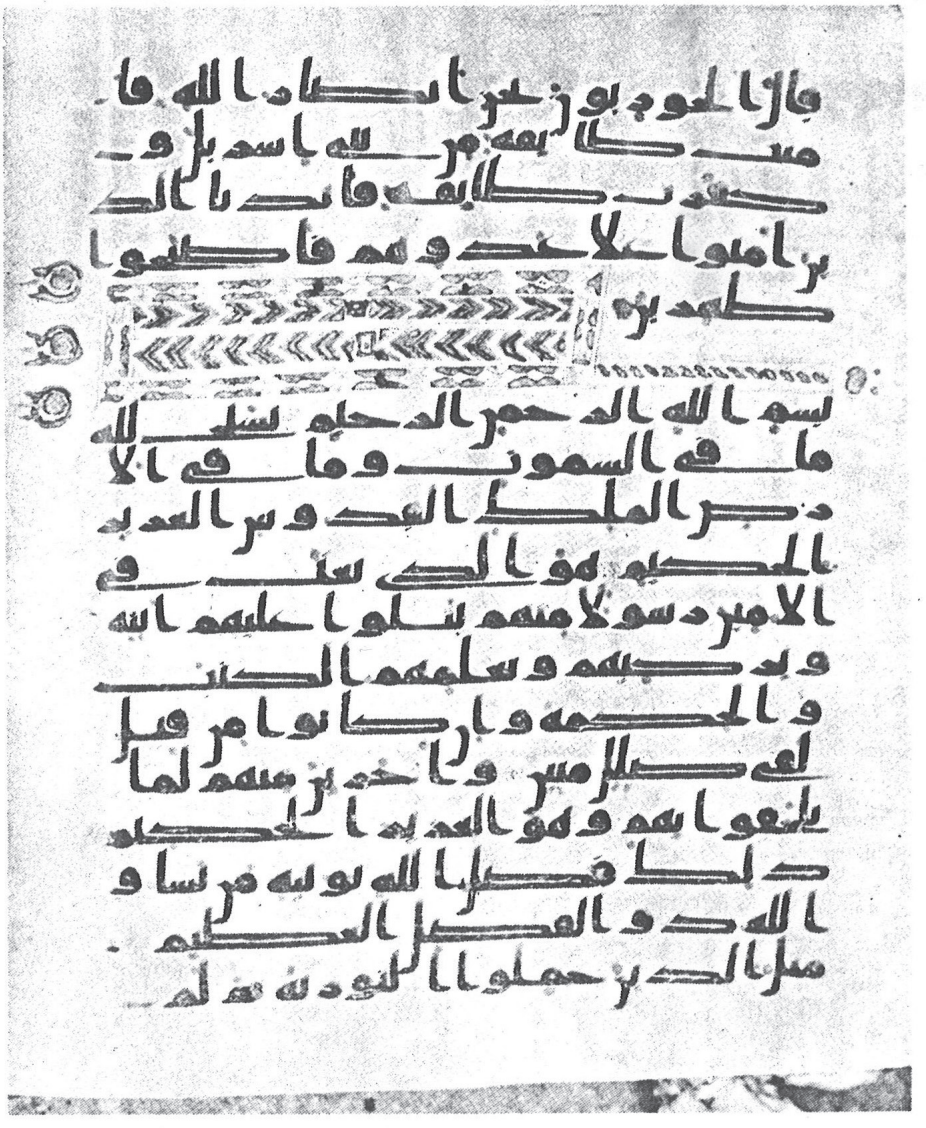
٣٢ - صفحتان من المصحف المنسوب إلى عثمان بن عفان والمحفوظ في المشهد الحسيني بالقاهرة (المنجد: ٥٤).



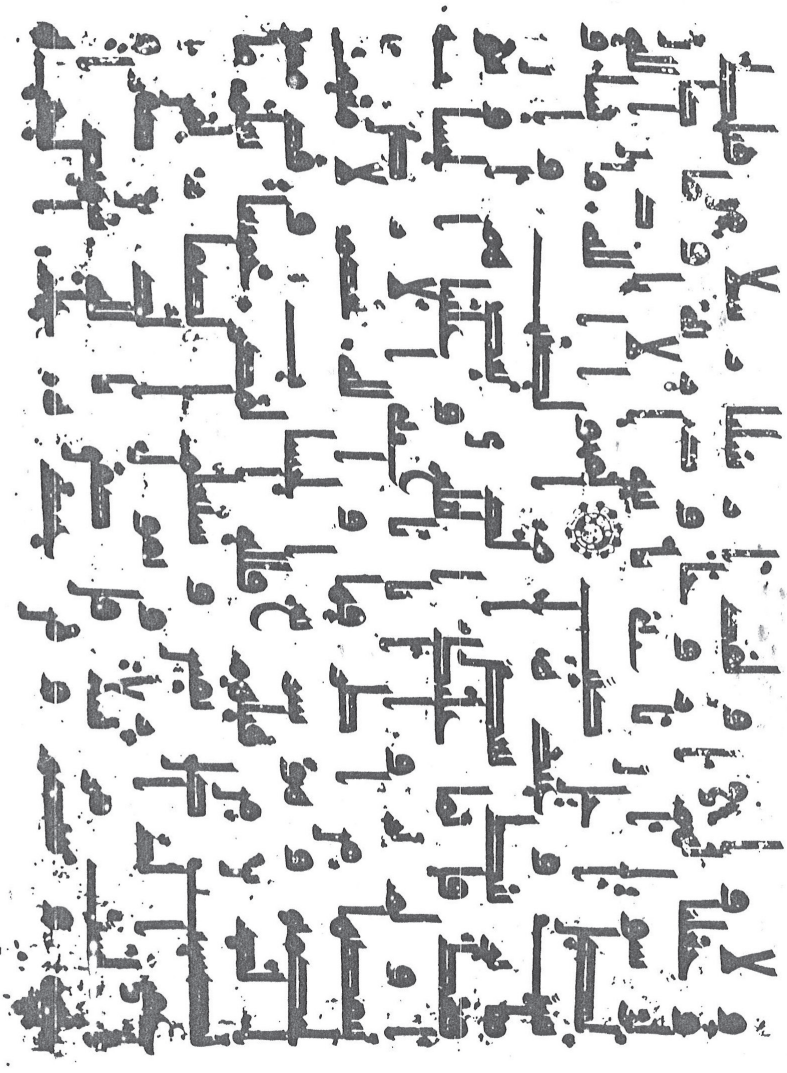
٣١ ـ صفحة أخرى من مصحف طشقند السابق (ينظر: زين الدين: ٢٤).



٣٢ - صفحتان من المصحف المنسوب إلى عثمان بن عفان والمحفوظ في المشهد الحسيني بالقاهرة (المنجّد: ٥٤).



٣٣ ـ صفحة من مصحف طوب قبو المنسوب إلى عثمان بن عفان
(رقم H.S194 ، صفحة 367B) (ينظر : المنجّد : ٥٨).

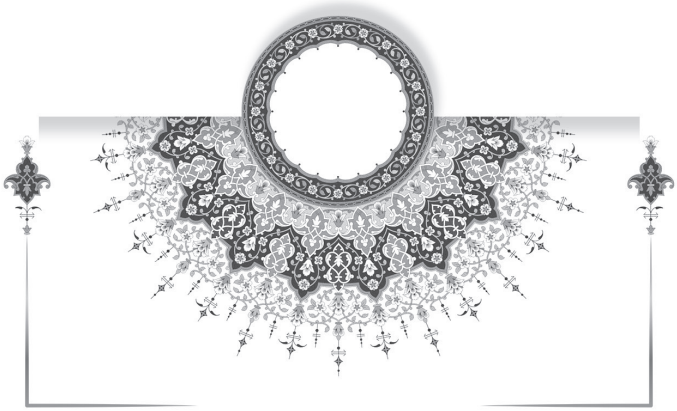


٣٤ - صفحة من المصحف المنسوب إلى عثمان والمحفوظ في متحف الآثار الإسلامية باستامبول (رقم 457). وفي الصفحة بعض سورة «الرعد» (آ: ٣٧ - ٤٣) (ينظر: المنجد: ٥٧).

٣٥ ـ الصفحتان الأخيرتان من مصحف متحف الآثار الإسلامية السابق المنسوب إلى عثمان (ينظر: المنجّد: ٥٦).

الفصل الثالث

بحوث موضوعيّة في آراء نولدكه



مقدمة الفصل

يـأتي الفصـل الثالـث والأخـير من الكتـاب؛ ليتمّـم البحث في بعـض الموضوعات المتفرّقـة، وهـي موضوعـات عالجهـا تيـودور نولدكـه وألقـى فيهـا اعتراضاتـه وشـبهاته بنـاءً عـلى منهجـه المتّبـع. وقـد تـوزّع الفصـل عـلى أربعـة بحـوث: ناقـش الأوّل علاقـة المدرسـة الألمانيّـة الاسـتشراقيّة بالإسـلام والمسـلمين؛ حيـث قـدّم طرحًـا تحليليًّـا بنـاءً عـلى آراء المفكِّـر الراحـل إدوارد سـعيد. وعالـج البحـث الثـاني بعـض الآراء المشـكل التـي طرحهـا نولدكـه فيـما يتعلّـق بجمـع القـرآن الكريـم. وعالـج البحـث الثالـث إشـكاليّة علاقـة القـرآن الكريـم بباقي الكتـب المقدّسـة ومسـألة التنـاصّ والاقتبـاس التـي مـا يـزال المسـتشرقون ليومنـا هـذا يتداولونهـا. وفي البحـث الأخـير، نظـرةٌ نقديّـة لمفهـوم "الأمـيّ" الـذي تبنّـاه تيـودور نولدكـه.

إدوارد سعيد والاستشراق الألماني
نظرة نقديّة

رومان لويماير[١]

خلاصة جامعة للبحث

قام «إدوارد سعيد» سنة ١٩٧٨ في كتابه «الاستشراق» باستبعاد الاستشراق الألمانيّ على وجه التّحديد من نقده، والسّبب في ظهور هذا الطرح التّوجّه اللّغويّ القويّ للتخصّصات الاستشراقيّة الألمانيّة في هذا المنحى، وقد كشف تحليلٌ عميقٌ لتطوّر الاستشراق الألمانيّ أنّ الأنماط والخطابات والمفاهيم الاستشراقيّة لم تزدهر في بريطانيا العظمى وفرنسا فقط، ولكن في العديد من الدول النّاطقة بالألمانيّة بأوروبا الوسطى في القرن التاسع عشر أيضًا، ما أدّى إلى انعكاسها مرة أخرى على تطوّر العلم، وقد حدث هذا الأمر خاصّة بين نهاية القرن التّاسع عشر ونهاية الحرب العالميّة الأولى في البلدان النّاطقة بالألمانيّة؛ وذلك بهدف تطوير استشراقٍ استعماريٍّ «حديث»، إلّا أنّ هذا التّطوّر توقّف مرّة أخرى سنة ١٩٢٠، حيث ظلّت غلبة فقه اللّغة المهيمنَ إلى يومنا هذا؛ وذلك راجع في الأصل لوجود قصورٍ على نطاقٍ واسعٍ داخل التّخصّصات الاستشراقيّة من حيث الاهتمام بالمجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، ولذلك تتمتّع العلوم «التنافسيّة» مثل «الإثنولوجيا» و«علم الدين» أو «العلوم السياسيّة» بفرصةٍ أكبر من أجل الاستيلاء على «الخبرة العلميّة الإسلاميّة».

أوّلًا: إدوارد سعيد والاستشراق الألماني

عندما قام «إدوارد سعيد» بنشر استشراقه الجدليّ الشّهير في عام ١٩٧٨، استثنى ضمنيًّا الاستشراق الألمانيّ والنّمساويّ من انتقاده.

---

[١]- ترجمه من الألمانيّة: مؤنس مفتاح.

لم يكن «إدوارد سعيد» يعني بمصطلح «الاستشراق» بالطبع المفهوم الأكاديميّ فقط، ولكنّه أشار إلى أربع وستين عيّنة تمثيليّة أخرى لأنواع الفكر الأوروبي على وجه التّحديد، ومنها الفكر الغربيّ الذي يعتقد بوجود اختلافٍ بين فئاتٍ جوهريّةٍ بين الحضارة الغربيّة أو ببساطة «نحن» و«الآخر»، وقد تمّ تجسيد هذا الفرق ضمن فئة «الشرق».

إنّ حجّة سعيد في ذلك هو وجوب وضع الاستشراق الألمانيّ على المستوى نفسه مع الاستشراق البريطانيّ والفرنسيّ، وهو يستندُ في البداية على افتراض أنّ مفهوم «الشرق» نتيجةٌ لمشروعٍ ثقافيٍّ بريطانيٍّ وفرنسيٍّ، وقد كان هذا المشروع مرتبطًا بمضاعفاتٍ معيّنةٍ لهذين البلدين في الشّرق، حيث دافع «إدوارد» من ناحيةٍ أخرى عن الرّأي القائل بكون الدّول الإسلاميّة في أواخر القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين مستعمرة من قبل بريطانيا العظمى وفرنسا، وأنّها منذ الحرب العالميّة صارت محطّ أطماع المصالح السياسيّة للولايات المتّحدة.

كان الاستشراق الأكاديميّ النّاطق باللّغة الألمانيّة مهتمًّا في الواقع منذ أواخر القرن التّاسع عشر بالمجتمعات الشّرقيّة المعاصرة أو بأفريقيا الإسلاميّة، وبعد الحرب العالميّة اختفت فكرة أفريقيا الإسلاميّة المعاصرة والشّرق، فعرفت هذه المناطق مرّةً أخرى اهتمامًا هامشيًّا للمستشرقين إلى غاية سنة ١٩٧٠؛ حيث بدأ في الدّول النّاطقة بالألمانيّة ظهور تهميشٍ للشرق المعاصر، وبشكلٍ أكثر بأفريقيا الإسلاميّة. وأمّا فيما يتعلّق بأفريقيا الإسلاميّة على وجه الخصوص، فيجب القول بطبيعة الحال بأنّ الاستشراق الألمانيّ كان قد سجّل بصفةٍ دائمةٍ وجود المسلمين في أفريقيا.

لم يكن للمسلمين الأفارقة أيّ دورٍ ملموسٍ في تطوّر الإسلام، في عيون الاستشراق الألماني -وأنا أتحدّث هنا عن المساهمات الاستشراقيّة- وليس عن أولئك المهتمّين بالبحث في الشّؤون الأفريقيّة مثل: «فيسترمان» أو «ماينهوف» أو المبشرين مثل «كلامروث» أو علماء الأجناس كـ «فروبينوس» و«باومان»-؛ ذلك أنّهم على ما يبدو

لم ينتجوا سوى عددٍ قليلٍ من النّصوص التي كانت لها قيمة تذكر، كما أشار إلى ذلك «كارل بروكلمان» في مؤلّفه «تاريخ الأدب العربي» (١٩٣٥-١٩٤٣)، ويمكن القول بأنّ هذه الفرضيّة على الأرجح قد تمّ دحضها الآن من خلال رصدنا للمجلّدات الأولى من الأدب العربي المرتبط بأفريقيا، ولذلك نستطيع أن نلاحظ الآن هذا الموقف تُجاه أفريقيا الإسلاميّة، كرمزٍ محزنٍ دالٍّ على إهمالٍ طال المسلمين الأفارقة وبلورته لرؤية الاستشراق الألماني، كما أنّه بالإمكان أن ننظر إلى هذا الموقف باعتباره سمةً هامّةً لوضعٍ استشراقيٍّ واسعٍ وشاملٍ يجعلنا «نحن» «المستشرقين» نحدّد نظرتنا 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 مكان عمومًا.

ثانيًا: أطروحات إدوارد سعيد

أودّ فيما يلي من الدّراسة وفيما يتعلّق بالتّحليل النّقديّ حول تطوّر الدّراسات الاستشراقيّة الألمانيّة منذ أواخر القرن ١٩ التّحقّق من بعض الأطروحات المحوريّة لـ «إدوارد سعيد»، والتي تهتمّ بتطوّر الاستشراق الألماني.

ينبغي أوّلًا وقبل كلّ شيءٍ أن نلاحظ أنّه كان يوجد ليس فقط في المستعمرات «الفرنسيّة» و«البريطانيّة العظمى» ولكن أيضًا في مستعمرات ألمانيا، كان يوجد أعدادٌ كبيرةٌ وهائلةٌ من المسلمين، وخاصّة في «الطوغو» و«الكاميرون» 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 صدًى تامًّا في كتابات العلماء المستشرقين.

ومن ثمّ، بدأنا نُدرك الآن بجلاءٍ أنّه 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 بصفةٍ عامّةٍ.

ويجب علينا ونحن هنا نختلف في الواقع في هذه النّقطة مع المستشرق «إدوارد سعيد»، ونرى أنّ الاستشراق الأكاديميّ النّاطق باللّغة الألمانيّة على الأقل 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 التّأثير العام.

إنّ التّأثير العام لاستشراق الفئات غير الأكاديميّة في البلدان النّاطقة باللّغة الألمانيّة خلال القرن التّاسع عشر يكشف لنا عن نفسه بصورةٍ جليّةٍ فورًا، إذا أردنا النّظر إلى تأثير عددٍ من الأعمال الأدبيّة وارتباط تصوّرها عن «الشرق»، فإنّنا نجد أنّها تختلف في طبيعتها كليًّا؛ ذلك أنّ الثّقافة البورجوازيّة النّاطقة بالألمانيّة في القرن التّاسع 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 التّاسع 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 تلكاي».

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 الألماني النّمساويّ «كارا بن نمسي» ومرافقه المدعو «الحاج خلف عمر ابن الحاج داود الجسارة»، 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 عضوًا في الخدمات المصريّة وبعدها البريطانيّة في «السودان» وحاكمًا لإقليم «دارفور» وأخيرًا أصبح أسيرًا للمهدي وخليفته «عبد الله» والذي عايش بروز الحركة «المهدية» في «السودان».

وقد عرف كتاباه «النار والسيف في السودان» اللذان تحدّث فيهما عن تجاربه السّابقة نجاحًا باهرًا، وذلك ليس لاعتبارهما عملًا أدبيًّا، ولكنّهما أصبحا مباشرةً بعد سقوط الدولة المهديّة في السودان في عام ١٨٩٨ كأهم مصدر خارجيٍّ مهمٍّ عن تاريخ «المهديّة».

لقد كانت نسخة «النار والسيف في السودان» مصدرًا رئيسًا للإلهام لـ «كارل ماي» أيضًا، والذي قام بناء على سجلات «رودولف سلاتين باشا» بنشر ثلاثيّته الشّهيرة عن «السودان» تحت عنوان: «في أرض المهدي».

وأخيرًا، يجب ألّا ننسى أنّ الصّراع الذي احتدم في سياق الحرب العالميّة الأولى قد جلب لنا عددًا من أبطال الحرب، الأمر الذي دفع بدوره إلى ظهور هذا النّوع من رواية المغامرة، وذلك سنة ١٩٢٠ التي كان لها دورٌ محوريٌّ وأهميّةٌ كبيرةٌ لتمجيد مغامرات الحرب الأفريقيّة الشّرقيّة، لذلك لا يجب علينا هنا التّفكير في شهرة أبطال حرب الصحراء الشّرقيّة 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 الألماني الاستشراقي سنة ١٩٢٠، حيث قام «فاسموس» سنة ١٩١٥ بتنظيم مقاومةٍ 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 الفرنسيّ والهولنديّ والبريطانيّ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد عرف تطوّرًا ملموسًا نظرًا لإرتباطه المتين مع دراسات الكتاب المقدّس المسيحي ومع النّماذج الثّقافيّة والتّاريخيّة في مجال العلوم السياسيّة.

إنّ التّقليد الاستشراقيّ الألمانيّ الأكاديميّ هذا، والذي هو قبل كلّ شيء «تقليد لغوي»، تمّ بالفعل وصفه بالتّفصيل، وبالتالي فإنّه ليس من الضّروريّ الرّجوع مرّة أخرى إلى إنجازات الباحثين المتميّزين مثل «ايجنز غولدزيهر» و«يوليوس فلهاوزن» و«ثيودور نولدكه».

لقد أنتج الاستشراق الأكاديميّ النّاطق باللّغة الألمانيّة مثل المتخصّصين البريطانيين والهولنديين والفرنسيين شخصيات باحثة مؤثّرة لم تقتصر في أبحاثها على الأعمال اللغوية فقط، بل ركزت بالملاحظة والشّرح أيضًا على الأعمال الإسلاميّة والسياسة الاستعماريّة لألمانيا أو النمسا-المجر، وذلك من خلال الاستفادة -ولو بشكلٍ جزئيٍّ- من تجارب قدماء الموظفين الألمان أو ضباط الجيش في الأقاليم المستعمرة، الذين أوجدوا بحوثًا ذات صلةٍ بالإسلام في المستعمرات ومناطق النّفوذ الألمانيّة والنّمساويّة المجريّة، كما أوقدوا الاهتمام بعلومٍ اجتماعيّةٍ وأخرى جديدة موجّهة لتطوير الدّراسات الإسلاميّة.

الأمر لم يكن اختراقًا فعليًا لاستشراقٍ ألمانيٍّ أكاديميٍّ و«حديث»، ولم يكن موجّهًا فقط للدراسات التاريخيّة واللغويّة، ولكن أخذ بعين الاعتبار أيضًا التّطوّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة الحاليّة للعالم الإسلامي، وقد ارتبط هذا التيّار باسم «كارل هاينريش بيكر».

وكان «بيكر» هذا قد شغل كرسيّ التّدريس لمادة «التاريخ والثّقافات الشّرقيّة» في «المعهد الاستعماري الألماني» في هامبورغ منذ سنة ١٩٠٨، ونشر خلال تقلّده هذا المنصب عددًا من الكتابات حول الوضع الدينيّ والسياسيّ الحالي في الإمبراطوريّة العثمانيّة، في شمال أفريقيا وباقي المستعمرات الألمانيّة.

ثالثًا: الاستشراق الألماني والإسلام

نشر «بيكر» سنة ١٩١١ بعد رحلته إلى شرق أفريقيا التّابعة للنفوذ الألمانيّ دراسةً حول الإسلام في تلك المنطقة، والتي صدرت بداية بعنوان «أدوات لمعرفة الإسلام في شرق أفريقيا الألمانيّة في مجلّة «الإسلام»، ثم تمّ جمعها لاحقًا في كتاب بعنوان «الدّراسات الإسلامية» (المجلد الثاني)، والذي أصبح يمثّل مرجعًا هامًّا للإسلام في شرق أفريقيا، غير أنّ أدوات معرفة الإسلام هذه في شرق أفريقيا التّابعة لألمانيا قُدّمت وصيغت في سياقٍ محدّدٍ، حيث نشأ في بداية القرن العشرين وبالتّحديد في ألمانيا تخوّفٌ كبيرٌ من الإسلام، كان يزكيه المبشرون أيضًا خوفًا من أن يكون هناك في المستعمرات «مشاكل مع الإسلام» وذلك بشكلٍ متزايدٍ ومضطردٍ، حيث ظهرت سلسلةٌ من الثّورات المناهضة للاستعمار مثل «ثورة ماجي ماجي» في «شرق أفريقيا» التابعة لألمانيا ما بين سنتي ١٩٠٤ و١٩٠٥ وثورة «قضيّة رسالة مكة» في «الطوغو» سنة ١٩٠٥، وبعد ذلك أخرى في «شرق أفريقيا» سنة ١٩٠٨، وبالإضافة إلى «الثورة المهديّة» في شمال الكاميرون والتي ظهرت سنة ١٩٠٧ لتأكيد تلك المخاوف، فكانت النتيجة تشكيل الإسلام موضوعًا محوريًّا بمؤتمر «المستعمرة الألمانية» سنة ١٩٠٥ في برلين، وموّلت الحكومة الألمانيّة على إثره سنة ١٩٠٨ ثلاثة تحقيقات تعلّقت بالإسلام في المستعمرات، وقد كان الاستشراق الألمانيّ هو الذي قام بهذه الدّراسات، مثل «كارل هاينريش بيكر» في «شرق أفريقيا الألمانيّة» ما بين سنتي (١٩٠٨-١٩٠٩)، و«مارتن هارتمان» في «الكاميرون» سنة ١٩١١، و«ديتريش فيسترمان» في «الطوغو» سنة ١٩١٣.

إنّ هذه الدّراسات وخاصّة تحقيقات «بيكر» أظهرت في «شرق أفريقيا التابعة لألمانيا» أنّ الإسلام في المستعمرات الألمانيّة قد خلّف في الواقع تأثيراً كبيراً، ومع ذلك فقد أوضح «بيكر» أنّ ما أثار استياء العديد من المبشّرين هو كون الإسلام شكّل بالفعل تهديدًا لهم عامّة وللتبشير خاصّة، ولكنّه لم يمثّل بأيّ حالٍ من الأحوال خطرًا على الحكم الاستعماريّ الألمانيّ، ولذلك ينبغي النّظر مجدّدًا عمّا إذا كان الإسلام لا يعتبر فقط وسيلةً لـ «تعزيز الحضارة» عند الأفارقة، بل ينبغي التّعامل معه وفقًا لذلك.

ولقد أكّد «بيكر» هذا الرأي في عددٍ من مداخلاته حول «الإسلام في أفريقيا»، وتطرّق لموضوعاتٍ مثل الدولة والتّبشير في الإسلام (١٩١٠)، حيث طوّر بالإضافة إلى ذلك أفكارًا أوّليّة بخصوص «سياسة الإسلام» بمنظورٍ ألمانيٍّ في المستعمرات على وجه التّحديد، والتي كانت بدورها متأثّرةً بشكلٍ مباشرٍ بالفكر الفرنسي في هذا الاتجاه.

ومن بين الأمور الأخرى التي اقترحها «بيكر» من قبل، ووفقًا للنموذج البريطاني، تقوية وتعزيز سلطة الحكّام الأصليين، حيث كان يفكّر في المقام الأوّل في السّلاطين، مثل عائلات «لاميدوس» و«جومبن» في شمال الكاميرون وشرق أفريقيا التابعة لألمانيا.

وقد شدّد أيضًا على ضرورة البقاء بعيدًا عن الأمور الدينيّة، بالإضافة إلى معرفةٍ دقيقةٍ بالإسلام في المستعمرات وما يرتبط بها، وكذا الفهم الصّحيح للتلقي العلميّ للإسلام وتصميمه المحليّ، وبناءً على هذا الطّرح، يجب القيام مجدّدًا بـ «رقابة صارمة على الإسلام». وفي الوقت نفسه، ينبغي للمسلمين أن يتمتّعوا بحقوقهم في أجزاءٍ معيّنةٍ من القانون، وخاصّة في الزّواج وقانون الأسرة، وبالارتباط مع المؤسّسات الدينيّة، فمسألة تعدّد الزوجات يمكن حلّها انطلاقًا من النّموذج النّمساوي.

كما يجب أن يكون في مجال التربية نظامٌ حكوميٌّ للتعليم، والذي ينبغي أن يَمنَعَ المنظّمات المُبشرة، كما يجب أن يكون هذا النّظام ملتزمًا بـ «اللّادين»، كما ينبغي على سياسة الإدارة أن تفصل بين المناطق الإسلاميّة ومناطق «التبشير»، وأن تمنع «بناء المساجد وتأسيس «الأضرحة». ولذلك، تمّ مجدّدًا 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 ألّف في هذا الموضوع على الأقل ثلاث عشرة مساهمة.

لكنّه تطرّق أيضًا وبالتّفصيل للعلاقات الألمانيّة-العثمانيّة (وفي وقت لاحقٍ الألمانية 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 أكّد على وجه الخصوص على أهميّة تطوير تحالفٍ ألمانيٍّ-عثمانيٍّ مسلمٍ، كان الهدف منه في نهاية المطاف تحطيم الاستعمار الفرنسي والبريطاني والروسي للمسلمين، وخاصّة في شمال أفريقيا الفرنسيّة وفي مصر والهند البريطانية وآسيا الوسطى الروسية.

لقد أثارت هذه الفكرة غضب صديقه القديم «سنوق هوغرنغ»، ما أدّى للأسف الشّديد إلى صراعٍ مريرٍ بين اثنين من أبرز الباحثين في العلوم الإسلاميّة وذلك حتى خلال الحرب.

لم يعد يلعب سيناريو التّحالف الألماني-العثماني المسلم دورًا كبيرًا في أفريقيا، كما أنّ العلاقات العثمانيّة مع الرايخ أضحت تتسم بالأولويّة: إنّ النّقطة الأساسيّة لعلاقاتنا مع الإسلام هي علاقتنا مع تركيا... لقد تم الاحتفاظ بطبيعة الحال ببضعة ملايين من المسلمين الذين تم جلبهم خلال علاقاتنا السياسيّة مع تركيا -من «شرق أفريقيا» ومن «تشاد»-، ولكنّهم باعتبارهم مسلمين سودا أو بِيضًا، فهم لا يلعبون أيّ دور في محيط هذا السّؤال الكبير.

وكم كان الاستشراق الألمانيّ مهمًّا بالنسبة للسياسة الاقتصاديّة والثّقافيّة التي كانت تستهدف مناطق الإسلام، وكذلك للاستعمار الألماني في المناطق الزنجيّة، كما يظهر ذلك جليًّا من خلال طرق عدّة للتعبير لصحفيين ونواب حين خاطب أحدهم كاتبًا قائلًا: «يمكن لألمانيا أن تكون صديقةً لتركيا، لأنّه لا يوجد مسلمون في مستعمراتها. وإلى جانب «كارل هاينريش بيكر» يمكننا أن نذكر أسماء أخرى لمستشرقين-ألمان، مثل «مارتن هارتمان» (١٨٥١-١٩١٨) و«غوتهلف بيرك ستريزر» (١٨٨٦-١٩٩٣) و«أويغن متفوخ» (١٨٧٦-١٩٤٢) و«فرانز بابينغر» (١٨٩١-١٩٦٧)، كما أخص بالذّكر هنا أيضًا «ألويس موسيل»، والذين حاولوا أيضًا توطيد تقليدٍ جديدٍ للدراسات الإسلاميّة حتّى وإن كانت جهودهم، كما هو الحال بالنسبة ل «مارتن هارتمان»، قد اصطدمت بردٍّ سلبيٍّ في الدّراسات الشّرقيّة، ولكن «مارتن هارتمان» حاول على الأقل من خلال تجاربه إدخال التفكير السوسيولوجيّ في

الاستشراق، وذلك بالارتباط مع شخصيّته المتغيّرة ونمطه العلميّ الغريب.

النقيض من وقت سابق وخاصّة بالنّسبة للمستشرقين المهتمّين بالتّاريخ وعلم اللّغات في المقام الأوّل باستثناء «إيجنز غولدزيهر»، حيث قام هؤلاء بدراسة ومعرفة البلدان والشّعوب، وذلك ليس انطلاقًا من الحدس الشّخصيّ فقط، بل كان هؤلاء المستشرقون الشباب يسافرون على نطاقٍ واسعٍ في البلدان الشّرقيّة، حيث انفتحوا على قضايا العلوم الاجتماعيّة، وقد عملوا في بعض الحالات كما هو الحال بالنسبة لـ «أيوجين ميتفوخ» في القسم الشّرقي لوزارة المخابرات الألمانيّة، ما جعله يسهم بنشاطٍ في المجهود الحربي الألماني في الحرب العالميّة الأولى، كما تميّز «ألويس موسيل» على وجه الخصوص بكثرة السّفر والعمل الميداني الواسع والذي وضع من خلاله معايير جديدة للاستشراق الألماني.

لقد كان «موزيل» (١٨٦٨-١٩٤٤) التشيكي من أصلٍ نمساويٍّ مجريٍّ من «أوليتز»، ومنذ سنة ١٨٨٦ مدعومًا في بحوثه من «جامعة فيينا» (أو بشكل أكثر دقّةً من أكاديمية فيينا)، وقد انتقل بعد الحرب العالميّة الأولى إلى «براغ» وتمكّن بسبب أسفاره الواسعة في بلدان الهلال الخصيب وإقامته لمدّة سنة واحدة بين بدو دول الشّمال العربي للقيام ببحوث، وذلك ما بين سنة (١٩٠٨-١٩٠٩)، فظهرت سجلاته في هذا الباب تحت عنوان «آداب وأعراف البدو»، ليتم النّظر إليها ربما كأوّل عملٍ علميٍّ متميّزٍ اعتمد على أساليب البحث الحديثة لعلم الأعراق، والتي فرضت في هذا العام على عالم 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 العالميّة الأولى، خاصّة عندما فقدت ألمانيا مستعمراتها، وذلك عندما قام حلفاء الإمبراطوريّة الألمانيّة بتفكيك أقاليم بلاد فارس والإمبراطوريّة العثمانيّة إلى أقاليم وتقسيمها إلى

مناطق نفوذ تكتيكيٍّ للحلفاء، على غرار ما وقع في الماضي حينما خسرت النمسا مناطق نفوذها التاريخيّة في البلقان والإمبراطوريّة العثمانيّة وفي مصر والسودان.

لقد أدّت نهاية الخطط الإمبرياليّة لألمانيا والنمسا والمجر إلى نتائج عكسيّةٍ، ما قوّض جهود «كارل هاينريش بيكر» التي بُذلت لتطوير العلوم الاجتماعيّة «الحديثة»، وكذا التّقاليد الإثنولوجيّة والسياسيّة داخل الدّراسات الاستشراقيّة الألمانيّة: حيث لم يعد هناك ببساطة أيّ حاجةٍ لمثل هذا التّخطيط.

وإذا تحدّثنا بشكلٍ ساخرٍ، فقد أدّت نهاية المطامع الألمانيّة والنّمساويّة المجريّة إلى سرقة فرصٍ تاريخيّةٍ لألمانيا والنمسا لتطوير استشراقهما، حيث كانتا تتبعان النموذج الفرنسي والبريطاني «العادي»، حتى لو كان وراءه دوافع استعماريّة، ما دفع «إدوارد سعيد» إلى توجيه سهام نقده إليه كما ألمحنا في السّابق.

ولكن، لا يمكن بطبيعة الحال القول إنّه سيكون جميلًا لو أبقت كلّ من ألمانيا والنمسا-المجر على مناطق نفوذهم الإمبريالي ومستعمراتهم، والتي من خلالها كان سيتم الحفاظ على فرصتهم في تطوير نوع من الاستشراق على غرار الاستعمارين الفرنسي أو البريطاني اللذين ميزتهما أعمال «إيفانز بريتشارد» و«جاك بيرك».

كما يجب علينا أن لا ننسى من ناحيةٍ أخرى أنّ التّخصّصات الاستشراقيّة الفرنسيّة والبريطانيّة والأمريكيّة 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 بدلًا من ذلك في أوقات «طلال أسد».

ومع ذلك، لا ينبغي هنا أيضًا الانسياق وراء الرأي القائل بأنّ الاستشراق الغربيّ متجاوزٌ تمامًا، ذلك أنّه يتمّ في الواقع -وفي أوقات الأزمات خاصّة- إحياء مفاهيم الاستشراق القديمة كإيقاظ الكسالى من قبورهم؛ لتكون جزءًا من تصاميم جديدةٍ مُختلقةٍ، وأذكر هنا مثلًا مفهوم «صموئيل هنتنغتون» «صدام الحضارات» والذي وضع الإسلام والمسلمين مرّةً أخرى في جوهر السّوء، ولكن على الرّغم من هذا

القيد، يجب علينا التّمسّك بملاحظتنا السّابقة أنّ الاستشراق البريطانيّ والأمريكيّ والإسكندنافيّ للدراسات الإسلاميّة شهد تطوّرًا نسبيًّا لتصبح تخصّصاته أكاديميّة حديثة طبعتها آراء فكر مجموعة من المفكّرين أمثال «مارشال هودجسون» و«ألبرت حوراني» و«مكسيم رودنسون» أو «فريدريك بارث»، والذين لم يكن لكتاباتهم دورٌ مهمٌّ في التّخصّصات الاستشراقيّة فقط، بل خارج مواضيع الاستشراق أيضًا، حيث عملت آراؤهم وأفكارهم على تطوير وتنمية العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والثّقافيّة وتنميتها في هذه البلدان ككل وذلك بشكلٍ حاسمٍ.

ولست متأكّدًا هنا ما إذا كان ممكنًا قول الشّيء نفسه عن دور الدّراسات الاستشراقيّة الألمانيّة أيضًا، ذلك أنّ الاستشراق النّاطق بالألمانيّة يبدو أنّه لا يزال مصرًّا على البقاء في البرج العاجي للفيليلوجيا، والدّليل على ذلك المقال الذي كتبه «تيلمان ناجل» وقد نشر في الآونة الأخيرة، حيث ورد ما يلي: شرح «تيلمان ناجل» في هذا المقال بعض الآراء مستنتجًا بأنّ وسائل العلوم الاجتماعيّة لتحليل التّطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة في المجتمعات الإسلاميّة غير مناسبةٍ أساسًا وأكثر من ذلك «حبيسة العقيدة»، لذا وجب الآن الرّجوع والعودة للمصادر والأصول، وقد عبّروا من خلال هذه المصادر عن الثّقافات بذاتها (حسب «ناجل» «الغريب الذي لا يضاهى» أيضًا) وعن فهمهم للعالم، وقد أعطوا بذلك شهادة تفسيرٍ ذاتيّةٍ لهم، وهذه المقولة تبيّن لنا أنّ نظرتهم للعالم فيها تفسيراتٌ ثقافيّةٌ وتاريخيّةٌ للقرن التاسع عشر.

إنّ الاستشراق المكتوب باللّغة الألمانيّة لم يتراجع بالعودة إلى الدّراسات التاريخيّة واللّغويّة النّمساوية الألمانيّة، نجد أنّها تصاعدت وتيرتها بطبيعة الحال بعد سنة ١٩٣٣ أو بعد سنة ١٩٣٨، عندما تمّ فصل العديد من المستشرقين اليهود النّاطقين بالألمانيّة، وكذلك غير اليهود وذوي التّوجّهات الإيديولوجيّة اليساريّة أو الليبراليّة أو ممّن هجروا قسرًا من المناصب الجامعيّة أو الذين تمّ قتلهم في بعض الحالات من قبل النّظام النازي.

وبهذه الطريقة فَقَدَ الاستشراق الألمانيّ والنمساويّ الانضباط الذي لم يكن على

أيّ حالٍ كبيرًا، وبسبب الانشغال بـ «السامية» أيام النازيين لم يكن للاستشراق شعبيّةٌ خاصّةٌ، إلّا أنّه برز هناك أكثر من ستين عالمًا متميّزًا من أمثال «جوزيف شاخت» (١٩٠٢-١٩٦٩) و«أيوجين ميتفوخ» و«فرانزروزنتال» (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 الضّوابط العلميّة ببلدانهم.

لقد تحرّكت سياسة ألمانيا النازيّة في اتّجاه 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 أقليّة صغيرة نسبيًّا من المهتمّين الذين أبدوا استعدادًا للتعاون مع النّظام النازي أو حتى المشاركة بنشاطٍ في السياسة النّازيّة.

كانت هذه السياسة تهدف إلى استغلال الزّعيم 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 «الستة» والذين حاربوا مع الجانب الألماني 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 الطلّاب القلائل لـ «بيكر» الباقين على قيد الحياة، بتوضيح ذلك سنة ١٩٤٦ قائلًا: «يمكن تأسيس قاعدة للدراسات الاستشراقيّة بسهولةٍ بحيث نجعلها تهتمّ وتقرّبنا من الأشياء الصّاخبة المرتبطة بالحياة اليوميّة ومتطلّباتها».

يتمّ استعمال الدّراسات الاستشراقيّة عادة وحدها أو في دوائر صغيرة للاستشراق الألمانيّ مع احترام الحدّ الأدنى من القواسم المشتركة والمشاركة، وهذا سببٌ كافٍ على أيّ حالٍ لتوليد هوسٍ عند الباحث، ذلك أنّ التّفاني والإخلاص في هذه الدّراسات هو بمثابة هروبٍ من الواقع.

وإذا كان تقريرٌ صدر عن الجمعيّة الألمانيّة للبحوث سنة ١٩٦٠ عن حالة الموضوعات الاستشراقيّة الألمانيّة الموصى بها لإعداد اثنين وثلاثين مقعدًا جديدًا، والتي تمّ فصلها عن الدّراسات «السامية»؛ لأنّها كان ينبغي أن تركّز على «قضايا علميّة للإسلام» مع تسليط الضّوء على موضوعٍ محوريٍّ، وهو المجتمعات الإسلاميّة في الوقت الحاضر، وقد اعترفت بذلك الجمعيّة الاستشراقيّة الألمانيّة سنة ١٩٧٢ ليتمّ إنشاء واحد وعشرين مقعدًا للأستاذيّة الجديدة، ولكن ثلاثة منها أخذت توجّه التركيز على العمل حول موضوع «الإسلام في الوقت الحاضر».

لم يتغيّر هذا الوضع منذ سنة ١٩٧٢ بشكلٍ أكثر حسمًا، حتّى وإن كان «جاك فاردينبورغ» قد ذكر في السنة نفسها هذا التّطوّر بشكلٍ أقل عنفًا؛ إذ وصف «فاردينبورغ» الوضع سنة ١٩٩٧ بقوله «لقد تحسّن الوضع قليلًا».

لقد تجدّدت التّغييرات الطفيفة في بنية الاستشراق الألماني وتوجّهاته، وذلك بالتّزامن بطبيعة الحال مرّة أخرى مع التّطوّرات السياسيّة منذ سنة ١٩٦٠، حيث اعترفت ألمانيا الغربيّة وكذلك الحكومة النّمساويّة بالأهميّة المتزايدة للدول المنتجة للنفط في الشّرق 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 خاص.

وأخيرًا، فإنّ الحكومة الألمانيّة الغربيّة حريصةٌ بشكلٍ خاصٍ على تطوير استراتيجيّة سياسيّة من شأنها أن تمكّنها من مواجهة السياسة النّاجحة التي نهجتها ألمانيا الشّرقيّة في ربط علاقاتٍ مستقلّةٍ وديّة بنّاءة مع عددٍ من دول الشّرق الأوسط

مثل: «مصر» و«سوريا» و«العراق» و«الجزائر»، ويجدر الذكر هنا أنّ هذه السياسة من ألمانيا الشرقيّة كانت مرتكزةً في الجانب العلمي على التّدريب الممتاز والتّعليم المتميّز المقدّم على وجه الخصوص في «جامعة لايبزيغ».

كما دفعت الثورة الإيرانية سنة (١٩٧٨-١٩٧٩) وانهيار الكتلة السوفيتيّة بعد سنة (١٩٨٩-١٩٩٠) مع التّحرّر السّياسيّ المرتبط بهذين الحدثين، وكذا غنى الدّول الإسلاميّة لآسيا الوسطى ومنطقة القوقاز من حيث مواردها وأهمّيتها الاستراتيجيّة إلى إعطاء المزيد من القيمة لموضوع «علوم الإسلام» بالطبع.

ونتيجة لذلك، لم تعد التّخصّصات الاستشراقيّة في الواقع في «ألمانيا» و«النمسا» و«سويسرا» منذ أواخر سنة ١٩٦٠ مجبرةً حقًّا على تبرير وجودها للجمهور أو للسياسيين أو كما فعلت تخصّصات أخرى صغيرة لتبرير احتياجاتها بتفصيل من أجل طلبات تمويل بحوثها المقترحة، ولذلك سيكون من الشّرعي أن نفترض أنّ الموضوعات الاستشراقيّة اليوم في ألمانيا والنمسا وسويسرا تعيش حالةً فردوسيّةً تقريبًا واعترافًا علنيًّا وازدهارًا لأنشطتها البحثيّة.

ويرجع السّبب بالأساس في الوضع المتميّز لشعبة الدّراسات الإسلاميّة وتجاوزها التّخصّصات الاستشراقيّة إلى الدّلالة السياسيّة الواضحة والمستمرّة على وجه التّحديد والانشغال بمناقشة القضايا الاجتماعيّة والمنهجيّة على حدٍّ سواء، وكذا تطوير علماء الدين والسياسة لنظريات أنثروبولوجيّة باستمرار، بالإضافة إلى ذلك، كان من المتوقّع نظرًا للظروف المواتية أن تقدّم الدّراسات الإسلاميّة كما هو الحال في «فرنسا» و«بريطانيا» و«الدول الإسكندنافيّة» و«أمريكا الشماليّة» اقتراحات حاسمة للنزاعات والنّقاشات المجتمعيّة الشاملة، كما أنّ هناك استثناءات قليلة في هذا المجال، مثل «المعهد الشرقي الألماني» في «هامبورغ» و«مركز الدّراسات الشّرقيّة» الحديثة في «برلين»، حيث إنّ القليل من المؤسّسات أو كراسي للدّراسات الإسلاميّة في «ألمانيا» و«النمسا» و«سويسرا» قد ركّزت في الواقع على البحث ودراسة المجتمعات الإسلاميّة في الوقت الحاضر.

ففي أواخر سنة ١٩٩٠، وكما هو الحال بالنسبة لي (ولا أتحدث هنا عن الدّراسات الفارسيّة والتركية)، وفي إطار جزء من استعراض برنامج تدريس بمؤسّسات الدّراسات الإسلاميّة والمستعربة استطعت العثور على استنتاج أنّه لا يزال أكثر من ٨٠٪ من هذه المعاهد وكراسي البحث والتدريس ترتكز تقريبًا على ما هو لغويّ حصرًا.

إلّا أنّ بعض الخبراء يتبنّون رأيًا واضحًا يقضي بأنّه يمكن للمرء تحقيق فهمٍ أساسيٍّ للمجتمعات الإسلاميّة الحاليّة عندما يقوم بالترجمة والتّعليق على علوم اللّاهوت أو على استـشراق فقه النّصوص خلال القرن العاشر، وعلاوة على ذلك، فإنّ معظم المعاهد وكراسي التّعليم تميل إلى التركيز على مجال البحوث والتّعليم في البلدان الرئيسة للعالم الإسلامي، ونتحدّث هنا عن دول الشّرق الأوسط، وخاصّة «مصر» و«شبه الجزيرة العربيّة» وبلدان «الهلال الخصيب» وبطبيعة الحال «تركيا» و«إيران»، في حين لا تزال الغالبيّة 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 هامشيٌّ.

ونتيجة لذلك، فإنّ هؤلاء «المسلمين المهمشين» تمكّنوا بالكاد من إنتاج عددٍ كبيرٍ من النّصوص اللغويّة المرتبطة بعلم الأجناس، وهم بذلك يفسحون بشكلٍ متزايدٍ المجال لعلماء الأنثربولوجيا والعلوم السياسيّة؛ لكي يمتلكوا مهارات للبحث في الدّراسات الإسلاميّة.

رابعًا: سبب بقاء الاستشراق واستمراره

إنّ بقاء التّخصّصات الاستشراقيّة في «ألمانيا» و«النمسا» و«سويسرا» على قيد الحياة لم يكن مرتكزًا في الأساس على قوّة بحثٍ وتعليمٍ أصلية ومبتكرة ونظريّة ومنهجيّة، بل يرجع الفضل في ذلك إلى حقيقة أنّ «العالم الإسلامي» عانى مرارًا وتكرارًا من العديد من الأزمات والمشاكل -وتجدر الإشارة هنا أنّه يجب أن نذكر أنّ هذه المقالة كُتبت قبل أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١- التي وفّرت مجالًا خصبًا

للعمل الاستشراقي، وقد كان من المعقول وربما أكثر مصداقيّة لو قامت التّخصّصات الاستشراقيّة بشرح وتبيين وتوضيح أهميّة أنشطتها البحثيّة والتعليميّة الخاصّة بها بثقةٍ أكبر، فكان على المستشرقين الاهتمام بالمصلحة المشروعة والمهمّة للبحث في تطوّر الحديث في القرنين التّاسع والعاشر الهجريين، وكذا النّظر في الأهمّيّة الاجتماعيّة والسياسيّة لهذا التّطوّر بالنسبة للخلافة العباسيّة مثلًا، بدلًا من صبّ الاهتمام والحديث عن التّطوّرات والأحداث السياسيّة في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين، مثل الثورة الإيرانيّة أو الحرب ضدّ الإرهاب الإسلامي ونظام طالبان في أفغانستان، وذلك للفت الانتباه إلى أهميّة الاستمرار في التّلميح أو الاهتمام بالبحث والإنفاق عليه بسخاء.

إنّ أدوات التّحديث السياسيّة المعاصرة لا تشكّل مشكلةً بالنّسبة لشرعيّة الاهتمامات البحثيّة المهتمّة بالأعراق أو التّاريخ القديم، لكن يمكنها أن تصبح في حالةٍ ما مشكلةً كبيرةً بالنّسبة للتأثيرات الخارجيّة للاستشراق، إذا طلب الجمهور القارئ فعلًا معلومات وشروحات عن بعض التّطوّرات المعاصرة في الدول الإسلاميّة مع عدم القبول في سياق هذه الأزمات المطروحة بالتّفسيرات المألوفة التي تركها «بيتر شول لاتور» و«جيرهارد كونتسلمان»، ولكنّنا نريد أن نسمع أصواتًا جديدةً من غير أولئك الذين يمتلكون معرفةً حقيقيّةً عن «الإسلام» في سياق الأزمات، وبالتالي فإنّ البعض يميل ليطالب علنًا ممثّلي الاستشراق المهرة بالتّراجع عن المواقف الاستشراقيّة الجوهريّة وجميع الأحداث المحتملة في المجتمعات الإسلاميّة الحاليّة والتي درست وشرحت عادة وبالكاد ما يرتبط بـ «الإسلام» قائلة: «إنّ الإسلام هو...»، «إنّ المسلمين هم...»، «وقال النبي...»، «جاء في القرآن الكريم أن...»، «يطلب المذهب المالكي...»، هذه أنماط تعبيريّة شائعة جدًّا تعتمد على مبرّرات لمحاولات للشرح، ولكنّها لا تفسّر أيّ شيءٍ بل الأدهى من ذلك فهي في كثيرٍ من الأحيان تقودنا إلى إعادة كليشيهات استشراقيّة.

يمكن للباحثين المسلمين بوعيٍ أو بغير وعيٍ إيقاظ عرضٍ ذاتيٍّ خاطئٍ للموضوع

منبثقٍ من أحكامٍ مسبقةٍ وسوء فهمٍ أو مفاهيم خاطئة داخل المجتمعات الإسلاميّة وتقوية شوكة أولئك الذين لا يستطيعون في معظم الأحيان تقديم تعريف لما هو «إسلامي» أو «مسلم»، وتعزيز الانطباع بأنّهم جزءٌ من وصفٍ لأنواعٍ استشراقيّة أتى به «إدوارد سعيد».

وأنا شخصيًّا كنت قد أشرت في ندوة حول «استمرار الطقوس الصوفيّة في المجتمعات الإسلاميّة في الوقت الحاضر» في صيف عام ٢٠٠١ في «ستاوفن» قرب «فرايبورغ» وذلك أمام جمهورٍ أكاديميٍّ كلّه مسلم تقريبًا إلى أنّ خطاب الاستشراق الألمانيّ حول «الإسلام» و«المسلمين» وأهميّة «الدين» يمكن النّظر إليه على أنّه استراتيجيّة أخرى للإمبرياليّة الذكيّة التي تريد أن تحافظ على بلدان المشرق والمغرب في وضعها الحالي على تخلّفها وتبعيّتها وارتباطها بالغرب.

«إنّنا نحن المستشرقين لا نريد أن تصبحوا «أنتم» «جزائريّين حداثيّين»، ولكنّنا «نحن» المستشرقين نريد وبجلاءٍ أن تظلّوا «أنتم» المسلمين متخلّفين وتظلّوا على موقفكم الحالي من التبعيّة والارتباط بالغرب، كما أنّ إشاعة مثل هذه الصورة الدينيّة العدائيّة مفيدة لكيّ يتمكّن الغرب من مواصلة مراقبة التّأويل والاستقبال الفكريّ والسّيطرة عليه من خلال الاستشراق الشرقي القديم، إلّا أنّنا لا يجب بطبيعة الحال الآن ومن أجل حلّ المشاكل الهيكليّة 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 التّخصّص حكرًا على الاهتمام بفقه اللّغة ليس كافيًا تمامًا لضمان البقاء على قيد الحياة لهذا التّخصّص على المدى الطويل، ويومًا ما سيثبت للجميع أنّ البحوث المبتكرة حول المجتمعات الإسلاميّة في الوقت الحاضر لا تأتي من جهة الشُعَب المهتمّة بالاستشراق، ولكن من علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الدين والسياسيين وعلماء الاجتماع.

وإنّ هذا التّخصّص في الواقع وبالارتباط مع النّقاش المحتدم حول القضايا المنهجيّة وذات البعد النّظريّ قد تقهقر، فصار وراء التّخصّصات 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 بشدّةٍ فقط، ولكن يجب محاربتها بإصرارٍ، وهي مثلها مثل التّخوّف الذي يشعر به المرء ضدّ أيّ شكل من أشكال «الاجتهاد»، ذلك أنّ هذه الاجتهادات تجعل التّخصّص -حيث أمكنها ذلك- موضوعًا للتساؤلات، وإذا تمعّنّا في أفكار ورُؤى «جاك فاردنبورغ» يمكننا أن نستنتج أنّ الاستشراق النّاطق بالألمانيّة أنتج في الماضي علماء مُبَرِّزِين في هذا الميدان.

في ظلّ هذه الظّروف ليس من المستغرب أن يكون هذا التّخصّص لا زال يعطي انطباعَ أنّه نموذجٌ استشراقيٌّ قديمٌ، وأنّه يُتابع 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 محمدﷺ»، فمثل هذا الشخص لا يمكن مساعدته أبدًا.

ونتيجة لهذا التّطوّر بدأت التّخصّصات الأخرى مثل العلوم الإنسانيّة وعلوم الدين والعلوم السياسيّة وعلم الاجتماع -والتي كانت بالفعل منذ وقت طويلٍ

مهمّشةً 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 أيضًا في جانبٍ من البحوث الحاليّة، بالنّظر إلى الاشتغال على مسلمي ألمانيا والنمسا وسويسرا.

وهنا أيضًا، أخذ علماء الإنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع وعلماء السياسة والدين المبادرة وقوّضوا كفاءات تأويل الدّراسات الإسلاميّة، ذلك أنّ الخطاب العام حول «الإسلام» عند الرأي العام الألماني لا يزال جوهريًّا مُسَيطَرًا عليه من طرف السّياسيين واللوبيات والصّحفيين والمثقفين الذين لا يعرفون عن «الإسلام» شيئًا، في حين نجد أنّ العديد من المتخصّصين لا زالوا يشتكون من كون الكم الغفير من الصّحفيين لا يعرفون كيفيّة ترجمة مصطلح «فتوى» بشكلٍ صحيحٍ.

وإذا تذكرنا تعريف «إدوارد سعيد» لواحد من المفاهيم المحوريّة «للاستشراق»، والذي تحدّث فيه عن جوهريّة وغرائبيّة و/ أو شيطنة «الشرق»، وجب علينا الاتّفاق في الواقع مع حكم «سارة روش المهدي» التي تبنّت وجهة النّظر القائلة إنّه من حيث مميّزات الاستشراق لا وجود لفروق ذات دلالةٍ جوهريّةٍ 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 بتبنّي هذا الرأي 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 الفكريّة» على «الشرق».

لائحة المصادر والمراجع:

1. Abdel-Malek, Anouar (1963). L'orientalisme en crise. In DioM gÜnes, 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. Journalof 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 theArt. New York.

35. Johansen, Baber (1990). Politics and Scholarship: The Development of Islamic Studies inthe 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 Francaise. 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. Schöller, 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 form,s 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

محمد حسين محمدي[1]

ملخّص البحث

إنّ من بين المواضيع الهامّة والرئيسة في تاريخ القرآن الذي شهد تضاربًا في الأقوال المختلفة بشأنه موضوع جمع القرآن. فهناك من ذهب إلى القول بأنّ عمليّة جمع القرآن تعود إلى عصر النّبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وبأمرٍ منه، وهناك من ذهب إلى القول بأنّها تعود إلى ما بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنها مختصّة بعهد أبي بكر أو عثمان. وقد أدلى المستشرقون بدلوهم في هذا المجال أيضًا، وصدعوا بآرائهم، وكان من بينهم المستشرق الألماني ثيودور نولدكه. فقد كتب رسالته على مستوى الدكتوراه في موضوع تأريخ 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 صلى الله عليه وآله، 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 الصليبيّة، بدأ اهتمام الغرب بالشّرق؛ حيث أخذ الغربيّون يبحثون ويدرسون في ثقافة الإسلام والقرآن، وصبّوا جلّ اهتمامهم على نقل وترجمة الأفكار الإسلاميّة والقرآنيّة. ينقسم المفكّرون والعلماء الغربيّون الذين خاضوا

---

[١]- باحث في جامعة المصطفى العالمية.

في الدّراسات القرآنيّة على قسمين:

١- الذين لم تكن لديهم أيّ أحقاد مسبقة تجاه الحقّ، وكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة (وإن كانوا يقعون أحيانًا في بعض الأخطاء)، من قبيل: المستشرق الفرنسي ليئو ماسينيون، الذي ألّف كتبًا من قبيل: (سلمان باك)، و (مصائب الحلاج). أو المستشرق الفرنسي الآخر (هنري كوربان) الذي صنّف بدوره الكثير من المؤلفات القيّمة.

٢- المستشرقون الذين كانوا يرمون إلى مقاصد وغايات خاصّة، من أمثال: ثيودور نولدكه (Theodor Noldeke) الألماني، ومن أهم مؤلفاته الشهيرة (تاريخ القرآن) (Geschichte des Qorans) الذي أصبح فيما بعد أساسًا للدراسات الاستشراقيّة اللّاحقة 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 الضروريّة عليه، فقد أوكل هذه المهمّة إلى صديقه وتلميذه فريدريتش شيفاللي (Fredrish Schwally).

ولقد استغرقت عمليّة التعديل الثاني -ولمختلف الأسباب- مدة طويلة، حتى طبع عام ١٩٠٩م. بينما طبع الجزء الثاني في عام ١٩١٩م. ثم عمد كل من برجشتريسر (Bergestracer)، وأتو بريتسل (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 الأوّل كتبه نولدكه[٣] وهو يشتمل على مباحث الوحي، ومصادر القرآن وتأثره بالكتب السابقة. والجزء الثاني يحتوي على بحوث جمع القرآن. وأمّا الجزء الثالث والأخير فيضمّ بحث القراءات ورسم الخط القرآني.

---

[١]- كان عنوان بحث ثيودور نولدكه في رسالة الدكتوراه في بيان الترتيب الزمني لنزول سور القرآن، المعرّب وقد تمّ طبع هذا الكتاب عام ١٨٦٠م تحت عنوان تاريخ القرآن.

[٢]- خاورشناسان و رويكردهاي نوين در جمع قرآن، بهشتي، محمّد رضا، (دانشنامه جهان اسلام)، ج٦، ص٢٤٠ـ٢٤١.

[٣]- هذا الكلام يصحّ بالنسبة إلى الكتاب في طبعته الأولى، وأما الطبعة الثانية فكانت عملاً مشتركًا بينه وبين تلميذه شيفاللي، المعرّب.

إنّ آراء (نولدكه) فيما يتعلّق بعمليّة 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:

أوّلًا- نولدكه وعدم جمع القرآن في عصر النبي صلى الله عليه وآله:

يقول نولدكه: «إلّا يكون القرآن قد جُمع كاملًا في أيام النبي صلى الله عليه وآله أمر بديهي...»[1].

نقد

طبقًا لرأي بعض العلماء المسلمين من أمثال: آية الله العظمى السيد الخوئي؛ فإنّ القرآن قد جمع بشكل كامل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله. وأما الذين قالوا بجمع القرآن بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله فإنهم يجمعون أيضًا على أنّ مادة القرآن كانت موجودة على شكل سور مستقلة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وإن تلك السور كانت بحيث لا يمكن الخلط بينها والاشتباه فيما تشتمل كل واحدة منها على الآيات. (تاريخ القرآن، معرفت، محمّد هادي، ص٢٤٠) ولكنها لم تكن ضمن مصحف بين دفتين، ولم يتحقّق ذلك إلى ما بعد التحاق رسول الله صلى الله عليه وآله بالرفيق الأعلى. إلّا أنّ العجيب أن يدّعي نولدكه البداهة فيما يتعلّق بعدم جمع القرآن في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، 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 الأقل بعض الشواهد التاريخيّة على هذه الدعوى[2].

ثانيًا- جمع الإمام علي عليه السلام من وجهة نظر نولدكه

[١]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٤٠.

[٢]- انظر: البيان في تفسير القرآن، الخوئي، السيد أبو القاسم، ص٢٤٧-٢٥٦؛ آلاء الرحمن، البلاغي، محمّد جواد، ج١، ص٥٢-٥٣.

يقول نولدكه:

«تقول روايات مختلفة إنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان وراء جمع القرآن. وبناءً على إحدى الروايات، فقد قام بهذا والنبي كان لا يزال على قيد الحياة.. ويضع آخرون هذه العمليّة بعد موت محمّد صلى الله عليه وآله، ويجعلون القسم على لسان علي عليه السلام، لكي يأخذ الكرامة من أبي بكر... فقرّر 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 قائلًا: «مصادر هذه الأخبار -تفاسير قرآنيّة شيعيّة، وكتب تاريخيّة سنيّة ذات أثر شيعي- مشكوك في أمرها»[1].

وقال في موضع آخر:

«ليس من المستبعد -لا بل يرجّح- أن يكون هناك فضلًا عن المجموعات القرآنيّة الشهيرة التي تحدّثنا عنها، نسخ أخرى لم تحظ بشهرة كبيرة، ولذلك لم تترك أثرها في المصادر. أمّا أن يقال مثلًا: إنّ بعض رفاق النبي كعلي عليه السلام قد رتبوا السور زمنيًا، فرواية لا تستحقّ التّصديق.. هذا إذا لم يكن القيام بهذا الترتيب مستحيلًا.. ولا ينبغي أن ننسى أنّ كلّ الروايات التي تتحدّث عن علي كجامع للقرآن ومحرّر له تخضع للشك بأنها من اختلاق الشيعة»[2].

نقد

إنّ هذا الكلام يبدو عجيبًا من نولدكه! إذ كيف يدّعي أن القول بجمع الإمام علي عليه السلام من وضع الشيعة، والحال أنّه قد تمّ التّصريح به في الكثير من مصنفات المحقّقين المسلمين، من قبيل: ابن النديم في الفهرست[3]، والسيوطي في الإتقان[4]، وابن

[١]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٤٣-٢٤٤.

[٢]- م.ن، ص٢٧٨.

[٣]- ابن النديم، الفهرست، ص٣١ـ٣٢.

[٤]- السيوطي، الإتقان، ج١، ص٥٧.

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]؟!

ثالثًا- نولدكه والأقوال في جمع القرآن

قال (ثيودور نولدكه) في معرض نقده لروايات جمع القرآن: «عند المسلمين -كما رأينا- ثلاثة آراء مختلفة حول نشوء المجموعة القرآنيّة 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 أيضًا؛ إذ أغفل الآراء والأقوال الأخرى في هذا المجال.

ومن بين تلك النظريات التي أغفلها نولدكه القول بجمع القرآن في عصر النبي الأكرمﷺ وبأمرٍ وإشرافٍ منه. ومن بين المؤيدين لهذا القول: العلامة الشيخ محمّد جواد البلاغي[7]، وآية الله السيد أبو القاسم الخوئي[8]، حيث ذهبا إلى هذا الرأي[9].

على نولدكه أن يذعن في الحدّ الأدنى ببعض مراحل جمع القرآن في عصر رسول اللهﷺ. فقد ذكر السيوطي في الإتقان[10] ثلاث مراحل لجمع القرآن الكريم، وقد قال

---

[١]- محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٣٨.

[٢]- السجستاني، ابن أبي داود، المصاحف، ص١٦.

[٣]- ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، القسم الثالث، ص٩٧٤.

[٤]- الشهرستاني، عبد الكريم، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار، ج١، ص١٢١.

[٥]- نقلاً عن علوم القرآن عند المفسرين، ج١، ص٣٥١.

[٦]- تاريخ القرآن، نولدكه، تعريب: جورج تامر، ص٢٥٢. 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. المعرّب.

[٧]- البلاغي، محمّد جواد، آلاء الرحمن، ج١، ص٥٢-٥٣.

[٨]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٧-٢٥٧.

[٩]- الجلالي النائيني، السيد محمّد رضا، تاريخ جمع القرآن الكريم، ص١١٦-١١٩.

[١٠]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج١، ص١٩٤-١٩٥.

بإرجاع المرحلة الأولى إلى عصر رسول الله ﷺ، فهل أغفل نولدكه هذا الرأي الموجود في الإتقان أيضًا؟!

كما أنه لم يكن القرآن في عصر النبي الأكرم ﷺ مبعثرًا في أوراق متفرّقة وغير منظمة، وهذا ما سنبحثه في معرض الحديث عن جمع القرآن الكريم.

كيف يدّعي نولدكه أنّ عمليّة جمع القرآن الأولى إنما كانت في عهد أبي بكر، والحال أنّنا 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 تقريبيّ. تؤرَّخ 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، ص٢٨٠.

[٢]- انظر: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٩، ص١٥.

- طبقًا لرواية أبو مخنف: إنّ هذه الواقعة قد حدثت في السنة الرابعة والعشرين[1].

- تمّ تنصيب سعيد واليًا على الكوفة خلفًا للوليد سنة ٣٠، وكان حينها يعدّ العدّة 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 التمكّن 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 و..»[3]. يتّضح من هذا الكلام أنّ مشروع توحيد المصاحف كان في السنة ٢٥ للهجرة، إذ كانت وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله في بداية السنة الحادية عشرة للهجرة.

خامسًا- 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 حَفَظة القرآن في صدر الإسلام: (جمّاع القرآن)، وقد ذكر ابن النديم في الفهرست تحت عنوان (جمّاع 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 أدّى إلى الخلط والاشتباه.

لقد تعرّض الكثير من العلماء لموضوع جمع القرآن، وتوصّلوا إلى نتائج ونظريات مختلفة في ردّ 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، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان، ج١، ص٢٣٩.

[٥]- نقلاً عن حجتي، محمّد 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[1].

إنّ المعروف والمشهور أنّ القرآن كان مجموعًا في عصر النبي ﷺ في صحف مختلفة. من هنا لا يصحّ القول بأنّ القرآن كان مكتوبًا 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 نعمد 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 أمر 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 سليمًا 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 مكتوبًا في عهد رسول الله ﷺ، من قبيل كلمة (الكتاب) الواردة في حديث الثقلين المتواتر بين الشيعة

[١]- الصغير، محمّد حسين علي، تاريخ القرآن، ص٦٥.

والسنة، وإليك نموذجان من هذا الحديث:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[1].

عن زيد بن أرقم، قال: لمّا رجع النبي صلى الله عليه وآله من حجّة الوداع ونزل غدير خم... قال: «إني تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[2].

تدلّ هذه الأحاديث بوضوح على أنّ القرآن كان مجموعًا في عهد النبي صلى الله عليه وآله، إذ لا يطلق الكتاب على مجموعة الكتابات المتفرّقة.

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 مجموعًا في كتاب واحد»[3].

وهناك من الأخبار ما يصرّح بجمع القرآن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، من قبيل:

عن قتادة قال: «سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أربعة كلهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، معاذ بن جبل، زيد بن ثابت، وأبو زيد»[4].

عن زيد بن ثابت، قال: «إنا كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله نؤلف القرآن من الرقاع»[5].

وهنا تدل كلمة (التأليف) -فضلًا عن الجمع- على النظم والترتيب أيضًا.

ت- إنّ من بين الأسماء المعروفة والمشهورة لسورة الحمد (فاتحة الكتاب)، فلو أنّ القرآن لم يكن مجموعًا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فما هو سبب تسمية هذه السورة بهذه التسمية؟ في حين أنّ هذه السورة ليست هي السورة الأولى من حيث ترتيب النزول قطعًا. إذن يمكن لنا أن نستنتج أنّ هذه السورة حيث جاءت في

---

[١]- الحاكم النيسابوري، مستدرك الصحيحين، ج٣، ص١٠٩.

[٢]- السيد شرف الدين، عبد الحسين، المراجعات، ص٢٦٤؛ أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج٤، ص١٨٧٣؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج٥، ص١٨٢؛ الحاكم النيسابوري، مستدرك الصحيحين، ج٣، ص١٠٩.

[٣]- الصغير، محمّد حسين علي، تاريخ القرآن، ص٧٧.

[٤]- الزركشي، بدر الدين، البرهان، ج١، ص٢٤١.

[٥]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج١، ص٩٩.

الترتيب الأول لمصحفٍ مكتمل السور، سمّيت بفاتحة الكتاب.

ث- كان القرآن يدرَّس في عهد النبيﷺ، وكان هناك الكثير من الصحابة من يتعهده بالحفظ والتذكار، وإنّ وجود الحفاظ لدليل على جمع القرآن في عهد النبي الأكرمﷺ، وهذا ما ذهب إليه السيد المرتضى[1]، وآية الله السيد الخوئي[2].

٣- أدلة القائلين بجمع القرآن بعد ارتحال النبيﷺ:

كما تمسّك المخالفون لجمع القرآن في عهد رسول اللهﷺ بشواهد وأدلة أخرى، وهي كالآتي:

عن زيد بن ثابت أنه قال: «قُبض النبيﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنما كان في الكرانيف والعسب»[3].

لقد كان النبي حتى آخر لحظات عمره الشريف يتوقع نزول وحي جديد، ولم ترد فرصة ليأمر الكتبة 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 عليعليه السلام خير دليل على عدم جمعه في عهد رسول اللهﷺ، بل إنّ النبي هو الذي أوصى الإمام علي بجمع القرآن بعده، فعن علي ابن إبراهيم، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله جعفر بن محمّدعليه السلام قال: «إنّ رسول اللهﷺ قال لعليعليه السلام: يا علي إنّ القرآن خلف فراشي في الصحف والحرير والقراطيس؛ فخذوه واجمعوه ولا تضيّعوه كما ضيّعت اليهود التوراة»[4].

٤- تلخيص واستنتاج

لقد استعمل (الجمع) في اللغة والاصطلاح في معانٍ مختلفة، وقد كان لكلّ واحد

---

[١]- الطبرسي، مجمع البيان، ج١، ص١٥.

[٢]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢٣٧ـ٢٥٧.

[٣]- الطبري، تفسير الطبري، ج١، ص٦٣.

[٤]- الزنجاني، أبو عبد الله، تاريخ القرآن، ص٤٤؛ المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج٨٩، ص٤٠.

من الموافقين والمخالفين في هذا البحث نظر إلى معنى من معاني جمع القرآن، من هنا فإننا سنخوض أوّلًا في المعاني المختلفة للجمع، ثم ننتقل إلى استخلاص النتائج:

الجمع بمعنى تقريب أجزاء الشيء الواحد وضمّها 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 (جمّاع القرآن). وإنّ جمع القرآن بهذا المعنى يرجع إلى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

جمع القرآن بمعنى (كتابة القرآن) والتي كانت تتمّ على قطع الحجارة أو الأكتاف ويحفظونها، وهذا النوع من الجمع قد حدث في عهد النبي صلى الله عليه وآله أيضًا.. إلّا أنّ الكلام يدور فيما لو كانت كتابة آيات سورة أو تنظيم السور إلى بعضها، أو تنظيم كلمات آية قد حصلت في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، أم أنّ بعضًا منها قد أنجز بعد رحيله.

الصحيح أنّ نظم كلمات كلّ آية، وكذلك نظم الآيات في السور قد حصل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وبأمره وإشرافه.

- جمع القرآن بمعنى توحيد القراءات المختلفة، وهو المشروع الذي يُنسب إلى عثمان.

- جمع القرآن بمعنى صيغته الراهنة، وهي تعود قطعًا إلى ما بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

- جمع القرآن بمعنى جمعه في مصحف واحد، وإنّ التاريخ والروايات تشير إلى أنّ هذا النوع من الجمع قد حصل بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله.

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن لنا أن نستنتج أنّ كلّ واحد من الأقوال المتقدّمة يُشير إلى مرحلة من المراحل التاريخية لجمع القرآن الكريم. فالقرآن في أحد المعاني (جمع

[١]- الراغب الأصفهاني، مفردات الراغب، مادة: (جَمَعَ).

وترتيب الآيات والسور) قد حصل في عهد رسول اللهﷺ، إلّا أنّ سوره لم تكن مرتبة على نحو ما عليه القرآن الراهن، وإنما حدث هذا النظم والترتيب بعد رحيل النبي الأكرمﷺ[1].

سادسًا- 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 الإلهيّة

بالتزامن مع نزول الآيات كانت جماعة من الصحابة تبادر إلى حفظ الآيات السماوية، وقد عرفت هذه الجماعة في التاريخ بـ (حفّاظ القرآن) أو (جمّاع القرآن). وكان النبي الأكرمﷺ نفسه على رأس هذه الجماعة في الاهتمام بحفظ القرآن، وكان يحثّ الصحابة ويرغّبهم إلى حفظ القرآن بشدّة، حتى بلغ عدد الحفّاظ من الكثرة بحيث ينقل القرطبي أنّ حرب اليمامة وحدها شهدت مقتل سبعين رجلًا من هؤلاء الحفّاظ[2].

يمكن القول بأنّ رسول اللهﷺ كان أوّل حافظ للقرآن الكريم؛ إذ كان على رأس جمّاعه وحفّاظه، وكان يبدي اهتمامًا كبيرًا لهذه المسألة، وكان بلطف الله يحفظ القرآن إذا قرأ آياته لمرّة واحدة فقط، فكان جبرائيلعليه السلام يقرأ عليه أحيانًا من الطوال، ثمّ يرددها النبيﷺ مرّة واحدة فيكون قد حفظها، فلا ينساها أبدًا.

قال العلامة الطبرسي في تفسير قوله تعالى: ﴿**لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾(سورة القيامة، الآيتان ١٦-١٧)، «قال ابن عباس: كان النبيﷺ إذا نزل عليه القرآن عجّل بتحريك لسانه، لحبّه إياه وحرصه على أخذه وضبطه، مخافة أن ينساه، فنهاه الله عن ذلك».

وإنّ السعي الحثيث إلى حفظ القرآن الكريم لم يقتصر على النبيﷺ وحده، فكان

---

[١]- رضائي، محمّد علي، مجلة: صحيفه مبين، السنة الرابعة، مقالة: (معاني جمع القرآن)، ص٥٤ـ٥٩.

[٢]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج١، ص١٢٢.

يدعو الآخرين إلى ذلك أيضًا. وكان الإشراف على حفظ القرآن من الدقة بحيث يؤاخذ الذي يعمل على تغيير حرف أو يزيد أو ينقص فيه بشدّة.

٢- المرحلة الثانية: تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل

تم تنظيم كلّ سورة في صحيفة مستقلة ووضعها في الحرير والأدم مع تحديد آيات كلّ سورة. وعند نزول كلّ (بسملة) كان الصحابة يدركون بداية نزول سورة جديدة. روى العلامة الطباطبائي، عن ابن عباس: «إنّ النبي كان يعلم انتهاء السورة السابقة بنزول سطر بسم الله»[١]. وبطبيعة الحال فإنّ هذه المرحلة لم تشهد تأليف جميع السور في صحيفة واحدة، وإنّ كلام زيد بن ثابت القائل: «قُبض النبيﷺ ولم يكن القرآن جُمع، وإنما كان في الكرانيف والعسب»، وهكذا قول الخطّابي منسجم مع هذه المسألة انسجامًا كاملًا.

قال الدكتور داود العطار: «لقد بدأ تدوين القرآن في عهد رسول اللهﷺ. 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 اللهﷺ»[٢].

كما يمكن لآيات التحدّي أن تكون شاهدًا على تنظيم الآيات والسور بشكل مستقل؛ إذ لو لم تكن السور والآيات محددة في عصر رسول اللهﷺ، لما كان هناك معنى للتحدّي بها.

٣- المرحلة الثالثة: جمع القرآن في مصحف واحد

قيل: إنّ هذه المرحلة بدأت بشكل رسمي في عهد أبي بكر، برئاسة زيد بن ثابت، وقيل أيضًا: إنّ أبا بكر دفع هذا القرآن إلى عمر، ومنه انتقل إلى حفصة بنت عمر. وعند قيام عثمان بتوحيد المصاحف استعاره منها ثمّ أعاده إليها. ولكن كما سيتضح في

---

[١]- العلامة محمّد 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 كلّ سورة في صحيفة مستقلة، وإنّ أبا بكر لم يوفّق إلى جمع القرآن في مصحف واحد.

٤- المرحلة الرابعة: توحيد المصاحف

إنّ اتساع رقعة الإسلام وانتشاره في البلاد الأخرى، وامتزاج العرب بالشعوب والأمم الأخرى في ظلّ 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.

بالالتفات 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 وحفّاظ القرآن الكريم، فقد استفاد من علمه وحفظه للقرآن.

- الكتابات القرآنية الموجودة في حوزة الصحابة، والتي كان يقبلها بتأييد شاهدين عادلين، وعليه فإنّ زيدًا لم يكتفِ بمحفوظاته الأمر الذي يثبت منتهى الدقّة والاحتياط الكامل الذي بذله زيد في عملية جمع القرآن. قال ابن أبي داود: «قال عمر: من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً من القرآن فليأت به.. وكان لا يقبل من أحدٍ شيئًا حتى يشهد شاهدان»[1].

- قيل: إنّ من جملة المصادر التي اعتمدها زيد في جمع القرآن، نسخة كانت موجودة في بيت النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ كان كتّاب الوحي عندما يكتبون القرآن يدفعون نسخة منه إلى النبي.

[١]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج١، ص١٠٠.

سابعًا- كيفيّة كتابة القرآن

لقد قسّم المحقّقون في تاريخ القرآن عملية كتابة القرآن إلى أقسام عدّة:

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 كلّ سورة بُعيد نزولها بإشراف كاملٍ من النبي، دون أن يضيفوا شيئاً من اجتهاداتهم أو أذواقهم الشخصية، وإنّ 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»[1].

وعن ابن عباس: «كان النبي ﷺ يعرف فصل سورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم؛ فيعرف أنّ السورة قد ختمت، وابتدأت سورة أخرى»[2].

٢- القسم الثاني: الكتابة دون رعاية لترتيب النزول بأمر النبي ﷺ

كانت تنزل أحيانًا بعض الآيات على النبي ﷺ؛ فيرى لمصلحة وحكمة ما إضافتها إلى سور سابقة؛ فيأمر كتّاب الوحي بإدراجها بين آيات سورة بعينها قد نزلت سابقًا. إلّا أنّ هذا لم يكن يحدث إلّا نادرًا، 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 جالسًا عند رسول الله ﷺ.. ثمّ قال: أتاني جبرئيل عليه السلام فأمرني أن أضع هذه الآية في هذا الموضع من هذه السورة ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ**

---

[١]- العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان، ج١٢، ص١٢٧.

[٢]- م.ن.

بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى﴾ (سورة النحل، الآية ٩٠)، فجعلت في سورة النحل بين آيات الاستشهاد وآيات العهد»[1].

وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنه قال: «كان رسول اللهﷺ 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»[2].

والآية الأخرى التي تمّ وضعها بأمر النبي في سورة سبق أن نزلت قبل مدة طويلة، قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إلى الله**﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٨١)، حيث أنّ جبرائيل؛ أوصى النبيﷺ بوضعها في سورة البقرة، في حين أنها طبقًا للمشهور آخر آية نزلت على رسول اللهﷺ.

٣- القسم الثالث: الكتابة على غير ترتيب النزول باجتهاد الصحابة

إننا لو دققنا النظر في بعض سور القرآن، سندرك أن ترتيب بعض آياتها ليس طبيعيًا، وليس هناك من دليل ينسب هذا الترتيب إلى النبيﷺ. 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، الإتقان، ج١، ص١٩٠؛ العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان، ج١٢، ص١٢٧.

[٢]- اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٣٦؛ السيوطي، جلال الدين، الإتقان، ج١، ص١٩٠.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الإتقان 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 البرّ، تحقيق: علي بن محمّد البجاوي، طبع مصر.

٤. بجوهشي در تاريخ قرآن كريم، محمّد باقر حجتي، طهران، دفتر نشر فرهنك اسلامي، ١٣٦٥هـ ش.

٥. بحار الأنوار، محمّد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٠ش.

٦. البرهان في علوم القرآن، محمّد 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، ط٣، ١٣٧٦هـ.ش/ ١٤١٨هـ.ق.

١٢. تفسير القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم، مطبعة النجف.

١٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمّد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ.ق.

١٤. در آستانه قرآن، ريجي بلاشير، ترجمة: محمود راميار.

١٥. صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمّد لمعارف القرآنية، طبع مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.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، ١٩٧٩م.

١٩. مجمع البيان في علوم القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٠. مذاهب التفسير الإسلامي، غولدتسيهر، تعريب: عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتب الخانجي، ١٣٧٤هـ.ق.

٢١. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت.

٢٢. مسند أحمد، أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، بيروت، ١٤١٢هـ.ق.

٢٣. المصاحف، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تصحيح: آرثور جيفري، طبع مصر، ١٩٣٦م.

٢٤. معاني جمع قرآن، محمّد علي رضائي، صحيفه مبين، 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 ـ اليهوديّة

م.م. هبه حسين الرماحي [1]

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 ثم موقفه من القرآن الكريم ونشأته. ونحن بدورنا قمنا بتسليط نقدٍ تحليليٍّ 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 النظريّة الحقيقيّة حول طبيعة العلاقة بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)، وبيّنا أهم عناصر تلك العلاقة وجوانبها. وبعد عرض الأدلّة والشواهد لأبرز علماء الغرب والمسلمين والتي بدورها فنّدت نظريّة نولدكه حول مصدر القرآن الكريم، خرجنا بنتيجةٍ واضحةٍ حول النظريّة الحقيقيّة لجوهر تلك العلاقة ومصدريّتها والتي تعود في نهاية الأمر كلّه إلى الله تعالى.

---

[١]- أستاذ في جامعة الكوفة- العراق.

مقدّمة

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 وثيقةً تاريخيّةً هي نتاج مراحل تاريخيّة معيّنة، تخضع للنقاش والنّقد مثل الوثائق الأخرى القديمة والحديثة.

ومن المعلوم أنّه في تاريخ الاستشراق تباينت الأراء والأحكام حول شخصيّات المستشرقين ومآربهم ودوافعهم التي زيّنت لهم المواقف والأفكار التي قالوا بها وعلى الأخص منهم تيودور نولدكه (THEODORE NÖLDEKE)، وتحرّرًا من عواصف وغبار الثناء المفرط المغالي التي أثيرت حول اسم نولدكه كما جاء في قول المستشرق فوك (Fuok): «بألمعيّة وفكر ثاقب وذاكرة قويّة.. سمحت له بشقّ طريقه بسرعةٍ في كل ميدان، في استجلاء ما هو جوهريّ وعرضه بدقّة ووضوح. أنجز نولدكه في هذه المجالات الواسعة، كلغويّ وباحث في اللغة ومؤلّف ومترجم ونحويّ وناقد، أنجز هذا القدر من العمل القيّم، بحيث يمكن وصفه أعظم مستشرقي 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 المنهجيّ 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 الأراء قابلة للرد والنقاش بحيث تحتمل الأخذ والرد.

ومن باب الإنصاف فإنّه لا يمكن الاعتراض على نولدكه كمؤلف ومستشرق تميّز بمكانته العلمية وحاز على سمعةٍ كبيرةٍ وشهرةٍ عالية بل ومشيخة في عالم الاستشراق والدّراسات القرآنيّة في الغرب، لكن ما نودّ قوله إنّ المعرفة شيءٌ والإنصاف شيء

آخر. هذه القاعدة سنطبّقها على إحدى محاور كتابه الشّهير «تاريخ القرآن» ألا وهو: القرآن المحمّدي في علاقته بالكتب المقدسة 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 المقدسة:

- موقفه من تأسيس الديانة اليهوديّة-المسيحيّة وكتبهما المقدسة.

يذكر نولدكه أن الدين اليهودي لم تؤسّسه شخصيّة واحدة، بل تطوّر على مرّ العصور تدريجيًّا من مرحلةٍ تمهيديّةٍ قديمةٍ هي الديانة الاسرائيليّة. وقد تم رفع كتابات دينيّة مهمّة نشأت في حقب هذا التّطوّر المختلفة إلى مرتبةٍ طقوسيّةٍ رفيعةٍ على مدى ما يناهز الخمسمئة سنة، هكذا استمرّ التّطوّر التّاريخيّ حيًّا في الذاكرة إلى درجة أنّ أجزاء الكتاب المقدّس المختلفة -الناموس والأنبياء والكتب التاريخيّة- احتفظت بترتيبها طبقًا لزمن نشوئها، ولم تجعل اليهوديّة منها وحدة واحدة.

أمّا رأيه حول الديانة المسيحيّة، فإنّه أرجع انطلاق تأسيسها من شخصٍ واحد. لكن يسوع لا يمكن أن يوصف بأنّه مؤسّسها، ففي الجماعة المسيانيّة التي تشكّلت بعد موته صار المسيح هو موضوع الدين، ونظرًا إلى أنّ يسوع لم يترك كتابات موحاة ولا من نوع آخر، لم يكن للمسيحيّة الحديثة: أوّلًا، كتاب مقدّس، بل كان عليها أن تكتفي بكتب المجمع اليهودي الذي ولدت في حضنه. ولم ينجز العهد الجديد المؤلف من كتابات مسيحيّة متعدّدة النّوع، نشأت في أوقاتٍ مختلفةٍ، 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 الثلاثيّة الأجزاء وحدة موحدة ووضعت تحت اسم «العهد القديم» مقارنة لها بالعهد الجديد.

أوّلًا- موقف نولدكه من القرآن الكريم ونشأته

يستطرد نولدكه بعد ذلك ليتحدّث عن نشأة القرآن الكريم مطلقًا عليه اسم «القرآن المحمدي»، ويستنتج أنّه نشأ بطريقةٍ مختلفةٍ ومعاكسةٍ تمامًا. فهو ليس عمل كُتّاب عديدين بل عمل رجل واحد، وقد نشأ في خلال الفترة القصيرة التي يمكن لإنسان أن يعيشها. فبالرغم من أنّ محمّدًاﷺ -حسب رأي نولدكه- هو موضوعيًّا وفعليًّا مؤلّف الآيات والسور الموضوعة 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 إلّا أن يرى في هذا الأمر وهمًا. لكنّ النّبيّ كان متحمّسًا حماسًا بالغًا واعتقد جديًّا بالأصل الإلهي للآيات والسور وآمن أتباعه بذلك، وأنجز القرآن بشكله الحالي من بعد سنتين أو ثلاث من وفاة محمّدﷺ. فمصحف عثمان ليس إلّا نسخة عن مصحف حفصة الذي جمع أثناء خلافة أبي بكر أو أثناء خلافة عمر على أبعد حدّ. وربّما اقتصر العمل آنذاك على ضمّ السّور وترتيبها. أمّا الآيات فيجوز لنا أن نثق بأنّ نصّها نُقل إجمالًا كما وجد في تركة النبي.

ثم يزعم نولدكه: «إنّ اطّلاع محمدﷺ 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 اتباعهما «اهل الكتاب». ما عدا ذلك، كانت تصوّراته حول السياقات التاريخيّة في منتهى الغرابة، فقد توهّم أنّ اليهود والمسيحيين تلقّوا من الله الوحي نفسه الذي تلقّاه هو، لكنّهم حرفوه، لهذا اعتقد بأنّ الله اختاره هو النبيّ العربيّ ليقرأ نصّ الوحي القديم مرة أخرى عن الألواح السّماويّة وحالما تأكّد من أنّ رسالته إلهيّة أوعز بتدوين الوحي كما أتاه».

وفيما يتعلّق بتحليل آراء نولدكه ونقدها نقوم بعرض التفصيل التالي:

هنا يأتي دور الباحث المسلم انطلاقًا من إيمانه بعقيدته أن يدافع عن هذه القضيّة، عن أصالة القرآن وبيان حقيقة مرجعيّته الإلهيّة، وعليه أن يبيّن مدى صحّة تلك النّظريّة 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 والشّروط التي وضعها علماء ورجال الدين في دراساتهم للكتب السّماوية والتي على أساسها يمكن التوثق من الكتب المقدّسة والتّسليم بصحّتها ويمكن إيجازها بما يلي:

- أن تكون نسبة الكتاب إلى النّبيّ المرسل ثابتة بالطّريق القطعي، وذلك بأن يثبت أوّلًا أنّه ضبط من قبل النّبيّ المرسل سماعًا ثم تلقّاه الأخلاف عن الأسلاف جيلاً بعد جيل من غير مظنّة للانتحال أو التّحريف أو التبديل.

- أن لا يكون ذلك الكتاب متناقضًا أو مضطربًا يهدم بعضه بعضًا، فلا تتعارض تعاليمه ولا تتناقض أخباره أو تخالف الحقائق والوقائع، بل يكون كلّ جزءٍ منه مكمّلًا للآخر ومتمّمًا له؛ لأنّ ما يكون من عند الله لا يختلف ولا يفترق ولا يتناقض ولا يخالف الحقائق الثابتة، قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾.

ونحن على ضوء هذه القواعد والشّروط، نستعرض الكتب السّماوية التي تُنسب إلى الوحي؛ لنرى مدى صحّة كلّ كتاب، وفقًا لما صدر من أقوال ونصوص من أبناء جلدتهم من العلماء والمفكرين. وعلى ضوئها نتمكّن فيما بعد من معرفة مدى صحّة رأي نولدكه في نظريّته حول مصدريّة القرآن الكريم من الكتب السابقة (التوراة والإنجيل).

كما هو معروف ومتّفقٌ عليه أنّ الكتاب المقدّس يتكوّن من العهد القديم والعهد الجديد، اليهود يقدّسون العهد القديم فقط، والنّصارى يقدّسون العهدين، والمسلمون يؤمنون أنّ التوراة أُنزلت على موسىعليه السلام، والإنجيل أُنزل على عيسىعليه السلام من قبل الله تعالى. ولكن اليهود قاموا بتحريف التوراة والنّصارى بدورهم حرّفوا الإنجيل.كما جاء في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾.

والعهد القديم هو التّسمية العلميّة لأسفار اليهود، وليست التوراة إلّا جزءًا منه، وقد تطلق التوراة على الجميع من باب إطلاق الجزء على الكل؛ لأهميتها ونسبتها إلى موسىعليه السلام وتقسّم أسفاره التي يعترف بها البروتستانت إلى ثلاثة أقسام يصل مجموعها إلى تسعة وثلاثين سفرًا، كما هو موضّح بالمخطّط رقم (١)، وهي غير متّفقٍ عليها، فبعض أحبار اليهود يضيفون أسفارًا لا يقبلها أحبار آخرون، فإذا جئنا إلى المسيحيين وجدنا النّسخة الكاثوليكيّة تزيد سبعة أسفار عن النسخة البروتستانتية. لتصبح ستة وأربعين سفرًا تندرج تحت خمسة أقسام، كما هو موضّح بالمخطط رقم (٢)، والعهد القديم على العموم سجّل فيه شعر ونثر وحكم وأمثال وقصص وأساطير وفلسفة وتشريع ورثاء 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 النّوع كتبت خلال أكثر من تسعة قرون في لغاتٍ عدّة أخذت بالسماع وكثير منها صحّحت ثم أكملت تبعًا للأحداث أو للضرورات الخاصّة على مدى أجيال متباعدة أحيانا بعضها عن بعض».

ودلالةً على أنّ العهد القديم قد حُرّف ولم يصل بالشّكل الذي نزل من قِبل الله تعالى على نبيّه موسى عليه السلام بهيئته المكتوبة في الألواح هو شهادة بوكاي في آواخر 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 ووفقًا للظروف التي وجدوا فيها والضرورات التي واجهوها»، «وكثير من المقدّمات 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: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

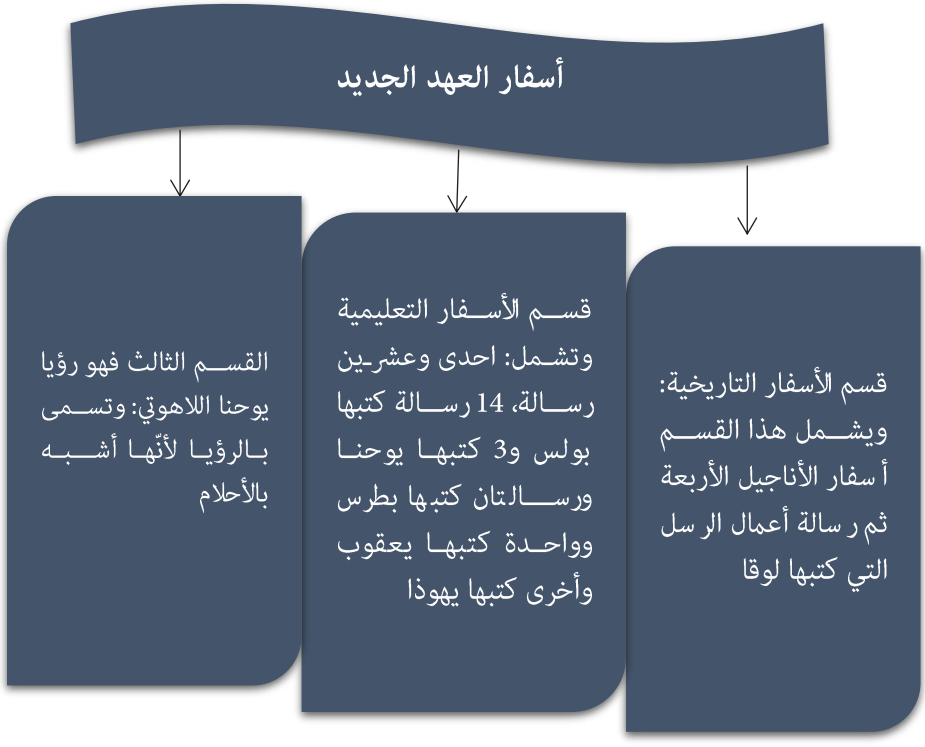
فإذًا، إنّ كتاب الأسفار الخمسة (التوراة) الأولى كتبوها بعد موسى بمدّةٍ طويلةٍ، وليس من إملائه، وهذا شأن الأسفار الأخرى التي كتبت بعد الأحداث التي تضمّنها وموت الأشخاص المنسوبة إليهم بمدّةٍ طويلةٍ، وقد دوّنوها من محفوظات الناس ومسموعاتهم المتداولة أجيالًا بعد أجيال وربّما من قراطيس أخرى وصلت إليهم ولم تصل إلينا وثبتت بالخيال والمفارقات والمبالغات والمتناقضات والأكاذيب على الله تعالى، فكيف يصحّ لعاقل أن يصفهم بأنّهم كتّاب الوحي قياسًا على كتاب وحي النبي محمّد صلى الله عليه وآله الذين كانوا يدونون ما يوحى إلى النّبيّ صلى الله عليه وآله فورًا.

المخطط رقم (١)[1]

[١]- المخطط من إعداد الباحثة بالاعتماد على: أحمد شلبي، مقارنة الأديان اليهودية، ج٢، ص٢٣٠-٢٣١.

أمّا 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 الأناجيل وعلاقتها بالمعتقدات المسيحيّة قصّة تدعو للعجب، فمن الطبيعي أن تُبنى المعتقدات على الأناجيل، ولكن الواقع غير هذا أو عكس هذا؛ إذ انبنت الأناجيل على المعتقدات، وقد نشأت تلك المعتقدات بواسطة بولس، ثم كتب بولس رسالته بين سنة ٥٥ وسنة ٦٣م بيد أنّ الإنجيليّين لم يبدأوا كتابة أناجيلهم إلّا في سنة ٦٣م ورجّحت كفة بولس وكفة معتقداته، فتأثّرت الأناجيل بهذه الرسائل.

المخطط رقم (٢) [1]



[١]- أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحية، ط١٠، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٨)، ج٢، ص٢٠٤-٢٠٦.

كما ويذكر الكاتب المسيحي شارل جنيبير أستاذ المسيحيّة ورئيس قسم تاريخ الأديان في جامعة باريس بقوله: «وإذن فمنذ الجيل المسيحي الأوّل تكوّنت التّقاليد التي أيقن المؤمنون بأنّها التّاريخ الصّحيح، تكوّنت من عناصر متباينة تختلف درجات الحقيقة فيها كثيرًا... وكانت هذه الكتيبات -وأهمّها مجموعة الأحاديث المنسوبة إلى متى ومرقس المصادر الأولى لأناجيلنا لم تكن تضم سوى عناصر شتى مشوّشة من حياة عيسى... وقد حاول المحرّرون المتتابعون لتلك الأناجيل خلال الثلث الأخير من القرن الأوّل المسيحي أن ينسّقوا رواياتهم ويدخلوا عليها شيئًا من الانسجام، ولكنّهم وجدوا أنفسهم أمام مادة يصعب مراسها... فمجموعات الحكم لم تكن تلتزم في دقّة دقيقة بالظروف والأحداث التي نطق بها المسيح واختلف سردها الذي لم يقم على أيّ أساسٍ طبيعيٍّ من كتيب إلى آخر... وتصفّح الأناجيل وحده يكفي لإقناعنا بأنّ مؤلّفيها قد توصّلوا إلى تركيبات واضحة التّعارض لنفس الأحداث والأحاديث، مما يتحتّم معه القول بأنّهم لم يلتمسوا الحقيقة الواقعيّة ولم يستلهموا تاريخًا ثابتًا يفرض تسلسل حوداثه عليهم، بل على العكس من ذلك اتّبع كلٌّ هواه وخطّته الخاصّة في تنسيق وترتيب مؤلفه... فلم يكن عملهم سوى أن يربطوا في كثير أو قليل من المهارة- بين أطراف من المرويات وأن يشكّلوا منها سيرة افتقرت إلى الوحدة الحقيقية، كما أنّ عناصرها تبدوا مجموعة في إطار مصطنع».

ويحدّثنا الكاتب المسيحي الذي أسلم عبد الأحد داود أنّ الأناجيل المعتبرة الآن لم يكن معترفًا بها قبل القرن الرّابع، ثم يتحدّث عن نقطةٍ مهمّةٍ أخرى، وهي أنّ كاتبي هذه الرسائل لم يكونوا على علمٍ بهذه الأناجيل الأربعة مع أنّه لو صحّ نسبة الأناجيل إلى أصحابها لكانت أسبق من الرسائل، ويؤكد «أن 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 أيضًا، ففي بعضها ما ليس في البعض الآخر

وفي بعضها ما يتباين مع ما في البعض الآخر، وفيها أيضًا ما يلمح بقوّة أنّه من بنات الخيال، ويبدوا من كلّ هذا أنّ كتابها سجلوا ما كتبوه من الرّوايات والمسموعات والمنقولات والتّوهّمات التي يقع فيها عادة مباينات ومناقضات وزيادة ونقص، وعلى كلّ حال فالتباين والمبالغة والتوهمات 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 وضدّه ونقيضه والخيال والأوهام.

مع ذلك، فإنّ التّعارض بين هذه النّسخ الأربع وحتى في النسخة الواحدة واردٌ حتمًا، وفيها أيضًا مسائل تتعارض حتى مع العلم، فكيف يتصوّر أنّ هذه الأناجيل هي مصادر للقرآن الكريم، ﴿**لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيد**﴾.

ونختم كلامنا حول الأناجيل الأربعة بعبارةٍ مهمّةٍ ختم بها باحثٌ غربيٌّ دراسته عن الأناجيل بقوله:

«إنّ فلسفة الإغريق والقانون الروماني أثّرا في تدوين الأناجيل، وجمل الأناجيل لا تمثّل حقيقة المسيحيّة والباحث المنصف في تأريخ الكنيسة لا يستطيع ولا لحظة واحدة أن ينكر أن آراء مزيفة وأغراضاً 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 الذّروة، وهذا هو سرّ خلوده وأحد مفاتيح إعجازه. أما الكتب السّماويّة الأخرى، فإنّما 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 للنّصّ 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: «إنّ لأصالة القرآن مكانةً منفردةً بين كتب الوحي لا ينازعه فيها العهد القديم ولا الجديد». «أما وضع القرآن فإنّه يختلف عن التوراة والإنجيل لأنّ الرسول ﷺ والمؤمنين كانوا يحفظونه مع تتابع الوحي ثم يكتبه في نفس الوقت الكتبة الذين كانوا حوله، وهكذا فقد توفّر للقرآن من البداية عنصرا الأصالة اللذان لم يكونا أبدًا متوفرين للأناجيل وقد ظلّ الأمر هكذا حتى وفاة الرسول ﷺ».

وعليه، فالحديث في هذا الموضوع طويلٌ جدًّا لا يسع للبحث أن يفصّله تفصيلًا دقيقًا في صفحاتٍ معدودةٍ، ولكنّنا أوجزنا في إعطاء صورةٍ واضحةٍ لبيان دقّة الاختلاف ما بين الكتب المقدّسة (العهد القديم والجديد) والقرآن الكريم، تمهيدًا لبيان مدى صحّة نظريّة نولدكه أو بطلانها، والتي تقول بأنّ القرآن الكريم مادةٌ مستقاةٌ من كتب اليهود والنّصارى، وأنّ محمّدًا ﷺ هو من قام بوضع القرآن الكريم، وهذا ما سنتمكن من تأكيده بصورةٍ قطعيّةٍ فيما بعد.

ثانيًا- بيان النظريّة الحقيقيّة حول طبيعة العلاقة ما بين القرآن الكريم وكتب العهدين:

لقد سعى المستشرقون إلى الطّعن في كتاب الله تعالى، فهم يزعمون بأنّ الإسلام نسيجٌ مشوّهٌ استمدّه الرّسول ﷺ من المصادر اليهوديّة والمسيحيّة، وهم بزعمهم هذا يعملون إلى الوصول إلى هدفٍ واحدٍ، وهو أنّ القرآن موضوعٌ وليس وحيًا من عند الله، وإنّما هو مرآة لأفقٍ خاصٍ من الحياة هو أفق من تلكّم العقائد المنتشرة وقتئذ في رقعة الجزيرة العربيّة لا سواها.

فكرة تلك النّظريّة التي تقول بأنّ القرآن الكريم هو مادةٌ مستقاةٌ من اليهوديّة والمسيحيّة، هي فكرةٌ قديمةٌ جدًّا طُرحت من قبل عددٍ من المستشرقين الذين سبقوا نولدكه، والذي بدوره لم يصحّح تلك النظريّة، وإنّما حاله كحال بقّية المستشرقين الآخرين أمثال المجريّ جولدتسيهر والفرنسي بلاشير وغيرهم الذين لم يمتلكوا الجرأة على إنكارها أو دحظها، بل حاول أن يجد أدلّة على إثبات تلك

النّظريّة 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 يهوديّ»، وقد ادّعى في موضعٍ آخر أنّ النّبيّ أخذ واكتسب كثيرًا من أمور دينه الجديد من الديانتين السابقتين، فيقول: «إنّ محمّدًا ﷺ اكتسب موقعه الجديد في المدينة تدريجيًّا تجاه ديانتي الوحي السابقتين».

١- نقد لرأي نولدكه حول نظريّته باستقاء القرآن الكريم من كتب العهدين

قبل الخوض في الرّدّ على دعوى نولدكه حول مصدريّة القرآن وأنّ مضمونه ما هو إلّا نسخ لكتب الأديان السّابقة اليهوديّة والمسيحيّة لا بدّ أن نبيّن محدّدات العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب السابقة (التوراة والإنجيل) استكمالاً لبيان مضامين الفوارق والتّشابه ما بين هذه الكتب والقرآن الكريم. ولتأكيد الحقيقة بصورة أكثر دقّةً.

بادئ الأمر، يمكن القول إنّ العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة (التوراة والإنجيل)، تتمثّل في جوانب عدّة، وأهمّها هو:

أ- جانب التّصديق

التّصديق لما ورد بين يديه: ﴿**وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ**﴾ وتصديق القرآن لما جاء في الكتب الإلهيّة السّابقة بما فيها التوراة والإنجيل؛ إذ تمّ تصديق عيسى عليه السلام للتوراة، وتصديق الإنجيل لها، وتصديق محمّد ﷺ للأنبياء كلّهم، وتصديق القرآن للكتاب الإلهي كلّه - في معزل عن عنصر الزمان، أي: إنّ بين عيسى عليه السلام والتوراة فترةً زمنيّةً طويلةً، وكذلك بين محمّد ﷺ والكتب الالهيّة والأنبياء الذين سبقوه أزمانًا متطاولة، ومع ذلك يأتي التصديق كأنّه رأي العين، وكأنّ عنصر الزمان قد اختفى تمامًا، وكأنّ النّبيّ محمّد ﷺ كان الحاضر الرّقيب عليها وعليهم جميعًا، والبعد المنهجيّ في تصديق محمّد ﷺ لجميع المرسلين هو أن ما ورد على لسان النبي محمّد ﷺ هو الحقّ والصّدق بكلّ ما يتعلّق بالأنبياء.كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن**

يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

ب- جانب الوحدانيّة

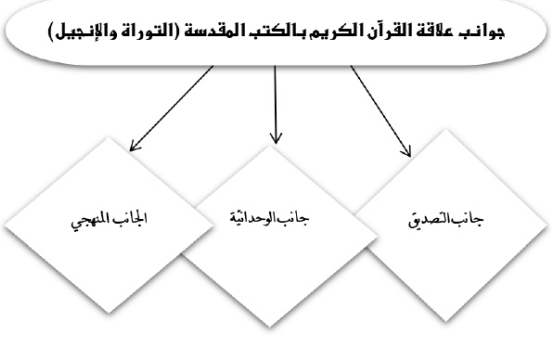
إنّ الذي يميّز الإسلام عن غيره من الأديان الأخرى، هو الوحدانيّة المطلقة بكلّ معانيها، وهذه الوحدانيّة تخالف العقائد التي كانت سائدةً أيّام ظهور الإسلام، ما يدلّ على أنّ النّبيّ محمدﷺ لم يقتبس أفكاره عن الله تعالى من أحد: فالجاهلون كانوا يرفضون تمامًا هذه الوحدانيّة ويستغربون بشدّة أن يدعوا محمّدﷺ إلى إله واحد بدلًا من آلهة متعدّدة، **﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾.**

أمّا إذا انتقلنا إلى اليهوديّة، 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 وبيّن أنّ هذا الاعتقاد هو اعتقاد شركي قديم، **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾.**

أمّا النّصرانيّة التي اتّهم سيد البشرﷺ أيضًا بأنّه قد اقتبس منها بعض عقائد دينه، فسوف نجد أنّ العقيدة الإسلاميّة تخالف عقيدة النصارى من أساسها، فبينما يقول النّصارى إنّ الله ثالث ثلاثة وإنّ عيسىعليه السلام هو ابن الله، وإنّ اليهود قد صلبوه، نرى أنّ القرآن ينفي هذا كلّه ولا يعترف به. ويقرّر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيديّة: (الله واحد، مخالف للحوادث، رب العالمين)، فأخرج بهذه الطريقة الحاسمة ذات الله جل شأنه من نطاق الأنانيّة اليهوديّة، والتّعدّد المسيحي، ولقد تقرّرت هذه العقيدة الجوهريّة للإسلام الموحد في سورة من أربع آيات: **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾** وفي هذه الآيات يتجلّى طابع (الإخلاص) طابعًا خاصًّا بالفكرة القرآنيّة التي قضت على فكرتي التّعدّد والتّشبيه دون نقض أو إبرام.

ت- البعد المنهجي

أمّا الجانب الآخر، فهو ما يتّصل بالبُعد المنهجيّ الذي يؤكّد حقيقة النبوّة، بوصفها مصدرًا معرفيًّا لا بديل له فيما يتّصل بالهداية في العقائد والشرائع والأخلاق والسلوك والتربية، فقد صاغت التوراة الميثاق الخلقيّ 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: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾؛ حيث إنّ نصوص التوراة أو الإنجيل بسبب العبث في نصوصها، شوهت شخصيّة الأنبياء من لدن آدم إلى عيسى عليه السلام، وإنّ نبوّة محمّد ﷺ بتصديقها لهم قد وضّحت وأصّلت حقيقة النبوّة إلى يوم الدين، وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ مبدأ النّبوّة لم يأخذ طابعه الاستقراريّ إلّا ببعثة نبي الله محمد ﷺ؛ إذ لا يمكن معرفة الأنبياء وقصصهم بشكلٍ حقيقيٍّ من خلال الكتب السّابقة وخاصّة التوراة، فليس هناك من نبيّ إلّا وأسيء إليه فيها، فشوّهت صورهم الطاهرة النقيّة عن الناس بفعل التحريف، وأنّ تصديق محمّد ﷺ للأنبياء السابقين يعني ترسيخ حقيقة النبوّة وتثبيت قواعدها، وذلك يؤدّي حتمًا إلى كونها مصدرًا معرفيًّا مهمًّا في كل ما يتّصل بعالم الغيب والشهادة من حقائق وهدايات للإنسان والحياة.



ممّا 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 نحدّدها بما يلي:

- إنّ القرآن الكريم لم يقل إنّه لا علاقة بينه وبين الكتب السابقة، بل قد جاء مصدّقًا لما بين يديه من الكتب والصحف ومطهرًا إيّاها من التّحريف والباطل المختلط بين الناس ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾.

بحيث يكون هذا التّصديق هو صفة المرجعيّة والحاكميّة، مما يقتضي التأييد في مواطن الاتّفاق والتّصحيح في مكامن الافتراق، وهذا هو المعني بمحدّد التّصديق الذي يحكم العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب السابقة بما فيها التوراة والإنجيل.

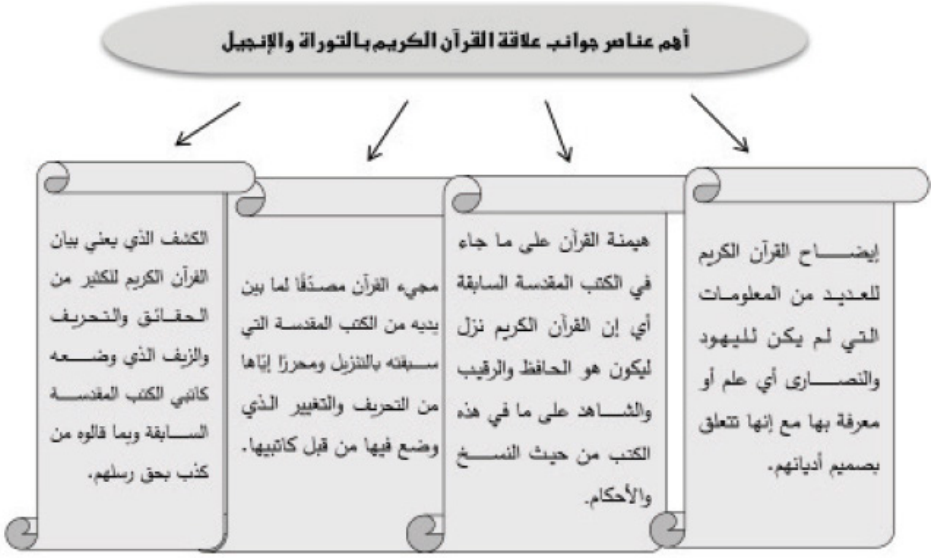
- الهيمنة التي تقتضي أن يكون القرآن الكريم هو الحافظ والرّقيب والشّاهد على ما في هذه الكتب من حيث النسخ والأحكام، وكما يذكر ابن عاشور إلى أنّ تلك الآية (٤٨) من سورة المائدة أشارت إلى حالتي القرآن بالنّسبة لما قبله من الكتب، فهو مؤيّد لبعض ما في الشّرائع مقرّر له من كلّ حكم كانت مصلحته كليّة لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف المصدّق أي محقّق ومقرّر، وهو أيضًا مبطل لبعض ما في الشّرائع 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 وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ**

﴿عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ وإخباره بانتصار الروم بعد انخذالهم، وكان الفرس قد غلبوا الروم عام ٦١٠م، ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ وأخبر القرآن بأمور ما عرفت إلّا في العصر الحديث وما كان أحد يعرف أو يؤمن بها سوى المسلمون، ولم ترد لها أيّ إشارة في الكتاب المقدس، ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

ومن المعلوم أنّ في القرآن ما لا وجود له في كتب اليهود والنّصارى مثل: قصّة نبي الله هود وصالح وشعيب، ولو أنّ النّبيّ محمدﷺ كان يتعلّم من أهل الكتاب لما زاد هذه الزيادات ولما أخطأهم في بعض ما ذُكر 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 بنظريّته والمستشرقون حول مصدر القرآن من بعض الديانات الأخرى أو أنّ النّبيّ محمدﷺ هو من قام بوضعها.

- من خلال عرض محدّدات تلك العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتاب المقدس تبيّن 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 النّقطة تعتبر من أهم الأمور في نقض دعوى انتحال القرآن الكريم من اليهوديّة والنّصرانيّة على حدّ تعبير المستشرقين ومن بينهم نولدكه.



٢- رأي أبرز علماء الغرب والمسلمين حول صحة تلك النظريّة أو تفنيدها

من أجل الوقوف على الحقيقة وبيانها بشكلٍ أكثر وضوحًا حول صحّة تلك النّظريّة من عدمها، سوف أورد العديد من شهادات علماء الغرب من باب «وشهد شاهد من أهله».

يقول أحد الغربيين المنصفين الذين اعتنقوا الإسلام: «هل يتأتّى لجميع فلاسفة العالم أن يثبتوا غلطةً واحدةً في القرآن، ولو ارتكنوا على كلّ ما في أيديهم من علوم عصريّة لا يتأتى لهم ذلك، والعلوم كل يوم في تبديل وتغيير وفي كل لحظة تظهر معاني باهرة لأيات القرآن ما كنا نفهم معناها إلا بعد تقدّم العلوم».

ويورد أحد علماء الإنكليز في محاضرة ألقاها عن الإسلام عام ١٣٨٥م في كنيسة البرستيان ما نصّه: «إذا كان في عالم الإلهام أمرٌ يُدعى وحيًا وكان للوحي وجود كامل فلن يشك في أنّ القرآن كتاب منزل».

يقول المستشرق لوبلوا (Lopelo): «إنّ 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 محمّدﷺ ليس اقتباسًا، بل قد أوحى إليه ربّه ولا ريب بذلك طالما نؤمن بأنّه قد جاءنا وحي من لدن عزيز عليم، وإنّي بكّل احترام وخشوع أقول: «إذا كان تضحية المصالح الذاتي، وأمانة المقصد، والإيمان القوي الثّابت والنّظر الصادق الثّاقب بدقائق وخفايا الخطيئة والظلال واستعمال أحسن الوسائط لإزالتها، فذلك من العلامات الظاهرة الدّالة على نبوّة محمدﷺ وأنّه قد أوحي إليه».

ولعلّ ما يدحض افتراءات المدعين ما قاله المستشرقون أنفسهم:

«ونحن حين ننظر بكلّ هذه الملابسات نستطيع أن نؤكّد أنّ الكثير مما نسب إلى الرّسولﷺ مزيّف 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 محمّدﷺ بصيغة الضمير الغائب - جعلت من سبب نزوله حادثة تبرّر صلاح النص القرآني لكلّ زمان ومكان».

ثم يأتي المستشرق الألماني فوك (Fuck) ليؤكّد أحقيّة ومصداقيّة القرآن في ما ذكره من أحداث ووقائع موحى بها من الله تعالى على لسان النبي محمدﷺ بقوله:

«لقد فقدت دراسات بأفكار القرآن المتميّزة والرّصينة، وارتضت باجترار البحث في تبعيّة كلّ جزئيّة قرآنيّة -بصرف النّظر عن كونها فكرةً دينيّةً أو تعبيرًا أو مصطلحًا أو حقيقة تشريعيّة أو قصّة أو موضوعًا أو كلمة مفردة أو أنماطا 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 محمّدﷺ كاتبًا للقرآن مرفوضًا، إذ كيف يتيسّر

لرجل حُرم العلم في نشأته أن يصبح -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 والأدلّة لأبرز المستشرقين نورد ما ذكرة 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 صلى الله عليه وآله متلوًّا كما هو بكلماته وتراكيبه خلافًا 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 صلى الله عليه وآله ما ذكر في القرآن من التوراة والإنجيل، وبعد تلك النّصوص التي شهد بها أبرز المستشرقين حول أصالة القرآن الكريم، يمكن القول برأيين وهما:

أ- الرأي الأوّل

إنّ النبي محمد صلى الله عليه وآله كنبيٍّ مرسل شأنه في ذلك شأن الأنبياء الذين سبقوه موسى - عيسى عليهما السلام قد أُنزل عليه الوحي مرسلًا من الله تعالى، وبذلك فقولهم إنّ القرآن من صنع محمّد صلى الله عليه وآله يمكن تفنيده من خلال ما ورد في القرآن من نصوص تدل على أنّ الوحي من عند الله، قال تعالى: ﴿**وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ فالذي يطالع تلك النّصوص القرآنيّة يخرج منها بثلاثة أمور:

أوّلًا: دلالة ضمائر المتكلّم في الآيات القرآنيّة من عند الله وليس من عند محمّد صلى الله عليه وآله؛ لأنّ الأفعال المسندة إلى الله لا يمكن ولا يعقل أن تصدر إلّا من الله

تعالى فـــي أيّ موطن من مواطن الإسناد.

ثانيًا: براءة الرسولﷺ من نسبة أيّ شيء إلى نفسه من كتاب الله وأنّه كان يرجع إلى ربّه في كلّ آية منه.

ثالثًا: إنّ الله تعالى يأمر نبيّه أن يتلو ما يوحى إليه وهل يتلو إلا الكلمات؟ ثم يطلب أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب فهل يشكّ في أنّ القرآن على أنّ ما أوحي إلى الرسولﷺ كان كلاما؟

كما يذكر درمنغم بقوله: «وكان محمّدﷺ وهو البعيد عن إنشاء القرآن وتأليفه ينتظر نزول الوحي إليه أحيانًا على غير جدوى» فبقول درمنغم هذا يؤكّد أنّ القرآن ليس من صنع وتأليف محمّدﷺ، وإنّما هو كان يتلو ما يوحى إليه من ربه، فالقرآن من صُنع الله لا من صنع محمدﷺ.

ب- الرأي الثاني:

قولهم أن يكون هذا القرآن مكتسبًا من اليهود والنّصارى الذين هيّئت 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 النّبيّ الناس أن يأتوا بعشر سور فلم يتمكّنوا؟ فأبسط قواعد المنطق تجيب بالسّلب، فهل أنّ الرسولﷺ كان كثير التردّد على هؤلاء وأوقاته كلّها كانت بين رحلة وتجـارة أو جلوس مع قوم لما تتطلّبه الأمور الحياتيّة واليوميّة؟ وكان في مدّته الأخيرة قبـل النبوّة يخلو بنفسه في غار حراء. وعلى هذا فلم يكن يمتلك من الوقت ليكثر التـردّد 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 بالعربيّة فضلًا عن أن يجيدوا التعبير فيها، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ**﴾ ووفقًا لذلك فإنّ هذا الرأي لا يثبت أمام أبسط القواعد العقليّة وأيسر مسلّمات

المنطق.

بالتالي، فإذا لم يكن أيّ من الافتراضات السّابقة لها أساس من الصحّة، فلم يبقى إلا افتراض واحد، وهو أنّ القرآن وحيٌ من الله تعالى أوحى به إلى النبي ﷺ، ﴿**وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾.

وبهذا، فإنّ نظرية نولدكه التي يذكر فيها ما نصّه: «إنّ النّظريّة الحقيقيّة حول علاقة القرآن بالكتب المقدّسة الأقدم منه عهدًا، 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 الأثار الأصيلة التي خلفتها الفرق المسيحيّة في القرون الأولى وصلتنا بشكلٍ أفضل من الشكل الذي وصلتنا فيه لا أساس لها من الصحّة ووفقًا للأدلّة التي عرضنا سابقًا ووفقًا لشهادات أبرز المستشرقين يمكن تفنيد تلك النظريّة وبصورةٍ واضحةٍ ومطلقة.

الخاتمة

نستنتج ممّا سبق كُله أمور عدّة:

إنّ النّظريّة الحقيقة حول جوهر تلك العلاقة هي (المصدرية) وفقًا للمعادلة الآتية: **المصدرية: التوراة + الإنجيل + القرآن = مِن الله تعالى**

أي إنّ مصدرها واحدٌ، وهو ربّ العزّة الذي أرسل الرسل بالبيّنات وأنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط، وإنّ التّشابه في معاني النّصوص حول مواضيع التوحيد والعبادة وأصول الأخلاق ما بين الكتب، لا يدل على أنّ القرآن قد أخذ شيئًا منها، بل تدلّ على أنّ المنزل لها هو واحد والمصدر لها واحد (الله تعالى). فليس بالضّرورة أن يكون اللّاحق أخذ من السّابق فمرجعهما قد يكون وحدة المصدر، وما دام كل من عند الله فليس من الضروري أن يأتي الإسلام

دائمًا بشيءٍ مخالفٍ وجديد، ولا يقتضي هذا كما قلنا - إنّ محمّدًاﷺ اقتبسه، ولكن رسالة الأنبياء من عهد آدمعليه السلام واحدة وتختلف من ناحية الشرائع، فيقرّ الله منها ما يشاء وينفي ما يشاء حسب ما تقتضيه مصلحة العباد، ﴿**مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ**[1]﴾.

لم يكن نولدكه موفّقًا تمامًا في عرضه لنظريّته التي ادّعى بها أنّ القرآن هو نسخ مما وجد في الكتب السّابقة بما فيها (التوراة والإنجيل) أو أنّه من صنع محمّدﷺ، بل العكس من ذلك رأينا وفق الأدلّة العقليّة والمنطقيّة أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الإلهيّة الخالدة التي اتّسمت بصدقها وتصحيحها لما جاء قبلها من الكتب المقدّسة السّابقة.

من خلال ما عرضناه من محدّدات حول طبيعة العلاقة ما بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة تبيّن أنّ تلك المحدّدات أنهت صلة الكتب المقدّسة بالله تعالى فيما ذكر فيها من أحداث ووقائع، وفي المقابل عملت على وضع أرضيّة 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 أيضًا من أجل بيان الحقيقة لهم، فنحن قمنا بعرض أدلّة وشواهد ليس من باب التّهجّم على كتب الأنبياء المقدسة ومنها التوراة والانجيل، وإنّما من أجل بيان الحقيقة القاطعة ومن أجل ذلك عرضنا الكتب الثلاث (التوراة والإنجيل والقرآن) في مختبر التحليلات العلميّة والمنطقيّة.. وناقشنا ذلك من باب مبدأ إسلاميّ مبنيّ على أساس النّقاش التّسامحيّ 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 دين عـــدائيّ تهجّـــميّ

[1]- سورة فصلت، الآية ٤٣.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أوّلًا- المصادر العربيّة:

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، ط٣، (بيروت، المكتب الاسلامي، ١٩٧٩).

ثانيًا- المصادر الأجنبيّة المترجمة

١٤. تيودور نولدكه: تأريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر، تعديل فريدريش شفالي، (بيروت، د.مط، ٢٠٠٤).

١٥. شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة: عبد الحليم محمود، (بيروت، المكتبة العصرية، د.ت).

١٦. موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: الشيخ حسن خالد، ط٣، (بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٩٠).

١٧. واشنطن ايرفيغ، محمدﷺ، ترجمة: هاني يحيى نصري، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩).

١٨. يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق، ترجمة: عمر لطفي العالم، ط٢، (بيروت:دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٨).

ثالثًا- المصادر الأجنبية

1. Emile Dermenghem: the Life of Mahomet, (London:1930)

Fuck. J., The originality of the Arabian propht, Oxford univ, Press.1981.

رابعًا- المجلّات

زياد خليل الدغامين، محدّدات علاقة القرآن الكريم بالكتب الإلهية السابقة ومقاصدها وأبعادها المنهجيّة، الشريعة والقانون (مجلة)، أبريل، ٢٠٠٨، العدد ٣٤.

نَقدُ وُجهةِ نَظَرِ نُولدكه لِمفهومِ الأُمي لِلرَّسولِ الكَريمِ

الدكتور أصغر طهماسبي بلداجي[١]

المُلخّص

إنَّ أُميّةَ الرَّسولِ الكَريمﷺ بِمَعنى عَدَمِ القِراءةِ وعَدَمِ الكِتابةِ مِنَ الأُمورِ الَّتي حَدَّدَها القُرآنُ الكَريمُ. تثبتُ الآياتُ وَالرِواياتُ والوَثائقُ التاريَخيّةُ أَنَّ الرَسولَ الكريمﷺ لَم يَقرَأ وَلم يَكتُب حتى بعثته، ولَم يَتَعلَّمِ القِراءَةَ والكِتابَةَ مِن أَي إنسانٍ. تَمَّ الاتّفاقُ عَلَى هذا الأمر المُهمِّ مِن قِبَلِ المُفَكرينَ الإسلاميينَ مِنَ الفَريقَينِ. ومَعَ ذَلكَ، فَقَد طُرِحَت شُكوكٌ كَثيرةٌ مِن جانبِ بَعضِ المُستَشرِقينَ؛ عَلَى سَبيلِ المِثالِ يَعتَقِدُ تيودورُ نُولدكه المُستَشرقُ الأَلماني -في كِتابِهِ تاريخِ القُرآنِ- أَنَّ النَّبي الكَريمﷺ كانَ يَعرِفُ القِراءةَ والكِتابةَ قَبلَ البِعثَةِ، لَكنّهُ لَم يَقرَأ كُتبَ العَهدِ القديم. إنَّ هذا البَحثَ، بَينَما يَنتَقِدَ ويَفحَصَ وُجهةَ نَظَرِ نُولدكه في هذا الصَدَدِ، يعبّرُ عَنِ المَفهومِ الصَّحيحِ لِأميّةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ بِناءً عَلَى أَسباب قُرآنيّةٍ وسَرديّةٍ وتاريخيّةٍ؛ اَلنتيجةُ: إنَّ الرَّسولَ الكَريمَﷺ لَم يَقرَأ ولم يَكتُب حَتّى بِعثَتِهِ (بِالإجماعِ)، وحَتّى بَعدَ انتِهاءِ حَياتِهِ المُبارَكَةِ (عَلَى النَقيضِ)، ولَم يَتَعَلَّمِ القِراءةَ والكِتابةَ مِن أَيِّ إنسانٍ، وكانَ الغَرَضُ مِنهُ صَدّ شُكوكِ المُنكَرينَ لِرسالَتِهِ؛ كَما ثَبَتَ هذا الأمرُ بِمُعجزةِ القرآنِ والآتي بِهِ. مِن ناحيةٍ أُخرَى فَإنَّ أُميّةَ الرَّسولِ الكَريمِ تعني بِعَدمِ كِتابَتِهِ وقِراءَتِهِ، ولَكِن لا تعني أَنَّه دُونَ القِراءَةِ والكِتابَةِ. تَنفي الآيةُ ٤٨ مِن سُورَةِ العَنكبوتِ فِعلَ القِراءَةِ والكِتابَةِ لِلنَّبي الكَريمﷺ ولا مَعرَفتَه، الَّتي تَختَلِفُ كَثيراً بَينَ الاثنَينِ؛ وَصَلَ الرَّسولُ الكَريمُ إِلَى نُقطَةٍ أَصبَحَ فِيها عالِماً بِكُلِّ العُلُومِ وأَبسَطُها القِراءَةُ والكِتابةُ، لَكِنَّه لَم يَقرَأ ولم يَكتُب بِإِذنِ اللهِ لِيغلقَ الطَريقَ أَمامَ شُكوكِ خُصومِهِ.

---

[١]- الأستاذ المساعد في جامعة فارهانجيان، قسم المعارف الإسلامية، جمهورية إيران الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الرسول الكريم ﷺ، الأمي، القراءة والكتابة، المستشرقون، نولدكه.

مقدّمة

مِن صِفاتِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ أُميَته الَّتي طُرِحَت عَنها نَظرياتٌ مُختلفةٌ. إن ما يَتَفِقَّ عَلَيهِ مُعظَمُ المُفكرينَ الإسلاميينَ هُوَ أنَّ الرَّسولَ الكَريمَ ﷺ لَم يَقرَأ ولم يَكتُب حَتّى زَمَنِ البِعثَةِ، وهَذا مِن مُعجزاتِ القُرآنِ ومن آتى بِهِ. ومِن أَهَمِّ الأَسبابِ الَّتي أغلَقَتِ الطَّريقَ لِشُبهةِ الخُصومِ والمُنحَرفينَ الآيةُ المُباركَةُ ﴿**وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[1] اَلَّتي تَدُلُّ عَلىَ أُميّةِ (لا قراءَة ولا كِتابَة) الرَّسولِ ﷺ. ومَعَ ذَلِكَ هُناكَ شُكوكٌ حَولَ هَذِهِ المَسألةِ مِن قِبَلِ المُستَشرقينَ والَّتي كانَ البَعضُ مِنها واعيًا وفِي مَوقعِ إثارَةِ الشَّكِ حَولَ شَخصيّةِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ والقُرآن. يَسعَى مُعظَمُ المُستَشرقينَ إِلَى تَفسيرِ كَلمةِ "الأُميّةِ" بَعيدًا عَن مَعنى عَدَمِ القِراءَةِ والكِتابَةِ، وبِهَذَا المَعنى فَإنَّهُم يَعبُرونَ عَن حَقيقة أنَّ الرَّسولَ الكَريمَ ﷺ كانَ لَدَيهِ القُدرَةُ عَلَى القِراءَةِ والكِتابَةِ، وعَلَيهِ فَقَد قَرأَ الكُتُبَ السَّماويةَ السابِقَةَ. تُشيرُ هذهِ العِبارةُ لِلمُستَشرقينَ إِلى أَنَّ القُرآنَ الكَريمَ لَيسَ وَحيًا مِنَ اللهِ كَكتابٍ إِلهيّ مُستَقلٍ، بَل مَأخوذٌ مِنَ الكُتُبِ السَماويةِ السابِقَةِ. نُولدكه هُوَ أَحَدُ أَهمِّ المُستَشرقينَ الَّذينَ يَعتقَدونَ بِقِراءَةِ الرَّسولِ الكَريمِ وكِتابَتِهِ؛ فَفي هذا المَقالِ يَتِمُّ انتِقادُ وُجهةِ نَظَرِهِ ورَفضِها بِناءً عَلَى حُجَجٍ صَحيحةٍ.

[١]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

أوّلًا- دَلالاتُ كَلِمَةُ "أميّ"[1]

فِي القَواميسِ تُستَخدَمُ كَلِمةُ "أُمي" فِي المَعانِي التّاليةِ: مَن يَبقَى عَلَى مَبدأِ الخَلقِ مِنَ الأُمِ وَلا يَعرِفُ الكِتابةَ ومَن لا يَكتُبُ، والشَّخصُ الجاهِلُ وَسيئُ الكَلامِ وقَليلُ الكَلامِ[2]. فِي بَعضِ الأَحاديثِ تُستَخدَمُ كَلِمَةُ الأُمي بِمَعني عَدَمِ القِراءَةِ والكِتابَةِ: «إنّا أمّة أمّيّة لا نكتُب ولا تحسبُ»؛ «بُعثتُ إلى أُمّةٍ أمّيّة». إنَّ الآيةَ المُبارَكةَ: ﴿**هُوَ الَّذى بَعَثَ فِى الْأُمِّيّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفى ضَلالٍ مُبين**﴾[3] مِثالٌ عَلَىَ هَذا المَعنى[4]. اِعتَبَرَ الراغِبُ فِي كِتابِ المُفرداتِ أنَّ كَلمةَ "أُمي" مِن أَصلِ الأمّيّة تعني القَليلَ مِنَ المَعرفةِ، الأُميونَ هُم أولئكَ الَّذينَ لا يَعرفونَ قِراءَةَ الكُتُبِ إلا إذا يُقرأ الكتاب لهم؛ كما يُنسب الأمي إلى "أم القرى" أي مدينة مكة[5].

يَكتُبُ الطَّبرسي بِالمَعني المُصطَلَحي لِكَلمةِ "الأُمي": «ذكر في معناه أقوالٌ (أَحَدُها) أنَّه الّذي لا يَكتُبُ ولا يَقرَأ (وثانِيها) أَنَّه مَنسوبٌ إِلَى الأمةِ والمَعنى أنَّه عَلَى جبلة الأمة قبلَ اِستفادةِ الكتابَةِ وقيلَ إنَّ المُرادَ بِالأمّةِ العَرَب لِأنَّها لَم تَكُن تَحسن الكِتابة (وثالِثُها) أَنَّه مَنسوبٌ إِلى الأُم والمَعنى أَنَّه عَلَى ما وَلَدَته أمُه قَبلَ تَعَلّمِ الكِتابَةِ (ورابِعُها) أَنَّه مَنسوبٌ إِلى أُمِ القُرى وهِيَ مَكَةُ وهُوَ المَروي عَن أَبي جَعفر

---

[١]- عَن أُميةِ الرَّسولِ الكَريمِ (صَلىّ اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَم) فِي هذا المَقالِ نَسعى لإثباتِ أنَّه لَم يَقرَأ وَ لَم يَكتُب وَما ذَهَب إلىَ أيِّ مُعلمٍ لِلتَّعلُم، وَقَد تَمَّ هَذا الأمرُ وِفقَ أمرِ القُرآنِ الكَريمِ لِعَرقلةِ شُبهاتِ الخُصوم. فِي هَذَا الصَدَدِ يَجِبُ الفَصلُ بَينَ شَيئَينِ: الرَّسولُ الكَريمُ (صَلّى اللهُ عَلَيهِ وَآلِهِ وَسَلَم) لَم يَكُن قادِرًا عَلَى القراءةِ وَالكِتابةِ، وَالآخر أنَّه لَم يَقرأ وَلا يَكتُب بِأَمرِ اللهِ، وَحَسبَ الوَحي الإلهي كانَ قادِرًا عَلَى القِراءَةِ وَ الكِتابَةِ. اَلقضيةُ الأولى لَيسَت مَوضوعَ هذا المَقالِ، وَلَكِن المَسألةُ الثانيةُ مَقبولَةٌ عَلَى أَساسِ السَّردِ وَ الحُجَجِ المَنطقيةِ التي تَتَطلبُ مُناقشتُها مَزيداً مِنَ البَحثِ.

[٢]- ابن منظور الإفريقي المصري، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم؛ لسان العرب: ج١٢، ص٣٤؛ فيروز آبادي، مجد الدّين محمّد بن يعقوب؛ القاموس المحيط؛ ١٠٧٧.

[٣]- سورة الجمعة، الآية ٢.

[٤]- ابن الأثير جزري، مجد الدين أبو السادات مبارك بن محمّد الشيباني؛ النهاية فى غريب الحديث والأثر؛ ج١، ص٤٥.

[٥]- راغب أصفهاني، حسين بن محمّد؛ مفردات الفاظ القرآن: ٨٧.

الباقر عليه السلام»[1]. يَكتُبُ صاحِبُ تَفسيرِ مَحاسنِ التَأويلِ في تَعريفِ هذهِ الكَلمةِ: «و(الأُمي) نِسبة إلى أمةِ العَرَبِ، لِأنَّ الغالِبَ عَلَيهِم كانَ ذَلِكَ، كَما في الحَديثِ: (إنا أمة أمية لا نَكتُبُ ولا نَحسبُ) وأمّا نِسبَتُه إلى (أُمِ القُرى) فَلأن أهله كانوا كَذلكَ. أَو إلى (أمِّهِ) كَأنَّه عَلَى الحالَةِ الَّتي وَلَدَته أُمُه عَلَيها. وَقيلَ: إنَّه مَنسوبٌ (إلى الأمِّ) -بِفَتحِ الهَمزةِ- بِمَعنى القَصدِ، لِأَنَّه المَقصودُ، وضمَّ الهَمزة مِن تَغييرِ النَسَبِ. وَيُؤيدُه قِراءَة يعقوب (الأميّ) -بِفَتحِ الهَمزةِ-، وإن احتملت أن تَكونَ مِن تَغييرِ النَسَبِ أَيضًا. وإنَّما وَصَفَه تَعالى بِهِ تَنبيهًا عَلَى أنَّ كَمالَ عِلمِهِ مَعَ حالِهِ إحدَى مُعجزاتِهِ. فَهيَ لَه مَدح وعُلُوٌّ كَعب، لِأَنَّها مُعجزةٌ لَه»[2]. إنَّه يفسُرّ الأميّةَ عَلىَ أَنَّها مَن لَم يَتَعلَم مِن إنسانٍ، وهَذا رَأيٌ صَحيحٌ: «أي الّذي لَم يحصّل عِلمًا مِن بَشَرٍ»[3].

وهَكَذا فُسّرَت كَلمةُ "أُمي" عَلَى أَنَّها تعني شَخصًا لَم يَقرَأ أَو لا يَكتُب أَو لا يَتعلَّم مِن أَيِّ إنسانٍ، وهُناكَ عَلاقةٌ ثُنائيّةُ الاتِّجاهِ بَينَ التَعريفِ المُعجَمي ومَعناه الاصطِلاحي. وهَذا يعني أنَّ الشَّخصَ الَّذي يبقَى عَلَى مَبدأِ الوِلادَةِ مِنَ الأمِ أَو الخَلقِ والطَّبيعةِ، هُوَ الَّذي لا يَستَطيعُ أَن يَكتَسِبَ شَيئًا ويُحَقِّقَه. بِالنِّسبَةِ لِلنَّبي العَظيمِ، فَهَذِهِ الصِّفةُ تعني أَنَّه لَم يَتَعَلَّمِ القِراءَةَ والكِتابةَ مِن أَيِّ إنسانٍ، بَل عِلمُه مِن عِندِ اللهِ تَعالى.

ثانيًا- رَأيُ نولدكه[4] في أُميّةِ الرَّسولِ الكَريمِ صلى الله عليه وآله

يَعتَقِدُ تيودورُ نولدكه المُستَشرِقُ الأَلماني في كِتابِهِ "تاريخِ القُرآنِ" أنَّ كَلِمَةَ أُمّي كَصِفَةٍ لِلنَّبي صلى الله عليه وآله لا تَدُلُّ عَلَى أَنَّه لَم يَكُن عَلَى دِرايَةٍ بِالقِراءَةِ والكِتابةِ، بَل يعني أَنَّهُ لَم يَكُن عَلَى دِرايَةٍ بِكُتُبِ الدّياناتِ السابِقَةِ ولَم يَقرَأها. هُوَ يَعتَقدُ أَنَّ

[١]- الطبرسي، مجمع البيان، ج٤، ص٧٤٩.

[٢]- قاسمي، محاسن التأويل، ج٥، ص١٩٦.

[٣]- م.ن، ص١٩٤.

[4]Noldeke.

كَلمةَ أُمي لا تُشيرُ إلى الجَهلِ بِالقِراءَةِ والكِتابَةِ، لكنَّها تَظهَرُ فَقَط أنَّ النّبي ﷺ لَم يَعرِف كُتُبَ العَهدِ العَتيقِ. يَستَشهِدُ نُولدكه بِبَعضِ الأَسبابِ فِي هَذا الصَدَدِ ويحلّلُها بِما فِي ذَلِكَ التَقاريرِ التّاريخيةِ عَن صُلحِ الحُديبيّةِ وقِصَةِ القَلَمِ والحِبرِ لِكتابَةِ الوَصيّةِ. يَعتَقِدُ نُولدكه أنَّ العَديدَ مِنَ المفسّرين قَد فَسّروا كَلِمَةَ "أُمي" عَلَى أَنَّها تعني عَدَمَ القِراءةِ أَو الكِتابةِ، لَكِن هَذا لَيسَ صَحيحًا، لَكِن "أُمي" تعني عَدَمَ المَعرفةِ بِالكُتُبِ المُقَدّسةِ. فِي تَفسيرِ نُولدكه إنَّ كَلمةَ أُمي هِيَ صِفَةٌ لِكُلّ مِنَ الوَثَنيينَ وأَهلِ الكِتابِ الَّذينَ لَيسوا عَلَى دِرايَةٍ ومَعرفةٍ بِالكِتابِ المُقَدسِ. يَستَنتَجُ نُولدكه أَخيرًا أنَّ النَّبي لَم يَتَعَرَّف عَلَى الكِتابِ المُقَدسِ بِشَكلٍ مَكتوبٍ، بَل أَصبَحَ عَلَى دِرايَةٍ بِالكُتُبِ المُقَدَسةِ شَفويًا؛ وفِي هذا الصَدَدِ يَستَشهدُ بِآياتٍ مِنَ القُرآنِ[1].

تحليل وجهة نظر نولدكه ونقدها

إنَّ أُميةَ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ أمرٌ يَشهَدُ عَلَيهِ القرآنُ والرِواياتُ والوَثائقُ التّاريخيّةُ (تَكملةٌ لِلمَقالِ). إذًا، كَيفَ يُؤمِنُ نُولدكه بِقراءَتِهِ وكِتابَتِهِ؟ عَلاوَةً عَلَى ذلكَ إذا كانَ غَيرُ اَهلِ الكتابِ (العرب الوَثنيينَ) يُسَمّونَ بِالأميّةِ فِي القُرآنِ، فَلَيسَ ذَلِكَ لِأَنَّ أَحَدَ مَعاني الأُمي أَنَّهُم لا يَعرِفونَ الكُتُبَ المُقدَسةَ اليَهوديةَ والمَسيحيةَ، ولَكِن ذَلكَ لأَنَّ العَربَ الوَثنيينَ فِي كَثيرٍ مِنَ الأَحيانِ لَم يَدرُسوا ولَم يَتَعامَلوا مَعَ كِتابَةِ وقِراءَةِ أَيِّ نَصٍّ، سَواء كانَ ساميًا أَو غَيرَ ذَلكَ، لَكِن غالبًا ما كانَ لِليَهودِ والمَسيحيينَ رَوابط قَويةٌ بِالكُتُبِ الدِّينيّةِ وما إلى ذَلكَ، وكانَتِ القِراءَةُ والكِتابَةُ شائِعَةٌ بَينَ مَجموعةٍ واسِعَةٍ مِنهُم؛ ومِن ثَمَّ تُستَخدَمُ لُغَةُ الأُميّ أَحيانًا لِأَهلِ الكِتابِ مِثلَ هذهِ الآيَةِ: ﴿**فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**[2]﴾، وأحيانًا تُستَخدَمُ نَفسُ كلمةِ «أُمي» عَن هؤلاءِ أهلِ الكِتابِ الَّذينَ لَم يَدرُسوا ولَم

[١]- تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م، ص١٢-١٧.

[٢]- سورة آل عمران، الآية ٢٠.

يَتعامَلوا مَعَ القُراءَةِ والكِتابَة: ﴿**وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتابَ إِلاَّ أَمانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّون**[1]﴾[2].

كَما اِعتَبَرَ مُعظَمُ المُفسرين أنَّ كَلمةَ الأُمي تعني الشَّخصَ الّذي لَم يَدرُس ولَم يَكتُب، أَي الشَّخصُ الّذي لا يَستَطيعُ القِراءَةَ والكِتابَةَ، إمّا لـ «أميينَ» الّذينَ هُم نَفس المُشركينَ العَربِ أَو الأُميينَ الّذينَ هُم نَفس غَيرِ العَربِ أَو اَهلِ الكِتابِ؛ بِمَعنى أنَّ «أميون» تعني اليَهودَ الَّذين لا يَعرِفونَ القِراءةَ والكِتابَةَ، و «أميينَ» تعني العَرَبَ المُشركينَ الّذينَ لا يَستَطيعونَ القِراءَةَ أَو الكِتابَةَ[3]. كلمةِ «أمّي» في الآية: ﴿**الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِى التَّوْراةِ وَالْإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلالَ الَّتى كانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذى أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ قُلْ يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَميعاً الَّذى لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُميتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذى يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِماتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ**﴾[4] مَذكورة بِشَكلٍ مُفَردٍ، وصِفَةٌ لِـ «النَّبي». إذا كانَ القُرآنُ الكَريمُ يَذكُرُ عَن رَسولِ الوَثنيينَ، فَإنَّه يَستَخدمُ مُصطَلحًا مِثلَ «نَبي الوَثنين»، وحتّى لَو افتَرَضَ أَنّ مَعنَى عامِي وَثنيًا أَو غَيرَ أَهلِ الكِتابِ، فَمِنَ الضَروري اِستِخدامُ «نَبي الأميينَ»[5]. بِالإضافَةِ إِلَى ذَلِكَ تَنكرُ الآيةُ ٤٨ مِن سورَةِ العَنكبوتِ قِراءَةُ وكِتابَةُ النَّبي الكَريمِ ﷺ بِصراحةٍ، عَلَى عَكسِ ادّعاءِ نولدكه تَشهَدُ الوَثائِقُ التّاريخيةُ أَنَّه لا يُوجَدُ دَليلٌ تاريخيّ عَلَى أنّ

---

[١]- سورة البقرة، الآية ٧٨.

[٢]- السبحاني، جعفر؛ مكتب الوحي لأمية النبي، ص٦٤.

[٣]- طوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٣١٧؛ قمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم؛ تفسير القمي: ج١، ص٦١؛ مغنية، محمّد جواد؛ التفسير الكاشف: ج١، ص١٣٣؛ طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٢١٧- ٢١٨.

[٤]- سورة الأعراف، الآيتان ١٥٧-١٥٨.

[٥]- الطباطبائي، مصطفى؛ نقد وتحليل آراء المستشرقين: ١١٤- ١١٣.

النَّبي الكَريمَ ﷺ قَرَأ وكَتَبَ قَبلَ البِعثَةِ. إلى جانِبِ ذلكَ، هُناكَ وَثائِقٌ تنكرُ القِراءةَ والكِتابَةَ عَنِ الرّسولِ الكَريمِ ﷺ[1].

فِيما يَتَعلّقُ بِالرأي القائِلِ بِأَنَّ نُولدكه يَعتَقِدُ أنَّ النَّبي ﷺ كانَ يَعرِفُ القِراءَةَ والكِتابةَ ولَكِنَه لَم يَقرَأ كُتُبَ العَهدِ القَديمِ، فَيَنبَغي أَن يُقالَ فِي الآيةِ ﴿**وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إِذاً لارْتابَ الْمُبْطِلُون**﴾[2] جاءَت كلمةُ الكِتابِ بِشَكلٍ مُطلَقٍ ويَقصدُ بِها أَيّ نَوعٍ مِن أنواعِ الكُتُبِ والكِتابَةِ وتَشمُلُ جَميعَ الكُتبِ، وهَذا الأمرُ يثبتُ بِأسبابٍ مِثلَ:

السّبَبُ الأوَّلُ: إنَّ الكِتابَ فِي هذهِ الآيةِ المُبارَكَةِ هُوَ عَلى شَكلٍ نَكرةٍ بِدون ألف ولام، إنكار نَوعٍ مُعَينٍ، وسَتَكونُ النَكرةُ بَعدَ جُملةِ النَّفي «ما كُنْتَ تَتْلُوا» لِنَفي جِنسِ الكِتابِ مُشتَمَلٌ عَلَى العَربيةِ أَو العِبريةِ أَو الفارسيَّةِ أَو السريانيةِ ولَيسَت لِنَفي نَوعٍ مُعَيّنٍ؛ هَذا الأمرُ لَيسَ استثناءً. اَلدَليلُ عَلَى أنَّ مَعنَى الكِتابِ في الآيةِ هُوَ مُطلَقُ الكِتابِ ويَشمُلُ جَميع الكُتُبِ والكِتاباتِ، سَواءً كانَت عِبريةً أَو عَربيةً أَو غَيرَ ذلكَ؛ أَي فِي الآيةِ السّابقةِ عِندَما تَحدث عَنِ الكِتابِ المُقَدسِ والتَوراةِ استخدم كلمةَ «كتاب» مَعَ الف ولام لِلإشارةِ إلى الشُّهرةِ: ﴿**وَكَذلِكَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ فَالَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هؤُلاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلاَّ الْكافِرُونَ**[3]﴾ فِي القُرآنِ الكَريم قَد اُستُخدِمَت كَلمةُ «كِتاب» فِي مَعانٍ مُختلفةٍ، بِما فِي ذلكَ: الرِسالَة (النمل/ ٢٩)، العِقد (النور/ ٣٣)، الكِتاب السَّماوي (البقرة/ ٤٦)، التَّوراة (البقرة/ ٥٣)، القُرآن الكَريم (البقرة/ ٢)، الأَجَل (الحجر/ ٤)، وكتاب أو كتابة (القلم/ ٣٧). لِذلكَ لا يُفهَم مِن هذهِ الآيةِ أنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ لَم يَكتَفِ بِقراءةِ

[١]. انظُر: اليعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج٢، ص٤٧؛ ابن نديم، الفهرست، ص٦٧.

[٢]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[٣]- سورة العنكبوت، الآية ٤٧.

كُتُب سَلَفَه وَلَم يَكتُبها بَل لَم يَقرَأ أَيَّ كِتاباتٍ ولَم يَكتُبها بِيَدِهِ المُباركةِ وهُوَ مُؤشرٌ كامِلٌ عَلَى عَدَمِ القِراءةِ وعَدَمِ الكِتابةِ.

اَلسببُ الثّاني: إذا كانَ مَعنَى الكتابِ هُوَ نَفسه الكُتب المُقدسة، فَجُملة (وَلا تَخُطُّهُ) زائدة؛ لِأنَّه كُلَما لَم يَكُن لِلنَّبيﷺ القُدرةَ عَلَى قِراءةِ الكُتُبِ السابِقَةِ، مِنَ الواضِحِ أنَّه لَن يَكونَ لَدَيهِ القُدرةَ عَلَى كِتابَتِها أَيضًا[1].

إنَّ الاستشهادَ بِخبرِ الحُدَيبيةِ لِإثباتِ أنَّ النَّبيﷺ كانَ قادِرًا عَلَى الكِتابَةِ قَبلَ هِجرَتِهِ أَو بِعبارةٍ أُخرَى قَبلَ بِعثَتِهِ، وكَتَبَ أَيضًا بَعضَ الأشياءِ، فَهَذا أَمرٌ غَيرُ صَحيحٍ بِالتَأكيد؛ لِأنّ الإمام عَليعليه السلام هو من كان يكتب، أنّ النَّبيﷺ طَلَبَ مِن الإمامِ عَليعليه السلام أَن يَستَخدِمَ عِبارَةَ «بِسمِ اللهِ» بدَلًا مِن بِسمِ اللهِ الرحمنَ الرَحيم. ومَعنى عِبارة (كَما اِعتَدَت أَن تَكتُب) لا شَيءَ إلّا ما كُنتَ تَأمُر الكُتابَ بِالكِتابَةِ[2]. حَقيقةً أنَّ النَّبيﷺ كاتَبَ الحُكامَ والقادَةَ فِي حَياتِهِ لَيسَ سَبَبًا لِلقِراءَةِ والكِتابَة[3]؛ لِأنَّ لَدَيهِ كُتّابًا خاصينَ كَتَبوا رَسائِلَ الرَسولِ الكَريمِﷺ وهم فِي مَناصِبَ مُختلفةٍ. ومن أَهمِّ هؤلاء الكُتّابِ هُم:

- فِي الإصابَة عَن حالاتِ زيد بنِ ثابت: لِتَرجمةِ الرَسائِلِ الّتي وَصَلَت إلى الرَّسولِﷺ بِاللُغَةِ السُريانيةِ، أَمَر زيد بِتَعَلُمِ اللُغةِ السُريانيةِ.

- أَسماءُ مَشاهير وكُتابِ النَّبيعليه السلام الّذينَ كَتَبوا الوَحي وغير الوَحي هُم كَالتّالي:

- عَلي بنُ أَبي طالِب: كِتابةُ الوَحي وَالمُعاهداتِ وَرَسائلِ السَّلامِ.
- أبي بن كَعب: مِنَ الأَنصارِ الخَزرَجي وأَولُ مَن كَتَبَ الوَحي الإلهي بَعدَ

[١]- السبحاني، جعفر، مدرسة الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ٥٥-٤٩.

[٢]- كاوند بروجردي، عليرضا؛ النبي الأمّي: ٢٤٥- ٢٤٤.

[٣]- حَقيقة أنّ الرسولَ الكريمَ (صَلىّ اللهُ عليهِ وَآلهِ وسَلم) لَم يَقرَأ وَلا يَكتُب قَبلَ البِعثَةِ أمرٌ أَكيدٌ وَصَدفةٌ، وَلَكِن بَعدَ البِعثَةِ هُناكَ فَرقٌ بَينَ المُفكرينَ الإسلاميينَ يَعتَقِدُ البَعضُ أَنّه بَعدَ البِعثةِ أحيانًا يَقرأ النبي أو يَقرأ وَيَكتُب، وَلكِن طَبعاً الدَليلُ عَلى ذلكَ يَقتَضِي أَدلةً قَويةً وَالواضحُ أنّ القُرآنَ ما أشارَ إلى ذلكَ.

وُصولِ النَّبيعليه السلام إلى المَدينةِ المُنورةِ.

- زَيد بنُ ثابِت: كِتابَةُ الوَحي وبَعضِ الرَسائِلِ المُرسَلةِ إلى المُلوكِ والحُكامِ.
- عَبدُ اللهِ بن أَرقم: كِتابَةُ الوَثائِقِ وبَعضِ الرَسائِلِ الّتي كانَت تُرسَلُ إلى شَخصياتٍ قِبليةٍ.
- عَلاءُ بنُ عقبة: كِتابَةُ الوَثائِقِ الدِّينيةِ ... إلخ.
- الزُبَيرُ بنُ العَوام: كِتابَةُ الوَثائِقِ المُتعلقةِ بِالزَكاةِ.
- خالدُ بنُ سَعيد: كَتَبَ بَعضَ خِطاباتِ النَّبيصلى الله عليه وآله[1].

فِيما يَتَعَلَّقُ بِرَأي نُولدكه الّذي يَعتَقِدُ أَنّ النَّبيصلى الله عليه وآله كانَ يَعرِفُ الكُتُبَ المُقَدسةَ شَفَهياً؛ يَجِبُ أَن يُقالَ إذا كانَ يَقصِدُ أنَّ النَّبيصلى الله عليه وآله قَد قامَ بِتَكييفِ مُحتَوى تَعاليمِهِ مِنَ الكُتُبِ المُقَدسَةِ فَهَذا خَطأ تَمامًا، فَالقُرآنُ الكَريمُ يَذكُرُ صَراحَةً مَصدَرَ القُرآنِ مِن عِندِ اللهِ والّذي لا يَتَدَخَلُ فِيهِ حَتّى النَّبيصلى الله عليه وآله:

﴿وَما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى﴾[2]

«إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَريمٍ وَما هُوَ بِقَوْلِ شاعِرٍ قَليلاً ما تُؤْمِنُونَ وَلا بِقَوْلِ كاهِنٍ قَليلاً ما تَذَكَّرُونَ تَنْزيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاويل لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمينِ﴾[3].

لَم يَتِم اِقتِباسُ القُرآنِ الكَريمِ مِنَ الكُتُبِ السَّماويةِ السابِقَةِ فَحَسب، بل هو أيضًا ناسخها ومهيمنها: **﴿وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جاءَكَ**

[١]- السبحاني، جعفر، مدرسة الوحي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: ١١١-١١٠.

[٢]- سورة النجم، الآيتان ٣-٤.

[٣]- سورة الحاقة، الآيات ٤٠-٤٥

﴿مِنَ الْحَق﴾[1]. يَقولُ الرَّسولُ الكَريمُ ﷺ عَن نَسخِ الشرَائِعِ السابِقَةِ مِن قِبَلِ القُرآنِ الكَريمِ: «إنَّ اللهَ عَزّ وجَلّ جَعَل كِتابي المُهيمِن عَلَى كُتبهُم الناسِخ لَها»[2]. اَلغَرضُ مِن «كِتابي» هُوَ القرآنُ الكَريمُ، ويُشيرُ بـ «كُتبهم» إلى الكُتُبِ السَّماويةِ السابِقَةِ الَّتي نسخها القُرآنُ الكَريمُ. فِي رِسالَةٍ موجهَةٍ إلى الحاكِمِ المَسيحي زَيد بن جمهور تَحَدَّثَ الرَّسولُ الكَريمُ ﷺ عَن تَقادُم وعَدَمِ بقاءِ شَرعيّة جَميعِ الأَديانِ غَيرِ الإسلامِ، وطَلَبَ مِن جَميعِ المُتديّنينَ أَن يَترُكوا دينَهم السابِقَ ويَنضّموا إلى دينِ الإسلامِ[3]. فِي مَكانٍ آخَرَ يَقولُ: «لَقَد جِئتكم بِها بَيضاءُ تَقيه وَالله لَو كانَ موسى حَيًّا ما وسعه إلّا اتّباعي»[4].

لِذلكَ فَإنَّ وُجهَةَ نَظَرِ نُولدكه فِي هذا الصَّدَدِ لَيسَت صَحيحةً وِفقًا لِلحُجَجِ المَذكورَة أعلاهُ.

ثالثًا- أَدلّة عَدَمِ قِراءَةِ وكِتابَةِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ

بِالإضافَةِ إلى الأَسبابِ والحُجَجِ الّتي أَعقَبَت نَقدَ آراءِ نُولدكه فِي تَفسيرِ كَلِمةِ «أُمّي»، الّتي تعني عَدَمَ القِراءَةِ والكِتابَةِ كَواحِدَةٍ مِن صِفاتِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ يُشارُ فيما يَلي إلى شَرحِ هَذِهِ المَسألةِ بِالرُجوعِ إلى السَردِ القُرآني والأدلّةِ التّاريخيةِ الّتي تَنتَقِدُ بِشَكلٍ عامٍ حُجَجَ نُولدكه والمُستَشرِقينَ الآخرينَ فِي هذا الصّدَدِ.

١- الأدِلَةُ القُرآنيّةُ

يَصِفُ القُرآنُ الكَريمُ الرَسولَ الأَعظمَ ﷺ عَلَى النَحوِ التّالي:

---

[١]- سورة المائدة، الآية ٤٨.

[٢]- المجلسي، بحارالأنوار: ج٩، ص٢٩٢.

[٣]- أحمدي ميانجي، علي؛ مكاتيب الرسول: ج١، ص١٦٥.

[٤]- م.ن، ج٢، ص٩٩.

اَلآيةُ الأُولى: ﴿**وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[1].

تَنُصُّ هذهِ الآيةُ المُبارَكةُ صَراحَةً عَلَى أَنَّ الرَسولَ الكَريمَ لَم يَقرَأ ولَم يَكتُب، واستَنتَجَ المُفسّرونَ المَعنى نفسه مِن هذهِ الآيةِ. يَكتُبُ الشَّيخُ الطوسِي فِي تَفسيرِ هَذهِ الآيَةِ المُبارَكَةِ: «مَعناهُ وَما كُنتَ أَيضًا تَخطّ بِيَمينِكَ. وفيه اِختِصارٌ، وتَقديرُهُ ولو كُنتَ تَتلو الكِتابَ وتَخُطُّه بِيَمينِكَ «إِذًا لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ»، وقال المُفسِّرونَ: إنّه لَم يَكُن النَّبيﷺ يَحسن الكِتابَةَ. والآيةُ لا تَدُلُّ عَلَى ذَلكَ بَل فيها إنَّه لَم يَكُن يَكتُب الكتاب وقَد لا يَكتُبُ الكتاب مَن يُحسِنُه، كَما لا يَكتُبُ مَن لا يحسنه، ولَيسَ ذَلكَ بِنَهي؛ لأَنَّه لَو كانَ نَهياً لَكانَ الأَجودُ أَن يَكونَ مَفتوحًا، وإن جازَ الضَمُّ عَلَى وَجهِ الاتّباعِ لِضَمّةِ الخاء، كَما يُقالُ: (رَدّه) بِالضَمِ والفَتحِ والكَسرِ، وَلَكانَ أَيضًا غَيرَ مُطابِقٍ لِلأَوّلِ. وَلو أفادَ أنّه لَم يَكُن يَحسن الكِتابَةَ قَبلَ الإيحاءِ، لَكانَ دَليلُه يَدُلُّ عَلَى اَنَّه كانَ يحسنها بَعدَ الإيحاءِ إليهِ، لِيَكونَ فَرقًا بَينَ الحالَتَينِ. ثُمَّ بيّن تَعالى أنّه لم يكتب، لأنّه لَو كتبَ لشكَّ المُبطلونَ فِي القُرآنِ وقالوا هو قَرأَ الكُتُبَ أَو هُو يصنّفُه.

ثُمَّ قالَ: «بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»، وقيلَ: مَعناهُ بَل هِيَ آياتٌ واضِحاتٌ فِي صُدورِ العُلَماءِ، بِأنَّه أُميّ لا يَقرَأ ولا يَكتُب، عَلَى صِفَتِه فِي التوراةِ والإنجيلِ، هذا في قَولِ ابن عباس[2]. وكَتَبَ العَلامَةُ الطباطبائي في تفسيرِ هذهِ الآيةِ المُباركةِ: «التِّلاوَةُ هِيَ القِراءَةُ سَواءً كانَت عَن حِفظٍ أَو عَن كِتابٍ مَخطوطٍ والمُرادُ بِهِ فِي الآية الثاني بِقرينَةِ المَقامِ، والخَطّ الكِتابة، والمبطلونَ جَمعُ مبطِل وهُو الّذي يَأتي بِالباطِلِ مِن القَولِ، ويُقالُ أَيضًا لِلّذي يبطِلُ الحَقَ أَي يَدَّعي بُطلانَه، والأَنسَبُ فِي الآيةِ المَعنى الثّاني وإن جازَ أَن يُرادَ المَعنَى الأَوّل وظاهِرُ التَعبيرِ فِي قَولِه: «وَما كُنْتَ تَتْلُوا» إلخ، نَفي العادَةِ أَي لَم يَكُن مِن عادتك أن تَتلو وتَخط كَما يَدُلُّ عَليهِ

[١]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

[٢]- طوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٨، ص٢١٧.

قَولُه فِي مَوضعٍ آخرَ: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ[1]﴾. وقيلَ المُرادُ بِهِ نَفي القُدرَةِ، أَي ما كنتَ تَقدِرُ أَن تَتلو وتَخط مِن قبلهِ والوَجهُ الأوّلُ أَنسَبُ بِالنِسبةِ إِلى سياقِ الحُجَّةِ، وقَد أَقامَها لِتَثبيتِ أحَقّيةِ القُرآنِ ونُزولِهِ مِن عِندِه. وتَقييدُ قولِهِ: «وَلا تَخُطُّهُ» بقوله: «بِيَمِينِكَ» نَوعٌ مِنَ التَمثيلِ يُفيدُ التَأكيدَ كَقولِ القائِلِ: رَأيتُهُ بِعَيني وسَمِعتُه بِأُذُني.

والمعنى: وما كانَ مِن عادتِك قَبلَ نُزولِ القُرآنِ أَن تَقرَأ كِتابًا ولا كانَ مِن عادَتِكَ أَن تَخُطَّ كِتابًا وتَكتُبهُ -أَي ما كُنتَ تحسن القِراءةَ والكِتابة لِكَونكَ أُميًّا- ولَو كانَ كَذلكَ لَارتابَ هؤلاءِ المُبطلونَ الّذينَ يبطلون الحَقَّ بِدَعوى أَنَّه باطِلٌ، لَكِن لَما لَم تحسن القِراءَةَ والكِتابَةَ واستَمَرّيت عَلى ذَلكَ وعَرَفوكَ عَلَى هَذِهِ الحالِ لِمُخالطَتِكَ لَهم ومُعاشَرتكَ إياهم لَم يَبقَ مَحلّ رَيبٍ لَهم فِي أَمرِ القُرآنِ النازِلِ إِليكَ أَنَّه كَلامُ اللهِ تَعالى، ولَيسَ تَلفيقًا لَفّقته مِن كُتُبِ السابِقينَ ونَقلته مِن أَقاصيصِهم وغَيرِهم حَتّى يَرتاب المُبطلونَ ويَعتَذِروا بِهِ»[2].

كَتَبَ الطَبرسي مُوَضّحًا سَبَبَ عَدَمِ قِراءَةِ الرَّسولِ الكَريمِ وكِتابَتِهِ: «أي ولو كُنتَ تَقرَأ كِتابَ أَو تَكتُبه لَوجد المُبطلون طَريقًا إِلى اكتِسابِ الشَّكِ فِي أَمرِكَ وإِلقاء الريبةِ لِضعف النّاسِ فِي نُبُوتِكَ ولَقالوا إِنَّما تَقرَأ عَلَينا ما جَمَعته مِن كُتُبِ الأَولينَ، فلَما ساويتهم فِي المَولِدِ والمَنشَأ ثُمّ أَتيتَ بِما عَجَزوا عَنهُ وجب أَن يَعلَموا أَنَّه مِن عندِ اللهِ تَعالى ولَيسَ مِن عِندِكَ؛ إِذ لَم تجرِ العادةُ أَن ينشَأ الإنسانُ بَينَ قَومٍ يُشاهدونَ أَحوالَه مِن عِندِ صِغَرِه إِلى كِبَرِه ويَرونَهُ فِي حَضرِهِ وسَفَرِه لا يَتَعلّمُ شَيئًا مِن غَيرِهِ ثُمَّ يَأتِي مِن عِندِهِ بِشَيءٍ يَعجزُ الكُلّ عَنهُ وعَن بَعضِهِ ويقرَأ عَلَيهِم أَقاصيصَ الأَوّلينَ. قالَ الشَّريفُ المُرتضَى عَلمُ الهُدى قدس سره: هذهِ الآيَةَ تَدُلُّ عَلى أَنّ النَّبي صلى الله عليه وآله ما كانَ يُحسِنُ الكِتابَةِ قَبلَ النُبوةِ، فَأمّا بَعدَ النُبوةِ فَالّذي نَعتَقِدُه فِي ذلكَ التَجويزِ

[1]- سورة يونس، الآية ١٦.

[2]- طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١٦، ص١٤٠.

لِكَونِهِ عالِمًا بِالكِتابَةِ والقِراءةِ والتَجويزِ لِكَونِهِ غَيرَ عالمٍ بِهِما مِن غَيرِ قَطعٍ عَلى أَحدِ الأَمرينِ وظاهرُ الآيةِ يَقتَضي أنَّ النَفي قَد تَعلّقَ بِما قَبلَ النُبوّة دونَ ما بَعدَها ولِأنَّ التَّعليلَ فِي الآيةِ يَقتَضي اِختصاصَ النَفي بِما قَبلَ النبوةِ لأنّ المُبطلينَ إنّما يَرتابونَ فِي نُبُوّتِهِ صلى الله عليه وآله لَو كانَ يحسنُ الكتابةَ قَبلَ النُبوةِ، فَأمّا بَعدَ النبوةِ فَلا تعلّق له بِالريبةِ والتُّهمَةِ، فَيَجوزُ أَن يَكونَ قَد تَعلّمها مِن جِبرائيلَ عليه السلام بَعدَ النُبوةِ»[1]. كَما يَكتُبُ العَلّامةُ فَضلُ اللهِ فِي شَرحِ وتَفسيرِ هذهِ الآيةِ المُبارَكَةِ: «وما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ فلم يعرف أحد منك في تاريخك السابق على الرسالة، أنك كنت تقرأ الكتب الدينيّة أو غيرها ولا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ولم يعرف عنك الكتابة لما تفكر به، أو تسمع به، لأنّك لم تتعلّم ذلك من أيّ شخص، بل كنت -كغيرك من أبناء قومك- أميّا لا تمارس القراءة والكتابة، وقد أراد اللّه أن يبعثك نبيًّا أمّيًّا، يبدع الرسالة من وحي اللّه، ويبلغها للناس، ليعرفوا أنّها وحيٌ من اللّه، وليست فكرًا بشريًّا؛ لأن النبيّ صلى الله عليه وآله الذي جاء به لا يمكن أن يكون ناقلًا له من كتاب رساليّ سابق، لأنّه لا يقرأ الكتب، ولا كاتبًا له من إملاء شخص آخر، لأنّه لا يكتب. ولو كان الأمر على العكس من ذلك إِذًا لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ الّذين يَخوضونَ فِي الباطِلِ، لِيفرضوهُ عَلَى الحَياةِ، مِن مَوقعِ الرَغبَةِ فِي تأكيدِ الأكاذيبِ لِمَصلحتِهِم الذاتِيَةِ، وقالوا إنَّه قارئ كاتِب، فَقد يَكونُ استَغَلّ جَهلنا بِالرِسالاتِ فِي ما نزلت بِهِ التوراةُ والإنجيلُ، فَنَقلَ عَنهُما ما أرادَ، وادّعَى الرِسالَةَ عَلَى هذا الأَساسِ. ولكنّهُم لَم يَجِدوا سَبيلًا إلى هذا القَولِ؛ لأنَّ النَّبي صلى الله عليه وآله لَم يَكُن شَخصاً مُنعَزِلاً عَن قَومِهِ لِيَجهلوا طاقاتِه الثقافيّة، ولَم يكُن بَعيدًا عَن مُجتَمعِهِم، بَل كانَ قَريباً إلى حَياتِهِم، ولِهذا كانَ مُستَودِع أَماناتِهِم، مِمّا يَجعَلُ العلاقةَ بِهِم علاقةً مُستَمرةً. وإذا كانَت لَهُ بَعضُ الفَتَراتِ الّتي يَغيبُ فيها عَنهُم لِيفكّرَ ويَتأمّل في غارِ حراء، فَهي لَم تَكُن بِالحَجمِ الّذي يَنفَصِلُ بِهِ عَن مُجتَمعه. ولِهذا فَقَد قَرأ هذهِ الآيةَ عَلَى قَومِهِ، ولَم يَستَنكِرها عَلَيهِ أَحدٌ، إذ لَو كانَت غَير

[١]- طبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص٤٥٠.

حَقيقيّةٍ فِي مَضمونِها، لَوَجدَ فيها الكافِرونَ فُرصةً لِتَكذيبِه والرّد عَلَيهِ، بِاعتِبار أنّهم يَعرفونَ تاريخَه وملكاتَه مِن خِلالِ مَعرفتِهم بِكُلِّ أوضاعِه وخَفاياه.

ولعلّ هذا الجانِب التّاريخي الّذي رافَقَ حَركةَ هذهِ الآيةِ المَكيّةِ فِي مُجتمعِ المَدينَةِ، هُوَ الرّدُّ عَلَى الكَثيرينَ الّذينَ يُنكرونَ صِدقَ القُرآنِ فِي هذهِ القَضيّةِ، مِمَن لا يُؤمِنونَ بِالقُرآنِ كَرسالةٍ إلهيّةٍ، فإنَّ غِيابَ أيِّ اعتِراضٍ مِن جانبِ مُجتمعِ النَّبيﷺ الَّذي كانَ يَبحَثُ عَن أيِّ شَيءٍ، مَهما كانَ نَوعه، يَدُلُّ عَلَى أنَّ المَضمونَ هُوَ الحَقيقةُ الّتي لا يَأتيها الباطِلُ مِن أيِّ مَكانٍ»[1]. لِذلكَ فَهذهِ الآيةُ مِن أَهَمِّ الآياتِ الّتي تَنُصُّ صَراحةً عَلَى أَنَّ رسولَ اللهِ لَم يَقرَأ ولا يَكتُب.

الآيةُ الثّانيةُ: ﴿**الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذى يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ الْإِنْجيلِ**[2]﴾

الشّيخ الطوسي يَكتُب هكذا في شرحِ كلمةِ «أُميّ»: «و (الأُمي) الّذي لا يَكتُب. وقيلَ: إنَّه مَنسوبٌ إلى الأُمّةِ. والمَعنى أنَّه عَلى جبلةِ الأمةِ قَبلَ استفادةِ الكتابةِ. وقيلَ: إنَّه مَنسوبٌ إلى الأُمِّ، ومَعناهُ أنَّه عَلَى ما وَلدَته أمُه قَبلَ تَعلمِ الكِتابَةِ. وعَن أَبي جَعفَر الباقرعليه السلام أنَّه مَنسوبٌ إلى مَكةَ، وهي أمُّ القُري. وقيلَ: إنَّه نُسِبَ إلى العَربِ، لأنّها لَم تُكُن تَحسن الكِتابَةَ»[3]. فَسَر مُعلقونَ آخرونَ كلمةَ «أُمي» فِي هذهِ الآيةِ المُباركَةِ عَلَى أَنَّها تعني عَدمَ قِراءةِ وكِتابَةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ[4].

الآية الثالثة: والآية الثالثة من آياتِ القُرآنِ الّتي تُؤكِّدُ عَدمَ قِراءَةِ وكِتابَةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ في وقتِ البِعثةِ، هي: ﴿**لَقَد مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنينَ إِذْ بَعَثَ فيهِمْ رَسُولاً**

---

[١]- فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج١٨، ص٦٧-٦٨.

[٢]- سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

[٣]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٤، ص٥٥٩.

[٤]- أنظُر: طباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٣٢٥؛ جوادي آملي، تفسير تسنيم: ج١، ص٢٩٩؛ فخر رازي، مفاتيح الغيب، ج١٥، ص٣٨١؛ طبرسي، مجمع البيان، ج٤، ص٤٨٧.

مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفي ضَلالٍ مُبينٍ﴾[1].

يَكتُب الطَبرسي فِي تَفسيرِ هذهِ الآيةِ: «وقَوله «مِنْ أَنْفُسِهِمْ» فِيهِ أقوالٌ (أَحدُها) أَنَّ المُرادَ بِهِ من رهَطهم يَعرِفونَ مَنشأهُ وصَدَقَه وأَمانَتَه وكَونه أُميًّا لَم يَكتُب كِتابًا ولَم يَقرَأه لِيَعلَموا أنّ ما أتى بِهِ وَحي مُنزل ويَكونُ ذلكَ شَرفًا لَهم وداعِيًا إياهُم إلى الإيمانِ»[2].

٢- الأدلّة السَرديّةُ[3]

وقَد ذُكر في رواياتٍ مُتعدّدةٍ مِن مَصادِرِ الفَريقَينِ أنَّ الرَسول الكَريمﷺ لَم يَقرَأ ولا يَكتُب، وحُدّد هذا الأمرُ فِي رِوايَةٍ عَن الإمامِ الصادِقعليه السلام: «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ الصَّيْقَلِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ كَانَ مِمَّا مَنَّ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ بِهِ عَلَى نَبِيِّهِﷺ أَنَّهُ كَانَ أُمِّيًّا لَا يَكْتُبُ ويَقْرَأُ الْكِتَاب»[4]. يَقولُ الإمامُ الرِضاعليه السلام فِي مُناظرةٍ مَعَ عُلماءِ الأَديانِ الأُخرَى عَنِ الرَسولِ الكَريمﷺ: «وكَذَلِكَ أَمْرُ مُحَمَّدٍﷺ ومَا جَاءَ بِهِ وأَمْرُ كُلِّ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ ومِنْ آيَاتِهِ أَنَّهُ كَانَ يَتِيمًا فَقِيرًا رَاعِيًا أَجِيرًا لَمْ يَتَعَلَّمْ كِتَابًا ولَمْ يَخْتَلِفْ إِلَى مُعَلِّمٍ ثُمَّ جَاءَ بِالْقُرْآنِ الَّذِي فِيهِ قِصَصُ الْأَنْبِيَاءعليهم السلام وأَخْبَارُهُمْ حَرْفًا حَرْفًا وأَخْبَارُ مَنْ مَضَى ومَنْ بَقِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ كَانَ يُخْبِرُهُمْ بِأَسْرَارِهِمْ ومَا يَعْمَلُونَ فِي بُيُوتِهِمْ وجَاءَ بِآيَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا تُحْصَى»[5]. وفي رِوايةٍ عَنِ الرَّسولِ الكَريمﷺ

---

[١]- سورة آل عمران، الآية ١٦٤.

[٢]- الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٨٧٦.

[٣]. تُوجَدُ رِواياتٌ مختلفةٌ فِي مَجالِ قِراءةِ وكِتابةِ الرَّسولِ الكَريمِ (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.

[٤]- صدوق، محمد بن بابويه، علل الشرايع، ج١، ص١٢٦.

[٥]- صدوق، محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج١، ص١٦٧؛ مجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار، ج١٠، ص٣٠٩.

فِي وَصفِ الإمامِ عَلي عليه السلام ومَناقِبِه، يُعرِّفُ نَفسَه بِهذهِ الطَريقةِ: «أنا النَبيُّ الأُمّي»[1] فِي المَصادِرِ السُنيّةِ هُناكَ رِواياتٌ عَن عَدَمِ قِراءَةِ وكتابةِ الرَّسولِ الكَريمِ صلى الله عليه وآله فِي شَرحِ الآيةِ ٤٨ مِنَ سورة العَنكبوتِ، مِنها: «إنَّ اَهلَ الكِتابِ يَجِدونَ فِي كُتُبِهِم أنَّ مُحمدًا لا يَخُطُ بِيَمينِهِ ولا يَقرَأ كِتابًا فَنزلَت هذهِ الآيةُ (سورة العنكبوت، الآية ٤٨)[2]؛ «كانَ النّبي صلى الله عليه وآله لا يَقرَأ كِتابًا قَبلَه ولا يَخطه بِيَمينِه وكان أمياً والأُمي الّذي لا يَكتُب»[3].

هذهِ الرواياتُ هي جُزءٌ مِنَ الرِواياتِ الّتي وردت فِي هذا المَوضوعِ وجَميعُ هذهِ الأَدّلة تُشيرُ إلى أَنّ الرَسولَ الكَريمَ صلى الله عليه وآله لَم يَقرَأ ولم يَكتُب. فِي الواقِعِ يُمكِنُ القَولُ إنّ هذهِ الرواياتِ هِيَ تَفسيرٌ لِلآيَةِ ٤٨ مِن سُورةِ العَنكَبوت، الّتي تنفي صَراحةً أَيّ قِراءَةٍ أَو كِتابَةٍ عَنِ النَّبي الكَريمِ صلى الله عليه وآله وهذا النَفي لا يعني نَفي عِلمِ القِراءةِ والكِتابَةِ، بَل هُوَ نَفي فِعلِ القِراءةِ والكِتابةِ.

٣- الأدلّة التّاريخيّة

قَد سُجِّلَ العَديدُ مِنَ الرَسائلِ وَالنُصوصِ المُتعلقةِ بِالنَّبي صلى الله عليه وآله فِي التّاريخِ، وقَد نَقَل ابنُ سَعد حَوالي مائة رِسالة مِنَ الرَّسولِ صلى الله عليه وآله فِي الطَّبقاتِ الكُبرى[4]. كانَت رَسائِلُ الرسولِ الكَريمِ صلى الله عليه وآله في مواضيعَ مُختلفةٍ؛ البعضُ لِلمُلوكِ والبَعضُ لِلتَوجيهاتِ والتعليماتِ. النُقطَةُ المُهمّةُ هِيَ أَن توضّحَ هذهِ الرَسائِل من كتبها؛ قد ذكرَ الكاتبُ اسمَه فِي نِهايةِ الرِّسالةِ؛ هذا بَينَما لَم تكتُب أَي مِنَ الرَسائلِ بِخَط الرَّسولِ الكَريمِ صلى الله عليه وآله. لَم يذكر فِي أيِّ مكانٍ أنّ النَّبي الكَريمَ صلى الله عليه وآله كَتَبَ كَذا وكَذا بِخَطِّ يَدِهِ، كَما لَم يُرَ

---

[١]- الطوسي، الآمالي: ١١٨.

[٢]- ابن ابي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم: ج٩، ص٣٠٧١؛ السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور: ٦/ ٤١٥.

[٣]- الطبري، أبو جعفر محمد جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج١٠، ص٤٨٥؛ شوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، ج٢، ص٢٥١.

[٤]- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ج٢، ص٣٨-١٠.

في أيِّ مَكانٍ أَنَّ النَّبيﷺ كَتَبَ آيةً مِنَ القُرآنِ بِخَطِهِ[1]. أو رَدًا عَلَى مَن كانَ عِندَهُ سؤالٌ كَتَبَ النَّبيﷺ بِنَفسِهِ كِتابَةَ[2]. كانَ أَصحابُ النَّبيﷺ عَلَى دِرايَةٍ كامِلةٍ بِحالاتِهِ، وقَد نَقَلوا كَثيراً مِنَ الأَقوالِ عَن حَياةِ نَبي الإسلامﷺ وصِفاتِهِ وخَصائِصِه، حَتّى اِنعَكَسَت تَفاصيلُ حَياتِهِ البَسيطَةِ فِي هذهِ الكُتُبِ. وهَذا بَينَما لَم يذكُر أَي مِنَ الكُتُبِ المَذكورَةِ أنَّ النَّبيﷺ كانَ يَعرِفُ القِراءَةَ والكِتابة[3].

ومن الأدلّة الأُخرَى على أُميّةِ الرَّسولﷺ أنَّه كانَ حريصًا جِدًّا على كِتابَةِ الوَحي، وكان بِشَكلٍ عام يريد أَن يحفظَ بِأَيِّ وَسيلَةٍ القُرآن الكَريم، سواء عبر الكِتابَةِ أَو بالحفظِ فِي الذاكِرَةِ. فلو كانَ النَّبيﷺ عالِمًا بِعِلمِ الكِتابةِ وفَنِّها، لتصدّى للأمر بنفسه حال غِيابِ كاتِبِ الوَحي، لكن لا وجود لأي دليل يخبرنا بأنّ النبيّﷺ قام بهذا الأمر، لِذلكَ عِندَما يَكونُ فِي مُنتَصَفِ اللَّيلِ أَي عِندَما لا يَتَمكَّنُ النَّبي صَلّى اللهُ عَليهِ وسَلم مِنَ الوُصولِ إلى كاتِبِ الوَحي، كان يستَخدم قُوةَ الذاكرةِ لِصيانَةِ القُرآنِ[4].

كانَ لِرَسولِ اللهِﷺ كُتّابٌ، مَتَى شاءَ أَن يَكتُبَ شَيئًا يُنادونَ أَحدَهم، وبَلَغَ عَدَدُ هؤلاءِ الكُتابِ أَربَعينَ[5]. يتحدّث اليَعقوبي عن كُتاب الرَّسولِ الكَريمﷺ عَلَى النَحوِ التّالِي: كُتّابُ رَسولِ اللهِﷺ الَّذينَ كَتَبوا الوَحي والرَسائلَ والمُعاهداتِ، هُم: علي بن أبي طالب وعثمان بن عَفان، وشرحبيل بن حسنة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، والمغيرة بن شعبة، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وحنظلة بن الربيع، وأبي بن كعب، وجهيم بن الصلت، والحصين النميري»[6].

---

[١]- المطهري، مرتضى، النبي الأمّي: ٢٩-٢٨.

[٢]- م.ن، ٣٣.

[٣]- حجتي، سيد محمّد باقر؛ دراسة في تاريخ القرآن الكريم: ١٩٨.

[٤]- شاهين، عبد الصبور؛ تاريخ القرآن: ٤٣.

[٥]- راميار، محمود؛ تاريخ القرآن: ٥١٢.

[٦]- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب؛ تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص٦٩.

يَكتُبُ ابنُ النديم: «قالَ مُحمد بن إسحاقَ كانَ بِمَدينَةِ الحَديثَةِ رَجلٌ يُقالُ لَهُ مُحمدُ بن الحُسين ويعرف بِابنِ أَبي بعرة جمّاعة لِلكُتُبِ لَه خزانةٌ لَم أَرَ لِاَحدٍ مِثلَها كثرة، تَحتَوي عَلى قِطعةٍ مِنَ الكُتُبِ العَرَبيةِ فِي النَحوِ واللُّغَةِ والأَدبِ والكُتبِ القَديمة وكانَ عَلى كُلِّ جُزءٍ أَو وَرَقةٍ أَو مُدَرج تَوقيعٌ بِخُطوطِ العُلماءِ واحداً إثر واحدٍ، وتَحتَ كلِّ تَوقيعٍ توقيع آخَر، وخمسة وستة مِن شهاداتِ العُلَماءِ عَلى خُطوطِ بَعضٍ لِبَعضٍ، ورأيت فِي جُملتِها مُصحفًا بِخَطِّ خالد بن أبي الهياج صاحب علي رضي الله عنه ثُمّ وَصَلَ هذا المُصحَفُ إلى أَبي عَبدِ الله بنِ حاني رَحِمَه اللهُ، ورأيتُ فيها خُطوط الإمامَينِ الحسنِ والحُسينِ، ورأيتُ عِندَهُ أَماناتٍ وعُهودًا بِخَطِّ أَميرِ المُؤمنينَ عَلي عَلَيهِ السَّلامُ وبِخَطِّ غَيرِه مِن كُتابِ النَّبي صَلّى اللهُ عَلَيهِ وَآله وسَلم، ومِن خُطوطِ العُلَماءِ فِي النَحوِ واللُغةِ»[1]. يَنُصُّ هذا الأمرُ بِوضوحٍ عَلىَ أَنَّه لَو كانَ هُناكَ نَقشٌ بِخَطِّ يَدِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ، لَكانَ قَد وَصَلَ إلى أُناسٍ آخَرينَ ولكانوا يَحتَفِظونَ بِهِ لِلبَرَكةِ والتَعظيمِ، بَينَما حَتّى فِي المَكتباتِ القَديمةِ لَم تَكُن هُناكَ كِتابةٌ بِخطِّ الرَسولِ الكَريمِ ﷺ، وهذا يَنُصُّ عَلى أَنَّه لَم يَقرَأ ولم يَكتُب.

رابعًا- أميّةُ الرسول ﷺ وإعجازُ القرآنِ

إنّ القرآنَ الكريمَ، بِاعتِبارِهِ آخَرَ كِتاب سَماويّ يَحتَوي عَلَى مَفاهيمَ وتَعاليمَ وأساليب لا تَخفى عَلى أَحدٍ. نَحنُ نَفهَمُ مُعجزةَ هذا الكِتابِ السَّماوِي الأَخيرِ عِندَما لا يَستَطيعُ أَحدٌ أَن يَأتِي بِسورةٍ صَغيرةٍ مِثلَه. لَكِن عِندَما تَصِلُ هذهِ المُعجزةُ إلى دَرجتِها العاليةِ نَعلَمُ أنَّ هذا الكِتابَ السَّماوِي المَوضوعيّ أَحضَرَه رجلٌ لا يَقرَأ ولا يَكتُب ولَم يعلّمه أَيّ مُعلمٍ. يقول العلامة الخوئي عَن هذا: «صرّح الكتابُ في كَثيرٍ مِن آياتِهِ الكَريمَةِ بِأنَّ مُحمدًا ﷺ أمّيٌّ، وقَد جَهَر النَّبي ﷺ بِهذهِ الدَعوى بَينَ مَلأ مِن قَومِهِ وعَشيرَتِهِ الَّذينَ نَشَأ بَينَ أَظهَرِهِم، وتربّى في أوساطِهم، فَلَم يَنكر أَحدٌ عَلَيهِ هذهِ الدَعوى، وفي ذلكَ دَلالةٌ قَطعيّةٌ عَلَى صدقه فيما يَدّعيهِ. ومَعَ

[١]- ابن نديم، الفهرست، ص٦٣-٦٢.

أُمّيتِهِ فَقَد أتى فِي كِتابِهِ مِنَ المَعارِف بِما أَبهرَ عقولُ الفَلاسِفَةِ، وأَدهَشَ مُفكري الشَرقِ والغَربِ مُنذ ظُهورِ الإسلامِ إلى هذا اليومِ، وسَيَبقى مَوضعًا لِدهشَةِ المُفكرينَ وحَيرتهم إلى اليومِ الآخر، وهذا مِن أَعظَمِ نواحي الإعجازِ. ولِنَتنازَلَ لِلخُصومِ عَن هذهِ الدَعوى، ولِنَفرضَ أنَّ مُحمداًﷺ لَم يَكُن أُمّيًّا، ولِنَتَصوّرَه قَد تَلقّنَ المَعارفَ، وأخذَ الفُنون والتّاريخ بِالتَّعليمِ، أفَليسَ لازِم هذا أنَّه اِكتَسَبَ مَعارِفَه وفُنونَه مِن مُثقّفِي عَصرِهِ الَّذين نَشَأ بَينَ أَظهَرِهم؟ ونَحنُ نَرَى هؤلاءِ الّذينَ نَشَأ مُحمدﷺ بَينَهم، مِنهُم وَثنيونَ يَعتَقدونَ بِالأوهامِ، ويُؤمنونَ بِالخُرافاتِ، وذلكَ ظاهرٌ. ومِنهُم كتابيونَ يَأخذونَ مَعارِفَهم وتأريخَهم، وأَحكامُهم مِن كُتُبِ العَهدينِ الّتي يَنسَبونَها إِلَى الوَحي، ويَعزونَها إلى الأنبياءِ. وإذا فَرَضنا أنَّ مُحمدًاﷺ أَخَذَ تَعاليمَه مِن أَهلِ عَصرِهِ، أَفَلَيسَ لازِمٌ هذا أَن يَنعَكِس عَلَى أَقوالِهِ ومعارِفِه ظلال هذهِ العَقائدِ الّتي اِكتَسَبَها مِن مُعَلّميه ومُرشديهِ ومِن هذهِ الكُتُبِ الَّتي كانَت مَصدَرَ ثَقافتِهِ وعُلومِهِ؟ ونَحنُ نَرى مُخالَفَةَ القُرآنِ لِكُتُبِ العَهدين فِي جَميعِ النَواحِي، وتَنزيهِهِ لِحَقائِقِ المَعارِفِ عَنِ المَوهوماتِ الخُرافيةِ الّتي مَلَأَت كُتُبَ العَهدين وغَيرَها مِن مَصادرِ التَعَلُّمِ في ذَلكَ العَصرِ»[1]. إنّه لَو كانَ يُحسنُ الخَطَ والقِراءَةَ لاهتمّ بِمطالَعَة كُتُبَ الأَولينَ وحَصَّلَ هذهِ العلومَ مِن تلكَ المُطالعةِ. لكن لَمّا أَتى بِهذا القُرآنِ العَظيمِ المُشتَمَل علَى العُلومِ الكَثيرةِ مِن غَيرِ تَعَلُّمٍ ولا مُطالَعَةٍ، فهذا مِنَ المُعجَزاتِ، وهَذا هوَ المُرادُ مِن قَولِهِ: ﴿**وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ**﴾[2].

أيضًا، إنّ تَعلّمَ الخَطِّ شَيءٌ سَهلٌ، فَإنَّ أَقَلَّ النّاسِ ذَكاءً وفطنةً يَتَعلّمونَ الخَطَ بِأَدنى سَعي، فَعَدمُ تَعَلمه يَدُلُّ عَلَى نُقصانٍ عَظيمٍ فِي الفَهمِ، ثُمَّ إنَّه تَعالى آتاهُ عُلوم الأَولينَ والآخرينَ وأعطاهُ مِنَ العُلومِ والحَقائقِ ما لَم يَصِل إليهِ أَحدٌ مِنَ البَشرِ، ومَعَ

[١]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن: ص٤٩.

[٢]- سورة العنكبوت، الآية ٤٨.

تلكَ القُوّة العَظيمة فِي العَقلِ والفَهمِ جَعَلَه بِحَيثُ لَم يَتَعَلَّم الخَطَ الَّذي يَسهلُ تَعَلّمه عَلَى أَقلِ الخَلقِ عَقلًا وفَهمًا، فَكانَ الجَمعُ بَينَ هاتَينِ الحالَتينِ المُتضادَتَينِ جاريًا مَجرَى الجَمعِ بَينَ الضِدَينِ وذلكَ مِنَ الأُمورِ الخارِقَةِ لِلعادَةِ وجارٍ مَجرى المُعجَزاتِ[1].

لِذلكَ عَدَمُ قِراءَةِ وَكِتابَةِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ وعَدمُ الذهابِ إِلى أَيِّ مُعلمٍ لِيَعلّمَه ومَعرفته العالِية الّتي أَجابَت عَلَى جَميعِ أَسئلَةِ النّاسِ ونزلَ علَيه كِتابٌ لا يُمكِنُ لِأَحدٍ أَن يَجلِبَ سورةً مِثلَه هِيَ مِن أَعظَمِ المُعجزاتِ الَّتي يُؤَكِّدُها كُلُ إنسانٍ عاقِلٍ.

عِلمُ عَدَمِ القِراءَةِ وعَدَمُ الكِتابَةِ أَو فِعلُ عدمِ القِراءةِ وعَدَمِ الكِتابَةِ

الشَكُ الَّذي أُثيرَ فِي أُميّةِ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ أنَّه يُقالُ إنَّه لَم يَعرِف القِراءَةَ والكِتابَةَ، إنّ هذا التَفسيرُ خاطِئ تَمامًا. ففي القرآنِ الكريمِ وفي الآيةِ ٤٨ مِن سُورةِ العَنكبوت أَنكَرَ فِعلَ القِراءَةِ والكِتابَةِ مِنَ الرَّسولِ الكَريمِ ﷺ ولَكِن لا ينكرُ عِلمَهُما؛ وهذا يعني أنَّ الرَسولَ الكَريمَ ﷺ في أَعلَى مُستَوى مِن حَيث العِلمِ والمَعرَفَةِ ولا يُمكِنُ مُقارنَة أحدٍ بِهِ، وأنَّ القِراءةَ والكتابَةَ هُما أَبسَطَ العِلم مِن عُلومِهِ، ولَكِن بِأَمرِ اللهِ لَم يَتَعَلَّم القِراءَةَ والكِتابةَ مِن أحدٍ ولَم يَقرَأ ولم يَكتُب حتّى أَغلَقَ الطَريقَ أمامَ شَكِّ الخُصوم. بَعدَ الآيةِ ٤٨ مِن سورةِ العنكبوت يَقولُ اللهُ تَعالى: ﴿**بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فى صُدُورِ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ ما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلاَّ الظَّالِمُونَ**﴾[2]. ومِمّا لا شَكَّ فِيهِ أَنَّ خَيرَ مِثالٍ عَلَى «أوتوا العِلمَ» هُوَ النَّبي العَظيمُ ﷺ، وقَد قَدّم الرَسولُ الكَريمُ (صَلّى اللهُ عَلَيهِ وآلِهِ وسَلم) فِي الرواياتِ عَلَى أنَّه الأَفضلُ فِي العِلمِ: «عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَحَدِهِمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿**وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾؛ فَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَهُ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ والتَّأْوِيلِ ومَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِ شَيْئاً لَمْ يُعَلِّمْهُ تَأْوِيلَهُ وأَوْصِيَاؤُهُ

[١]- فخر رازي، مفاتيح الغيب، ج١٥، ص٣٨١.

[٢]- سورة العنكبوت، الآية ٤٩.

مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ»[1]. وهُناكَ آياتٌ ورِواياتٌ عَديدةٌ ومُتَتاليةٌ فِي هذا المَجالِ تَدُلُّ عَلَى المَعرَفةِ الإلهيّةِ لِلنَّبي الكَريمِ، ويَتَطلبُ تفصيلها مَقالاً آخَرَ. لذلك كانَ الرَّسولُ الكَريمُ ﷺ عالِمًا بِكُلِّ العُلومِ الَّتي تعتَبرُ القِراءَة والكِتابَة جُزءًا مِنها، لَكنَّه لَم يَقرَأ أَو يَكتُب بِأَمرِ اللهِ.

[١]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج٢٣، ص٢٠٠.

الخاتمة

وبناءً على ما سَبَق يُمكِنُ سَردُ أَهمِ نَتائجِ المَقالِ فِي النقاط التّاليةِ:

أُميّةُ الرَّسولِ الكَريمﷺ كَإِحدَى صفاتِهِ قَد تَمَّ تَحديدُها والتَأكيدُ عَلَيها فِي القُرآنِ الكَريمِ والأحاديثِ النبويَةِ. إنّ مَفهومَ أُميّة الرَّسولِ الكَريمﷺ فِي الآياتِ والأَحاديثِ يعني أنَّه لَم يَقرَأ وَلم يَكتُب. يَتَّفِقُ المُفكرونَ الإِسلاميونَ عَلَى أنَّ الرَّسولَ الكَريمَﷺ لَم يَقرَأ ولم يَكتُب قَبلَ البِعثَةِ ولم يَتَعلّم مِن مُعلمٍ، والآيةُ ٤٨ مِن سورة العَنكبوتِ تُشيرُ إِلى ذلكَ صَراحةً.

اِعتبار أَنَّ النَّبيﷺ لَم يَقرَأ وَ لَم يَكتُب، جعل بَعض المُستَشرِقينَ يشكّكون في ذلك بِوَعي أَو بِغَيرِ وَعي، وقَدَّموا مَعنى آخرَ لِلأُميّةِ. ويعدّ نُولدكه كَواحِدٍ مِن أَهَمِّ المُستَشرقينَ يَعتَقِدُ فِى كِتابِه تاريخِ القُرآنِ أنَّ النَّبيﷺ كانَ عَلَى دِرايَةٍ بِالقِراءَةِ والكِتابَةِ.

فِي النَقدِ العامِ لِوُجهَةِ نَظَرِ نولدكه فِيما يتعلّق بقِراءَةِ وكِتابَةِ الرَّسولِ الكَريمﷺ يَنبَغي أَن يُقالَ: آياتٌ مِنَ القُرآنِ (خاصةً الآية ٤٨ مِنَ سورة العَنكبوتِ) وروايات ووَثائِق تاريخيّة وخِطابُ المُفكرينَ الإسلاميينَ ينكرونَ عَنهُ أَيَ قِراءَةٍ أَو كِتابَةٍ (قَبلَ البِعثَةِ بِالإجماع وبَعدَها بِالإتِفاقِ).

اَلرَسولُ الكَريمُﷺ لَم يَقرَأ ولم يَكتُب قَبلَ البِعثَةِ وحَتّى بَعدَها، وهَذا ما أَمَرَهُ اللهُ بِهِ لِتَبديدِ أَيّ شُبهة مِمَن ينفونَ رِسالَتَه، كَما يَثبُتُ هذا الأَمرُ إِعجازَ القُرآنِ والآتي بِهِ. والنُقطةُ الأَخيرَةُ هِيَ أَنَّ آياتِ القُرآنِ تَنكر فِعلَ القِراءةِ والكِتابَةِ عَنِ الرَّسولِﷺ ولا عِلمهُما. بِمَعني أنَّ النَّبيﷺ كانَ عالِمًا فِي العُلومِ مِن عِندَ اللهِ تَعالى وتَكونُ القِراءَةُ والكِتابةُ جُزءًا مِنها، ولكن بِإِذنِ اللهِ لا يَقرَأ ولا يَكتُب حَتّى يسدَّ طَريقَ الشَّكَ عند الخُصومِ.

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 الثراث العربي.

٤. ابن الأثير جزري، مجد الدين أبو السادات مبارك بن محمّد الشيباني؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تصحيح: محمّد 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 محمّد بن مكرم؛ لسان العرب؛ الطبعه الثانية، بيروت - دار صلا، ١٣٨٨ق.

٧. ابن نديم، الفهرست؛ القاهرة - مطبعة الاستقامة، ١٣٩٣ق.

٨. أحمدي ميانجي، علي؛ مكاتيب الرسول؛ قم - منشورات يس، ١٣٦٣ش.

٩. تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعريب: جورج تامر، الطبعة الأولى، بيروت - المؤسسة كونراد، ٢٠٠٤م

١٠. جوادى آملى، عبد اللّه؛ تفسير تسنيم؛ تنظيم حسن واعظى محمّدى، قم: مركز نشر اسراء، ١٣٨٤ ش.

١١. حجتى، سيد محمّد باقر؛ الدراسه في تاريخ القرآن الكريم؛ طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٨٤ش.

١٢. خوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، النجف - مطبعة الآداب، ١٩٦٦م.

١٣. رازي، فخر الدّين؛ مفاتيح الغيب؛ بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.

١٤. راغب اصفهانى، حسين بن محمّد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ تحقيق: صنوان عدنان الداودى؛ الطبعه الرابعه، قم: ذوى القربى، ١٣٨١ش.

١٥. راميار، محمود؛ تاريخ القرآن؛ طهران: منشورات امير كبير، ١٣٨٠ش.

١٦. السبحانى، جعفر؛ مكتب الوحي لأمية النبيﷺ؛ قم - منشورات رسالت، ١٣٥٦ش.

١٧. سيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ١٤٢١ق.

١٨. شاهين، عبد الصبور؛ تاريخ القرآن؛ مشهد - منشورات آستان قدس رضوى، ١٣٨٥ش.

١٩. شوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، بيروت - شركت دار الأرقم.

٢٠. صدوق القمى، ابو جعفر محمّد بن على بن حسين بن بابويه؛ علل الشرايع، قم: منشورات داوري.

٢١. صدوق القمي، أبو جعفر محمّد بن على بن حسين بن بابويه؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام؛ تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي؛ الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤ق

٢٢. طباطبائي، سيّد محمّد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ الطبعة الثانية، طهران - دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٩ق.

٢٣. طباطبائي، مصطفى؛ نقد وتحليل آراء المستشرقين؛ طهران: منشورات چاپخش، ١٣٧٥ش.

٢٤. طبرسي، الشيخ أبو علي فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ تصحيح: شيخ أبو الحسن شعراني؛ الطبعة الثالثة، طهران - مكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ق.

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، الآمالي، 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 الأمّي؛ ري: منشورات سميع، ١٣٨٥ش.

٣٤. مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت - مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.

٣٥. مطهري، مرتضى، النبي الأمّي، طهران - منشورات صدرا، ١٣٨٧ش.

٣٦. مغنية، محمّد جواد؛ التفسير الكاشف؛ الطبعة الأولى، قم - دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢٤ق.

٣٧. يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب؛ تاريخ اليعقوبي؛ قم: مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.