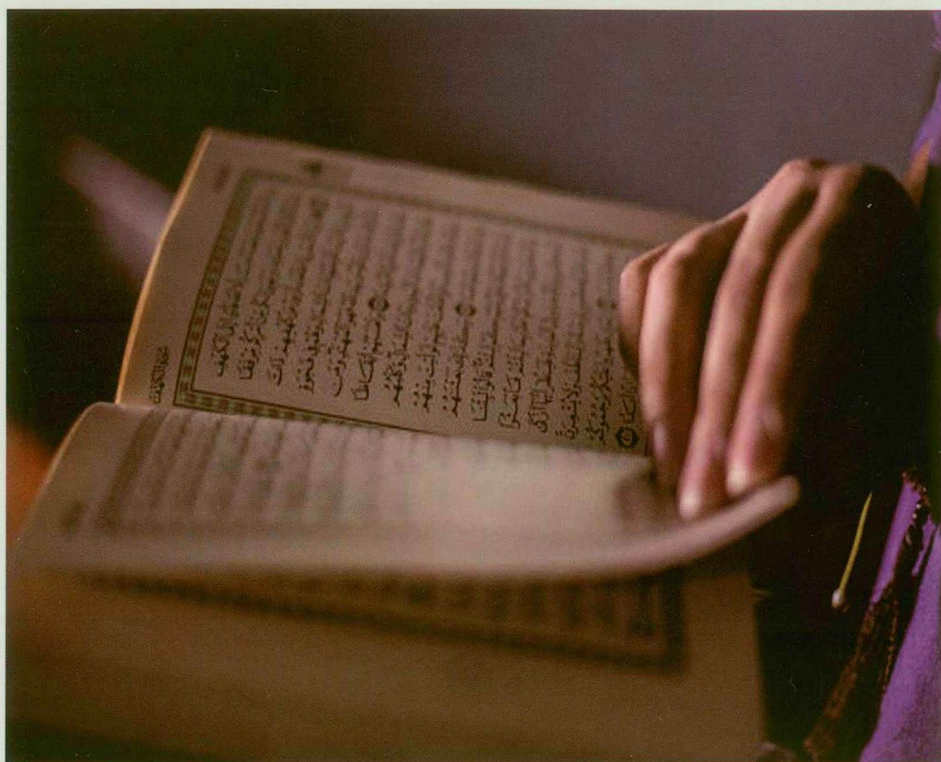


المنجي الأسود



# القراءات علماً من علوم القرآن



**المنجي الأسود**

**القراءات  
علماً من علوم القرآن**





المنجي الأسود

# القراءات علماً من علوم القرآن



القراءات علماً من علوم القرآن  
Al-Qirā'āt 'Ilman min 'Ulūm Al-Qurān

**Author:** Al-Munjī al-Aswad  
**Pages:** 446  
**Size:** 17 X 24 cm  
**Edition Date:** 2017  
**Edition No.:** 1<sup>st</sup>  
**Subject Classification:** 211  
**ISBN:** 978-614-8030-48-2

**Publisher**

**Mominoun Without Borders  
for Publishing & Distribution**

**All rights reserved**

**Mominoun Without Borders Institution**

Morocco, Rabat, Agdal  
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)  
P.O.Box 10569  
Tel: +212 537779954  
Fax: +212 537778827  
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut  
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.  
P.O.Box 113-6306  
Tel: +961 1747422  
Fax: +961 1747433  
Email: publishing@mominoun.com

تأليف: المنجي الأسود

عدد الصفحات: 446

قياس الصفحة: 17X24 سم

تاريخ الطبعة: 2017م

رقم الطبعة: الأولى

التصنيف الموضوعي: 211

الترقيم الدولي: 978-614-8030-48-2

**الناشر**

**مؤمنون بلا حدود  
للنشر والتوزيع**

**جميع الحقوق محفوظة**

**مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**

المملكة المغربية - الرباط - أكدال  
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير  
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر  
ص.ب 10569  
هاتف: +212 537779954  
فاكس: +212 537778827  
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت  
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بليسي  
ص.ب 113-6306  
هاتف: +961 1747422  
فاكس: +961 1747433  
Email: publishing@mominoun.com

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن اتجاهات تبتها  
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث



الموزع المعتمد في المغرب العربي  
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع  
المغرب - الدار البيضاء - زنقة التيكر  
هاتف: +212 522810406  
فاكس: +212 522810407  
Email: markazkitab@gmail.com





«وَسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ اخْتِلَافُهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ»

ابن رشد الحفيد

بداية المجتهد ونهاية المقتصد (1 / 241).

أصل هذا الكتاب رسالة لنيل شهادة الدكتوراه أشرفت على إنجازها الأستاذة نائلة السليني الراضوي، وناقشتها اللجنة المُكوّنة من الأساتذة: وحيد السعفي، وبسام الجمل، ومحمد بوهلال، ومحسن التليلي، وعبد المجيد الشرفي، وذلك يوم 23 تشرين الأول / أكتوبر 2010م.

فلهم منّي جزيل الشكر لما قدّموه من ملاحظات علمية أسهمت في مراجعة هذا العمل، وتصويب بعض جوانبه.

## المحتوى

9	المقدمة .....
23	الباب الأول: القراءات علماً من علوم القرآن - النشأة والتأصيل .....
25	الفصل الأول: قراءة في تحوّل القراءات علماً من علوم القرآن .
57	الفصل الثاني: قراءة في مصطلحات علم القراءات .....
127	الفصل الثالث: المدوّنة المعتمدة في البحث .....
155	خاتمة الباب الأول .....
	الباب الثاني: القراءات من الواحد إلى المتعدّد، الاختلاف: مظاهره
159	عوامله ونتائجه .....
161	مقدمة الباب الثاني .....
165	الفصل الأول: مظاهر اختلاف القراءات .....
199	الفصل الثاني: عوامل اختلاف القراءات .....
241	الفصل الثالث: نتائج اختلاف القراءات .....
269	خاتمة الباب الثاني .....
271	الباب الثالث: القراءات والعلوم الإسلاميّة .....
273	مقدمة الباب الثالث .....
275	الفصل الأول: القراءات وعلوم القرآن .....



	الفصل الثاني: القراءات والتّشريع أو تغيّر الأحكام باختلاف
311	القراءة .....
349	الفصل الثالث: القراءات والفرق الإسلاميّة .....
389	خاتمة الباب الثّالث .....
393	الخاتمة .....
397	المصادر والمراجع .....
429	الفهرس .....

## المُقَدِّمَة

ولّد اهتمام المسلمين القدامى بالنصّ القرآنيّ علوماً عديدة جُمِعَتْ في أزمنةٍ متفاوتةٍ التأخّر ضمن ما بات يُعرف، بداية من القرن الثالث للهجرة، بعلوم القرآن<sup>(1)</sup>؛ فكانت المصنّفات فيها مختلفة من حيث نظرتها إلى تلك العلوم تصوّراً، وعدداً، وترتيباً، وأنواعاً... إلخ. وعلى الرغم من أهميّة هذه العلوم، عدّوها من العلوم الثواني، أو، لنقل، حسب تصنيف الغزالي (ت 505هـ)، علوم القشر والصدف، التي يمكن الاستغناء عنها<sup>(2)</sup>. وتكفي نظرة سريعة إلى مصنّفات العلوم لأن يكتشف الباحث حجم التهميش، الذي تعاملت به المنظومة المعرفيّة المنتجة لتلك التصنيفات. وهي نظرة لا تعكس الجانب العملي من اهتمام القدامى أنفسهم بهذا العلم، من حيث كثرة المؤلّفات، التي صنّفوها في هذا المجال؛ بل من حيث القضايا الشائكة،

---

(1) انظر إلى المؤلّفات في علوم القرآن، التي نسبها أبو الفرج النديم (ت 384هـ)، في كتاب (الفهرست)، (دار المعرفة، بيروت، 1978م) إلى مؤلّفين ينتمي بعضهم إلى القرن الثالث للهجرة. ولم يصلنا من هذه المؤلّفات شيء إلى اليوم. وأقدم ما هو متداول اليوم كتاب ابن الجوزي، عبد الرحمن (ت 597هـ)، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، تحقيق حسن ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1987م.

(2) الغزالي، أبو حامد، جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 3، 1990م، ص 37.

التي أثارها المهتمون بالنصّ القرآني عموماً، وبالمصحف الإمام خصوصاً، سواء كانوا من المؤمنين به أم من المشكّكين في صحّة نقله.

وعلى الرغم من أنّ هذا الاهتمام كان متزايداً فإنّه لم يخلُ من الارتباك والقصور في وضع تمثّل حقيقيّ وواضح المعالم لنقل القراءات من الممارسة الشفويّة إلى التدوين، ومن تقييد الاختلاف فيها إلى التنظير، الذي يسمح بتصنيفها ضمن علوم القرآن. فقد أسهم العديد من آراء علماء القرآن في تشتيت هذا العلم من خلال تجزئته إلى جملة من المباحث سيّبين لنا، لاحقاً، أنّها من صميم القراءات؛ لذلك بقيت العلوم الإسلاميّة الأخرى تتغذّى منه، وتنهل من معينه، دون أن تعترف به علماً إلّا في وقت متأخّر؛ أي عندما قطع أشواطاً كبيرة من التطوّر، فلا غرابة إذا قلنا إنّ عدداً من مصطلحاته قد وُلِدَ واستعملَ، وانتهت صلاحيّته الإجرائية، وعلم القراءات لم يولد بعد.

وعلاوةً على هذا الوضع، إنّ الناظر في المؤلّفات الحديثة والمعاصرة لا يسعه الظفر بمؤلّف منها قد حاول صاحبه أن يُخضع هذا العلم لدراسة أكاديميّة ترقى إلى الاستجابة لمعالجة الإشكاليّات، التي بقيت عالقةً منذ أن نجز العلم وأغلق باب تطويره في القرن التاسع للهجرة، مثله مثل أغلب علوم القرآن الأخرى، ولعلّ المتأمل في محتوى تلك الدّراسات بإمكانه أن يطلع على حجم الإشكاليّات، التي أضافتها إلى القديم منها.

إنّ المؤلّفات الحديثة والمعاصرة في القراءات، سواء ما أنتجه المسلمون أو المستشرقون، يمكن تصنيفها إلى صنفين حسب محتواها: صنف طرق موضوع القراءات طرقاً مباشراً، وصنفٌ تطرّق إليها تطرّقاً جانبياً في سياق معالجته موضوعاً آخر كانت للقراءات صلة به. وتجدد الإشارة، هنا، إلى أنّ جلّ كتابات المستشرقين اندرجت ضمن الصنف الثاني إذا استثنينا المقالات الوارد أغلبها في دوائر المعارف المتخصّصة، والتي كان غرضها التعريف بالقراءات، أو بالقراء السّبعة. بينما اختصّ المسلمون بدراسة القراءات علماً

من علوم القرآن. وبين هذا الصنف وذاك تراوحت نتائج تلك الأبحاث بين الجدة والتقليد، وبين المنهج الذي حاول أن يكون علمياً والمنهج المنحاز، الذي كشف، منذ أول وهلة، عن الإيديولوجيا التي تقبع خلف بحثه في هذا المجال.

وإذا كان بسام الجمل قد خصّص في أطروحته (أسباب النزول علماً من علوم القرآن) فصلاً من الباب الأوّل لعرض الكيفيّة، التي حضر بها علم أسباب النزول في الدراسات الحديثة، فقسم تلك الدراسات إلى قسمين:

• قسم الدراسات العربيّة الحديثة، فبيّن أنه سيطر عليها موقفان: موقف تمجيدّي لم يُضف إلى هذا العلم شيئاً غير التكرار والاجترار، وآخر نقديّ كانت آراؤه بمثابة تمهيد الطريق لخوض غمار البحث في أسباب النزول.

• وقسم الدراسات الاستشراقية، التي عرضها حسب المناهج التي تعاملت بها مع أسباب النزول من منهج وضعيّ تلاه منهج فيلولوجي<sup>(1)</sup>.

فإنّه قد مهّد لنا الطريق لأنّ نسحب تقسيمه ذاك على القراءات، مع مراعاة التفاوت في طرقها من مؤلّف إلى آخر. ويعود هذا التفاوت إلى أهميّة علم القراءات الكميّ مقارنة بحجم أسباب النزول<sup>(2)</sup>. ومن ثمة رأينا أن نحيل على تقييمه المفيد لتلك الدراسات شرقيّها وغربيّها، ولاسيما ما يتصل بما انتهت إليه مناهج الدراسات الغربيّة، التي وظّفت مناهج البحث الحديثة المستقاة من العلوم الأخرى في دراسة الظاهرة الدينيّة عموماً، وأن نعرض نماذج من تعامل تلك الدراسات مع القراءات، ومدى حضور هذا العلم فيها دون اللجوء إلى ذلك التصنيف الذي منعنا من اتّباعه أمران: يتعلّق أولهما

(1) الجمل، بسام، أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2005م، ص36-44.

(2) بيّن الجمل أنّ (90%) من آيات المصحف لم تتعلق بها أسباب نزول، المرجع السابق، ص443.

بإيماننا العميق بأنّ الإنتاج العلمي لا يمكن أن يكون إنتاج التكرار والاجترار. ويتّصل ثانيهما بتلك الدراسات على اختلاف توجّهاها؛ إذ إنّها، كما سبق أن أشرنا، تشترك كلّها في صفتي الجدّة والتقليد.

ومن هذا المنطلق، ذهبنا إلى تصنيف تلك الدّراسات إلى صنفين: صنف لم يضيف جديداً إلى علم القراءات<sup>(1)</sup>؛ بل إنّهُ مثل عبئاً ثقيلاً على هذا العلم بما حواه من أخطاء منهجيّة ومعرفيّة. وصنف يمكن القول إنّهُ أثرى علم القراءات من خلال جدّة الطرح، أو تصويب بعض المفاهيم، التي دأب علماء القرآن على تدوينها واستعمالها في كلّ مصنّف، أو محاولة تقديم جديد حتّى وإن كان بعضها يفتقر إلى المنهج.

### 1- الصّنف الأوّل من الدّراسات:

من هذا الصنف ما سمّاه بسّام الجمل دراسات تمجيدية صرفة، فهي لا تقدّم العلم بقدر ما تحاول مباركة كلام القدامى واختزاله وإنتاج المختصرات منه، فهي، إذًا، امتداد لقرون الرّكود الفكريّ التي عرفتها البلاد الإسلاميّة بُعيدَ القرن السّادس الهجريّ، دون إغفال العديد من الاستثناءات؛ بل إنّنا نرى أنّ لبعضها وظيفة أخرى غير التّمجيد، وهي تشويه تراث القراءات، من خلال وقوعها في الكثير من الأخطاء والمغالطات الاصطلاحية، التي كان القدامى أكثر تنبّهاً وأحرص ممّن خلفهم من المحدثين في التصدّي لها ومعالجتها بكلّ جرأة وشجاعة. ويكفي أن نعود إلى كتاب صبحي الصالح (مباحث في علوم القرآن) حتّى نراه يسرد أسماء القراء الأربعة عشر، فيقول:

(1) وهذا الأمر ليس حكراً على الدراسات التمجيدية؛ بل إنّهُ ينطبق، أيضاً، على بعض الدراسات الغربية. راجع:

Christopher Melcher and Asma Afsaruddin, Reciters of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004, pp. 386-392.  
Frederik Leemhuis, Readings of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004, pp. 353-362.

إنّ القارئ الرَّابع عشر هو أبو الفرج محمد بن أحمد الشَّيبُودي المتوفى سنة (388هـ)<sup>(1)</sup>، والحقيقة أنّ هذا القارئ ليس إلاّ الرّأوي غير المباشر، الذي اختاره القدامى في الطور الرَّابع من تاريخ القراءات كما سنبيّن لاحقاً، وفضّلوه من بين رواة كثر لثُنُقَل عنه قراءة القارئ الرَّابع عشر، الذي هو سليمان بن مهران المعروف بالأعمش المتوفى سنة (148هـ)؛ أي أنّ القارئ الرَّابع عشر لا ينتمي إلى القرن الرَّابع الهجري؛ بل إنّ وجوده قد سبق وجود عدد من القراء العشرة، أو كان معاصراً لبعضهم. فقد قرأ العديد منهم عليه مثل طلحة بن مصرّف (ت 112هـ)، وتلمذ في القراءات على يديه مثل حمزة ابن حبيب الزيات (ت 156هـ). ولعلّ الذي أوقع الصّالح في هذا الخطأ نقله ذلك عن كتاب محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ) (مناهل العرفان في علوم القرآن)<sup>(2)</sup>، دون أن يعود إلى المصدر ليتأكّد من صحّة ما نقله عنه.

وقد رأى صبحي الصّالح، في كتابه المذكور، أنّ توجيهه<sup>(3)</sup> القراءات الشاذّة لاستنباط غرائب التّأويلات من بعض وجوهها: «كان لوناً من التّرف العلمي، الذي شُغِف به علماء الإسلام خلال دراساتهم الواسعة المتشعّبة لكلّ ما يتعلّق بالقرآن (...) أنسوا في أنفسهم ميلاً لدراسة القراءات الشاذّة وتوسيع آفاق البحث فقط»<sup>(4)</sup>. وقد غاب عن صبحي الصّالح أنّ المصنّفات في القراءات الشاذّة لم تظهر إلاّ بداية من القرن الرَّابع للهجرة؛ أي بعد

(1) الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 24، 2000م، ص 250.

(2) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995م، ج 1، ص 374.

(3) راجع: الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، ج 1، ص 10، ص 239.

(4) الصّالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، ص 253-254.

محاكمة القارئين محمد بن الصلت بن شنبوذ (ت 328هـ)، وأبي بكر بن مقسم العطار (ت 354هـ)، وانغلق التأليف فيها على حدّ علمنا بنهاية القرن السابع للهجرة. ولظهورها، في هذه الفترة، دلالة مهمة في التحوّل الطارئ في تاريخ القراءات، وهو ما سنبيّنه لاحقاً. ولعلّ قوله صادر عن تحرّجه من انتهاء القدامى إلى نتيجة مفادها أنّ توجيه القراءات الشاذة أقوى في الصناعة من توجيه القراءات المشهورة<sup>(1)</sup>.

ومن النماذج الدالّة على وقوع بعض الدّراسات الأخرى في المغالطة على مستوى تقديمها لبعض المصطلحات، يمكن النظر في كتاب أستاذ الدراسات النحوية في جامعة الكويت عبد العال سالم مكرم (القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية)<sup>(2)</sup>. فليس القرآن الكريم، عند هذا الباحث، سوى قراءة حفص بن سليمان بن المغيرة (ت 180-190هـ) عن عاصم بن أبي النجود (ت 127-128هـ)؛ لأنّ عنوان كتابه يدلّ على أنّ القرآن المنزل على الرّسول (ت 11هـ)، والذي هو الوحي، هو ما استشهد بالعديد من آياته التي تبيّن لنا أنّها مأخوذة من قراءة حفص عن عاصم، باعتبار أنّها القراءة الرّسمية لدولة الكويت<sup>(3)</sup>. أضف إلى ذلك أنّ المسؤول عن إخراج الكتاب إلى القراء -سواء كان الكاتب أم دار النشر- قد أخرج الآيات غير مشکولة، وليس ذلك بالأمر المقصود منه موافقة المصحف العثماني؛ لأنّه يجب، عندئذٍ، أن يرسم الألفاظ رسماً عثمانياً خالياً من النقط والإعراب أيضاً. وقد كان بإمكانه أن يورد الآيات مشکولةً بما أنّه عمد إلى شكل بعض القراءات المخالفة لقراءة حفص.

(1) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.

(2) مكرم، عبد العال سالم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، ط2، 1978م.

(3) انظر: القرآن الكريم، مصحف دولة الكويت، طبعة ذات السلاسل، الكويت، 1982م.

ونسجّل، أيضاً، في بعض الدّراسات الاستشراقية، عدداً من هذه المغالطات، التي من شأنها أن تنسف قيمتها العلمية في مجملها؛ فقد ذهب غولدزيهر (Goldziher) (ت 1921م)، مؤلف (مذاهب التفسير الإسلامي)<sup>(1)</sup>، إلى القول إنّ: «النصّ الأصليّ المفترض، الذي ينسب إلى نفسه أنّ كلّ كلمة منه، وكلّ حرف من حروفه -بالمعنى الحرفي- يمثل كلام الله، الذي سجّل نصّه المعتمد منذ القدم في اللوح المحفوظ (...) هذا النصّ يعرض، منذ أقدم عهود الإسلام، في مواضع كثيرة، قراءات معتمدة على الروايات الموثوق بها، اختلافاً ليس دائماً عادم الأهمية»<sup>(2)</sup>. وهو قول يفتقر إلى الدقّة؛ لأنّه عمّم حكم الاعتقاد بأنّ القرآن، الذي دوّن في المصحف، هو نفسه المثبّت في اللوح المحفوظ دون أن يستثني من ذلك أحداً؛ بل إنّ هذا الاعتقاد هو الاستثناء في نظرنا؛ لأنّ الخلاف في هذه المسألة كان قد ظهر ظهوراً قوياً في بداية القرن الثالث للهجرة، ولاسيما عند قول المعتزلة بخلق القرآن. أمّا إذا كان غولدزيهر (Goldziher) يقصد أنّ عثمان بن عفّان (ت 35هـ)، وغيره ممّن عاصره من المسلمين، كان يعتقد ذلك فإنّه قد جانب الصواب. فلم يبقَ، عندئذٍ، سوى مسلمي القرون المتأخّرة، ولاسيما القرنين التّاسع عشر والعشرين، فذلك أمر لا نخالفه الرأي فيه. ويذهب، في موضع آخر من دراسته، إلى أنّ الطبري (ت 310هـ) قد جرى على أن لا يقبل من القراءات المخالفة إلا ما كان معناه غير مختلف، فهذا قول يحتاج، أيضاً، إلى مراجعة وتدقيق<sup>(3)</sup>.

(1) غولدزيهر، إجناتس (Goldziher, Vorlesungen über den islam)، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي، مصر، مكتبة المتنبّي، بغداد، 1955م.

(2) المرجع نفسه، ص 6-7.

(3) يمكن العودة، على سبيل المثال، إلى قراءة ﴿وَعَدْنَا﴾ [البقرة 2/ 51]، و﴿وَعَدْنَا﴾، وموقف الطبري منهما، على الرغم من أنّه يقرّ باختلافهما في المعنى. الطبري، =



كما يرى، في سياق حديثه عن «سورتي الولاية والنورين» المنسوبتين إلى الشيعة، أنهما سورتان متداولتان في دوائر الشيعة<sup>(1)</sup>، ثم يقرّر في موضع آخر: «وهي على التأكيد نتاج عصر متأخر، ولم يعرّها جميع الشيعة أهميّة عمليّة»<sup>(2)</sup>. فيظهر بوضوح هذا التّضارب في تقرير بعض النتائج المتعلقة بالقراءات الشّيعية والقرآن لديه. ولئن كان غولدزيهر (Goldziher) في قوله الثاني محقّقاً، فإنّ القول إنّ «سورتي الولاية والنورين» كانتا متداولتين في دوائر الشيعة يبدو قولاً لا أساس له من الصّحّة لما سنيته لاحقاً<sup>(3)</sup>.

## 2- الصنف الثاني من الدراسات:

لئن بدت بعض الدراسات، التي كتبها العديد من الشيوخ المحسوبين على المؤسسة الدينية، تمجيديةً، فإنّ بعضاً منها حاولت أن تتجاوز التمجيد من خلال النظر بمنهج فيه من النظرة التاريخية ما سمح لها بكسر الحاجز الإيماني في تقرير بعض النتائج، التي لا يمكن للدراسات التقليدية المنغلقة أن تقبلها. فدراسة الباحث العراقي غانم قدوري الحمد، التي وسمها بعنوان «رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية»<sup>(4)</sup>، تؤكّد، في فصولها الستّة، ضرورة التسليم بأنّ الكتابة عموماً تبقى دائماً قاصرةً عن استيعاب المنطوق، ومنها كتابة المصحف بالرّسم العثماني، وقد أكّد قدوري، غير مرّة، أنّ هذا الرّسم قد مثل طوراً في كتابة الخطّ العربي غير مكتملة. وهو قول يجعل صاحبه في حلٍّ من الإجابة عن الكثير من الإشكاليات، التي يقف عندها أيّ باحث في القراءات من قبيل مدى صحّة الرّأي القائل بخطأ النّاسخ في المصحف

= جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، ج2، ص59.

(1) غولدزيهر (Goldziher)، مذاهب التفسير الإسلامي، ص295.

(2) المرجع السابق، ص300.

(3) انظر، لاحقاً، الباب الثالث، الفصل الثالث، القراءات والفرق الإسلامية.

(4) الحمد، غانم قدوري، رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية، بغداد، ط1، 1982م.

العثماني؛ لأنه يعدّ الرّسم العثماني رسماً يعبر عن واقع الخطّ العربي في تلك المرحلة من مراحل تطوّره. وعلى الرغم من أنّه يستبعد هذه الفكرة، من منطلق نفي وجود الخطأ في رسم المصحف، لم يستطع أن يبرهن على صحّة ما ذهب إليه، فإنّ دراسته تُعدّ بحقّ مدخلاً يمكن الولوج من خلاله إلى دراسة الرّسم العثماني، وعلاقته بالقراءات، في إطار دراسة أشمل تقف على أهمّ ما توصلت إليه الأبحاث المهمّة بتاريخ الخطّ العربي.

وعلى الرّغم من أنّ كتاب (تاريخ القرآن)، الذي بدأ تأليفه نولدكه (Theodor Nöldeke) (ت 1930 م)<sup>(1)</sup> ثمّ أتمّه تلاميذه من بعده، يُعدّ مؤلفاً ثرياً، بالنظر إلى المصادر التي اعتمدها، فإنّ ميزته الأساسيّة منهجه الفيلولوجي، الذي اتّبعه في التنقيب عن تاريخ القرآن، وهو منهج قدّم لنا بعض التصورات المقبولة المتعلّقة، خاصّةً، بالقراء الأوائل من الصحابة، كما أنّ منهج الشكّ، الذي عوّل عليه كثيراً في تقلاب العديد من الأخبار قد أسهم في تنبيه القارئ إلى عدم الانسياق وراء النتائج، التي استُقيت من تلك الأخبار. لكنّ ذلك لم يسعفه من تمثّل الكثير من مصطلحات علم القراءات تمثلاً واضحاً. وهو الأمر الذي أثار في من حاول بعده من الدارسين تقديم تصوّر مختصر لتاريخ القراءات، كما هو الحال بالنسبة إلى جيفري (A. Jeffery) على سبيل المثال<sup>(2)</sup>.

ويجب أن لا نُغفل، في هذا الصّدّد، بعض الدراسات الأخرى، التي نبّهت القارئ إلى ضرورة الاستعمال الدقيق للعديد من مصطلحات العلم؛ مثل: التمييز بين القرآن والمصحف الإمام، والقراءة الرّسميّة، والمنادية بضرورة التّنبية إلى هويّة القراءة المعروضة كتابة أو تلاوة حتّى يستطيع

(1) نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن (Geschichte des Qorans Theodor Nöldeke)،

تعريب جورج تامر، دار نشر جورج ألمز هيلدسهام - زوريخ - نيويورك، بيروت،

ط 1، 2004م.

(2) انظر لاحقاً تصوره لتاريخ القراءات في الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

القارئ/ متلقي القراءة، أو المتعامل مع المصطلح، أن يحدّد الخطاب المقصود؛ إذ لا شكّ في أنّ ذلك سيساعده على تمثّل فهم صحيح من خلال ضمان اجتناب السّقوط في المغالطات الاصطلاحية<sup>(1)</sup>.

وبالعودة إلى أطروحة (أسباب التّزول) لبسّام الجمل، حاول أن يجد رابطاً بين علم أسباب التّزول وعلم القراءات، لكنّه، وهو يبحث عن طبيعة هذه العلاقة، قد انحاز انحيازاً يكاد يكون كلياً إلى أسباب التّزول؛ فانطلق في بحثه من مسلّمة القول إنّ علم أسباب التّزول هو العلم المؤثّر في علوم القرآن الأخرى، فأغفل العلاقة الحقيقية المبنية على الجدليّة المتبادلة بين تلك العلوم، والتي يمكن أن نقف عند أهمّ مظاهرها.

(1) انظر على سبيل المثال: العلاني، محمد الصحي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، ضمن سلسلة دراسات، عدد12، ط1، المركز القومي البيداغوجي، تونس، 1999م، ص29-30. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتاريخ، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2001م، ص49. Abdelmajid Charfi, La pensée islamique, rupture et fidélité, Albin Michel, 2008. أركسون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تفسير الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2001م. وقد ميّز أركون في غير موضع بين القرآن والمصحف. لكن نوّد أن ننبّه إلى مقالته في سورة الفاتحة 1 ص136 من المؤلّف نفسه، إذ يقول: «يلزمنا إعداد مؤلّف ضخم لكي نذكر جميع القراءات التي أثارها سورة الفاتحة 1 منذ بدايات التفسير الإسلامي وحتى اليوم». فإذا كان المقصود بلفظ قراءات ما نحن بصدد دراسته فإن ذلك تضخيم في رأينا من الغريب أن يصدر عن مؤلّف عوّذنا الدقة في التعامل مع مادته المدروسة. وقراءات سورة الفاتحة 1 بأياتها السبع لا تتجاوز الصفحتين. أما إذا كان يقصد التفسير أو التأويل فهو أيضاً لا يبدو محقّقاً إذا نظرنا في الأعمال التي كررت غيرها ونقلتها كما هي. وعمل أركون في تحليل هذه السورة أو غيرها من سور المصحف غير مجد في نظرنا من الناحية العملية لأنه يبقى عملاً منقوصاً جدّاً. فهو أيضاً يوهمنا أنه يحلل سور القرآن، والحقيقة أنّ تحليله مقتصر على قراءة حفص لا غير، شأنه شأن كتب الإعجاز العددي في القرآن. فليتبّه القارئ إلى مثل هذا التقصير.

لقد اقتصرنا على هذه النماذج للتشديد على ضرورة التعامل مع علم القراءات تعاملاً فيه الكثير من الحذر، حتى نستطيع أن نكون أوفياء للمنهج، الذي نروم اتّباعه، ولا يعني ذلك أننا سنكتفي بهذه الإشارة إلى تلك الدّراسات؛ بل سنحاول أن نفيد منها كلّما دعت الحاجة إلى ذكرها في ثنايا العمل كلّه. ولعلّه يمكن القول إنّ تقييمنا لتلك النماذج من الدّراسات قد ساعدنا على تمثّل إشكاليّات أخرى مضافة إلى ما استشكله القدامى، ما مهّد لنا الطّريق لنمضي قدماً في رسم الأهداف التي دفعتنا إلى الخوض في هذا البحث، وهي أهداف يمكن إجمالها في هدف واحد يُلخّصها جميعاً وهو دراسة القراءات علماً من علوم القرآن دراسةً تستقرئ القديم، وتنقّب فيه تنقيباً، عسى أن نرقى إلى العلمية والحياد، ولا تطمئنّ إلى الحديث والمعاصر من الدّراسات؛ لأنّ أغلبه، في نظرنا، لا يتّسم بهاتين الميزتين.

غير أنّ صياغة هذا الهدف في العنوان، الذي أسندناه إلى أطروحتنا، تفترض تقديرين اثنين بما أنّها تمثّل على مستوى الصياغة النحوية جملة مختزلة، فيمكن تقديرها في:

- الجملة الاستفهامية: هل يمكن اعتبار القراءات علماً من علوم القرآن؟
- أو الجملة الخبرية التقريرية: القراءات باعتبارها علماً من علوم القرآن.

ولعلّنا لا نجانب الصّواب إذا ذهبنا إلى اعتبارهما معاً من صميم هذا البحث؛ لأنّ اعتبار القراءات علماً من علوم القرآن هو الإجابة الممكنة والمفترضة عن التّساؤل السّابق الذّكر. وقد يرى البعض أنّه من البديهيّ أن نعدّها كذلك بما أنّها العلم الأكثر التصاقاً بالنصّ القرآنيّ؛ بل إنّها منه. لكنّ ذلك لا يمنعنا من التّشديد على أنّ نشأة العلم (أيّ علم)، وتطوّره، وترعرعه، وحتى استقراره وجموده، لا بدّ من أن يخضع كلّ ذلك لمرجعيّة إيستمولوجيّة وتاريخيّة تستوجب النظر في كلّ المراحل لقياس مدى علميته فيها. فالعلم لا يمكن أن ينشأ من فراغ. كما أنّ تطوّره مرتبط أساساً بتطوّر

الجماعة العلمية، التي أنتجته، ما يضعنا، منذ البداية، أمام تمثّل الشروط الضرورية لقيام كلّ علم، بدءاً بنشوء جهازه الاصطلاحي، مروراً بترسيخ أهمّ مكونات هذا الجهاز، وصولاً إلى الصيغة التي يمكن أن تُوصف بالاكتمال، وهي المرحلة الأخيرة التي انتهى إليها<sup>(1)</sup>.

ولتحقيق ذلك رأينا أن نوزّع دراستنا للقراءات علماً من علوم القرآن على ثلاثة أبواب موزّعة على تسعة فصول، وهي:

#### - الباب الأول: علم القراءات: النشأة والتأصيل:

- الفصل الأوّل: قراءة في تحول القراءات علماً من علوم القرآن أو تاريخ القراءات.

- الفصل الثاني: المصطلحات المتصلة بالقراءات.

- الفصل الثالث: قراءة في المدوّنة المعتمدة.

#### - الباب الثاني: القراءات والاختلاف:

- الفصل الأوّل: مظاهر اختلاف القراءات.

- الفصل الثاني: عوامل اختلاف القراءات.

- الفصل الثالث: نتائج اختلاف القراءات.

#### - الباب الثالث: القراءات والعلوم الإسلامية:

- الفصل الأوّل: القراءات وعلوم القرآن.

- الفصل الثاني: القراءات والتشريع.

- الفصل الثالث: القراءات والفرق الإسلامية.

وهي أبواب نرى أنّها كفيلة بتجلية صورة واضحة للعلم تعرّفنا به، وتطرح

---

(1) انظر، على سبيل المثال، في شرح نظرية نشوء العلوم وتطوّرها: كون، توماس (T. S. Kuhn, Les Structures des Révolutions Scientifiques)، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1988م.

أهمّ القضايا، التي أثارت جدلاً أكثر من غيرها فيه، بالإضافة إلى النظر في علاقته ببعض العلوم الأخرى، التي نرى أنّ بالإمكان أن توضّح لنا تلك العلاقة الجدلية التي تربطه بها. ولا شكّ في أنّ هذا البحث بإمكانه أن يكون بداية لمراجعة الكثير من القضايا التراثية، وقد أصبحت، اليوم، من المسلمات، التي لا ينبغي مناقشتها من قبيل الأحكام الفقهية، التي وجّهت وجهةً واحدةً بسبب تغليب القراءة الواحدة للنص القرآني.





## البَابُ الْأَوَّلُ

الْقِرَاءَاتُ عِلْمًا مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ  
النُّشْأَةُ وَالتَّأْصِيلُ





## الفصلُ الأوَّلُ قِرَاءَةٌ فِي تَحَوُّلِ الْقِرَاءَاتِ عِلْمًا مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ أَوْ تَارِيخِ الْقِرَاءَاتِ

يفترض عنوان هذا الفصل أن تكون المراحل النهائية، التي شهدها التعامل المعرفي مع قراءات القرآن، قد استوت فيها علماً من علوم القرآن. وهو افتراض يضعنا بدءاً أمام منهج تاريخي نسير وفقه لتتبع تلك المراحل، التي نشأ فيها العلم، وبداية تشكُّله، ثم تطوره في أرحام بعض العلوم الأخرى، ثم استوائه علماً واستقلاله عنها. وكأنا، منذ البداية، نقرر أنه مرّ بثلاث مراحل هي: نشأة القراءات مضمون العلم، ثم ظهورها في أبواب أو أجزاء من المصنّفات الأولى للحديث والتفسير خُصّصت لذكر تلك القراءات، وتدوين الاختلافات في قراءة اللفظ الواحد من الآية. ثم استقلال هذه الأجزاء بنفسها لتصبح مصنّفات مستقلة بمادّتها، ومنهج التأليف فيها، فاستقامت القراءات علماً بمصطلحاته، ومنهج التأليف فيه، ومضمونه، وأهدافه، وغاياته.

غير أننا لا نميل إلى هذا التقسيم، وإن أوهم بوجاهته من حيث التطور التاريخي لعلم القراءات مرتبطاً بالتدوين. فهو لا يرتكز على السمات الحقيقية المميزة لكل مرحلة من تلك المراحل. فلا شك في أن ظهور القراءات، باعتبارها جزءاً من المصنّفات الحديثية لم يكن بداية ظهور العلم، ولا هو من المراحل الجنينية الأولى التي عرفها. ونحن نفترض وجود تلك الفترات

واختلافها؛ لأننا نفترض، أيضاً، أن تكون العوامل المحرّكة لتطوّر القراءات مختلفة من فترة إلى أخرى. ويقودنا هذا الافتراض إلى وضع فرضيات أخرى نحدّد من خلالها طبيعة هذه العوامل المحرّكة، التي من شأنها أن تُظهر الفوارق واضحةً بين تلك المراحل. لذلك نتساءل عن طبيعة تلك التطوّرات:

- أهي تطوّرات مضمونيّة للقراءات؟ ويلزمُ البحث في هذا الافتراض تتبّع اللحظة الزمنية، التي فيها انغلقت القراءات من حيث المضمون. فإذا كانت فترة توالد القراءات معلومةً لأنّ ذلك بدأ مع نشوء الوحي، فإنّ معرفة اللحظة، التي أنتجت فيها آخر قراءة يبدو أمراً في غاية الصعوبة، إن لم نقل إنّهُ أمرٌ يكاد يكون مستحيلاً، ولاسيما في ظلّ عدم اتفاق القدامى والمحدثين على تعريف واضح للقراءات.

- أم هي تطوّرات متعلّقة بمواقف المسلمين منها، وتطوّر تعاملهم معها، من خلال المفاضلة بينها مفاضلة لهجية، أو نحوية، أو مذهبيّة. وعلى هذا الأساس، كان لأبُدّ من أن ينصبّ اهتمامنا على تتبّع الموارد الأولى لتلك المفاضلات، وهو أمرٌ في غاية الصعوبة، أيضاً، ولا يتّسع له مقام القول هنا، كما قد يخرجنا عن الهدف الأساسي الذي رسمناه لأنفسنا من هذا الفصل.

- أو هي تطوّرات تُصوّرُ حجم الإحراجات، التي ظهرت مباشرة بعد ظهور الاختلاف في قراءة النصّ المُوحى به ممارسةً وتنظيراً: ممارسة منذ عهد الرّسول إلى ولادة المصحف الإمام، وتنظيراً ببداية الدّعوة إلى الالتزام بالرّسم العثماني، وطلب القراءات من مآثور الرّواية والتلقين، وفي فترة متأخّرة عنهما. وبالإضافة إلى ذلك، إخضاع القراءات لقوانين النّحو، الذي نشأ بمساعدتها، ثم شقّ يد الطاعة عنها.

إنّ هذه الفرضيات مجتمعةً تبدو غير قادرة على تمثّل تاريخيّة القراءات؛ لأنّ الاعتماد عليها قد يؤدي بنا إلى مزالق منهجيّة وقع فيها من حاول قبلنا

أن يرسم تاريخاً للقراءات، وخصوصاً من أصحاب المنهج الوضعي، الذي يمثله عدد من المستشرقين، أو المنهج التقليدي، الذي جسّدته عدّة دراسات تمجيدية.

وإزاء ذلك، نحن لا نميل إلى ما قرّرتّه بعض الدّراسات الحديثة، التي نوّد أن نعرض ما ذهبت إليه في التّأريخ لهذا العلم، قبل أن نفضح عن رأينا في هذه المسألة.

### تيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) (تاريخ القرآن):

جاء الجزء الثالث من كتاب نولدكه (Nöldeke) (تاريخ القرآن) قريباً جداً من العنوان الأصلي لهذا الكتاب، فقد وسمه بـ «تاريخ نص القرآن». وحسب مضمون فصول هذا الجزء، فإنّه بالإمكان أن نضع القراءات مرادفاً لنصّ القرآن في هذا العنوان. وقد ضمّ هذا الجزء ثلاثة فصول، خصّص الفصل الأوّل للرّسم، وتعرّض فيه للمصحف الإمام ومصحفي أبيّ بن كعب (ت 19-32هـ؟)<sup>(1)</sup>، وعبد الله بن مسعود (ت 32هـ)، ومصحف آخر قال عنه المؤلّف إنّهُ مصحف غير عثماني. أمّا الفصل الثاني، فتحدّث فيه عن القراءة، وخصّصه للاهتمام أوّلاً بمسائل أساسية متعلّقة بالقراءة؛ مثل: علاقتها بالرّسم واللغة، وتوحيد القراءات، وثانياً بالقرّاء والقراءات، وثالثاً بكتب القراءات. وجعل الفصل الثالث للحديث عن مخطوطات القرآن.

فالواضح، من خلال محتوى هذا الجزء، أنّه لا يقدم تصوّراً دقيقاً لتاريخ نصّ القرآن كما أثبت في العنوان. ومع ذلك، يمكن أن نسجّل بعض الملاحظات حول ما أورده لعلّنا نفهم الخيط الرّابط بين فصول هذا الجزء بقصد تمثّل تاريخ نصّ القرآن كما قدّمه نولدكه (Nöldeke).

(1) اختلف في تاريخ وفاته، حتى إنّ البعض قد وصل به إلى سنة 32هـ، وقد يكون الدافع وراء ذلك الرغبة في إلحاقه بلجنة عثمان، التي كلفها بنسخ المصحف الإمام.

فمن بين ما يمكن ملاحظته أنّ المؤلف بدأ بالتأريخ لنصّ القرآن انطلاقاً من الرّسم، وكأنّ التدوين هو بداية التاريخ الفعلي للقراءات، وكأنّ تاريخ القراءات هو تاريخ الكتابة. ولعلّ إغفاله لذلك يعود إلى تعرّضه، في الجزأين السابقين، للنصّ القرآني في الفترتين المكيّة والمدنيّة، لكنّ ذلك لا يعفيه من التذكير بالفترة التي سبقت المصاحف المشار إليها في الفصل الأوّل من هذا الجزء.

وعلى الرغم من أنّ عناوين الفصول سابقة الذكر لا تقدّم شيئاً يدلّ على أنّ نولدكه (Nöldeke) ينقل لنا تصوّراً ما في التأريخ للقراءات، أو للنصّ القرآني، فإنّ معالجته للعديد من مصطلحات العلم تنمّ عن محاولة تتبّع تطوّرها التاريخي، مثل تحليله لتطوّر مصطلح الاختيار، ومصطلح الشذوذ، وعلاقتها بحركة توحيد القراءات. لكنّ طريقة عرضه للمادّة المتعلقة بهذه المصطلحات يصعب فهمها فهماً تاريخياً دقيقاً؛ لأنّه لم يخضعها، في عرضه لها، لمنهج التتابع الزمّني، الذي يسهم في توضيح التغيّرات الطارئة على المصطلح المدروس<sup>(1)</sup>.

إنّ توجّه نولدكه (Nöldeke) هذا سيكون له بالغ الأثر في المدرسة الألمانية، التي لا تعير الجانب الشفوي في دراسة تاريخ القراءات اهتماماً كبيراً، ولا سيما منه الفترة التي سبقت لحظة التدوين الأولى لنصّ القرآن. وهو أمر سينجرّ عنه بالضرورة إهمال فترة مهمّة من هذا التاريخ بما تميّز به من سمات.

**آرثر جيفري (A. Jeffery) مقدّمة كتاب (المصاحف) لابن أبي داود<sup>(2)</sup> :**

لقد عرض المستشرق آرثر جيفري (A. Jeffery)، في سياق تقديمه لكتاب (المصاحف) لابن أبي داود السجستاني (ت 316هـ) آراء المستشرقين في

(1) نولدكه (Nöldeke)، تاريخ القرآن، ص 435-698.

(2) السجستاني، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط 1، 1936م، ص 9.

تاريخ القرآن، من بدء المصاحف المختلفة في أيام الصحابة إلى المصحف الرسمي العثماني، ومن وقت حرية الاختيار في الروايات إلى أن اعتمد العلماء رواية رسمية من روايات الرواة الكثيرة المختلفة، وقد حققوا أنّ نتيجة بحثهم هذه أقرب فهماً للأحاديث المختلفة والروايات المتناقضة، وأكثر موافقة لأحوال القرون الأولى وحوادثها، فبناء على هذا نرى ستة أطوار في تاريخ تطوّر قراءات القرآن هي:

- 1- طور المصاحف القديمة.
- 2- طور المصاحف العثمانية التي بعث بها إلى الأمصار.
- 3- طور حرية الاختيار في القراءات.
- 4- طور تسلّط السبعة أو العشرة.
- 5- طور الاختيار في روايات العشرة.
- 6- طور تعميم قراءة حفص. وهو طور النسخ المطبوعة.

ويبدو هذا التصوّر على ما فيه من تدرّج تاريخي، وعلى الرغم من عدم إغفاله المصاحف على اختلاف أصحابها، متأثراً بتصوّر نولدكه (Nöldeke) غير الواضح لتاريخ القراءات، بما أنّه يحدّد نقطة البدء من المصاحف، والحال أنّها مرحلة تابعة لمرحلة التناقل الشفوي للنصّ القرآنيّ قبل تدوينه تدويناً فردياً، أو رسمياً، ويمكن اعتبارها، أيضاً، جزءاً من مرحلة تدوين النصّ تحت إشراف الرّسول نفسه. كما لا يخلو هذا التصوّر من خلط بين الطورين الرابع والخامس؛ بل إنّ صياغة عنوان الطور الرابع لا يستقيم في نظرنا؛ لأنّ تسلّط السبعة كان سابقاً لتسلّط الثلاثة المكملين للعشرة بقرون عديدة، وعلى هذا الأساس، إنّ طور الاختيار في روايات العشرة كان بعد تسبيع أبي بكر بن مجاهد (ت 324هـ) للسبعة، ولكن ليس بعد تعشير العشرة. ولا بدّ، هنا، من ضرورة شرح العلاقة بين التسبيع والتعشير: أهمّما حركة واحدة تمّت على مراحل أم هما حركتان مثلتا طورين مختلفين، على

الرغم من تشابه طبيعة الفعل بينهما؟ وحتى يستطيع المرء أن يقف على إجابة مقنعة، في هذا الصدد، لا بدّ له من الوعي، منذ البداية، بأنّ مسألة الاختيار في الروايات لم تقتصر على القراء السبعة ولا العشرة؛ بل اشتملت على الكثير من القراء ممّن كان لهم اختيار في القراءة. وإذا كان حفص أحد رواة القراء السبعة، وأنّ قراءة بعضهم مازالت متداولة إلى اليوم، فإنّ الطور الأخير يصبح غير ذي معنى باعتبار أنّه لا يمثل تطوّراً في جوهر العلم، ولا سيما أنّ مدارس تعليم القراءات العشر، ومنح الإجازة لمن يتقنها ما زال متواصلاً إلى اليوم في أغلب أقطار العالم الإسلامي، على غرار ما كان يقوم به علماء القراءات في القرن التاسع الهجري.

### هند شلبي (القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري)<sup>(1)</sup>:

على الرّغم من أنّ هند شلبي حصرت عملها جغرافياً في إفريقية، وزمناً في القرون الخمسة الأولى من الهجرة، فإنّ تأثرها بما توصل إليه المستشرقون من تمثّلهم لأطوار القراءات يبدو جلياً جدّاً. فقد قسّمت شلبي أطروحتها إلى خمسة أبواب، فاعتنت، في الفصل الأوّل من الباب الثالث منها، بـ: أطوار القراءات بإفريقية، وهي، حسب رأيها، ثلاثة:

1- طور القراءة الحرّة.

2- طور حرية الاختيار في القراءات.

3- طور ترجيح القراءات.

ولا يعني اكتفاؤها بهذه الأطوار الثلاثة إغفالها للطور الأوّل، الذي صدّر به آرثر جيفري (A. Jeffery) تصوّره. فقد خصّصت الباب الثاني للحديث عن

(1) شلبي، هند، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ط الدار العربية للكتاب، 1983م، من ص 95 إلى ص 204.

المصحف بإفريقية منذ الفتح. ولعلّ طور القراءة الحرّة قد كان مصاحباً لتوافر المصاحف مع الفاتحين الأوائل من الصحابة، والجيل الأوّل من التابعين. وعلى الرّغم من أنّ هذا التّصوّر يبدو محدوداً في الزّمان والمكان، فإنّ بعض الملاحظات، التي تضمّنها من شأنها أن تجلّي جانباً من أسباب الانتقال من الطّور الأوّل إلى الطّور الثّاني؛ إذ بيّنت: «أنّ إفريقية قد عرفت مع الصحابة -رضي الله عنهم- القراءة الحرّة، التي لا تنقيّد بمصر معيّن، ولا حتى بالقراءة الرّسمية للمصحف العثماني، ثمّ إنّها بقدم البعثة<sup>(1)</sup> تخلّت عن القراءات الشّاذّة لتقرأ بما يوافق المصحف الرّسمي، ولكن دون أن تنقيّد بقراءة مصر من الأمصار، فتكون بذلك قد عرفت طور حرّية الاختيار في القراءات»<sup>(2)</sup>. فبسبب الانتقال من طور القراءة الحرّة إلى طور حرّية الاختيار كان بأمر الدّولة المركزيّة بتأكيد خضوع هذا الجزء منها للقراءة الرّسمية. لكن هل يمكن معرفة الأسباب الكامنة وراء هذا العمل الذي قام به عمر بن عبد العزيز؟ فقد عوّدنا الخلفاء على أنّ مثل هذه البعثات، على الرّغم من طابعها الدّيني، لا يمكن أن تكون خارج دائرة السّياسة، ومن ثمّ، ما هي الإحراجات، التي يمكن أن تمثّلها القراءة الحرّة بالنسبة إلى السّلطة المركزيّة حتّى تكلف بعثة بتعليم الناس القرآن؟ هذا ما لم تُجِبْ هند شلبي عنه.

### نائلة السليني الراضوي (الفقيه على مفترق القراءات):

إذا كان جيفري (A. Jeffery) قد ذهب إلى أنّ تاريخ القراءات قد مرّ بستّ مراحل، فإنّ نائلة السليني اقتصرت على أربع مراحل فقط في تمثّلها لهذا التّاريخ. ويأتي هذا التمثّل في إطار اهتمام الباحثة بالقراءات المبتوثة في مصنفات التفسير، التي تعرّضت إليها بالدرّس في أطروحتها: (تاريخية

(1) كان عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) قد بعث عشرة من الرجال إلى إفريقية ليفقهوا الناس فيها، ويعلموهم القرآن. انظر: المرجع السابق، ص 26.

(2) المرجع نفسه، ص 125.



التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير<sup>(1)</sup>.  
 لكنّ تمثلها لأطوار القراءات عبّرت عنه في مقالٍ مستقلٍّ عن هذه الأطروحة  
 بعنوان: (الفقيه على مفترق القراءات)<sup>(2)</sup> وهذه الأطوار هي:

- 1- طور التيسير في القراءة، ويشتمل على الفترة النبوية وجزءاً من الخلافة  
 الراشدة؛ أي أنه طور يشتمل على عمليتي الجمع الأولى والثانية.
- 2- طور المصاحف أو المصاحف القديمة كما نعتها آرثر جيفري (A. Jeffery).

3- الطور الثالث، ويمكن أن نسّميه بمرحلة الجمع على حرف واحد على  
 عهد عثمان بن عفان، وتمتدّ هذه الفترة إلى عهد مروان بن الحكم (ت  
 65هـ) لما وُفق في حرق صحف حفصة (ت 45هـ) التي نسخ منها نصّ  
 المصحف الإمام.

4- أمّا الطور الرابع فهو طور تسلّط القراءات السبع، أو العشر، بشيء من  
 التيسير.

ويتميّز هذا التقسيم بإشارته إلى الفترة الزمنية، التي استغرقها كلّ طور من  
 الأطوار الأربعة. ولئن توافق نائلة السليني وآرثر جيفري (A. Jeffery) في  
 اعتبار الطور الرابع هو طور تسلّط القراءات السبع، أو العشر، فإنّ السليني  
 أعقبته بملاحظة وضّحت فيها أنّ هذا الطور هو مرحلة: «قامت فئة العارفين  
 بالنصّ، وكيفيات النطق به، واتّخذت، في وقت قصير، صفة المؤسسة  
 العالمية، واستوعبت القراءات المخالفة فكان بيدها وحدها الحقّ في تبني

(1) الراضوي، نائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال  
 نماذج من كتب التفسير، ج 1، مطبوع ط 1، المركز الثقافي العربي، 2002م، ج 2،  
 أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، 1997م، مرقونة: في كلية الآداب في منوبة.

(2) الراضوي، نائلة السليني، الفقيه على مفترق القراءات، مقال ضمن كتاب المسلم في  
 التاريخ، إشراف عبد المجيد الشرفي، ج 2، ط 1، الدار البيضاء، 1999م،  
 ص 135-157.

الاختلاف، واعتباره رحمة، أو مصادرتة، واعتباره داعياً إلى التحريف والزيف<sup>(1)</sup>. وهي ملاحظة وجيهة في تقييم هذه المرحلة، لكنّها لم تتجاوز الخلط، الذي وقع فيه آرثر جيفري (A. Jeffery)، فإذا كانت تقصد بالفئة العارفة، التي أصبحت في وقتٍ قصيرٍ مؤسسة عالمية علماء القراءات، بدءاً بأبي بكر بن مجاهد مسيِّع السبعة، وانتهاءً بابن الجزري (ت 833هـ) مكمل العشرة. فإنّ بين الرجلين مسافة تزيد على أربعة قرون لم تكن فيها تلك المؤسسة العالمية متفّقة على كثير من المسائل الجوهرية في القراءات أهمّها قضية المصطلحات، وعدد القراءات المختارة، بالإضافة إلى مواقفها من تلك القراءات، التي عُدَّت، في هذا الطور، شاذّة لا تجوز القراءة بها في الصلاة.

### محمد المختار ولد أبّاه (تاريخ القراءات في المشرق والمغرب):

يظهر من عنوان هذه الأطروحة أنّها تتميز بشموليّة إمامها بالقراءات زماناً ومكاناً، فقد وسم هذه الأطروحة بعنوان: تاريخ القراءات في المشرق والمغرب. وقسمها إلى مقدّمة وثمانية أبواب تُظهر تصوُّره لتاريخ القراءات. وهذه الأبواب هي:

- الباب الأوّل: عصر الأئمة والرواة.
- الباب الثاني: عصر التدوين.
- الباب الثالث: مدرسة القيروان وتأثيرها في الأندلس.
- الباب الرابع: المدرسة الأندلسية.
- الباب الخامس: عصر التثبيت والتكميل: أدبيات الشاطبية بين الأندلس والمشرق.
- الباب السادس: المدرسة المغربية.

(1) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

- الباب السابع: المدرسة الشنقيطية.
- الباب الثامن: آراء العلماء الشناقطة في التجويد<sup>(1)</sup>.

والملاحظ أنّ الأبواب: الأول والثاني والخامس تضمّنت لفظ «عصر»، وكأنّ الأبواب الأخرى لا تمثّل حقبةً زمنيةً بقدر ما تدلّ على مميزات فترة زمنية دون أخرى. ولا يستند هذا التقسيم، في الحقيقة، إلى تمثّل تاريخيٍّ للمراحل، التي مرّ بها العلم؛ فقد تجاهل الباحث مرحلة الجمع وتدوين المصحف الإمام، واكتفى بتلخيصها في التمهيد، ولسنا متأكدين إن كان هذا التجاهل ناتجاً عن اعتبار الباحث القراءات قد أصبحت علماً بعد التدوين. وإذا كان هذا هو تصوّره فلا شكّ في أنّ ذلك يُعدّ مجاناً الصواب؛ لأنّ العلم لا يولد عملاً منجزاً؛ بل لا بدّ له من مرحلة طفوليّة يمرّ بها لتسجّل له عثراته الأولى حتّى يقف على قدميه. ثمّ تسنده العلوم الأخرى حتى يشتدّ عوده؛ بل إنّه لم يقم على سوقه إلا بالاعتماد على الذاكرة والمشاهدة التي ستكون من أهمّ ما يميّزه عن غيره من العلوم الإسلاميّة الأخرى.

ولئن أضاف ولد أباه، في البابين السّابع والثامن، اهتماماً بمجالٍ جغرافيٍّ تناسته كلّ الدراسات الحديثة التي أطلعنا عليها، تمثّل في الإشارة إلى الحركة العلمية، التي شهدتها مدينة شنقيط الموريتانية، فإنّ هذه الإضافة

(1) ولد أباه، محمد المختار، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، منشورات المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، 2001م. ونودّ أن ننبّه، هنا، إلى أنّ الكاتب قد نسب، في ص 24 من هذا البحث، قولاً إلى ابن العربي (ت 543هـ) عبّر فيه عن تبرّمه من تشعّب الاختيارات في القراءات، والإغراق في تتبع تفاصيل الأداء، ثمّ بيّن أنه أخذ هذا القول من كتابه العواصم من القواصم، وهي إحالة غير صحيحة. هذا ولم نعر على القول المذكور إلا في كتاب التاج والإكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله المواق (ت 897هـ)، ضمن كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الحطاب الرعيني (ت 954هـ)، ضبط الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1995م، ج 2، هامش ص 421.

لم تزد شيئاً على علم القراءات، سوى موقف العلماء الشناقطة من التجويد، الذين بينوا، من خلاله، أنّ القراءة بغيره تُعدّ لحنًا، وهو موقف فيه كثير من التشدد لم نعهده من قبل<sup>(1)</sup>. أمّا بالنسبة إلى المسائل، التي بين أنّها من مساهمات علماء القراءات في شنقيط، ولاسيما تصويب نطق القارئ بحرفي الجيم والضاد، فإنّ ذلك لا يُعدّ إضافة علمية بقدر ما هو اقتداء بلغة قريش، التي تقرّر، منذ القرن الأوّل للهجرة، أنّها اللغة التي نزل القرآن بها.

يبدو، إذًا، أنّ الاختلاف في تمثّل تاريخ القراءات واضح وجليّ فيما تقدّم من تصوّرات، لم نرَ من الوجاهة التعويل عليها كثيرًا، وإنّ بدا في بعضها ما يستحقّ التوقف والتفكير، لأسباب أهمّها تباين الخلفيّة النظرية لكلّ تصوّر من تلك التصوّرات. بالإضافة إلى عدم انبنائها على خلفيّة نظرية لها علاقة بتاريخ العلوم وتطوّرها. وكذلك افتقارها إلى معالجة علمية لها صلة بالعلم، الذي يجب أن يكون مركز هذا التقسيم أو ذاك. فأصحاب التقسيمات سابقة الذكر لم يعولوا على فهمهم لطبيعة تطوّر علم القراءات، ويعود ذلك إلى تسليمهم المسبق بالقراءات علماً من علوم القرآن؛ بل إنّ ذلك قد عدّ من بديهيات الأمور حتى إنّ البعض ذهب إلى اعتبار المباحث، التي تُناقش في دائرة هذا العلم، علوماً للقراءات على الجمع<sup>(2)</sup>. ولا يعني ذلك أننا لا نعدّ القراءات علماً؛ إذ سبق أن أشرنا إلى أنّها أقرب العلوم الإسلامية إلى النصّ القرآني؛ بل إنّ العديد من الدارسين القدامى خصوصاً قد ذهبوا إلى التسوية بينها وبينه. ولكنّ غاية ما في الأمر أننا نوّد التنبيه إلى ضرورة إخضاع هذا العلم لنظرية تطوّر العلوم حتّى يتسنى لنا، بعد ذلك، تحديد كلّ مرحلة من مراحل تطوّر تحديداً يتميّز بالدقة التاريخية، ويخضع لمنطق تطوّر العلوم.

(1) ولد أباه، محمد المختار، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ص 579-752.

(2) انظر على سبيل المثال: السيد رزق الطويل، في علوم القراءات: مدخل ودراسة وتحقيق، ط 1، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، 1985م.

ونقصد بالدقة ضبط مفاصل كلّ مرحلة من تلك المراحل أولاً، ثم تأكيد اختصاص كلّ مرحلة بظهور مصطلح أو أكثر من مصطلحات علم القراءات. وهي التي من المفترض أن يكتمل ظهورها في المرحلة النهائية، التي أصبحت فيها القراءات علماً مكتملاً في نظر علمائه.

لقد بيّنت العديد من الدراسات الحديثة المهتمّة بتاريخ العلوم أنّ القول بتقدّم العلم تقدماً تراكمياً قائماً على النموّ هو نظريّة قديمة قد فقدت بريقها اليوم. وفي مقابل ذلك، أكّد توماس كون (T. S. KUHN)، على سبيل المثال، التقدّم الثوري للعلم، مستنداً، في الوقت ذاته، إلى رأي الباحث في تاريخ العلوم كارل بوبر (Carls Poper)، الذي يرى فيه أنّ نموّ العلم لا يحدث بالتكاثر، وإنّما يتمّ عن طريق الإطاحة الثورية بنظريّة مقبولة، واستبدالها بواحدة أفضل<sup>(1)</sup>، ولا تتحقّق الإطاحة الثورية إلا بالدور الذي يلعبه الفشل المتكرّر للنظريّة القديمة<sup>(2)</sup>. ومن ثمّة يصبح الهدف أمام العالم هو إيجاد حلّ للمعضلة<sup>(3)</sup>، التي انتهت إليها الممارسة العلميّة. وهو هدف ينتج البحث عن تحقيقه حواراً نقدياً لا يمكن أن يحدث إلا في لحظات الأزمات؛ أي في الوقت الذي تكون فيه الأسس الأصليّة لهذا العلم مُعرّضة للدمار<sup>(4)</sup>، وإذا توافرت شروط التطوّر العلميّ المشار إليها في تطوّر أيّ علم من العلوم يُعدّ ذلك العلم علماً سويّاً عكس العلم الشاذ.

إنّ هذه المبادئ النظرية المهمّة، التي يقرّها توماس كون (T. S. KUHN)، قد استدلّ على وجاهتها بتقديم العديد من أمثلة العلوم الصّحيحة مثل قانون الجاذبية، وقانون البصريّات، وقانون النسبيّة، وعلى الرغم من ذلك، عمّم النتائج التي توصل إليها، من خلال تلك النماذج لتشتمل نتائجه

(1) كون، توماس، (T. S. KUHN)، تركيب الثورات العلمية، ص 20.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

(4) المرجع نفسه، ص 19.

على كلّ العلوم، وعلى أساس هذا التعميم، بالإمكان أن ننظر انطلاقاً منها في علم القراءات. ولا يعني ذلك أننا نروم إسقاط هذه النظرية على العلم الذي نوّد دراسته؛ فالعلوم الدينية لها ما يميزها عن غيرها من العلوم. لكنّ الذي تشترك فيه العلوم على اختلافها أنّ العلم؛ أيّ علم، يمرّ بأزمات تكمن في فترات الرّكود، أو في مشكلات يستعصي حلّها، إذا لم يوجّه القائمون على ذلك العلم نقداً صارماً لقواعده يسمح لهم بتقييم إرثه النظري، ليتجاوز الأزمة، أو المشكل الذي انتهى إليه العلم. وهذا السعي إلى التجاوز هو الذي يسهم في خلق مواقف نقدية من طرف المهتمّين بتطوير العلم. وهذه المواقف هي التي تعمل، بكلّ جهد، على تحريك البحث في الأسباب الكامنة وراء تلك المشكلات، وعن الحلول الممكنة لها. وينطبق هذا الأمر انطباقاً تاماً على القراءات. فقد كان تاريخها تاريخ المشكلات، ولقد كان تاريخها تاريخ البحث عن حلول لتلك المشكلات. لذلك بدا لنا هذا العلم في حركة تفاعلية مع كلّ ما طرأ من المشكلات الناجمة عن الممارسة اليومية للتلفظ بالنصّ القرآني. فعلم القراءات ليس علماً متعالياً على التاريخ، ولا خارجاً عنه، وليس هو بالبعيد عن قوانين التطوّر فيه. ولا بدّ من أن ننبه، هنا، ومنذ البداية، إلى ضرورة عدم الخلط بين مصطلحي القرآن والقراءات. وعلى الرّغم من أنّ عملنا متصل اتصالاً وثيقاً بالقرآن، بما هو وحي، فإننا لا نزعّم البحث في تاريخ الوحي؛ بل يجب أن نوّكد أنّ هدفنا الأساسي، الذي نروم تحقيقه، هو البحث في القراءات علماً من علوم القرآن، وفق الإشكاليات التي سبق أن طرحناها في المقدّمة؛ لأنّ البحث في القراءات وتطوّرها، بما هي علم، يعني، بالضرورة، البحث في الممارسة الفعلية واليومية لتلفظ المسلمين بهذه النصوص، التي سُمّيت قراءات لنصّ القرآن الواحد. وإذا كانت كذلك، فهي، إذّا، خاضعة لتغيّر التعامل معها بما هي نصوص متعدّدة لنصّ واحد، وطريقة في التّلفظ في الآن ذاته. وسنرى، لاحقاً، أنّ الرّأي القائل إنّ القراءات والقرآن حقيقتان متّحدتان هو رأي قد أنتجته إحدى المشكلات، التي مرّ بها

تاريخ العلم. ونودّ أن ننبّه، هنا، إلى ضرورة الابتعاد عن هذا الخلط حتى يتسنى لنا البحث المنهجي في علم من علوم القرآن، وليس البحث في القرآن، وما نحن بصدد تحديده هو الأطوار أو المراحل التاريخية، التي مرّ بها علم القراءات وليس القرآن. وهي، في نظرنا، خمسة أطوار تتمثل في:

1- مشكلة تعدّد اللهجات والحلّ في التشريع للاختلاف.

2- مشكلة الاختلاف والحلّ في التدوين.

3- مشكلة تعدّد القراءات المخالفة للمدوّن والمرويّ والحلّ في الاختيار.

4- مشكلة انفتاح الاختيار، والحلّ في الحدّ من الاختيار، وتكريس حدّ ابن مجاهد في القراءات السبع.

5- مشكلة عدم الرضا عن اختيار ابن مجاهد للقراءات السبع، والحلّ في إضفاء صفة التواتر على القراءات العشر.

إنّ الأسس، التي أسعفتنا في وضع هذا التمثل، هي تحديد المشكلات التي عرفها العلم، ومن ثمّ تتبّع الحلّ أو الحلول التي قدّمها علماء القراءات للخروج من تلك المشكلات. وهي حلول ستفضي، في كلّ طور من الأطوار الخمسة، إلى إدخال تعديل أو إضافة على المضامين المعرفيّة لهذا العلم، ما سيؤكّد أنّ هذا التطوّر هو تطوّر فعليّ قائم على المراجعة المستمرة للمعرفة، التي تبدو في ظاهرها متراكمة من طرف علماء القرآن عموماً، وعلماء القراءات خصوصاً.

1- مشكلة تعدّد اللهجات والحلّ في التشريع للاختلاف:

تتمثّل المشكلة الأولى، التي شهدتها تاريخ القراءات، في اختلاف القراء الأوائل في قراءة النصّ القرآني. وتشير المصادر إلى أنّ بعض القراء قد ألف كتاباً تضمّن قراءات الرّسول، ويفترض هذا الأمر بداهة أنّ القارئ الأوّل للقرآن قد قرأ العديد من الآيات بأوجه متعدّدة، وتتمثّل هذه الأوجه، حسب ما أورده حفص بن عمر الدوري (ت 246هـ)، في: القراءة بالمدّ والقصر،

والهمز، وحذف الهمز، والكسر والنصب، والضم والنصب، والإسكان والفتح، واستبدال التاء بالياء، واستبدال الياء بالتاء<sup>(1)</sup>، وتبديل كلمة مكان أخرى<sup>(2)</sup>، وبقراءة آيات أو أكثر لم تثبت في النسخة الأخيرة، التي أشرف عثمان على كتابتها ونسخها<sup>(3)</sup>.

وتشير المصادر نفسها إلى أنّ الصحابة قرؤوا بتلك القراءات، فكانوا معارضين للاختلاف، لكنهم في النهاية سلّموا به، عندما احتكموا إلى الرسول قارئ القرآن الأوّل. والروايات في ذلك متعدّدة<sup>(4)</sup>. ويطالعنا هنا موقفان متعارضان هما: التيسير في قراءة القرآن من لدن الرسول من جهة، ورفض القراءة المخالفة من قبل أصحابه من جهة أخرى. وليس الاختلاف، هنا، أنموذجاً يُقاس عليه؛ بل إنّ كلّ قارئٍ منهم يعدّ قراءته الأنموذج الذي تُقاس عليه مدى صحّة قراءات غيره من الصحابة، والعارف للأنموذج المفترض الاحتكام على أساسه هو الرسول. لكنّه كان يقبل الاختلاف وفق شروط

(1) انظر على سبيل المثال: قراءات النبي التي أثبتتها المؤلف من الفاتحة 1 إلى النساء 4. الدوري، حفص بن عمر، جزء فيه قراءات النبي، تحقيق أحمد عيسى المعصراوي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط 1، 2006م، من ص 141 إلى ص 148.

(2) قرأ النبي «صِدِّيقِينَ وَرُهَبَانًا» مكان ﴿فَتَيَسِّرْكَ وَرُهَبَانًا﴾ [المائدة 5/ 82]. المصدر السابق نفسه، ص 149.

(3) قرأ النبي «لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَإِدْيَانَ مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ بَطْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ». وهو نصّ غير موجود في المصحف الإمام، وقد أثبتته المؤلف في سورة يونس 10، فلم يشر إلى أيّ آية من آيات هذه السورة. انظر: المصدر نفسه، ص 149.

(4) انظر، على سبيل المثال، الصيغ التي ورد عليها حديث الأحرف السبعة في كتب الحديث المشهورة. وقد جمعها القطان، مناع في مؤلفه: نزول القرآن على سبعة أحرف، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ت)، من ص 19 إلى ص 28. وانظر أيضاً: أبو شهبه، محمد محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 3، 1987م، ص 166-218.



ذكرتها كتب الحديث خصوصاً. وانتهى الموقف القابل للتيسير بوفاته<sup>(1)</sup>، وبقيت معارضة الاختلاف قائمة بوجود الصحابة. لكنّ هذا الاختلاف لم يكن شاملاً ولا مرتبطاً بكلّ آيات النص القرآني، لأننا سنرى لاحقاً أنّ قرابة (59%) هي نسبة الآيات التي اختلف المسلمون في قراءتها، ما يعني أنّ نحو (41%) لم يشملها هذا التيسير؛ لأنّ قرّاء القرآن منذ نزوله اتّفقوا على كيفية واحدة في التّلّفظ بها، لذلك لم نعر فيها على اختلاف في القراءة.

ونحن؛ إذ نورد هذه الأمثلة، لا نودّ تأكيد أنّ النّبّي قد قرأ بهذه القراءات، وأنّه هو القارئ الأوّل، الذي روى الاختلاف، بما أنّ جبريل قد أنزله عليه على سبعة أحرف؛ بل لأنّ مثل هذه الأخبار تدلّ على حرج المسلم من الاختلاف في قراءة النّصّ القرآني، فذهب إلى المخرج الأنسب من خلال التشريع له بنسبة الاختلاف كلّهُ إلى النبي. لذلك يمكن تسمية هذا الإحراج بالضرورة إلى التشريع لاختلاف الصحابة في القراءات. وعلى الرغم من أنّ ظهور القراءات، في حياة النبي، يُعدّ حقيقة ثابتة لا يمكن نفيها، فإنّ التشريع المقنن لاختلاف الجيل الأوّل في قراءة النصّ القرآني قد جاء بعد هذه الفترة؛ وهي فترة امتدت إلى السنوات الست الثانية من خلافة عثمان. وعلى الرغم من أنّ الخليفتين من قبله قد دَوّنَا النصّ القرآني، فإنّ هذا التدوين لم تنتج عنه نسخة رسميّة تلزم المسلمين اتّباعها في القراءة. وقد أثار بعض الدّارسين القدامى<sup>(2)</sup>،

(1) نَبّهنا، قبل قليل، إلى ضرورة الفصل المنهجي بين مصطلحي القرآن والقراءات، واعتبارهما مختلفين. ومن الأسباب، التي دعّتنا إلى هذا القول، هي أنّ الطور الأوّل من تاريخ القراءات تمثّل في التيسير في القراءة. ولو كان القرآن هو القراءات لكان التيسير تعسيراً.

(2) أثار الباقلاني (ت 403هـ) هذه القضية في سياق ردّه على من يجوز إثبات القرآن بالاجتهاد والرأي وقراءته بالمعنى، انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م، ج 1، ص 65.

والمحدثين والمعاصرين<sup>(1)</sup>، قضية اعتبار التيسير، الذي دلّ عليه حديث الأحرف السبعة، حرّية في القراءة، والقول بأنّ ذلك يجوز قراءة القرآن بالمعنى شأنه شأن رواية الحديث. وهو، في الحقيقة، غير ذلك؛ لأنّه لو كانت كما يسمّيها العديد من الدارسين حرّية تامّة لاشتملت على كلّ آيات القرآن؛ بل هي الضرورة إلى القراءة، التي كانت الغاية منها حلّ معضلة عدم القدرة على أداء ملفوظ النص أداء صحيحاً لأسباب عدّة أهمّها تعدّد اللهجات، وعامل الذاكرة. ويجب، هنا، أن نبحث في سبب غياب الاختلاف في أكثر من (2600) آية. كما لا يعني ذلك أنّ كلّ القراءات المتعلقة بالآيات المُختلفة في قراءتها قد تُلَفِّظ الرّسول بها؛ إذ لا معنى للتيسير في القراءة إذا كان القارئ الأوّل قد قرأ بكلّ هذه القراءات؛ بل إنّه تعسير محض بما أنّ المسلمين أصبحوا مطالبين بحفظ النّص القرآني على اختلاف قراءاته. وهو أمرٌ يتناقض وطبيعة الدّعوة ومتطلّبات التّعامل مع خليط من الأجناس واللهجات تعاملاً يضمن نشر قيم القرآن، وليس ألفاظه الماديّة.

يمكن القول، إذًا، إنّ الطّور الأوّل، الذي عرفته القراءات، على اعتبار ما نُسِبَ منها إلى الرّسول قد امتدّ منذ نزول الوحي إلى السّنة الثّلاثين من الهجرة؛ أي أنّ مدّته الزّمنيّة قد قاربت نصف القرن، وهي فترة كفيلة بتوالد القراءات في ظلّ التّيسير، الذي كان مسموحاً به للضرورة المذكورة سابقاً،

(1) يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى: الرصافي، معروف، الشخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م، ص702. فهو يرى أنّ الصحابة قرؤوا القرآن بالمعنى. وقد أثار هذا الموضوع، أيضاً، محمد محمد أبو شهبة فرفض نظرية القراءة بالمعنى راداً بذلك على بلاشير (Blachère)، الذي تبني هذه النظرية في كتابه مدخل إلى القرآن (Introduction au Coran, paris)، مشيراً إلى أنّ مصطفى مندور قد تبع أستاذه بلاشير في رسالته التكميلية لنيل شهادة الدكتوراه (القراءة بحسب المعنى). انظر: أبو شهبة، محمد محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص208-210.

وقد ظهرت في هذه الفترة المصاحف القديمة، التي عاناها آرثر جيفري (A. Jeffery) بالطور الأوّل من تقسيمه. وهي مصاحف أغلبها شخصية، إن لم نقل كلّها، ويمكن القول إنّها تعبّر عن عدد لا بأس فيه من تلك القراءات المتوالدة. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ العديد من تلك القراءات قد وضعت بعديّاً، والمحرك الذي أنتجها هو الصّراع الشيعي السنّي بوجهيه السّياسي والعقائدي؛ وهذا ما نلاحظه في بعض القراءات، التي نُسبت إلى عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وعائشة (ت 57-58هـ)، وغيرهم من الصّحابة. وهي، بذلك، لا يمكن أن تكون قد وُلدت في هذا الطّور؛ لأنّ هذا الصّراع سيبدأ بالظهور في النّصف الثّاني من القرن الأوّل للهجرة. وهو ما نذهب إليه، أيضاً، بالنسبة إلى بعض القراءات، التي أنتجها أهل السنّة لإبراز أفضليّة أبي بكر الصّدّيق (ت 13هـ) على غيره من الصّحابة. وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن يكون تنافس المهاجرين والأنصار؛ لتأكيد أفضلية أحدهم على الآخر، من خلال بعض القراءات المنسوبة إلى عمر بن الخطّاب (ت 23هـ)، من نتاج هذا الطّور؛ إذ لا مبرّر لظهورها بعده، ولا سيما أنّ أمر الخلافة قد حُسم في وقت مبكّر جداً لمصلحة قريش. ومهما يكن من أمر، عرف هذا الطّور ظهور العديد ممّا سيصبح، في فترة متأخرة جداً، مصطلحات تأصيليّة، وهي القراءة والأحرف السبعة بالإضافة إلى القارئ.

## 2- مشكلة الاختلاف والحلّ في التدوين:

بدأ هذا الطّور من اللحظة، التي وُلد فيها المصحف الإمام، وهي ولادة تدفع إلى التساؤل عن غاية السّلطة السّياسيّة من وراء نسخها المصاحف، وتوزيعها على الأمصار: أكانت غاية عثمان بن عفّان التخلّص من المأزق، الذي وصلت إليه القراءات في الطور الأوّل بوجهيها المدوّن والمحفوظ في الذاكرة، من خلال القضاء على الاختلاف المدوّن والمحفوظ أيضاً، أم كانت غايته الأساسيّة توحيد قراءة النّص القرآني والتخلّص من المصاحف الشّخصيّة ليكون للدّولة المصحف الرّسمي؟

إنَّ الرّغبة في هيمنة السّلطة السّياسية، من خلال سعيها إلى إخضاع كلِّ صوت أو لون ينشد التميّز، اصطدمت بواقع اختلاف القراءات، فكانت ضرورة نسخ المصاحف، وإنتاج المصحف الإمام. وتمثّل ولادة الرّسم العثماني المنعرج الأول، الذي سيؤثّر في مضمون القراءات، ومواقف المسلمين الموالين للسلّطين الدينية والسياسية، والمنهج الذي سيُتخذ في التعامل معها.

فالقراءات، التي لم تجد صورتها في المصاحف العثمانية، قد أصبحت، منذ تلك اللحظة، قراءات خارجة عن الرّسم العثماني، فكان ذلك مسوّغاً للمطالبة بالتخلّص من المصاحف الشّخصية، على الرغم من المعارضة الواضحة من بعض الصّحابة. لكن يجب أن ننبّه إلى أنّ تلك المعارضة لم تكن ذات صبغة دينية طفت على السّطح، حتّى تلك التي تزعمها قراء الأمصار، واتّهموا فيها عثمان بحرق المصاحف. فمعارضة ابن مسعود كانت دفاعاً عن كيانه، الذي أحسّ بأنّه قد هُمّشَ تهميشاً مبالغاً فيه، عندما قدّم، لنسخ المصحف، زيد بن ثابت (ت 45-50هـ)، الذي رأى أنّه أفضل منه أفضلية الأوّلية في الإسلام، وأفضلية الكبر في السنّ.

يمكن القول، إذاً، إنّ مدّة الطّور الثّاني لا تقلّ طولاً عن مدّة الطّور الأوّل، وعلى الرّغم من أنّ المعطيات، التي قدّمها لنا المصادر، لم تكن دقيقة، كان انتشار المصحف الرّسمي، واعتماده مُعيناً أساسياً في قراءة النّص القرآني لدى قراء الأمصار، قد بات واقعاً منذ نهاية الرّبع الثّالث من القرن الأوّل للهجرة. لكنّ، هل يعني ذلك أنّ مسلمي هذا الطّور، الذين عوّلوا على الرّسم، قد التزموا بإعجام موحد للقرآن؟ إنّ الإجابة عن هذا التّساؤل تطرح حرج القول بأنّ الرّسم من أهمّ أسباب توالد القراءات. وهو إشكال لم تستطع الأدبيّات القديمة تقديم أجوبة مقنعة عنه؛ فهي ترى أنّ اللّحن<sup>(1)</sup> في القراءة،

(1) من معاني اللّحن: الخطأ وترك الصواب في القراءة، ومخالفة الإعراب في الكلام. =

بالاعتماد على الرّسم العثماني غير المعجم، أدّى إلى ضرورة إعجابه بالنّقط والإعراب. وفي مرحلة أخرى، بزيادة الألفات، وإثبات الهمزة. وفي مقابل ذلك ترى، أيضاً، أنّ القراءة سنّة متّبعة بما أنّ الرواية هي أساس تناقلها بين القراء والرواة، ومن جيل إلى آخر.

ومهما يكن من أمر، كان طور المصحف العثماني حلاً فعلاً في التقليل من الكثير من القراءات التي حوتها المصاحف الموازية له. لكنّ هذا الحلّ لم يلبث أن تحوّلت طبيعة الخطّ فيه إلى معضلة سارعت السلّطة السّياسيّة، وعلماء القراءات الناشئون، إلى البحث لها عن حلول بدت مناسبة، أيضاً، للحدّ من اللّحن، ومن توالت القراءات الممكنة معنّى، والموافقة للرّسم. وهنا، يمكن الحديث عن القراءات، التي يحتملها الرّسم، والتي ذكرها ابن الجزري<sup>(1)</sup>، وأرجعها إلى أنّ لجنة عثمان تعمّدت إثبات الخطّ دون إعجام؛ ليحتمل العديد من القراءات المروية عن النبيّ؛ وهو أمرٌ لا تقبله الدراسات الحديثة في تاريخ الخطّ العربي، ناهيك عن موقف ابن خلدون (ت 808هـ)<sup>(2)</sup> ويعود الأخذ بمبدأ الاحتمال، في نظرنا، إلى فترة متأخرة من هذا الطّور؛ إذ لم يكن من مقاصد لجنة عثمان استيعاب كلّ القراءات المروية عن النبيّ، ويمكن العودة إلى القراءات السّبع، التي ستظهر في الطّور الثّالث. كما أنّه ليس من المعقول أن يكون البحث الواعي عن حلّ لمعضلة تعدّد المصاحف بخلق معضلة أخرى هي القراءات النّاجمة عن الرّسم.

= انظر: ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، ج 13، ص 379. ابن أحمد، الخليل، (ت 175هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ت)، ج 3، ص 230.

(1) راجع موقف ابن الجزري من الاحتمال والتقدير والقراءات التي ذكرها في مؤلّفه: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 79-80 و: النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 9-12.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، ص 399.

### 3- مشكلة تعدّد القراءات المخالفة للمدوّن والمرويّ منها والحلّ في الاختيار:

مثّل الاختيارُ الحلَّ الأنسب لمشكلتين معاً هما: تواصل وجود صنفين من القراءات منها المخالف لخطّ المصحف الرّسمي، ومنها ما أنتجته طبيعة الرّسم نفسه. وهو حلّ قوامه التّأليف بين القراءات، التي لا تنتمي إلى الصنفين المذكورين إلا إذا أسعفتها الرّواية. وأفضلها ما تعدّدت روايته. وتظهر بعض المصادر قراءة/اختيار نافع بن أبي نعيم المدني (ت 169هـ) من أهمّ الأمثلة الدّالة على ذلك؛ فقد قال: «قرأت على سبعين من التابعين... فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم فأخذته، وما شدّ فيه واحد تركته حتّى ألفت هذه القراءة»<sup>(1)</sup>.

وبالعودة إلى تواريخ وفاة أصحاب الاختيار الأوائل، فإنّه يمكن القول إنّ بداية هذا الطّور كانت مع نهاية القرن الأوّل للهجرة، ومن مميّزاته توظيف معارف العصر في تطوير القراءات والنّهوض بها، وأولى تلك المعارف المتعلّقة بالإكراهات، التي ولّدها التناحر السياسي والعقائدي، طلب الإسناد في الرّواية. لكنّ أزمة الثّقة، التي تطلّبت هذا الإجراء في الحديث النبوي، لم تكن بهذا القدر في نقل النّص القرآني؛ لأنّ أزمة الثّقة في نقل الحديث وازتها أزمة أخرى في اختيار القراءة المقبولة للنص القرآني. والسبب الظاهر لهذه الأزمة وجود أكثر من قراءة للنّص الواحد. غير أنّ السبب الحقيقي هو ما أُثِرَ عن أشخاصٍ يُوثق في صحّة ما نُقلَ عنهم من قراءات مختلفة للنّص الواحد. لذلك وجد القراء من أوائل التابعين حرجاً في التعامل مع هذه النّصوص الموثوق بها، لكنّهم وجدوا، في النهاية، السبيل إلى حلّ هذه المعضلة

(1) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق بشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط وصالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1404هـ، ج1، ص107. ويمكن تتبّع تصنيف كتب القراءات للقراء، وكيفية ترتيبها لهم، في مختلف ما صُنّف في هذا المجال قبل ابن مجاهد وبعده.

بالميل إلى اتباع الرّسم في الاختيار. فكلّ قراءة أمكن للرّسم العثماني أن يستوعبها، لا بالمعنى الذي ذهب إليه ابن الجزري، كانت ضمن قراءات القراء المختارين، وأهمّهم أصحاب القراءات المشهورة. ولعلّ شهرتها تعود، أساساً، إلى تلقّيها بالرواية أكثر من موافقتها للرّسم العثماني من غيرها.

وإذا عدنا، على سبيل المثال، إلى سلسلة إسناد رواية حفص لقراءة عاصم، فإنّ كتب التراجم تثبت أنّ عاصماً قرأ على أحد أهمّ الصحابة في القراءات: أبي عبد الرحمن السلمي (ت 74هـ)، عن علي بن أبي طالب (ت 40هـ)، وأحد أقدم التابعين زر بن حبيش (ت 82هـ)، عن عبد الله بن مسعود، وهو [أي: ابن حبيش] أهمّ التابعين، أيضاً، في القراءات، وكان بالإمكان أن يُصنّف ضمن الصحابة لو أنّه رأى النبي. وقد نسبت المصادر القديمة إلى هؤلاء الأربعة قراءات مخالفة للرّسم العثماني كان أقلّها ما نُسبَ إلى أبي عبد الرحمن السلمي، ثمّ زر بن حبيش. فمن المحتمل أنّ الميل إلى اعتماد القراءة الرّسمية كان سبباً في إسقاط الكثير من تلك القراءات المخالفة للرّسم من قراءة عاصم، ولا يعني ذلك أنّ عاصماً هو المسؤول عن إسقاطها؛ بل قد تكون الغرلة قد تمّت على يدَي كلّ من السلمي وابن حبيش، ولا سيّما أنّ الأوّل قد تصدّر للإقراء في الكوفة، ما يعني أنّه من أتباع الرّسم الرّسمي للقراءة، بما أنّه منضوٍ بتقلّده هذا المنصب تحت السلطة الرّسمية التي سعت إلى تعميم المصحف الإمام.

إنّ التدرّج في التخلّي عن القراءات المخالفة للمصحف الرّسمي، والمخالفة للمأثور منها، قد أنتجت الحاجة إلى السعي نحو توحيد القراءة. والمقياس الوحيد، الذي كان متوافراً آنذاك، هو الرّسم العثماني ذاته. وفي مقابل هذا المقياس، بقيت القراءات المخالفة له حيّة بوجود الصحابة، وحتى بعد وفاة آخر صحابيّ منهم، ولكن على نطاق أضيق. والتجأ القراء، في نهاية القرن الأوّل، إزاء هذا الوضع، إلى اختيار ما كان موافقاً للمصحف العثماني، وحسب انتمائهم إلى الأمصار، التي وزعت فيها نسخه،

والاحتفاظ بالقراءات الموافقة له عن طريق الرواية. وتواصل الاختيار في القرون الثلاثة التالية، ولكن تغيرت مقاييسه وأسبابه أيضاً. وقد بدأت حركته تخفت منذ أن التجأ علماء القراءات، في القرنين الثالث والرابع، إلى اختيار قراء معينين ممن اشتهر في مصره منهم. وإذا كان الاختيار حلاً مناسباً في نهاية القرن الأول؛ للتخلص من التناقض الحاصل بتعايش الروايات المؤكدة صحة القراءات المختلفة للنص القرآني، فإنه قد انتهى إلى مأزق آخر لم يكن متوقفاً عندما بدأ العمل به في بادئ الأمر. ويتمثل السبب الأساسي، الذي أدى إلى هذا المأزق، في السير نحو الانفتاح اللامتناهي لهذا المنهج. وهو، بالتأكيد، سيراً اتجه بالقراءات عكس الهدف الذي ظهر الاختيار من أجل تحقيقه؛ فقد أدى إلى تضاعف عدد القراءات المختارة في زمن وجيز، ما نتج عنه تشتت الجهود، وتفاوت قدرات القراء في حفظ أوجه القراءات المختلفة، وقلة الضبط<sup>(1)</sup>. ولا يعني ذلك الزيادة في عدد القراءات، فعلى الرغم من الصعوبة، التي أشرنا إليها سابقاً، في تحديد الفترة التي انغلق فيها مضمون القراءات، الأرجح أن مضمون هذه القراءات قد انغلق منذ بداية القرن الثاني للهجرة، إذا استثنينا الجوانب الشكلية في النطق. وقد تمثلت الزيادة في التأليفات بين تلك القراءات؛ فمن الناحية النظرية لا يمكن الحد من التأليفات المتضخمة إلى ما لا نهاية. لذلك كان الحل الأنسب لهذه المعضلة هو العمل على الحد من الاختيار.

#### 4- مشكلة انفتاح الاختيار والحل في الحد من الاختيار وتكريس حدّ

ابن مجاهد في القراءات السبع:

لم تسعفنا المصادر في التعرف إلى سبب تأليف أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) لكتابه في القراءات، الذي جمع فيه خمسة وعشرين

(1) ابن مجاهد، أبو بكر، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1972م، ص 45-46.



قارئاً، ولا سبب تأليف أبي جعفر بن جرير الطبري لكتابه (الجامع) في القراءات<sup>(1)</sup>، أكانا يريدان تغليب قراءات علي أخرى حتى يتم الاقتداء بأصحابها أم كانا يسعيان إلى تدوين القراءات المشهورة؟ لكن ذلك لا يعني أنهما كانا راضيين عن انتشار الاختيارات، التي وصلت إلى ذروتها بنهاية القرن الأول للهجرة. ولعل ردّ الطبري في تفسيره الكثير من القراءات، التي عدّ بعضها، فيما بعد، متواتراً، وعدّ البعض الآخر شاذاً من شأنه أن يكشف عن موقفه من كثرة القراءات وتشعب رواياتها. وهو موقف يمكن أن تكون له ممّهّدات ساهمت في تقلص عدد القراء المختارين في القرن الثالث. ولئن كان ابن مجاهد قد ألف (كتاب السبعة في القراءات)، في بداية القرن الرابع للهجرة؛ أي قبل وفاته بقليل، ضابطاً بذلك عدد القراءات المختارة في سبع، فإننا نذهب إلى القول: إنّ الدّعوة إلى ضرورة الحدّ من الاختيار كانت سابقة له. وليس تسبيع السبعة إلا نهاية لمرحلة اختيار الاختيار. والأغلب أنّها بدأت منذ القرن الثالث، ولكن الظروف، التي أحاطت بابن مجاهد، هي التي مهّدت لانتشار تحديده للقراءات، وحصرها في العدد سبعة. وهي:

#### • الظروف المعرفية:

وهي متعدّدة الجوانب، فمنها ما تعلق بمكانته المعرفية بين قرّاء عصره، إذا استثنينا ابن سنيّود، واشتهاره بتشدّده إزاء القراءات المخالفة للمصحف الإمام. لكن العامل الرئيس هو توافق معرفة الناس بالأحرف السبعة، التي نزل بها القرآن، والقراء السبعة الذين اختارهم ابن مجاهد. كما لا ننسى الجهد الذي بذله تلامذته في الاحتجاج لصحة القراءات السبع التي اختارها، مثل تلميذه أبي عليّ الفارسي (ت 377هـ)، الذي ألف (الحجّة للقراء

(1) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1982م، ج2، ص107.

السبعة<sup>(1)</sup>، وابن خالويه (ت 370هـ) صاحب كتاب (الحجة في القراءات السبع)<sup>(2)</sup>. وظهرت، في مقابل ذلك، لأول مرة، المؤلفات في القراءات الشاذة، بعد الموقف الحازم، الذي اتخذه ابن مجاهد ضد قراءات ابن شنبوذ، وابن مقسم العطار. ولعلّ أهم حركة معرفية أضلت القراءات السبع توظيف النظم في نشر المعرفة بالقراء السبعة وفق تصوّر ابن مجاهد، ونقصد بذلك قصيدة (حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع)<sup>(3)</sup> للقاسم بن فيرة الشاطبي (ت 590هـ)، وهي قصيدة لم تلقَ رواجاً إلا بعد أن شرحها عليّ السخاوي (ت 643هـ)، وكرّس جهده العلمي لنشرها وتدريسها<sup>(4)</sup>.

### • الظروف السياسية:

إنّ انخراط ابن مجاهد في زمرة العلماء السنّة في بغداد كان له دور مهمّ في الضغط على السلّطة السياسيّة، التي كانت في غنى عن إثارة الفتنة، لذلك كان تصديّها لابن شنبوذ، وابن مقسم، بمثابة التعبير عن التحالف الخفي، أو المعلن والصريح، مع العلماء السنّة، على الرّغم من أنّها كانت سلّطة شيعيّة.

### • الظروف الذاتية:

بالإضافة إلى الظروف السابقة، تحدّثت المصادر عن تميّز ابن مجاهد بجانب عملي في تعاطيه مع علم القراءات، بما توافر لديه من الذكاء والفطنة

(1) الفارسي، أبو علي، الحجة للقراء السبعة: أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، دار المأمون للتراث، بيروت، (د.ت).

(2) ابن خالويه، الحسين بن أحمد، أبو عبد الله، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1979م.

(3) الشاطبي، القاسم بن فيرة بن خلف، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، دار الكتاب النفيس، بيروت، ط 1، 1407هـ.

(4) راجع كتابي: ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق علي بن محمد العمران، (د.ت)، ص 178. غاية النهاية في طبقات القراء، ج 1، ص 570.

في مواجهة خصومه من القراء. لذلك عُدَّ معلماً للقراءات ناجحاً، على الرغم من أنه لا يفوق ابن شنبوذ معرفة وتبحراً في هذا العلم.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الاقتصار على القراءات السبع قد أخذ ينتشر، ووصل أوجه في نهاية القرن الخامس للهجرة، على الرغم من المحاولات المخففة في إبعاد الأفهام الخاطئة عن العدد «سبعة» من خلال الكثير من المؤلفات في القراءات الثماني، أو القراءات الست، أو القراءات الإحدى عشرة. وقد تلت هذه الخطوة خطوة أخرى شبيهة بها، وليست منفصلة عنها، وهي الاقتصار على راويين من رواة القراء السبعة. ويتمكن هذه القراءات، والإخفاق في زحزحتها عن هذا العدد، بدأت مرحلة أخرى هي طور الجدل بين المقبول وغير المقبول، أو ما يُقرأ به في الصلاة، وما لا يُقرأ به فيها، أو بين المتواتر، والمشهور، والآحاد، والشاذ، والمدرج، والموضوع من القراءات. ولئن ظهرت هذه التسميات بوضوح مع السيوطي (ت 911هـ)، فإنها كانت حاضرة في الجدل، الذي قام بعد استقرار التسبيع، وإن بصور مختلفة.

إنَّ حصر القراءات المختارة في عدد محدود جداً، واستقراره في القرن الخامس، قُوبِلَ بردة فعل غير مستحسنة لاختيارات ابن مجاهد، والأسباب وراء عدم استحسان القراء السبعة متعددة: فمنها وجود من هو أفضل منهم في نظر البعض. أو تضمّن اختياراتهم لما هو شاذّ من القراءات، ومنها ما يتعلق بالاقْتِصَار على راويين لكلِّ قارئٍ من القراء السبعة ليس لهما ما يميّزهما من بين الرواة الكثر لهذه القراءة أو تلك. ويبدو هذا الموقف، في نظرنا، طبيعياً؛ لأنَّ انتقاء القراء ورواتهم كان معيارياً، فلم يكن خاضعاً لمنهج علمي صارم. فعلم الجرح والتعديل، على سبيل المثال، كانت تتجاوزه الميول السياسية، والانتماءات العقائدية في أغلب الأحيان. وقد أدّى هذا الوضع إلى فتح باب الطعن في تواتر القراءات من زاوية عدم ضبط الرواة واختلافهم في نقل الاختيار الواحد.

## 5- مشكلة عدم الرضا عن اختيار ابن مجاهد للقراءات السبع والحلّ في إضفاء صفة التواتر على القراءات العشر :

وبالعودة إلى الظروف المعرفيّة، يتأكّد لدينا أنّ الحدّ من القراءات، وتفضيل بعضها على بعض، قد قضى فعلاً على ظاهرة الاختيار، وهي الأزمة التي كادت تعصف بوحدة النصّ من خلال كثرة الاختيارات، وتشعب الروايات، وتضخّم الطرق، إلى حدّ لم يعد بإمكان القراء نقل كلّ تلك الروايات والطرق نقلاً صحيحاً. وهذه المعضلة، التي أراد ابن مجاهد التغلّب عليها، انتهت بأتباع مشروعه إلى معضلة أخرى هي المفاضلة بين القراءات مفاضلة اصطلاحية. فطرح العديد من القضايا الجوهرية المتعلقة بها كمسألة التواتر، والشذوذ، ومدى أفضليّة القراء السبعة وقراءتهم على غيرهم من القراء والقراءات. وهي قضايا أثارت جدلاً كبيراً بين علماء القراءات. وعلى الرغم من أنّ منهج المفاضلة قد كان متّبعا منذ نهاية القرن الأوّل للهجرة، فإنّه لم يمثّل خطورة تذكر كالتّي مثلها بعد إقرار القراءات السبع. ولعلّ ذلك يرجع إلى عدم رضا علماء القراءات عن التسبيع، كما قد يكون عائداً، أيضاً، إلى انحسار القراءات وتضاؤل حجمها في سبع قراءات وأربع عشرة رواية. لكنّ بعضهم أكّد أنّ اختيارات ابن مجاهد للقراء السبعة، واختيارات من جاء بعده من العلماء للروايات الأربع عشرة لم تكن مدروسة؛ لأنّ منها ما كان مُدرجاً في القراءات الشاذة. فاختلفوا، عندئذٍ، في مفهوم الشذوذ ومضمونه. كما لم يتفقوا على مفهوم التواتر ومضمونه أيضاً. وقد أدى هذا الأمر إلى اللجوء إلى الفتاوى للإلزام بشرعيّة اختيار ابن مجاهد وأنصاره.

إنّ تصنيف ابن مجاهد، والتبريرات التي أنتجها أتباعه للدفاع عن وجهة محاولته الحدّ من الاختيارات في القراءات السبع، أدّى، في النهاية، إلى القول بتفاضل القراءات؛ فالذي جمعه ابن مجاهد هو أفضل ما يُقرأ القرآن به، وهو ما شكّك العديد من علماء القرآن في صحّته، بما أنّ بعض قراءات

السبعة قد احتوى على ما عُدَّ شاذاً منها. لكنَّ الأهمَّ من ذلك أن استثناء قراءات القراء الثلاثة المكملين للعشرة يجعلها في دائرة القراءات الشاذة، ما يعني، بالضرورة، أن العديد من قراءات حمزة الزيات، على سبيل المثال، سيلحقها النَّعت بالشذوذ، بما أنَّ قراءة خلف بن هشام البزار (ت 229هـ) أحد راوييه عُدَّت شاذة. والحال أن التلميذ لم يخالف أستاذه إلا في مئة وعشرين حرفاً حسب ما أثبتته ابن الجزري في ترجمته له<sup>(1)</sup>؛ لذلك لم يكن إلحاق خلف ويعقوب الحضرمي (ت 205هـ)، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع (ت 130هـ) إلا توثيقاً للقراءات السبع، وتأكيداً لتواترها.

إنَّ اعتبار تعشير العشرة طوراً من أطوار علم القراءات يبدو غير مقنع من جهة ارتباط هذا التعشير من حيث الأهداف، التي يروم علماء القراءات، ولاسيما ابن الجزري تحقيقها. فعمله هذا لا يتعارض مع مبدأ الحدّ من الاختيار، الذي بيّنا أسبابه في الطور الرابع، فلئن زاد ابن الجزري ثلاثة قراء على السبعة، فإنّه كان يروم، في النهاية، إرساء دعائم أقوى مما خطّها ابن مجاهد للحدّ من الاختيار بإبعاد العدد المحدود للقراءات عن دائرة العدد سبعة المضلل. بالإضافة إلى توطيد العلاقة بين قراء ابن مجاهد والقراء الذين أضافهم. فأبو جعفر بن القعقاع يُعدُّ أحد أساتذة نافع، ويُعدّ خلف راوي حمزة. أمّا يعقوب الحضرمي، فقد قرأ على ثلاثة من القراء السبعة هم: أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ)، وحمزة، والكسائي (ت 189هـ). أليس في هذا التواشع ما يقوّي القراءات السبع، ويزيد من شهرتها التواصلية حسب ابن الجزري؟

يتميّز هذا الطور، إذًا، بحسم الخلاف في شأن عدد القراءات المتواترة، وتوظيف كلّ الوسائل المتاحة لتحقيق هذا الحسم على مستوى التشريع والعقيدة. حتى وإن استدعى الأمر الفتوى بتكفير من لا يسلم بتواترها جميعاً.

(1) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 1، ص 274.

وانغلقت القراءات بهذا التسليم علماً من علوم القرآن من حيث مضمونها، وجهازها الاصطلاحي. فلم يزد السيوطي إلا محاولة توضيح العديد من تلك المصطلحات، ولاسيما منها المتواتر، والمشهور، والآحاد، والشاذ، والمدرج، والموضوع كما سنبين لاحقاً. لكنّ سعي ابن الجزري الدؤوب وراء تعشير العشرة، وفرض القول بتواترها، كان له أثر كبير في إعادة النظر في تفصيل العلاقة بين القرآن والقراءات، وهو الأمر الذي أرجع هذا العلم إلى نقطة بدايته. فهو، إذًا، علم بدأ من النص القرآني الواحد، ثم خرج إلى المتعدّد، بعد ظهور الاختلاف، والإقرار به، وتصنيفه بتصنيف الاختيارات فيه تصنيفاً أدّى إلى القول بالمفاضلة المعيارية بين وجوهه، ما دفع به إلى العودة مجدّداً إلى المساواة بين القرآن الواحد والقراءات المتعدّدة، مساواة أدّت إلى إنهاء الخوض في آخر الأزمات التي مرّ بها العلم.

إنّ تمثل تاريخ القراءات في هذه الأطوار مجتمعةً، وفق منهج تطوّر العلم، على أساس عرض المعضلات، التي اعترضت طريقه في سبيل الاكتمال، من شأنه أن يوضّح للقارئ كم هي الأزمات التي مرّ بها علم القراءات، وكم هي المعضلات التي حاول أن يبحث علماء القراءات عن حلول لها. لذلك بدت هذه الأطوار سلسلة تكوّنت حلقاتها من تلك الأزمات، ومن تلك الحلول، التي ارتأها علماء القراءات، وقد ربّبت هذه الحلقات ترتيباً تتابعياً بما أنّها خضعت لمنطق ظهور الأزمة؛ فتقديم الحلّ الممكن لتلك الأزمة، فولادة أزمة جديدة من ذلك الحلّ، الذي تجاوز الأزمة السابقة له. فكانت أولى المشكلات تعدّد اللهجات، وظهور الاختلاف في قراءة النص القرآني، وكان أوّل حلّ التشريع للاختلاف تأكيداً لارتباط القراءات بالواقع الذي أنتج كلّ الأزمات التي عرفها العلم، وكانت آخر المشكلات، قبل انغلاقه، نقد القراءات السبع نقداً دفع بعلماء القراءات إلى ضرورة إرجاعها إلى دائرة المقدّس حتّى لا يقوى أحد على الاقتراب منها مرّة أخرى بالنقد والتشكيك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الأطوار قد جمعت أغلبها بعض السمات المتشابهة على الرغم من اختلافها الجوهري. ومن أهمّ تلك السمات اقترانها بظاهرة التكفير بسبب القراءات. وإذا استثنينا الطور الأوّل، الذي غاب فيه التكفير، وهو الطور الوحيد الذي عاش فيه الرّسول، فإنّ عثمان قد «كُفِّرَ» بسبب توحيد رسم القراءات في المصحف، فسُمّي بـ «حَرَّاق المصاحف»<sup>(1)</sup>. كما استُتِيب ابن شنبوذ وتلميذه ابن مقسم العطار، ثمّ لم يتمّ الركون في النهاية إلى القول بتواتر القراءات العشر إلا بعد إصدار فتوى بتكفير المنكر لتواتر القراءات العشر.

كما أنّ من أهمّ سمات هذه الأطوار تغليب قراءات على أخرى منذ عهد الرسول إلى عصر ابن الجزري. لكنّ هذا التغليب لم يأخذ معنى المفاضلة، التي تؤدّي إلى الإقصاء والرفض، على أساس انتفاء الشروط الاصطلاحية للصحة، إلا في الطورين الأخيرين؛ أي بعد تسبيع ابن مجاهد. أمّا الأطوار الثلاثة الأولى، فإنّ الاختيار فيها كان المشرّع له حسب علماء القراءات قول الرّسول: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلّها شافٍ كاف»<sup>(2)</sup>، و: «أيّما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا»<sup>(3)</sup>، أو: «فاقرؤوا ما تيسّر منه»<sup>(4)</sup>. أمّا الطور

(1) انظر على سبيل المثال: النُميري، عمر بن شبة (ت 262 هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهميم محمد شلتوت، دار الفكر، قم - إيران، ص 1410 هـ، ج 3، ص 996. ابن كثير، إسماعيل (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1988 م، ج 7، ص 244.

(2) ابن منصور، سعيد (ت 227 هـ)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار العصيمي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1414 هـ، ج 1، ص 159.

(3) النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت 261 هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، (د.ت)، ج 1، ص 562.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256 هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت، ط 3، 1987 م، ج 2، ص 851.

الثاني، الذي استُثني فيه الكثير من القراءات، وصارت، بعد ذلك، مخالفة للمصحف الرّسمي، فإنّ توحيد الرّسم لم يستطع إقصاءها من دائرة القراءات المتداولة تداول الشهرة والتلقين إلا في نهاية القرن الثاني للهجرة؛ أي بعد ظهور تلاميذ القراء الملتزمين باتباع القراءات الموافقة للرّسم والعاملين على نشرها.







## الفصلُ الثاني قِرَاءَةٌ فِي مُصْطَلَحَاتِ عِلْمِ الْقِرَاءَاتِ

رأينا، في الفصل السابق، كيف تحوّلت القراءات علماً وفق تتبّع تاريخيّ لأهمّ المراحل، التي مرّت بها بدءاً من ظهور أول مصطلحاتها في واقعها العملي والممارسة اليومية. وتكوّن، في خضم هذه المراحل وتلك الممارسة، العديد من المصطلحات، التي استقامت بها القراءات علماً من علوم القرآن. وتأخذنا القراءة في هذه المصطلحات إلى إعادة النظر في العلم ذاته انطلاقاً من طبيعتها وعلاقتها بصورته في أذهان المشتغلين به. ولعلّ البحث في المصطلح الأول، الذي قام عليه العلم، واشتقّ اسمه منه، هو الذي سيحدّد لنا طبيعة هذه التصورات، وسيسمح لنا بتأكيد النتائج التي توصلنا إليها في ما يتعلق بمراحل تكوّنه، وفق تصنيف لهذه المصطلحات تصنيفاً يكشف عن الأطوار التي كانت نتاجاً لها.

### القرآن والقراءات:

تكاد تتفق كلّ الدراسات التقليديّة المعاصرة<sup>(1)</sup>، التي أمكن لنا الاطلاع عليها، على تعريف علم القراءات، على الرغم من اختلاف الصياغة والتعبير؛

---

(1) انفرد الخطيب في معجم القراءات بتعريف للقراءات تعريفاً مختلف الصياغة عمّا تردّد ذكره في هذه الدراسات، فقال: «القراءة هي الصور المختلفة، التي نقلت في ألفاظ القرآن عن المتقدّمين، منقولة عن رسول الله ﷺ، بعد أن نزل بها الوحي عليه (...) =

ف: «هو علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنيّة، وطريق أدائها، اتفاقاً واختلافاً، مع عزوّ كل وجه لناقله<sup>(1)</sup>. أو هو: «مذهب يذهب إليه إمام من الأئمة مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات عنه». أو هو: «اختلاف في اللهجات، وكيفية النطق، وطرق الأداء فقط من إدغام، وإظهار، وتفخيم، وترقيق، وإمالة، وإشباع، ومدّ، وقصر، وتشديد، وتخفيف، وتليين، نزل بها جبريل على النبي ﷺ، فقرأها الرسول على صحابته<sup>(2)</sup>. أو هي: «تلك الوجوه اللغوية والصوتيّة التي أباح الله بها قراءة القرآن (...)، وكيفية أدائه كما نطق بها الرسول ﷺ وفق ما علّمه جبريل<sup>(3)</sup>».

وقد استندت هذه الدراسات، في صياغة تعريف القراءات، إلى ابن الجزري من خلال ما تضمنه كتابه الأول (منجد المقرئين ومرشد

= القراءة والحرف أمران مترادفان لهما دلالة واحدة». وكان قد عرّف الحرف من قبل بقوله: «المراد بالحرف ما وقع الاختلاف فيه بين القراء من كلم القرآن سواء كان حرفاً في الاصطلاح عند النحويين أو اسماً أو فعلاً». الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2002م، ج 11، ص 10-11. وتعريف القراءة عنده يتميز بأمرين: وضوح وغموض: وضوح من حيث اعتبار القراءات وحيّاً من الله قد تلقاها النبي من جبريل، فلقاها للمسلمين. أمّا الغموض، فيظهر في قوله: «الصور المختلفة التي نقلت في ألفاظ القرآن. لكنّ ميزة هذا التعريف تكمن في إمكانيّة تأويله على أساس اندراج القراءات الشاذة ضمنه، لذلك يمكن أن تتساءل: أيّ كلّ الصور بما فيها التي عدّت شاذة، أم يقتصر الأمر على السبعة، أو العشرة، أو القراءة مطلقاً وفق المعايير والشروط التي حدّدها ابن الجزري وغيره لقبولها؟

- (1) محيسن، محمد محمد محمد سالم، المذهب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997م، ج 1، ص 6.
- (2) لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002م، ص 87.
- (3) منصور، عبد القادر، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سورية، ط 1، 2002م، ص 195.

الطالبين<sup>(1)</sup>، الذي يُعدّ تنويجاً للمرحلة الأخيرة في تاريخ القراءات. وهو التعريف نفسه الذي أخذه عنه جلال الدين السيوطي<sup>(2)</sup>، ومَن جاء بعده ممن صنّفوا في علوم القرآن مثل البنّا الدميّاطي (ت 1117هـ)<sup>(3)</sup>، وابن عقيلة المكي (ت 1150هـ)<sup>(4)</sup>. وهو تعريف مبثوث في (كتاب البرهان في علوم القرآن) للزرکشي<sup>(5)</sup>، الذي سبقهم على الرغم من عدم التصريح به تصريحاً واضحاً. وقد غاب هذا التعريف، أيضاً، عند كلِّ من ابن الجوزي<sup>(6)</sup>، وأبي شامة المقدسي (ت 665هـ)<sup>(7)</sup>.

غير أنّ الفرق بين ما ورد في البرهان، وما أوردته الكتب المتأخّرة عنه (باستثناء الإتقان) هو الدقّة الشديدة في تعريف العلم، فاقْتصار القراءات على الأداء يعني بالضرورة إقصاء القراءات الشاذة إقصاء كلياً من جهة، وإضفاء صفة «القرآنية» إن صحَّ التعبير على القراءات الأخرى، وهي تحديداً القراءات

- (1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 49.
- (2) يقول السيوطي في الإتقان معرفاً علم القراءات: «به يعرف كيفية النطق بالقرآن، والقراءات يترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض». السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط 1، 1996م، ج 1، ص 132، ج 2، ص 462-478. ولاحظ أنّ هذا التعريف ذكره السيوطي في ثلاثة مواضع من الإتقان: مرّة باعتبارها تفسيراً لمعنى الأحرف السبعة فهي كيفية النطق بالتلاوة. ومرتين في تعريف تفسير القرآن، فهو كيفية النطق بألفاظه، والمقصود بذلك علم القراءة.
- (3) البنّا، أحمد الدميّاطي، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، القاهرة، 1359هـ.
- (4) المكي، ابن عقيلة، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات - جامعة الشارقة، الإمارات العربية، ط 1، 2006م.
- (5) الزرکشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 318.
- (6) ابن الجوزي، عبد الرحمن، فنون الأفتان في عيون علوم القرآن، مرجع سابق.
- (7) المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 2003م.

العشر من جهة أخرى. والحقيقة أنّ هذا التعريف هو ردّة فعل على تصوّر سابق له يعرف القراءات بالمقارنة بينها وبين القرآن. مضمون هذا التصوّر هو أنّ: «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزّل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز. والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المنزّل على في كتابة الحروف، أو كيفيتها من تخفيف وتثقيب وغيرهما»<sup>(1)</sup> على عكس ما ذهب إليه ابن الجزري، الذي عدّ القراءات والقرآن حقيقتين متّحدتين<sup>(2)</sup>.

يمكن القول، إذاً، إنّ مصطلح القراءات مرتبط تمثله وتحديد مفهومه بعلاقته بمصطلح القرآن، لذلك رأينا أن نصنّف المصطلحات الأخرى وفق طبيعة هذه العلاقة إلى قسمين:

- المصطلحات التأصيلية<sup>(3)</sup>: وهي المصطلحات التي تأسس عليها، وتأصل بها.
- المصطلحات الإجرائية: وهي المصطلحات التي تقرّر بها العلم في صيغته النهائية.

ولابد من أن نشير، هنا، إلى أنّ التمييز بين هذين النوعين من المصطلحات لا يعني البتّة أنّ أحدهما سبق الآخر؛ إذ كلمة الترتيل أو التحقيق<sup>(4)</sup>، أو غيرها من الألفاظ، قد وُلدت مع علوم اللغة، أساساً، ومنها انتقلت إلى القراءات بفعل اهتمام النحاة بالنص القرآني، واشتغالهم عليه بمختلف قراءاته. وغاية ما نوّد تأكيده أنّ مصطلحات القراءات علماً من علوم

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 318.

(2) يقول ابن الجزري: «كلّ ما صحّ عن النبي ﷺ من ذلك، فقد وجب قبوله، ولم يسع أحداً من الأمة ردّه، ولزم الإيمان به، وأنّ كلّ منزل من عند الله؛ إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية». ابن الجزري، البشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ج 1، ص 51.

(3) نقصد بالتأصيل: البناء، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة «أثّل»، ج 11، ص 9.

(4) انظر لاحقاً: كيفية القراءة.

القرآن قد كانت دلالاتها محكومة بتغيّر علاقة القراءات بالقرآن، كما سنبيّن لاحقاً، فنرى المصطلح الواحد دالاً على أكثر من معنى، وليس ذلك بسبب افتقاره إلى الدقة؛ بل لأنّ أرضيته متحرّكة بسبب طبيعة العلاقة بين القراءات والقرآن. أمّا مظاهر هذا التحرك، فيمكن رصدها في مظهرين نختصرهما في المعادلات الرياضية الآتية:

■ القراءات < القرآن ⇐ القرآن جزء من القراءات

■ القراءات > القرآن ⇐ القراءات جزء من القرآن

■ القراءات = القرآن ⇐ القراءات = الوحي.

المعادلة الأولى تنطلق من معطى أنّ القرآن واحد، وأنّ القراءات، التي انبثقت عنه، متعدّدة. وهو ما تحيل عليه تاريخية القراءات، ويؤكّده النصّ الحديثي، الذي يفسّر الخروج من الواحد إلى المتعدّد بالتسهيل على الأمة، والترخيص لها في قراءة القرآن بأوجه متعدّدة.

والمعادلة الثانية عبّر عنها، أيضاً، بحديث الأحرف السبعة، ولكن بمعنيّة المصحف الإمام، فالقراءات، التي احتملها الرّسم العثماني هي بعضٌ من الأحرف السبعة. وهو رأي العديد من المهتمّين بعلم القرآن. حجتهم في ذلك تخلّص عثمان من المصاحف والصحف، بعد نسخ المصحف الإمام. ويمكن، أيضاً، أن نستند، في منطقية هذه المعادلة، إلى القراءات المخالفة اختلاف زيادة أو نقصان في الألفاظ؛ إذ من الضروري التخلّي عنها عند الالتزام بنسخة المصحف الإمام.

لكن ما الذي حدا بعلماء القراءات إلى مساواتها بالقرآن مثلما هو ظاهر في المعادلة الثالثة [القراءات = القرآن ⇐ القراءات = الوحي]؟ فإذا كانت المعادلتان السابقتان يعضدهما الكثير من المنطق، فإنّ المنطق الوحيد، الذي بُنيت عليه المعادلة الأخيرة، هو إضفاء قداسة مميزة على القراءات، التي تواطؤوا على تواترها وصحتها مقارنةً بغيرها، وهي القراءات العشر لا غير.

وهذا المنطق يبدو فاعلاً من زاويتين: ضمان إلحاق الثلاث بالعشر لتأكيد التواتر، ورفض الرأي القائل إنّ القراءات والقرآن حقيقتان متغايرتان.

ومن ثمّ تكشّف لدينا مظهرًا الأرضية المتحرّكة، التي قام عليها علم القراءات؛ فالمظهر الأول مثله الزركشي في تعريفه للقرآن والقراءات بقوله سابق الذكر: «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان». والمظهر الثاني قال فيه ابن الجزري: «كلّ ما صحّ عن النبي ﷺ من [القراءات] ولم يسع أحداً من الأمة رده، ولزم الإيمان به، وأنّ كلّ منزل من عند الله؛ إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها»<sup>(1)</sup>.

## أ- المصطلحات التأصيليّة:

### 1- المصحف الإمام:

ولد المصحف نحو سنة ثلاثين للهجرة بأمر من عثمان بن عفان، خليفة المسلمين وإمامهم في تلك الفترة، وولد معه هذا المصطلح، وقد تردّد ذكره في تراكيب مختلفة هي:

- المركّب الإضافي «مصحف الإمام»، بإضافة المصحف إلى الإمام، نسبةً إلى عثمان، وكناية عنه به، أو «سواد المصحف»، بإضافة لفظ سواد إلى المصحف.
- المركّب بالنعت «المصحف الإمام»، لتحوّل صفة الإمامة إلى المصحف بدل عثمان في التركيب الأوّل، وهو التركيب الأكثر تواتراً من غيره.
- المركّب بالبدل «الإمام مصحف عثمان».
- ويذكر، أيضاً، مفرداً بـ «الإمام»، أو بـ «المصحف»، فيستعاض بأحدهما

(1) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص51. ولمزيد من التوسع في تحليل هذين الموقفين، يمكن العودة إلى: الأشوح، صبري، إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في تاريخ القرآن واتجاهات القراء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م، من ص14 إلى ص39.

عن الآخر؛ إذ كلاهما، أو أحدهما، يؤدّي المعنى نفسه<sup>(1)</sup>، وقد يفسّر بعض المفسّرين هذه المفردة بـ «رسم المصحف»<sup>(2)</sup>.

• وقد يرد، أيضاً، في تركيب آخر هو «المصحف العثماني» مفرداً، أو «المصاحف العثمانية» في صيغة الجمع، نسبة إلى عثمان نسبة صريحة.

وسواء ورد هذا المصطلح أم ذاك، فإنّه لم يغيب عن مصنف من مصنفات التفسير التي اعتمداها، على عكس مصطلح العرضة الأخيرة، الذي ذكر نادراً في هذه المصنفات. وتطرح هذه التسمية جملة من القضايا أثارت جدلاً كبيراً بين المهتمّين بالقراءات أهمّها:

• رسم المصحف بين الوضع والتوقيف: أي أكتب بوحّي أم بوضع من الصحابة واجتهاد منهم؟

• رسم المصحف وتاريخ علاقته بما أحدث الناس من الهجاء: أي تفاعل المسلمين مع هذا الرسم منذ أن بدأ العمل به. وقد رصدنا في تاريخ المسلمين عدة مظاهر لهذا التعامل:

**أولها:** القول المنسوب إلى عثمان بن عفان نفسه عند مراجعته المصحف: **إنّ فيه لحناً ستقيمه العرب بألسنتها**<sup>(3)</sup>.

**وثانيها:** الأخبار التي تُروى على لسان عائشة أو غيرها، وتدلل على أنّ كتابة المصحف **أخطؤوا في الكتاب**<sup>(4)</sup>، أو أنّ **الناسخ كتب وهو ناعس**<sup>(5)</sup>.

(1) يقول الزركشي: «المصحف الذي هو الإمام». ويقول أيضاً: «خط المصحف هو الإمام». الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص218 و376.

(2) ابن عادل (ت 880هـ)، تفسير اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ج7، ص388.

(3) انظر على سبيل المثال: القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1985، ج2، ص240.

(4) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج9، ص395.

(5) المصدر السابق، ج16، ص452. وفكرة وجود الخطأ في الرسم يرفضها من ينظر =



وثالثها: الأخبار الواردة في ما غير الحجاج من رسم المصحف الإمام أن الحجاج بن يوسف (ت 95هـ)، غير في مصحف عثمان أحد عشر حرفاً: كانت في البقرة 2 «لم يتسن وانظر»، فغيرها ﴿لَمْ يَتَسَنَّهٗ وَأَنْظَرَ﴾ [البقرة 2/ 259]، بالهاء، وكانت في المائدة 5 «شريعة ومنهاجاً»، فغيره ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة 5/ 48]، وكانت في يونس 10 «هو الذي ينشركم»، فغيره ﴿يُسِرُّكُمْ﴾ [يونس 10/ 22]، وكانت في يوسف 12 «أنا آتيكم بتأويله»، فغيرها ﴿أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف 12/ 45]، وكانت في المؤمنين 23 ﴿سيقولون لله... لله... لله...﴾ [المؤمنون 23/ 85، 87، 89]، ثلاثهنّ، فجعل الآخرين «الله الله» [في الآيتين 87 و89]<sup>(1)</sup>، وكان في الشعراء 26 في قصة نوح «من المخرجين»، وفي قصة لوط «من المرجومين»، فغير قصة نوح ﴿مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ [الشعراء 26/ 116]، وقصة لوط ﴿مِنَ الْمَخْرَجِينَ﴾ [الشعراء 26/ 167]، وكانت في الزخرف 43 «نحن قسمنا بينهم معائشهم»، فغيرها ﴿مَعِيشَتَهُمْ﴾ [الزخرف 43/ 32]، وكانت في الذين كفروا 47 [محمد 47] «من ماء غير يسن»، فغيرها ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ﴾

= إلى عمل لجنة عثمان نظرة مقدّسة، وهي نظرة ما فتت تترسخ، حتى أصبح القول بها من قبيل الحرام والمحظور، لذلك لا نستغرب أن يتبنى هذا الطرح باحث معاصر مثل الباحث العراقي: غانم قدوري الحمد في دراسته القيمة: رسم المصحف، دراسة لغوية تاريخية، ص 241-242. وقد بنى رفضه هذا على غياب أخبار تؤكّد وجود الخطأ ولم يشر إلى اطلاعه على الأخبار المذكورة أعلاه بأي حال من الأحوال. قائلاً بأنه يجب علينا قبول الرسم العثماني على أنه واقع كتابي تميّزت به الكتابة العربية في تلك الفترة. وعلى الرغم من رفضه الصريح لوجود الخطأ فإنه يرى بعد ذلك وجوب استبعاد هذه الفكرة وتركها آخر احتمال.

(1) هذه الآيات الثلاث أجوبة عن أسئلة، وهي، كما وردت في المصحف برواية حفص عن عاصم: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُرُونَ﴾ \* ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ \* ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ \* ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا نَنْقُوتُ﴾ \* ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْمُرُونَ﴾ \* ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنون 23/ 84-89].

[محمد 47/15]، وكانت في الحديد 57 «فالذين آمنوا منكم واتقوا»، فغيرها ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا﴾ [الحديد 57/7]، وكانت في إذا الشمس كورت 81 «وما هو على الغيب بظنين»، فغيرها ﴿بِضَنِينَ﴾ [التكوير 81/24]. ولئن غير الحجاج هذه الآيات، فإن صورة اللفظ في الحديد منها لم يطله تغيير إلا من حيث النقط والإعجام. وهذه الآيات هي: يونس 22/10، يوسف 45/12، الزخرف 32/43. والجدير بالذكر أن بعض هذه الألفاظ قرأ بها على صورتها الأولى بعض القراء السبعة، ولم نقف على أي خبر يدل على أنهم رووها عن أحد المصاحف العثمانية باستثناء آيتي المؤمنون 23/87 و89. وإذا كان التغيير المذكور قد ارتبط باسم الحجاج<sup>(1)</sup> سيئ السيرة في تاريخ الدولة الأموية، فإنه يُنسب، أيضاً، إلى نصر بن عاصم الليثي (ت 90هـ)<sup>(2)</sup> أحد الأئمة، وشيخ أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة، وهو الذي يُروى أنه أوّل من أضاف الألف إلى لفظ «الله» في آيتي المؤمنون 23/87 و89؛ ما يعني أن مصطلح المصحف الإمام لم يتشكّل مقياساً صارماً في القرن الأوّل للهجرة، على الرغم من أن هذا التغيير عدّ تهمةً في بعض الأحيان<sup>(3)</sup>.

ورابع هذه المظاهر فتوى الإمام مالك (ت 179هـ)، التي حرّمت كتابة المصحف على غير الرّسم العثماني<sup>(4)</sup>. ولعلّ بداية الحذر من كلّ ما يمسّ

(1) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 49.

(2) ذكر ابن الجزري أنّه كان من الخوارج، وهو أوّل من نقط المصاحف، وأوّل من وضع العربية، انظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 2، ص 336.

(3) قال أبو عمرو الداني (ت 444هـ): كان الحسن (ت 110هـ) يقول: الفاسق عبيد الله بن زياد (ت 67هـ) زاد الألف. الداني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت)، ص 105.

(4) المصدر السابق، ص 19. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 379. ولا بُدّ من أن نشير، هنا، إلى أنّ الأصوات، التي نادى بكتابة المصحف بالرّسم =

رسم المصحف قد كانت في بداية القرن الثاني للهجرة، وهو ما مهّد للتساؤل عن مدى الالتزام بالرّسم الأوّل للمصحف، ولاسيما في ظلّ حركة علمية نشطة ومهتمة بعلوم اللغة، وتطوّر الخط والرّسم، وانتشاره بين المسلمين.

وخامسها: تحوّل هذه التسمية إلى علم مستقلّ بذاته يُعرف باسم: علم رسم كتابة القرآن في المصاحف، يقول القنوجي (ت 1307هـ): «وهذا العلم وإن كان من فروع علم الخط لكن باختصاصه بخط المصحف جعله صاحب مدينة العلوم من فروعه وموضوعه رسم خط المصحف من الحذف، والزيادة، والبدل، والفصل، والوصل، وما فيه قراءتان، فيكتب على إحداهما، وغايته حفظ المصحف الإمام»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذه التفاعلات مجتمعةً تدلّ على أنّ المواقف من رسم المصحف ما فتئت تتطوّر من المرونة إلى التشدّد، حتى أصبح رسم المصحف ركناً أساسياً لا تصحّ القراءة إلا بموافقته ولو بوجه، على حدّ تعبير ابن الجزري. وهنا، يكمن الإشكال، فالقول «ولو بوجه» يستدعي تعدّد الأوجه في رسم الألفاظ، الذي حُدّد منذ عهد عثمان. وهو يدفع المتأمل إلى التساؤل عن أسباب هذا التعدّد: إن كان بسبب تعدّد نسخ المصحف الإمام؟ ومن ثمّ إنّ لجنة كتابة المصحف لم تكن لديها القدرة على نسخ المصحف الإمام نسخاً طبق الأصل بدقّة متناهية، ناهيك عن تفاوت قدرات من جاء بعدهم من مسلمي سُنّي الأمصار في قراءة نسخ المصحف الإمام قراءة سليمة؛ بل إنّ الادّعاء بأنّها كانت تتمتع بمهارة عالية في التدوين يبدو ادّعاء مغرضاً، لسبب بسيط جداً وهو أنّ هذا التعدّد إذا كان ناتجاً عن وعي تام فإنّه يتعارض مع المبدأ الذي شكّلت اللجنة من أجله، ألا وهو القضاء على الاختلاف في قراءة النص

= الإملائي، تكاد تنعدم على الرغم من وجودها. فالذي عُرف عنه أنه تبنّى فكرة إعادة كتابة المصحف بالرّسم الإملائي هو عز الدين بن عبد السلام (ت 660هـ).

(1) القنوجي، أبجد العلوم، ج2، ص299.

القرآني، الذي ما فتئ ينتشر وتنتشر الفتنة معه. ويبدو القول إنّ اللجنة كانت واعية بضرورة أن تكون صورة اللفظ مستوعبة للقراءات التي قُرئت بها قولاً تبريراً قد كشفت الدراسات الحديثة عدم رجاحته<sup>(1)</sup>. فإذا كان الأمر كذلك، فلمَ لم تكن هذه الميزة متوافرة في كامل الرّسم العثماني؟ إذ كان اللفظ، في كثير من الأحيان، غير محتمل لكلّ القراءات التي تعلقته به<sup>(2)</sup>؟

إنّ اعتبار المصحف الإمام مقياساً أساسياً في ردّ القراءة أو قبولها وفق ما تقدّم يعكس ثلاث مراحل تاريخية كبرى مرّ بها هذا المصطلح هي:

- المرحلة الأولى: عرفت دعوة مُلحّة ورسميّة لاتباع رسم المصحف الإمام، وازاها نقدٌ لهذا المصحف ذاته تمثّل في ردّ بعض القراءات التي تضمّنها.
- المرحلة الثانية: تحوّل المصحف الإمام مصطلحاً ومقياساً صارماً في ردّ القراءات حتى وإن كانت من السبع. وقد مثّل هذه المرحلة بامتياز مكّي بن أبي طالب (ت 437هـ) عندما ردّ العديد من قراءات السبعة؛ لأنّ رسمها خالف الرّسم العثماني، مثل قراءة الصاد في لفظ ﴿الصِّرَاطُ﴾ [الفاحة 1/6] زائياً [الزراط]، وهي رواية الأصمعي (ت 215-216هـ) عن أبي عمرو أنّه قرأ بزاي خالصة، وقرأ حمزة بين الصاد والزاي<sup>(3)</sup>. وهذه الصرامة بُنيت على أساس فهم الأحرف السبعة على نحو خالف فيه ابن الجزري.

- المرحلة الثالثة: عدّل المصطلح وطوّع ليحتمل كلّ قراءات السبعة؛ بل العشرة، مع المحافظة على الصرامة في التعامل مع ما شدّد من قراءات غير العشرة، وليست هذه الصرامة إلاّ تنفيذاً لمشروع ابن الجزري المتمثّل في

(1) انظر مثلاً: الحمد، غانم قدوري، رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية، ص 129 وما يليها.

(2) انظر قراءة أبي عمرو بن العلاء للفظ الصراط في الصفحة التالية.

(3) ابن عطية (ت 541هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1993م، ج 1، ص 74.

إضفاء التواتر على القراءات العشر، وقد انصبَّ جهده، أساساً، على إلحاق يعقوب، وخلف، وأبي جعفر، بالقراء السبعة؛ لأنَّ تسبيع السبعة كان فعل ابن مجاهد بلا منازع. يقول ابن الجزري: «كلّ قراءة وافقت العربية مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، وتواتر نقلها هذه القراءة المتواترة المقطوع بها»<sup>(1)</sup>. ويقول في مؤلف آخر له: «كلّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحَّ سندها، فهي القراءة الصحيحة...»<sup>(2)</sup>.

على أنّ هذين القولين يوهمان القارئ بأنَّهما يفيدان المعنى نفسه، على الرغم من أنَّهما نتاج فترتين زمنيتين مختلفتين في حياة ابن الجزري، فقد استعمل «التقدير» في بداية حياته العلمية، بينما استعاض بلفظ «الاحتمال» عن لفظ «التقدير»، بعد أن أصبح متمكناً من العلم ومصطلحاته؛ بل نرجح أن تكون هذه الاستعاضة بسبب مراجعته المعرفية، فتفكير ابن الجزري ليس منغلقاً ولا جاهزاً في العديد من جوانبه، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب المعرفية، التي أدت إلى تغيير المصطلح من التقدير إلى الاحتمال؟ يعود ذلك، في نظرنا، إلى أنّ المصطلح الأوّل لا يستجيب لطموحات ابن الجزري في تعشير القراءات، فالتقدير في اللغة يفيد معنيين: تقدير حذف، وتقدير اختزال، وهو ما دلّت عليه الأمثلة التي فسّر بها لفظ «التقدير»، ف: «معنى ولو تقديراً: ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من قرأ ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة 4/1]، بالألف، فإنّها كتبت بغير ألف في جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة بأن تكون ﴿مَلِكِ﴾، وفعل بها كما فعل في اسم الفاعل من قوله ﴿قَادِرٌ﴾ و﴿مَكْلِحٌ﴾<sup>(3)</sup>. ونحو ذلك ممّا حذف منه

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 79.

(2) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 9.

(3) ذكر لفظ «قادر» في الأنعام 6/37، والإسراء 17/99. وقد أثبتت فيها الألف حسب =

الألف للاختصار، فهو موافق للرّسم تقديرًا<sup>(1)</sup>. بينما يعني بالاحتمال: «ما يوافق الرّسم ولو تقديرًا؛ إذ موافقة الرّسم قد تكون تحقيقاً وهو الموافقة الصّريحة، وقد تكون تقديرًا وهو الموافقة احتمالاً، فإنه قد خُولف صريح الرّسم في مواضع إجمالاً، نحو ﴿السَّمَوَاتِ﴾، و﴿الصَّلِحَاتِ﴾، و﴿أَيْلٍ﴾، و﴿الصَّلَاةِ﴾، و﴿الزَّكَاةِ﴾، و﴿الرِّبَاِ﴾، ونحو «لنظر كيف تعملون»<sup>(2)</sup> و﴿وَجَاءَ﴾ في الموضعين<sup>(3)</sup>، حيث كتب بنون واحدة وبألف بعد الجيم في بعض المصاحف». ويضيف ابن الجزري أمثلة أخرى تناسب مفهوم التقدير الذي فسّره سابقاً. لكنّ الأهمّ في ذلك هو إيراد أمثلة أخرى لم يسبق أن ذكرها، وهي أمثلة تخرق مفهوم التقدير المقرّر. يقول: «فانظر كيف كتبوا ﴿الصَّرِطِ﴾، و﴿الْمُصَيِّطُونَ﴾ بالصاد المبدلة من السين، وعدلوا عن السين

= المصحف برواية حفص. عكس لفظ «صالح»، الذي ذكر ستّ مرات في الأعراف 77/7، والتوبة 120/9، وهود 46/11، و2و69، والشعراء 142/26، كلها محذوفة الألف حسب مصحف المدينة المنورة. وفيها يمكن الحديث عن الاحتمال ولكنّ المعنى يقتضي إضافة الألف. لكن في المصحف برواية حفص طبعة طهران إيران، 1370هـ، رسم التركيب «يا صالح» رسماً إملائياً غير موافق بذلك لمصحف المدينة النبوية. انظر: قسم الملاحق: الملحق الثالث، ملحق الصور، ص369-370. هذا ولم نقف على قراءة واحدة مخالفة في هذه الآيات الثماني المشار إليها أعلاه لما هو مثبت في مصحف المدينة النبوية.

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص80.  
 (2) في مصحف المدينة النبوية برواية حفص عن عاصم ﴿لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [يونس 14/10]. وذكر ابن جني (ت 392هـ) أنّ يحيى بن الحارث (ت 145هـ) كان يقرأ «لنظّر» بنون واحدة. انظر: ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وغيره، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م، ج 1، ص309. وقال أبو عمرو الداني: «وقال يحيى بن الحرث [الحارث] إنّه وجدها في الإمام بنون واحدة». الداني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص94.

(3) الزمر 69/39. والفجر 23/89.

التي هي الأصل لتكون قراءة السين وإن خالفت الرسم من وجه فقد أتت على الأصل فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام محتملة<sup>(1)</sup> ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك، وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل (...). على أن مخالف صريح الرسم في حرف مدغم، أو مبدل، أو ثابت، أو محذوف، أو نحو ذلك، لا يعدّ مخالفاً إذا ثبتت القراءة به<sup>(2)</sup>.

والجدير بالذكر أن مثال ﴿وَجَاءَ﴾ [الزمر 69/39]. و[الفجر 23/89] لم نقف له في الموضوعين على قراءة مخالفة في المصادر التي اطلعنا عليها. كما أن مثال «لنظر كيف تعملون» [يونس 14/10] عدّ قراءة شاذّة، على الرغم من موافقتها لخطّ المصحف؛ بل لم يقرأ بها واحد من القراء العشرة.

إنّ أهميّة هذا التعريف، إذاً، تكمن في اعتراف ابن الجزري نفسه بأنّ في القراءات، التي يدافع عن صحتها، ما هو مخالف لرسم المصحف، وأنّ هذه المخالفة تعود، أساساً، إلى طبيعة الكتابة التي لا تستطيع أن تستوعب إلا صورة واحدة من صور الملفوظ في الخطاب الشفوي، لذلك كان ضرورياً أن يستدعي الإمكانيات المحتملة. بما أنّ الاحتمال هو الإمكان الذي تعضده الرواية بالسند الصحيح التي وردت في تلفظ هذا الملفوظ: «فإنّ الخلاف في

(1) الطور 37/52. وقرأ الكسائي «المُسَيَّرُونَ» بالسين، الفراء (ت 207هـ)، معاني القرآن، ط3، بيروت، دار عالم الكتب، 1983، ج3، ص93. وأضيف إليه ابن كثير (ت 120هـ) وابن عامر (ت 118هـ) في رواية الحلواني (ت بعد 250هـ) عن هشام بن عمار (ت 244 أو 245هـ)، ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص613. وكذا قرأ ابن محيصن (ت 122-123هـ) وحמיד (ت 130هـ) ومجاهد (ت 104.102هـ) وقنبل (ت 291هـ) وهشام وأبو حيوه (ت 203هـ)، وقرأ حمزة بإشمام الصاد الزاي، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص50-51. ونسبت القراءة إلى قنبل وحفص بخلاف عنه، البيضاوي (ت 791هـ)، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ج2، ص436.

(2) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص12.

ذلك يُغْتَفَرُ إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد وتمشيه [كذا] صحّة القراءة وشهرتها وتلقّيها بالقبول (...). وهذا هو الحدّ الفاصل في حقيقة اتّباع رسم المصحف ومخالفته»<sup>(1)</sup>.

وسبب إضافة معنوي التقدير والاحتمال في موافقة خطّ المصحف واضح؛ لأنّه لو تعاملنا مع القراءات العشر بصرامة مكّي بن أبي طالب فإنّه سيُقصى العديد من هذه القراءات، وتُعدّ شاذّة لأنها لا تستجيب لمبدأ موافقة خطّ المصحف. فهي، إذًا، مرونة تعمل في اتجاهين: اتجاه يصعد رفض الشاذ، واتجاه يسهّل استساغة القراءات العشر، ويشرّع لقبولها، ويجرّم الفائل بعدم تواتر بعض منها. ويظهر هذان الاتجاهان في تفسير ابن الجزري لمعنوي التقدير والاحتمال.

تلك هي، إذًا، دوافع ابن الجزري في تعامله مع هذا المصطلح، وإذا كان القدامى قد تفاعلوا تفاعلاً بناءً في تعاملهم مع المصحف الإمام في شتى تمثلاته الاصطلاحية، والمعرفية، والتاريخية، والعقدية، بما يستجيب لمتطلبات واقعهم، فإنّ المحدثين لم يسعهم إلا تقليدهم تقليدًا يعبر بكلّ عمق عن عجزهم في التفاعل البناء معه باعتباره معطى تاريخياً باعتراف القدامى أنفسهم، يقول أحدهم معبراً عن هذا العجز: «إنّ في رسم المصحف العثماني يقف الفكر حائرًا، والذهن تائهاً؛ إذ إنّ في نفسه لا قاعدة له». ثمّ يسرد أمثلة على هذا التغير، ويردّ قائلًا: «فمن يرشدنا إلى سبب هذا التغير في رسم المصحف العثماني إلا الصحابة»<sup>(2)</sup>.

## 2- العرضة الأخيرة:

يمتاز هذا المصطلح، على الأقلّ في ظاهره، بالدقّة والوضوح من حيث

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 12-13.

(2) الكردي، محمد طاهر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح بجدة، الحجاز، ط 1،

1946م، ص 5.



مضمونه، الذي تعلق بتحديد واضح أيضاً لزمان عرض النص القرآني وطرفي هذه العملية، لكن أهدافه وغاياته تجاوزت هذا الوضوح والبساطة إلى مجالات أعمق هي التي ستحدد بمعينة المحددات الأخرى مصير النص القرآني والتأويلات التي ستبنى على أساسه.

فالعرضة مشتقة من الفعل عَارَضَ/عَرَضَ، الذي دلّ عليه الحديث النبوي: «إن جبريل كان يعارضني بالقرآن كل سنة، وإنه عارضني العام مرتين»<sup>(1)</sup> ومن معانيه في اللغة التذكير، ومن ثم، العرضة الأخيرة تعني المرة الأخيرة والنهائية التي عرض فيها الرسول الوحي بعد أن اكتمل نزوله على جبريل ملك الوحي، وباعتباره أميناً عليه، فإنّ وظيفته في هذه العرضة، التي لا عرضة بعدها، أن يلقّن الرسول النسخة الأخيرة للنص القرآني، الذي تواصل نزوله على مدى أكثر من عشرين عاماً. فعمله الأساسي، إذاً، هو عرض النص القرآني في شكله النهائي، والإقرار بصحة ما يدلّ عليه هذا المصطلح، يدفع بالضرورة إلى الإقرار بوجود عروضات سابقة للعرضة الأخيرة. كما يؤدي إلى الإقرار المنطقي بأنّ العروضات السابقة لم تكن مكتملة بسبب عدم اكتمال الوحي.

تكمن أهمية هذا المصطلح، إذاً، في أنّه يشرّع لإلغاء الكثير من الإحراجات، التي أرقت المهتمين بالنص القرآني، فالقول إنّ لجنة عثمان قد استندت في كتابة المصحف إلى ما تلقته من الرسول حسب العرضة الأخيرة يُنهي -ولو نظرياً- الجدل حول الاختلافات، التي نسبت إلى الصحابة، ولاسيما ما تميّز منها بالزيادة أو النقصان، أو بإسقاط سورة، أو بزيادة أخرى. ومن ثمّ هي أحد المرتكزات القوية، التي بُنيت عليها مقولة النسخ، وهي، أيضاً، إحدى أهمّ الحجج التي تبناها المنتصرون لعثمان ليدافعوا بها

(1) راجع: البخاري، الجامع الصحيح، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ﷺ، باب من ناجى بين يدي الناس، ج4، 1911، ج5، ص2317.

عنه، فتشبهوا بمشروعية تدوين المصحف وتوحيده، وحرق ما خالفه من صحف؛ لأنّ مستنده، حسب رأيهم، كان إثبات ما استقرّ في العرضة الأخيرة، وما تخلّص منه لم تثبته هذه العرضة<sup>(1)</sup>.

وعلى الرغم من الأهمية التاريخية القصوى لهذا المصطلح؛ إذ من المفترض أن يغدو النّصّ القرآني، سنة إحدى عشرة للهجرة، نصّاً جاهزاً ومغلقاً، فإننا لم نقف على ذكر للعرضة الأخيرة في جلّ مصنّفات التاريخ المعروفة. ولئن وردت عدّة من الأخبار في بعض من الكتب التسعة متحدّثة عنها، فإنها أشارت إلى عكس ما حاول المهتمّون بالقراءات تبريره، وهو مشروعية اضطلاع زيد بن ثابت بكتابة المصحف، فإذا كان البعض يؤكّد أنّ زيدا كان أحدث القوم بالعرضة الأخيرة<sup>(2)</sup>، فإنّ ابن حنبل (ت 241هـ) يورد ثلاثة أخبار يؤكّد فيها عبد الله بن عباس (ت 68هـ) أنّ قراءة عبد الله بن مسعود كانت موافقة للعرضة الأخيرة؛ بل ينفي صراحة في أحدها أن تكون قراءة زيد بن ثابت موافقة لها<sup>(3)</sup>.

(1) انظر على سبيل المثال: ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج 7، ص 132.

(2) الداني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص 124. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 488.

(3) نصوص الأخبار هي: عن ابن عباس قال: قال: أي القراءتين كانت أخيراً قراءة عبدي الله أو قراءة زيد؟ قال: قلنا قراءة زيد، قال: لا، إلا أن رسول الله ﷺ كان يعرض القرآن على جبرائيل كل عام مرّة، فلمّا كان في العام الذي قبض فيه عرضّه عليه مرتين، وكانت آخر القراءة قراءة عبدي الله، (...) عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ يعرض القرآن على جبريل في كل سنة مرّة، فلمّا كانت السنة التي قبض فيها عرضّه عليه مرتين، فكانت قراءة عبدي الله آخر القراءة (...) عن ابن عباس قال: أي القراءتين تعدّون أوّل؟ قالوا: قراءة عبد الله، قال: لا بل هي الآخرة كان يعرض القرآن على رسول الله ﷺ في كل عام مرّة، فلمّا كان العام الذي قبض فيه عرضّه عليه مرتين، فشهد عبد الله فعلم ما نسخ منه وما بدّل. ابن حنبل، أحمد (ت 241هـ)، مسند أحمد، ط مؤسسة قرطبة، (د.ت)، ج 1، ص 275، 325، 362.

ويمكن أن ننظر في حجم الإحراج، الذي مثله هذا المصطلح من خلال موقف الذهبي (ت 748هـ) منه بالاستناد إلى خبرين أوردهما في كتابين مختلفين له. فقد قال في (سير أعلام النبلاء): «وأما زيد فكان أحدث القوم بالعرضة الأخيرة، التي عرضها النبي ﷺ عام توفي، على جبريل». بينما يقول في كتابه الثاني (تاريخ الإسلام): «قال عبد الله بن مسعود: لو أعلم أحداً أحدث بالعرضة الأخيرة مني تناله الإبل لرحلت إليه»<sup>(1)</sup>.

إنّ هذا التضارب بين الأخبار، في تحديد أكثر الصحابة معرفة بالعرضة الأخيرة، حدا ببعض التابعين، ونقصد بذلك محمد بن سيرين (ت 110هـ)، إلى الرجاء بأن تكون قراءتهم -الناجئة عن اتباع الرّسم العثماني- على العرضة الأخيرة؛ لأنّه كان يظنّ أنّ تأخير لجنة عثمان البتّ فيما اختلفوا فيه بشأن المصحف حتى ينظروا آخرهم عهداً بالعرضة الأخيرة، والحال أنّ فيهم زيدا<sup>(2)</sup>. وعلى الرغم من أنّ الشائع في أذهان المسلمين هو عدم مشاركة ابن مسعود في لجنة عثمان، وأنّ قراءته مخالفة للرسم؛ لأنّها ليست على العرضة الأخيرة، فإنّ البعض يفسّر الأقوال، التي رأت أخطاء في بعض الآيات، فعدها خطأ من الناسخ؛ إذ لم يقصد وجود خطأ في الرّسم أو غيره؛ بل إنّ الخطأ هنا هو تسجيل الناسخ للقراءة التي لم تتضمنها العرضة الأخيرة<sup>(3)</sup>. وبدا لنا، إزاء هذا التضارب، طرح سؤال يقودنا بالضرورة إلى

(1) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 1، ص 431

(2) قال محمد بن سيرين: «فظننت أنا فيه ظناً، ولا تجعلوه أتمّ يقيناً، ظننت أنهم كانوا إذا اختلفوا في الشيء آخروه حتّى ينظروا آخرهم عهداً بالعرضة الأخيرة فكتبوه على قوله (...). فأرجو أن تكون قراءتنا هذه آخرتها عهداً بالعرضة الأخيرة». ابن شبة النيمري، تاريخ المدينة المنورة، ج 3، ص 994.

(3) انظر، على سبيل المثال، قول شاعر في هامش تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 6، ص 553-554: «قلت: والقول الذي ذكره مجاهد أنّه «خطأ من الكاتب» إنما عنى به أنّ قراءة ابن مسعود هي القراءة التي كانت في العرضة الأخيرة، وأنّ الكاتب كتب القراءة التي كانت قبل العرضة الأخيرة، وأنّه كان عليه =

المصطلح الثالث: ما جدوى القول بالعرضة الأخيرة، إذا كان علم القراءات قائماً أساساً على التشريع للاختلاف، انطلاقاً من تأكيد نزول القرآن على سبعة أحرف؟

### 3- الأحرف السبعة:

مصطلح محوري يشرع للعلم، ويبرر وجوده، وهو مصطلح يذكرنا بالكيفية التي فُرِضَتْ بها الصَّلَاة في حادثة الإسراء والمعراج، ووجه الشبه طلب التخفيف على الأمة، والتيسير عليها، بالاستزادة من الأحرف التي يُقرأ بها القرآن من حرف واحد إلى سبعة أحرف، لانعدام القدرة على قراءة القرآن على حرف واحد. ولا يمكن أن تتغير هذه الرواية من أمر غموض المقصود بالأحرف السبعة شيئاً، ما يدعونا إلى القول إنه لا طائل من وراء تتبع كل الأقوال، التي حاولت أن تفسر معناه، فيمكن أن نهتم، بدل التجنيح بالأخيلة لتأويل معنى الأحرف وعددها الحقيقي، بمفردات الحديث، بما هو معطى جاهز نطلق منه لمحاولة إرساء فهم قريب من واقع القراءات والنص القرآني معاً.

وما يعيننا، في هذا الصدد، أن مصطلح الأحرف السبعة يقرّ حقيقتين لا جدال في وجودهما: هما الإقرار بالاختلاف، والخروج من النص الواحد إلى المتعدد. يظهر ذلك في العدد سبعة حقيقة أو مجازاً. وكذلك تأكيد مبدأ ما فتى المهتمون بالقراءات يؤكّدونه، وهو ضرورة المساواة بين هذا المتعدد بما أن أصله واحد هو القرآن المنزل من عند الله؛ لأنّ تفضيل قراءة على أخرى يعني، بالضرورة، الحظّ من منزلة قراءة إزاء أخرى لأسباب متعدّدة قد تكون خاضعة للعقيدة، أو القرابة، أو لقواعد اللغة... إلخ.

وعلى الرغم من تعدّد تفسيرات هذا الحديث، واختلاف تأويلاته، فإنّه لم يلفت انتباهنا إلا ثلاثة تفاسير نراها مهمّة؛ لأنها تبدو أقرب إلى الواقع،

= أن يكتب ما كان في العرضة الأخيرة، فأخطأ، وكتب القراءة الأولى. ولم يرد بقوله: «خطأ من الكاتب» أنّه وضع ذلك من عند نفسه.

فقد تعاملت مع تفسير معطى «أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه» بمعطى المصحف الإمام. لذلك يمكن القول، وفق الجمع بين هذين المعطيين، أنّ مصطلح الأحرف السبعة لم يعمر طويلاً، ولاسيما إذا ربطناه بمعطى ثالث له علاقة بالأحرف السبعة، وهو أنّ ظهور الاختلاف في قراءات الصحابة، واحتكامهم إلى الرسول، وقبولها كلّها منهم مع استحسان كلّ قراءة، قد ظهر بعد الهجرة إلى المدينة. وعلى فرض ظهور الاختلاف منذ العام الأول للهجرة (وهو منذ الفترة المكية)، فإنّ مصطلح الأحرف السبعة عاش -ولو نظرياً- إلى اليوم الذي بدأ العمل فيه بالمصحف الإمام. ويرجح هذا التمشي ما ذهب إليه الطبري من أنّ المصحف الإمام كتب على حرف واحد من الأحرف السبعة التي نزل بها. فاللجنة المدوّنة للمصحف لم تقصد، بحال من الأحوال، رسم الألفاظ بطريقة تسمح بقراءتها على أكثر من وجه. وهو موقف سانده مكّي بن أبي طالب القيسي، عندما عزا اختلاف القراءات، على الرغم من توحيد المصاحف، إلى محافظة المسلمين على القراءات، التي كانوا يقرؤون بها بشرط موافقتها للمصحف الإمام. ويثير هذا التفسير تساؤلاً تصعب الإجابة عنه بسهولة، هذا إن أمكن الإجابة عنه، وهو: ما القراءة التي اعتمدها اللجنة في رسم المصحف؟ ومهما تكن الإجابة عن هذا السؤال، فإنّ الأحرف السبعة قد عرفت نهايتها بولادة المصحف الإمام، ومن ثمّ انتهت الرخصة في الاختلاف اللفظي التي شرّع لها الحديث، وبقيت فاعلة فيما دون ذلك من الاختلاف؛ الأمر الذي سيسهم في بناء تراتبية بين القراء.

#### 4- القارئ والراوي وصاحب الطّريق والوجه:

تطرح هذه المصطلحات الثلاثة وضع قرّاء القرآن في طبقات وفق رؤى مختلفة. والذي نراه يتغيّر من رؤية إلى أخرى هو مفهوم الطبقة لا غير، وقيمتها لدى المصنّف، والخلفيّة الإيديولوجيّة أو المعرفيّة التي تجعله يتحرّك

في اتجاه دون آخر؛ إذ القراء هم أنفسهم، لكنّ توزيعهم التّراتبي هو الذي اختلف حسب تعدّد المصادر، وتنوع اهتماماتها؛ لذلك بدا لنا من المهمّ جداً أن نبحث أولاً في الاستعمال التاريخي لهذه المصطلحات، منذ بدء الوحي وصولاً إلى تبلورها النظري، باعتبارها مصطلحات لا تقلّ أهمّية عن غيرها من مصطلحات العلم، مروراً بالشروط النظرية، التي استوجبت إطلاق المصطلح، والتسمية على شخص دون آخر.

ويمكن أن ننظر، أولاً، في الكتب التي ترجمت لهؤلاء القراء، وهي مصنّفات رأينا أنّها انقسمت إلى صنفين: صنف ميّز بين هذه المصطلحات، وهو الذي تعلّق بإثبات سند القراءة، لذلك هو مضطرّ إلى ذكر رواة تلك القراءة بداية من صاحب الطريق، الذي انتهت إليه، وصولاً إلى الرّسول باعتباره القارئ الأوّل للنص القرآني على إثر تلقّيه من جبريل، بحسب ما تقرّر في العرصة الأخيرة؛ وصنف لا يجد الفرق بين القارئ<sup>(1)</sup>، والرّاوي، وصاحب الطريق، فهم لديه سواء، يذكرهم باعتبارهم قراء لا غير، وغاية ما يميّز بينهم هو انتماؤهم إلى أزمنة مختلفة، شأنه شأن طبقات التراجم العامة. ويمكن العودة، في هذا الصّدّد، إلى كتب التراجم التي ترجمت للقراء ولغيرهم أيضاً، ولاسيما منها كتاب (معرفة القراء الكبار) للذهبي، وكتاب (غاية النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري. وفي هذا المستوى، يغيب

(1) حاولت هند شلبي أن تحدّد مفهوم القارئ، فبيّنت معناه اللغوي ومعاني الاشتقاقات المتفرعة عنه، وهي معانٍ مهمّة في تحديد ما طرأ على مفهوم القارئ وتطوره والنتائج المترتبة على هذا التطور. لكنّ الدارسة وقفت عند الحدّ الأوّل، ولم تستطع السير إلى النهاية مكثفياً بما قرّره القدامى. انظر: شلبي، هند، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ص 245 إلى ص 271. لكنّ يومبل (Juynboll) قدم استقراء تاريخياً للقراء يمكن الاستئناس به، على الرغم ممّا فيه من بعض الأحكام التي تحتاج إلى مراجعة شأنه شأن نولدكه (Nöldeke). انظر:

المصطلحان الثاني والثالث، ويبقى المصطلح الأول فضفاضاً يقصد به كلّ من قرأ القرآن، ويُعدّ كلّ شخص «قارئاً» إذا أثر عنه قراءة يكون قد خالف بها غيره. فيُذكَرُ الرّسول ليس باعتباره القارئ الأوّل فحسب، كما أشرنا إلى ذلك سالفاً؛ بل لأنّ له العديد من القراءات التي أثرت عنه، وقد خالفت ما قرأ به غيره من القراء، أو أنّها كانت مخالفة للرّسم العثماني. كما يُذكر الصحابة باعتبارهم الجيل الأوّل، الذي حفظ القرآن إمّا بالرواية وإما بالتدوين، ولا غرابة في ذلك، فقد استعملت كتب التاريخ مصطلح القراء للتعبير عن حفاظ القرآن من الصحابة الذين ماتوا في معركة اليمامة، وأطلق عليهم هذا الاسم؛ لأنّهم كانوا أحفظ من غيرهم للقرآن.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا اللفظ، على الرغم من عموميته، أصبح مميّزاً لفئة من الناس دون أخرى، وهو ما دلّت عليه بعض الأخبار الواردة في كتب المتون، فقد أُطلق اللفظ على الذين قتلوا في حادثة بئر معونة على عهد الرسول، وعلى عددٍ كبير من المسلمين قُتلوا، أيضاً، في عهد أبي بكر الصديق في معركة اليمامة، وعلى من كان يجالس عمر بن الخطاب، وعلى من ثار على عثمان بن عفان، كما أُطلق، أيضاً، على من خرج على علي بن أبي طالب في حربه ضدّ معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، وسُمّوا لاحقاً بالخوارج... إلخ<sup>(1)</sup>.

ومهما يكن من أمر فإنّ لفظ «قارئ» بقي دالاً على كلّ من كان يحفظ القرآن أكثر من غيره، ويهتمّ به إلى غاية الرّبّع الثالث من القرن الأوّل للهجرة<sup>(2)</sup>. ويبدو أنّ لهذه التسمية وقعاً كبيراً، ولاسيما إذا تعلّقت بالحرب؛

(1) راجع:

Mustafa shah, The Quest for the origins of the qurrā' in the Classical Islamic Tradition, in: Journal of Qur'anic studies, Volume VII, Issue II, 2005, pp. 1-35.

(2) قال ابن مجاهد: إنّ أبا جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح (ت 138هـ) [وهو زوج ابنته]، شرعا في إقراء الناس بعد معركة الحرة، وحتى قبلها، أيضاً، وهي =

إذ من شأنها أن تضيء على مثل تلك الفئة قدسية وشرعية قد توجب الروح القتالية فيهم؛ بل إنها تجعل من الحرب التي يخوضونها حرباً مقدسة<sup>(1)</sup>. ولعل الغاية من الأخبار، التي تُرجع بداية الإقراء إلى هذا الزمن، هي تأصيل هذا العمل ليكون ذا شرعية تأخذ من القداسة بقدر ما تريد أن تضيء انطباعاً بأن الإقراء ليس إلا امتداداً طبيعياً لعمل عثمان كتابته المصحف، وترويجاً للإجماع عليه. وقد بدأ هذا المصطلح في التخلّص من عموميته بانتشار الصحابة في الأمصار، وبداية إشرافهم على حلقات تعليم القرآن في المساجد، التي انتشرت بانتشار الفتح. وهذا الأمر ينسحب، أيضاً، على بعض كبار التابعين.

وأطلق هذا الاسم، في نهاية القرن الأول، وبداية القرن الثاني للهجرة، على فئة بعينها من القراء؛ إذ يظهر أنّ عدداً منهم بدؤوا يفكرون في التميّز عن غيرهم من فئات المجتمع الأخرى، من حيث التسمية، واللباس، والعلاقة بالسلطة السياسية، على الرغم من أنّ كبار التابعين كانوا غير راغبين في ذلك<sup>(2)</sup>.

= معركة وقعت بعد وفاة الرسول بإحدى وخمسين سنة. ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 58.

(1) انظر في هذا الصدد خاصة: المنقري، ابن مزاحم (ت 212هـ)، وقعة صفيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، ط 2، 1382هـ.

(2) جاء في لسان العرب، وتاج العروس: مادة فلتح: «وفي الخبر أنّ الحسن البصري (ت 110هـ) مرّ على باب ابن هُبَيْرَةَ [لعله عمر بن هبيرة أحد ولاة بني أمية، ت 110هـ] وعليه القراء، فسَلَّمَ ثمّ قال: ما لي أراكم جُلوساً قد أَحْفَيْتُمْ شَوَارِبَكُمْ، وَحَلَفْتُمْ رُؤُوسَكُمْ، وَقَصَّرْتُمْ أَكْمَامَكُمْ، وَفَلَطَحْتُمْ نِعَالَكُمْ، فَضَحْتُمْ الْقُرَاءَ فَضَحَكُمُ اللَّهُ». ويعني كلام الحسن أنّ القراء كانوا يترددون على أبواب الملوك. ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 550. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1965م، ج 7، ص 30-31.



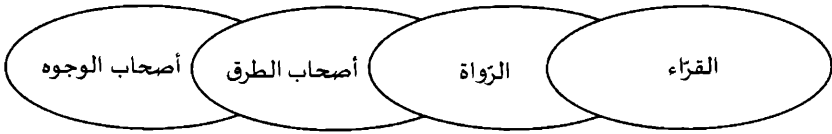
وبالعودة إلى (كتاب الفهرست) فإنّ أوّل من أطلق عليه ابن النديم هذا الاسم هو أبو عمرو بن العلاء إذا استثنينا قرّاء اليمامة. ومن بعده، ذكر القراء السبعة ما يعني أنّ المصطلح قد تشكّل مع بداية تشكّل العلم؛ بل إنّ بعض كتب تصنيف العلوم ترى التّأليف في طبقات القراء قد أصبح علماً مستقلاً من علوم العربية<sup>(1)</sup>.

وغياب المصطلحين الثاني والثالث، في النّصف الأوّل من القرن الثاني، يؤكّد أنّ مرور صفة القراء إلى المأسسة والتقنين كان قد بدأ مع ظهور الرواة عن القراء، ورواة الرواة عنهم، وقد تكون له علاقة، أيضاً، بمفهوم الاختيار الذي سنبحث فيه لاحقاً. ومن مظاهر تلك المأسسة: وضع شروط تبدو واضحة في ظاهرها لتحديد من يستحقّ فعلاً لقب القارئ؛ بل المقرئ؛ لأنّ القراءة وحدها لم تعد كافية لإسناد هذا اللقب، فبالإضافة إلى وجوب حفظ القرآن، والإمام به إماماً تاماً<sup>(2)</sup>، يجب على القارئ أن ينتصب ليُقرئ الناس، ومن ثمّ يتخذ الإقراء الطابع الرّسمي للوظيفة؛ لذلك وجب على القارئ/الموظف أن يلتزم تمام الالتزام بالقراءة الرّسمية، التي تمثّلها المصاحف العثمانية. ويُعدّ الشرط الثالث مهماً، على الرّغم من عدم توافره في عدد من القراء المذكورين سابقاً، وهو الدراية باللّغة العربيّة وقواعد النحو.

يمكن القول، إذاً، إنّ الرّاوي قارئ، ولكن من درجة ثانية، وصاحب الطريق الأوّل عن الرّاوي الأوّل للقراءة هو قارئ من درجة ثالثة، لتصبح القراءة الرّسمية مفروضة من خلال أربع حلقات كبرى هي:

(1) انظر: خليفة، حاجي (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ج 1، ص 14.

(2) لعلّ هذه الصفة تطرح علينا النظر في مسألة أخرى، وهي مصطلح الفقه، فالبعض يرى أنّ من شروط القارئ أن يكون فقيهاً. وهذا لا يعني البتة الفقيه بالمعنى الاصطلاحي؛ بل غاية ما في الأمر توافر معرفة تامّة بالنص القرآني لا غير.



فبمجرد الانتقال من حلقة القراء إلى حلقة الرواة، يُلغى كل صاحب قراءة لم يُذكر في الحلقة الأولى، ومن ثم غلق دائرة الرواة أيضاً، وكذا الأمر بالنسبة إلى دائرة أصحاب الطرق، وأصحاب الأوجه. لكن هل يمكن أن نحدّد عملياً الفئات المنضوية تحت هذه الحلقات الأربع؟ فالبداية النظرية تقول إنّ كلّ القراء رواة. غير أنّها، بداهةً، تبدو ساذجةً إذا نظرنا إلى هذه المصطلحات من زاوية العلم التي اندرجت ضمنه. وهنا يجب أن نبيّن مفهوم الرواية عند كلّ هؤلاء؛ بل طبيعتها.

فكُتِبَ القراءات تقول إنّ القراء رَووا القراءة عن عدد من الصّحابة، والتابعين، وتابعي التابعين. والرواة رَووها عن القراء، وأصحاب الطرق رَووها عن الرواة، وأصحاب الأوجه رَووها عن أصحاب الطرق. ولم يقصد القدامى بالتمييز بين هذه المصطلحات الأربعة تأكيد وفاء كلّ طرف من أطراف هذه السلسلة في نقل النصّ الشفوي نقلاً أميناً فحسب؛ بل أرادوا معرفة الحلقة التي خالفت سابقتها، لذلك قال إبراهيم بن عمر الجعبري (ت 732هـ) في شرح الشاطبية: «واعلم أنّ القراء اصطُلِحوا على أن يسمّوا القراءة باسم الإمام، والرواية للأخذ عنه مطلقاً، والطريق للأخذ عن الرواية، فيقال: قراءة نافع رواية قالون (ت 220هـ) طريق أبي نسيط (ت 258هـ) ليعلم منشأ الخلاف، فكما أنّ لكلّ إمام راوياً، فلكلّ راو طريق»<sup>(1)</sup>.

لكنّ مصطلح «راو»، وتعدّد الرواة عن الإمام الواحد، يثيران إشكالية في

(1) الجعبري، كنز المعاني في شرح حرز الأمانى ووجه التهاني، تحقيق أحمد البيدي، ضمن دراسته: الجعبري ومنهجه في كنز المعاني، ج2، المملكة المغربية، 1998م، ص29.

غاية الأهميّة يبرّر إثارتها الاختلاف بين هؤلاء الرواة. وتمثّل هذه الإشكالية في تحديد مصدر الاختلاف: أمصدره راوي القراءة؛ إذ لفظ «راو» يفترض أن يكون وفيّاً في النقل، أم أن مردّد ذلك إلى الإمام الذي يُقرئ تلاميذه باعتماد المشافهة، باعتبارها الطريقة الأساسية، التي لا يمكن تبليغ القراءة إلا من خلالها، أم أن القارئ هو، أيضاً، وفيّ في نقل ما يُقرئ به عمّن قرأ عنهم، ومن ثمّ يصبح مصدر الاختلاف المتلقي الأوّل للوحي، وهو الرسول؟

أمّا إذا أثرنا الإشكال نفسه في سبب تغيير القراءة، وظهور الخلاف من الإمام، إلى الراوي، إلى الطريق، تبين لنا أنّ التمييز بين هذه المصطلحات ليس إلا تمييزاً معيارياً. وعلى الرغم من أنّ قول الجعبري بيّن أنّ الغاية من هذا التمييز هي معرفة موطن الخلاف، فإنّه يهدف إلى بناء علاقة تفاضلية أساسها أفضليّة الأصل على الفرع، وأفضلية الفرع على فرع الفرع. لكنّ الأصل، هنا، يبدو أنّ له مفهومين: الأوّل عامّ، ويعني، بالبديهة، الرسول وأصحابه، وينطبق هذا الأمر على المجالات الأخرى في الثقافة الإسلامية. أمّا المفهوم الثاني فهو الأهمّ بالنسبة إلى المصنّفين في القراءات؛ إذ أصل القراء الأفراد الذين وقع اختيارهم لاحقاً لأن يكونوا الأئمة في القراءة. ويظهر، هنا، مصطلح قارئ في مدلوله الدقيق، الذي ينطوي القبول به وفق الشروط التي وجب توافرها في القارئ على نتائج مهمّة من حيث أثرها في مستقبل القراءات، والنص القرآني، والموقف من المصحف الإمام؛ بل في المستقبل السياسي والعقائدي للمسلمين:

• فنافع، القارئ السادس حسب ترتيب ابن مجاهد، قد قرأ على أبي جعفر يزيد بن القعقاع، القارئ العاشر حسب ترتيب ابن الجزري، لكنّه لا يُعدّ أحد رواة قراءته. والأعمش أحد القراء، الأربعة المكملين للأربعة عشر، قد قرأ عليه عاصم، وحمزة، والكسائي، ولكنّهم لم يكونوا من رواة قراءته؛ لأنّ القراءة، في نهاية الأمر، ليست إلّا تأليفاً بين قراءات مختلفة، يقول

نافع: قرأت على سبعين من التابعين... فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم، فأخذته، وما شدّ فيه واحد تركته حتى ألفت هذه القراءة»<sup>(1)</sup>.

• ولم يقتصر هذا التأليف على القراء السبعة؛ إذ تجاوز عددهم الخمسين حسب الهذلي (ت 465هـ)، الذي جاء بعد ابن مجاهد؛ ما يدلّ على أنّ تسبيع القراءات لم يكن بصفة نهائية في القرن الرابع للهجرة؛ فلم يستقرّ الضمير الإسلامي عليهم إلا في فترة متأخرة يمكن تقدير مدّتها بنحو ثلاثة قرون من الزمان. فابن مجاهد وضع حجر الأساس، وبدأ البناء بعده أصحابُ كتب توجيه القراءات السبع والاحتجاج لها، ولاسيما منهم أبي علي الفارسي، وابن خالويه. وعلى الرغم من معارضة العديد من المهتمين بالقراءات مواصلة تشييد هذا البناء، فإنّ ظهور المختصرات المنظومة لهذه القراءات أسهم مساهمة كبرى في ترسيخ التسبيع، ولاسيما منها قصيدة القاسم بن فيرة الشاطبي: **حرز الأمانى ووجه التهاني**، التي عُرفت بعد ذلك بـ: **الشاطبية**.

• كما لا شكّ في أنّ التسليم بأنّ مصطلح «قارئ» لا ينطبق إلّا على القراء السبعة/العشرة/الأربعة عشر يؤدّي، بالضرورة، إلى إقصاء قراءات الرسول والصّحابة لأمر بديهيّ جدّاً، وهو أنّهم ليسوا من القراء الذين تواتر نقل قراءاتهم عنهم بالروايات والطرق. كما لم يكونوا ملزمين بتوافر الشروط المشار إليها سابقاً، ومن ثمّ تمّ التخلص من قراءات كلّ من ابن مسعود، وأبيّ، وقراءات غيرهما المثيرة للجدل. لكن هل ذلك يصطدم بمبدأ عدالة الصحابة وتنزيه كلّ ما وصل إلينا من أقوالهم؟ بالطبع لا، وفق منهج القدامي؛ لأنّ مصطلح العرضة الأخيرة هو الكفيل بتجنّب هذا الصدام.

(1) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج 1، ص 107. هذا ويمكن تتبع تصنيف مصنفات القراءات للقراء وكيفية ترتيبها لهم في مختلف ما صُنّف في هذا المجال قبل ابن مجاهد وبعده.

• على أنّ الإذعان لمبدأ توافر صفتي العدالة والضبط في القارئ كفيل، أيضاً، بأن يتحكّم أصحاب النفوذ السياسي في تقرير مصير كلّ قراءة، بقطع النظر عن علاقتها بمبدأ الصّواب بأوجهه المتعدّدة. فيكفي أن يتّهم القارئ بالقدّر أو بالتشيع... حتّى تُقضى قراءته، على الرغم من شهرته بالزهد، والصدق، والتعبّد. ومن الأمثلة الدّالة على ذلك يمكن النظر في مكانة الحسن البصري في المصنّفات، التي سبقت ابن مجاهد، والتي جاءت بعده .

• ثمّ إنّ القول بريادة السّبعة على غيرهم من القراء لم يكن واقعاً قبل ابن مجاهد، فأبو عبيد القاسم بن سلام ذكر من أهل الكوفة: يحيى بن وثاب (ت 103هـ)، وعاصماً، والأعمش، وقال: «إنّ جمهور أهل الكوفة، بعد الثلاثة، صاروا إلى قراءة حمزة، ولم يجتمع عليه جماعتهم. قال: وأمّا الكسائي، فكان يتخيّر القراءات، فأخذ من قراءة الكوفيين بعضاً، وترك بعضاً. أما أبو حاتم السجستاني (ت 250هـ)، فقد ذكر زيادة على عشرين رجلاً، ولم يذكر فيهم ابن عامر، ولا حمزة، ولا الكسائي<sup>(1)</sup>.

وهكذا، إنّ مصطلح القارئ قد ترسّخ في مصنّفات القراءات ترسّخاً مقترناً بأربعة عشر شخصاً هم القراء السبعة، والثلاثة المتمّمون للعشرة، والأربعة المتمّمون للأربعة عشر. فالسبعة هو أدنى عدد يطلق على القراء، وأقصاه العدد أربعة عشر، وما عدا ذلك، أيّ عدد آخر لم يجد صدى، خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا المصطلح في علاقته بمصطلح التواتر، الذي لا يعترف إلا بالقراءات العشر في أحسن الأحوال<sup>(2)</sup>. لكنّ هذه الدائرة الضيقة ما كانت لتصبح كذلك بهذا الحجم، لو أُبقي باب الاختيار مصطلحاً من مصطلحات علم القراءات مفتوحاً.

(1) لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، ص 89.

(2) انظر، لاحقاً، دلالات مصطلح التواتر، وحاجة المصنّفين في علوم القرآن له، وغاياته المرجوة منه. فالقول بالقراءات السبعة يعني تحقيق مصطلح الخبر المشهور في نقل القرآن عامة، بينما يتحقّق التواتر بجعل القراءات عشراً.

## 5- القارئ المختارُ والقراءات المختارة:

تبيّن لنا، انطلاقاً ممّا تقدّم، أنّ نصوص القراءات كانت تسير في اتجاهين: اتجاه يقوده مصطلحاً المصحف الإمام، والعرضة الأخيرة، اللذان ساهما في تسييح النّصّ القرآني، وحصره خصوصاً، وأنّه قد أصبح نصّاً منجزاً بفعل التدوين، فهو يسير، إذاً، في اتجاه المغلق. فسقطت بموجبهما العديد من القراءات، التي لم تدوّنها لجنة عثمان. أمّا الاتجاه الثاني، فهو يسير عكس الأول يقوده مصطلحاً الأحرف السبعة والمصحف الإمام أيضاً، وإن كانت ولادة الثاني موتاً للأوّل. فإذا كان الهدف من تدوين المصحف محاصرة الاختلاف، وتطوير الخلاف، فإنّ بقاء هذا النص المدوّن خلوّاً من التنقيط والإعراب أبقى الباب مفتوحاً للتوسّع والاتساع. هذا بالإضافة إلى دور الجيل الأول من المسلمين، الذين كانوا أميل إلى اتّباع القراءة الرّسمية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤلات الآتية: هل يعني هذا الاتّباع اختياراً؟ وماذا يعني الاختيار؟ وما هي تبعاته؟

تحدّد الإجابة عن هذه الأسئلة حسب مصنّفات علوم القرآن انطلاقاً من أمرين: الأمر الأوّل هو تحديد الانتماء الرّمزي، الذي يساعد في الكشف عن هويّة القارئ: أهو صحابيّ، أم من كبار التابعين، الذين عاصروا الصّحابة، أم هو من تابعي التابعين... إلخ؟ فإذا أمكن لنا ذلك قادنا إلى الأمر الثاني، وهو البحث عن توافر الوعي بالاختيار، الذي تشير المصادر إلى أنّه ظهر مع نهاية القرن الأوّل للهجرة، بموازاة بداية تبلور بعض العلوم ذات الصلة الوطيدة بالقراءات، ولاسيما منها علمي الحديث والنحو. ولعلّ تتبّع قائمة القراء المختارين كفيّل بتجلية أهمّ المراحل، التي مرّ بها هذا المصطلح. ولكن، قبل ذلك، نوّد أن نقف عند ما دلّ عليه من معانٍ، وما ترتّب عليه من تبعات.

الاختيار، في أغلب معاجم اللغة، هو الانتخاب، والانتقاء، والتخير، والإيثار، والتفضيل<sup>(1)</sup>، ما يعني أنّ الواقع عليه منهج الاختيار متعدّد، وأنّ

(1) انظر على سبيل المثال: ابن أحمد، الخليل، كتاب العين، مادة صفو، ج7،

القائم بفعل الاختيار [القارئ المختار] سينشئ تأليفاً من شتات هذا المتعدد يسمّى، في نهاية الأمر، اختياره المنسوب إليه، ويطلق عليه مجازاً قراءة فلان، مثلما هو الحال بالنسبة إلى القراءات الأربع عشرة أو غيرها [قراءة نافع، قراءة عاصم، قراءة أبي عمرو...]. وهو اختيار يكشف عن موقف غير حياديّ من المتعدد في كليته بما أنّ القارئ سيختار قراءات دون أخرى. ومن هنا نفهم حرص القدامى على حديث الأحرف السبعة، ليس لأنّه مصطلح يقرّ بالتعدد، فتلك حقيقة ثابتة. وإنّما لأنّه كان يحرص شديد الحرص على المساواة بين هذا النص في صورته المتعدّدة.

ولم نقف، في الدّراسات الحديثة، إلا على دراسة يتيمة اهتمت اهتماماً موسّعاً بمصطلح الاختيار من حيث مفهومه، ونشأته، والمراحل التي مرّ بها، وحكمه، والقراء المختارون، ومناهجهم في الاختيار. وهي: (الاختيار عند القراء: مفهومه، مراحل وأثره في القراءات) لصاحبها أمين بن إدريس بن عبد الرحمن فلاته<sup>(1)</sup>.

ويرى صاحب هذه الدّراسة أنّ الاختيار مرّ بثماني مراحل: بدأت أولها في الوقت الذي تلفظ النبي بحديث الأحرف السبعة، وتمثلت المرحلة الثانية في اشتهاار اختيارات بعض الصحابة وقراءاتهم، ومرحلة الإجماع على ما وافق المصحف الإمام، ومرحلة التخصص للإقراء، والتزام اختيار معين، أو قراءة معينة، ثم جاءت مرحلة الاقتصار على اختيارات قراء معينين من أصحاب القرن الذهبي للاختيار، وهي مرحلة ضبط بعض اختيارات الماضين، تلتها مرحلة تمحيص اختيارات القراء السبعة، ثمّ مرحلة حصر القراءات والاختيارات المشهورة الصحيحة المسندة. وكانت آخرها مرحلة التحريرات للأوجه<sup>(2)</sup>.

(1) فلاته، أمين بن إدريس بن عبد الرحمن، الاختيار عند القراء: مفهومه مراحل وأثره في القراءات، بحث لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.

(2) المرجع نفسه، ص 77-115.

وقد بنى فلاته هذا التصورَ على مفهوم الاختيار، الذي حدّده في بداية الدّراسة، فكان هاجسه الأساسي تعريف الاختيار على أسس تأكيد النقل والرواية. فكلّ قارئ مختار إنّما يختار لنفسه قراءة ممّا قرأه ورواه عن سبقة. ويفترض المنطق، على هذا الأساس، أن يكون القراء الأوائل للقرآن ليسوا ممّن يمكنهم الاختيار.

وما لفت انتباهنا، في هذه الدّراسة، استحضر تعريف يتناقض وما قرّره الكاتب في المراحل التي مرّ الاختيار بها حسب رأيه. ويرتكز مضمون هذا التعريف على التمييز بين القراءة والاختيار: «الفرق بين القراءة والاختيار: إنّ القراءة تعني أن يكون للمقرئ قراءة مجردة على حرف واحد من أوّل القرآن إلى آخره. أمّا الاختيار فهو أن يأخذ القارئ من مجموع القراءات التي رواها حرفاً يفضلها لسبب يذكره، قد يكون حرف منها من قراءة في حين يكون الحرف الآخر من قراءة أخرى، وهكذا إلى آخر القرآن الكريم»<sup>(1)</sup>. فهو يميّز بين القراءة المفردة والاختيار باعتباره تأليفاً بين جمع من القراءات يقوم أساساً على التفضيل. ونرى؛ لهذا السبب، أن المرحلتين الأولى والثانية ليستا إلا استجابة عقديّة يحملها المؤلّف تجاه الصحابة؛ فهما مرحلتان تفتقران إلى الاستقراء التاريخي، ولا تأخذان في الاعتبار مفهوم الاختيار نفسه، باعتباره مصطلحاً من مصطلحات العلم؛ فالصحابة هم حفاظ القرآن الأوائل؛ لذلك كان طبيعياً أن لا نقف على واحدٍ منهم نُسب إليه اختيار في القراءة. وكان طبيعياً، أيضاً، أن يبدأ الاختيار مع التابعين، وإنّ بأعداد قليلة. وهو الأمر الذي تؤكّده مصنفات التراجم. وإذا لم يكن الأمر كذلك فماذا تعني القراءة المجرّدة؟ وهل حفظت لنا كتب القراءات قراءة مفردة؟ وإن كانت قد حفظت مثل هذه القراءة، فهل حفظتها من القراءة الملتزمة بالمصحف الإمام أم حفظتها من القرآن، الذي حدّده القدامى بأنّه حقيقة

(1) المرجع نفسه، ص 33-34.



مغايرة لحقيقة القراءات؟ وهل يمكن، عندئذٍ، تقديم تفسير لما تضمّنته كتب التفسير والقراءات لما أسموه قراءات النبي؟ تلك أسئلة تبحث عن أجوبة ممكنة.

وعلى الرغم من تأكيد صاحب الدراسة أنّ كلّ قراءة مختارة لم تتجاوز المرويّ من القراءات؛ إذ لا يعني الاختيار القراءة بما لم يُرو، فإنّه لم يستطع أن ينفي العامل الذاتي في الاختيار، ونعني، بذلك، خضوع القراءة المختارة لغربة ذوقية معيارية، تتدخل في اختيارها ميول القارئ المعرفية والإيديولوجية... إلخ. لذلك اشتهر عدد من القراء أصحاب الاختيار بصفة ميّزت اختيارهم، وغلبت عليه، ومن الأمثلة الدالة على المعيارية الذاتية اختيار أبي عمرو بن العلاء، الذي كان وفيّاً لِمَا تميّز به قبيلته في النطق<sup>(1)</sup>.

ومن أمثلة ذلك، أيضاً، قراءات عمرو بن عبيد المعتزلي (ت 143هـ)، فعلى الرغم من أنّه لم ينسب إليه اختيار في القراءة، فإنّه عُرف برواية حروف دون أخرى تعكس تخبّره لها على أساس استجابتها لفكره الاعتزالي. والأمر نفسه ينسحب على ما سميناه بالقراءات الشيعيّة<sup>(2)</sup>. لكنّ الإقرار بالطابع المعياري في الاختيار لا يعني نفي محاولات الكثير من المختارين توخّي الحذر والحيطه، التي يتميز بها المنهج النحوي المزدهر ازدهاراً باهراً في الوقت ذاته، الذي ازدهر فيه الاختيار. ولا غرابة في أن يكون أغلب هؤلاء القراء علماء في اللغة مثل: الكسائي، والفراء. ويخضع الحذر والحيطه المذكوران، أيضاً، لهذا التحيز، فحذرُ النحوي وحيطته يفرضهما عليه منهجه اللغوي، وهما عند المحدث تقصّ للأسانيد والرواة. وقد حدّد أمين فلاته مناهج الاختيار في أربعة هي: المنهج الأثري، والمنهج اللغوي، والمنهج

(1) يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى الكتب المهمّة بلهجات القبائل، ثمّ النظر في مميزات كلّ قراءة بالنظر في انتماء القارئ القبلي. مثل كتاب: القطان، مناع، نزول القرآن على سبعة أحرف، ص 4 وما يليها.

(2) انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الثالث، القراءات والفرق الإسلامية.

المعنوي، والمنهج الرسمي<sup>(1)</sup> ويظهر أنه استقى هذه التسميات من المصنّفات المترجمة لأصحاب الاختيار الذين أوردتهم في دراسته.

وتذكر كتب التراجم أنّ أول من نسب إليه اختيار في القراءة هو عبد الله بن قيس أبو بحرية السكوني (ت بعد 80هـ)، الذي قرأ على معاذ بن جبل (ت 18هـ). ومن الثابت لدينا أنّ مصطلح الاختيار كان متداولاً بين القراء/النحاة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وهو مصطلح مشترك بين القراء، والفقهاء، والنحويين. لكنّ ذلك لم يمنع مصنّفات علوم القرآن من إطلاقه على عمل عثمان ولجنته بما هو اختيار من الأحرف السبعة. يقول الزركشي: «ولما احتيج إلى جمع الناس على قراءة واحدة، وقع الاختيار عليها في أيام عثمان، فأخذ ذلك الإمام، ونسخ في المصاحف، التي بعث بها إلى الكوفة، وكان الناس متروكين على قراءة ما يحفظون من قراءتهم المختلفة حتى خيف الفساد، فجمعوا على القراءة التي نحن عليها». ويقول أيضاً: «حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين والأنصار لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات والقرآن، وأما قبل ذلك، فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن»<sup>(2)</sup>. ما يعني أنّ المصحف العثماني هو الاختيار الأول الذي ألفه المسلمون من «الأحرف السبعة»، وهو الاختيار الوحيد المتبقي منها على حدّ رأي الزركشي.

وبالعودة إلى تتبّع المصطلح، فإنّه يصعبُ الفصل في مشروعية سحبه على المصحف العثماني؛ لأنّ تصوّر الزركشي، الذي انفرد به، يطرح العلاقة بين الأحرف السبعة والقراءات؛ إذ يبدو هذا المصطلح خاصاً بالقراءات، التي يذهب الزركشي إلى أنّها حقيقة مغايرة للقرآن. ومن ثمّ وجب أن يكون

(1) فلاته، أمين، الاختيار عند القراء: مفهومه مراحل وأثره في القراءات، ص 467-500.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 239.

مصطلح الأحرف السبعة مرادفاً للقراءات، وهذا أمر مستبعد. وما يؤكد القول إن ظهور المصطلح كان في القرن الثاني للهجرة، وأنه أطلق على أبي بحريّة المتوفى في نهاية القرن الأول، وجود ممهّدات لظهوره في تلك الفترة. فلم يطلق على القراء من الصحابة، والعديد من التابعين، الذين خالفت قراءاتهم المصحف العثماني. لذلك كان ابن الجزري، ومن قبله أبو عمرو الداني، حريصاً على أن لا يصف قراءات هؤلاء بالاختيار؛ بل اكتفى بوصفها بأنها روايات في حروف القرآن.

لقد استطعنا أن نحدّد قائمة تضمّ القراء الذين نُسب إليهم اختيار في القراءة من خلال مختلف كتب التراجم التي ضمتها مدونتنا<sup>(1)</sup>، وقد ساعدتنا في ذلك القائمة، التي أعدها أمين فلاته، والتي عوّل في إعدادها لها على مصدرين

(1) أصحاب الاختيار هم: 1- القراء السبعة [عبد الله بن عامر (ت 118هـ)، عبد الله بن كثير (ت 120هـ)، عاصم بن أبي النجود (ت 127 أو 128هـ)، أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ)، حمزة بن حبيب الزيات (ت 156هـ)، نافع (ت 169هـ)، علي بن حمزة الكسائي (ت 189هـ)]، 2- المكملون للعشرة [أبو جعفر المدني (ت 130هـ)، يعقوب (ت 205هـ)، خلف بن هشام (ت 229هـ)]، 3- المكملون للأربعة عشر [الحسن البصري (ت 110هـ)، محمد بن محيصة (ت 122-123هـ)، سليمان بن مهران الأعمش (ت 148هـ)، يحيى بن المبارك اليزيدي (ت 202هـ)]، 4- بقية أصحاب الاختيار مرتبون حسب تاريخ الوفاة [أبو بحرية (ت بعد 80هـ)، مجاهد (ت 102-104هـ)، طلحة بن مصرف (ت 112هـ)، يحيى بن وثاب (ت 112هـ)، قتادة (ت 117هـ)، أبو عمران (ت 128هـ)، يحيى بن الحارث (ت 145هـ)، عيسى بن عمر الثقفي (ت 149هـ)، إبراهيم بن أبي عبلة (ت 151هـ)، علي بن صالح (ت 154هـ)، شيبان بن معاوية النحوي (ت 164هـ)، محمد بن منذر (168-198)، سلام بن سليمان الطويل (ت 171هـ)، نعيم بن مسيرة (ت 174هـ)، العباس بن الفضل بن عمر بن عبيد (ت 186هـ)، محمد بن الحسن بن أبي سارة (ت 187هـ)، أبو السمّال [كان معاصراً للكسائي المتوفى 189هـ]، الأزرق بن يوسف الكوفي (ت 194 أو 195هـ)، ورش (ت 197هـ)، العتكي (ت قبل 200هـ)، أيوب بن المتوكل الصيدلاني (ت 200هـ)، يحيى بن سلام (ت 200هـ)، جؤية بن عائذ =

مهمّين هما كتاب (الكامل)<sup>(1)</sup> للهدلي، وكتاب (غاية النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري. فتبيّن لنا أنّ مسألة الاختيار هذه قد بدأت في نهاية القرن الأوّل للهجرة، وانتهت في القرن الخامس. وهي قائمة تضمّ قرابة سبعين قارئاً مختاراً يتوزّعون حسب تاريخ وفاتهم على القرون الخمسة الهجرية الأولى كما يأتي:

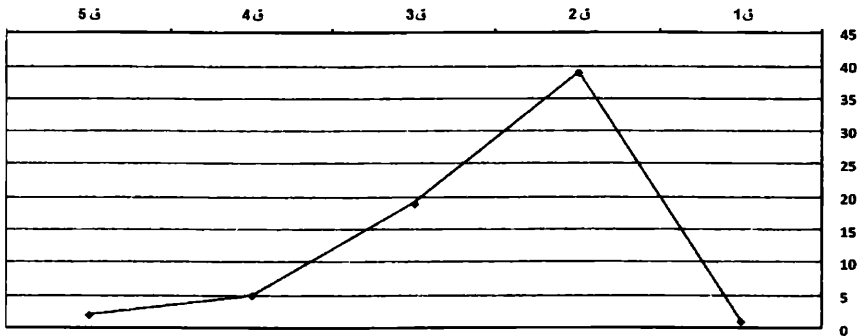
القرن	ق 1	ق 2	ق 3	ق 4	ق 5
عدد أصحاب الاختيار <sup>(2)</sup>	1	39	19	5	2

= الأسدي (روى القراءة عن عاصم المتوفى 128هـ)، زهير الفرقبي (كان في زمن عاصم)، فياض بن غزوان (قرأ على طلحة بن مصرّف)، مسلمة بن عبد الله بن محارب النحوي (معاصر لأبي عمرو بن العلاء)، يحيى بن أبي سليم (قرأ على عامر ابن شرحبيل الشعبي المتوفى 105هـ)، يحيى بن صبيح (روى القراءة عن عمرو بن دينار المتوفى 126هـ)، يزيد بن قطيب السكوني (قرأ على أبي بحرية عبد الله بن قيس المتوفى بعد 80هـ)، شريح بن يزيد أبو حيوة الحمصي (ت 203هـ)، حسين الجعفي (ت 203 أو 204هـ)، الشافعي (ت 204هـ)، يحيى بن زياد وهو الفراء (ت 207هـ)، عبد الله بن يزيد أبو عبد الرحمن يعرف بالقصير (ت 213هـ)، محمد بن السميّغ (ت 213-215هـ)، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، محمد بن سعدان الضرير (ت 231هـ)، عون العقيلي (ت 238هـ)، أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسعود بن صالح السمرقندي (ت 245هـ)، محمد بن عيسى بن رزين (ت 242-253هـ)، أبو حاتم السجستاني (ت 250-255هـ)، ابن جبير الكوفي (ت 258هـ)، أبو شعيب السوسي الرقي (ت 261هـ)، أبو جعفر البزاز (كان حياً سنة 282هـ)، أبو جعفر الطبري المفسّر (ت 310هـ)، موسى بن جرير أبو عمران الرقي (ت 310هـ)، ابن مقسم العطار (ت 354هـ)، عبد الله بن محمد بن محمد بن فورك (ت 366هـ)، الحسين بن مالك الزعفراني (ت 374هـ)، مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، يوسف بن جبارة أبو القاسم الهدلي (ت 465هـ).I.

(1) المغربي الهدلي، أبو القاسم بن يوسف بن محمد، القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق رفاعي الشايب، مؤسسة سما للنشر والتوزيع، ط 1، 2007م.

(2) هذا الإحصاء تقريبي؛ لأننا لم نستطع تحديد تواريخ وفاة بعض القراء بدقة. انظر الصفحة السابقة في الهامش.

ويمكن تجسيد المعطيات، التي يقدّمها الجدول في الرّسم البياني الآتي :



رسم بياني لتطوّر عدد أصحاب الاختيار  
من القرن الأوّل الهجري إلى القرن الخامس الهجري

يُظهر الجدول أنّ الاختيار نشأ في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة، وترعرع في نهايته، وعرف أوجّه في القرن الثاني، وبظهور الرّواة وأصحاب الطرق بدأ يتراجع لصالح الرواية والوفاء للقراءة المختارة سلفاً حتى وصل عدد القراء المختارين إلى قارئين اثنين فقط في نهاية القرن الخامس للهجرة. وانتهاء الإقراء في هذه الفترة من تاريخ القراءات له دلالة مهمّة؛ إذ يبدو واضحاً أنّ تسارع الاختيار وانحداره المفاجئ، الذي بيّنه الرّسم البياني المصاحب للجدول السابق، كان بعد ظهور القراء السبعة. وعرف موته بعد تسبيع ابن مجاهد للسبعة، وقد بقي مضمون كتب القراءات يدور حول قراء القرن الثاني فحسب؛ بل يمكن القول إنّ ابن مجاهد هو الذي أوقف العمل بالاختيار، فلم يسمح له بالحياة والاستمرار، وذلك من زاويتين: موقفه النظري من الاختيار الذي صرّح به ردّاً على سؤال من أحدهم عن سبب عدم اختياره اختياراً يقرأ به الناس من بعده؛ إذ قال: «نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا أحوج منا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا»<sup>(1)</sup>. وتمثل الزاوية

(1) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج 1، ص 271.

الثانية في موقفه العملي من أصحاب الاختيارات، فقد وقف بصرامة ضدّ ابن شنبوذ، الذي حاول إحياء القراءة بقراءة ابن مسعود، التي أصبحت خارجة عن الرّسم العثماني، فقد رفع أمره إلى الوزير ابن مقلّة (ت 348هـ)، واستتابه بالعقاب المادّي، والالتزام الكتابي بعدم العودة إلى مثل تلك القراءات. وهو ما شرّع، أيضاً، لاستتابة القارئ أبي بكر بن مقسم بالطريقة نفسها.

كما استطعنا أن نستخرج قائمة أخرى من القراء<sup>(1)</sup> نعدّ قراءاتهم ممهّدة لظهور الاختيار، وليست اختياراً. وهي قائمة موزّعة على فترتين زمنيّتين، ومتمّية إلى صنفين من القراء نلخصها في الجدول الآتي:

- (1) وقد اعتمدنا في ثبت هذه القائمة على التركيب: من وردت عنهم رواية في حروف القرآن، وقد رتبنا أسماءهم ترتيباً تاريخياً مع الاجتهاد في ضبط الانتماء التاريخي لبعضهم. وتضمّ هذه القائمة: سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة (ت 12هـ)، أبو بكر الصديق (ت 13هـ)، معاذ بن جبل (ت 18هـ)، عمر بن الخطاب (ت 23هـ)، طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب (ت 36هـ)، حذيفة بن اليمان (ت 36هـ)، سعد بن أبي وقاص (ت 51-58هـ)، عمرو بن العاص بن وائل (ت 58هـ)، مجمع بن جارية بن عامر العطاف الأنصاري (ت بين 40 و60هـ)، معاوية ابن أبي سفيان (ت 60هـ)، عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 63-73هـ)، عبد الله بن عمرو بن العاص (ت 69هـ)، محمد بن علي بن أبي طالب أبو القاسم ابن الحنفية (ت 71-73هـ)، عبد الله بن الزبير بن العوام (ت 74هـ)، عبيد بن عمير بن قتادة (ت 74هـ)، مسعود بن مالك ويقال ابن عبد الله أبو رزين الكوفي (ت 85هـ)، الربيع بن خثيم أبو يزيد الكوفي الثوري (ت 90هـ)، أنس بن مالك بن النضر (ت 90هـ)، إبراهيم بن يزيد بن شريك (ت 92-94هـ)، عروة بن الزبير بن العوام (ت 92-95هـ)، سعيد بن المسيب (ت 94هـ)، عبد الرحمن بن نفيع بن الحارث بن بحر بن أبي بكرة (ت 96هـ)، عبد الرحمن بن أبزى الكوفي (القرن الأول للهجرة)، عبد الله ابن أبي الهذلي العنزي الكوفي [تابعي روى عن عمر وأبي وابن مسعود لذلك نرجح أن يكون من أعلام ق2هـ]، شداد أبو عبد السلام، محمد ذو الشامة المعيطي الشامي [لعله من أعلام القرن الأول للهجرة]، عبد الله بن القاسم بن يسار المدني مولى أبي بكر الصديق (طبقة 3، ق1هـ)، لاحق بن حميد (ت 100-101هـ)، عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ)، محمد بن مروان المدني (ت 101هـ)، عطاء بن يسار مولى =

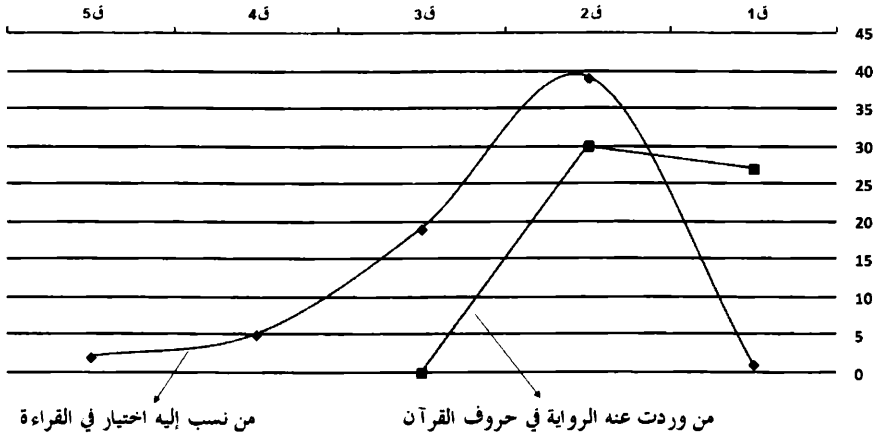
الصف		الفترة الزمنية				عدد من وردت عنهم الرواية في حروف القرآن
التابعون	الصحابة	القرن الثاني		القرن الأول		
-	-	النصف 2	النصف 1	النصف 2	النصف 1	
-	-	3	27	21	6	
40	17	30		27		

= ميمونة أم المؤمنين (ت 102هـ)، سليمان بن يسار مولى ميمونة أم المؤمنين (ت 103-109هـ)، الضحاک بن مزاحم (ت 105هـ)، عكرمة مولى ابن عباس (ت 105-107هـ)، طاووس بن كيسان (ت 106هـ)، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 106-108هـ)، محمد بن كعب بن سليم بن عمرو القرظي (ت 108-120هـ)، محمد بن سيرين (ت 110هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب أبو جعفر الباقر (ت 110-118هـ)، عبد الله بن عبيد بن عمير بن قتادة أبو هاشم الليثي المكي (ت 113هـ)، عطاء بن أبي رباح بن أسلم أبو محمد القرشي المكي (ت 114-115هـ)، عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة (ت 117هـ)، قتادة بن دعامة السدوسي (ت 117هـ)، عطية بن قيس (ت 121هـ)، محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري (ت 123-125هـ)، محمد بن واسع بن جابر (ت 125هـ)، عمرو بن دينار (ت 126هـ)، مالك بن دينار (ت 127هـ)، محمد بن مروان السدي صاحب التفسير (ت 127هـ)، ثابت بن أسلم أبو محمد البتاني (ت 127هـ)، يزيد بن عبيد أبو وجزة السعدي (ت 130هـ)، زيد بن أسلم أبو أسامة المدني مولى عمر بن الخطاب (ت 136هـ)، عمرو بن عبيد (ت 144هـ)، هلال مولى عمر بن عبد العزيز [من الطبقة الرابعة، لعله من أعلام النصف الأول من القرن الثاني للهجرة]، عبد الله ابن المبارك (ت 181هـ)، يوسف بن يعقوب بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت 184-185هـ)، عمرو بن فائد أبو علي الأسواري (ت بعد 200هـ).

وقد اعتمدنا، في تحديد هذه القائمة، على عبارة كرّرها ابن الجزري في ترجمة هؤلاء القراء، وهي: ورد (ت) عنهم الرواية في حروف القرآن. وعلى الرغم من أنها عبارة يكتنفها الغموض، من حيث مضمونها؛ بل في ما دلت عليه، فإنّ فهمها يحتمّ على الدّارس أن يجيب عن السؤالين الآتيين: فإذا كانت هذه الحروف قد رويت عنهم، فعمن رووها، أعن الرسول أم هي القراءات التي قرؤوا بها على عهد النبوة، فاستحسنها الرسول، ما دامت لم تحلّ حراماً ولم تحرمّ حلالاً؟ فلا شكّ، إذاً، في أنّ مثل هذين التساؤلين تصعب الإجابة عنهما، وإن كانت النسب، التي يمكن أن نستقرئها من خلال الجدول، قد ترجّح بعض الأجوبة، وتجعلها من سبيل الإمكان.

فالجدول يحتوي على سبعة وخمسين قارئاً وردت عنهم الرواية في حروف القرآن، منهم ثلاثة فقط في النّصف الثاني من القرن الثاني، وقرابة ثلثهم من الصحابة. وإذا كان وجود أصحاب الاختيار يمتدّ إلى القرن الخامس، فإنّ الرواية في حروف القرآن تكاد تنتهي بنهاية النصف الأول من القرن الثاني، وهي الفترة التي سبقت فترة ازدهار الاختيار، فكأنّ احتضار الرواية في حروف القرآن هي، في الوقت ذاته، ولادة للاختيار وترعرع له. فالنقطة نفسها، التي انتهت إليها رواية الحروف، بدأ منها الاختيار، ويمكن أن نجسّد ذلك بالرّسم البياني الآتي:





رسم بياني لتطور عدد أصحاب الاختيار  
وعدد القراء الذين وردت عنهم الرواية في حروف القرآن

يبين الرسم أن الرواية لحروف القرآن بدأت قبل الاختيار، لكن الاختيار تطوّر بالزيادة تطوّراً مفاجئاً فوصل أوجّه في الوقت نفسه الذي تطوّرت فيه الرواية في حروف القرآن، وإن ببطء شديد. لكنّ اللافت في الرسم هو التدرج الذي كان متوازياً لهاتين الظاهرتين. وكانّ التابعين ممّن وردت عنهم الرواية في حروف القرآن قد رووها، أيضاً، عمّن سبقهم، وإذا صحّ هذا الافتراض، الذي يبدو ممكناً جداً، فإنّ رواية حروف القرآن هي الممهّد الفعلي لبروز الاختيار. لذلك يمكن القول: إنّ الاختيار وُلِدَ وترعرع، ثمّ انتهى استعماله العملي في أقلّ من أربعة قرون. أمّا المراحل الثمانية، التي تحدّث عنها أمين فلاتة، فهي لا تعكس العمر الحقيقي للاختيار. فالمرحلتان الأولى والثانية، حسب رأي فلاتة، ليستا إلا استجابة عقديّة. أمّا المراحل السادسة والسابعة والثامنة، فيمكن اعتبارها خارجة عن عمر الاختيار. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا اعتبرناها مرحلة واحدة هي مرحلة تخليد الاختيارات، التي كتبت لها الحياة حتى بعد انتهاء التطبيق العملي للمصطلح ذاته.

## 6- أنواع القراءة، أو درجات قبولها:

لم يعتنِ المهتمون بعلم القراءات بتصنيفها مثلما اعتنى أهل الحديث بمصطلحه، فعلى الرغم من أنّ مقدّمة ابن الصلاح (ت 643هـ)<sup>(1)</sup>، جاءت متأخرة مقارنة بنشأة علم الحديث المبكّرة. فإننا لم نظفر بمصنّف يشبهها في علم القراءات، على الرغم من أنّه أوّل العلوم نشأة عند المسلمين، باستثناء ما تضمّنه كتاب السيوطي من إشارة إلى أنواع القراءات ضمن تصنيف علوم القرآن. ولكنّ ذلك لم يمنعنا من تتبّع آراء المهتمين بهذا العلم في تصنيف القراءات. فكانت القراءات ستة أنواع:

- الأول: المتواتر.
- الثاني: المشهور.
- الثالث: الآحاد.
- الرابع: الشاذ.
- الخامس: الموضوع.
- السادس: المدرج: ما زيد في القراءات على وجه التفسير<sup>(2)</sup>.

هذا ما تقرّر لدى السيوطي في أنواع القراءات. لكنّ نظرة إلى المؤلفات التي سبقته تؤكد أنّ تقسيمها لم يكن موجوداً على هذا النحو؛ إذ لم يتفقوا على تقسيم واحد؛ بل إنهم لم يتفقوا على تعريف النوع الواحد. فاختلّفوا بذلك في التسميات: ويمكن أن نعرض تقسيمات المصنّفين للقراءة، ثمّ ننظر، بعد ذلك، في مضامين هذه التقسيمات، لنقف، في النهاية، على تطوّر تقسيم القراءات لدى هؤلاء المصنّفين. وقد رأينا أن ندرس تصنيف القراءات

(1) ابن الصلاح، عثمان أبو عمرو، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

(2) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 208.

عند كلّ من ابن مجاهد، وابن جني، ومكي، والداني، وابن عطية، وأبي شامة، وأبي حيان (ت 745هـ)، والبيضاوي، وابن الجزري، والسيوطي. ومصنّفات هؤلاء المصنّفين تنتمي إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة، وإن كانت لها صلة بالقرآن والقراءات، نلخص ما ورد فيها من تصنيف أو إشارة إليه في الجدول الآتي مرتبةً ترتيباً تاريخياً:

ملاحظات	التقسيم	
عمد ابن مجاهد إلى تصنيف القراء، ولم يصنف القراءات.	- القراءات السبع. - ما عداها شاذ.	أبو بكر بن مجاهد (ت 324هـ).
- ما اجتمع عليه القراء: القراءات السبع. - الشاذ: لا يعني خطأ.	ما اجتمع عليه أكثر القراء + شاذ <sup>(1)</sup> .	عثمان بن جني (ت 392هـ).
- ما لا يُقرأ به قسمان: ما نقل آحاداً، وصحّ في العربية، وخالف خط المصحف. وما نقله ثقة، ولا وجه له في العربية، أو نقله غير ثقة، وله وجه في العربية <sup>(2)</sup> .	قسم يُقرأ به + قسم لا يُقرأ به.	مكي بن أبي طالب (ت 437هـ).
يذكر ابن عطية ما حضره من قراءات، ثمّ يرجّح ما أمكنه ذلك، ويسكت في أحيان عديدة كغيره.	المستعمل + الشاذ <sup>(3)</sup> .	ابن عطية (ت 541هـ).

(1) ابن جني، عثمان، المحتسب، ج 1، ص 32.

(2) القيسي، مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ت)، ص 51-52.

(3) ابن عطية، تفسير المحرر الوجيز، ج 1، ص 34.

ملاحظات	التقسيم	
<p>أبو شامة المقدسي (ت 665هـ).</p> <p>أبو حيان (ت 745هـ).</p> <p>البيضاوي (ت 791هـ).</p> <p>ابن الجزري (ت 833هـ).</p> <p>السيوطي (ت 911هـ).</p>	<p>متواتر + غير متواتر<sup>(1)</sup>.</p> <p>المستعمل + الشاذ<sup>(2)</sup>.</p> <p>المشهور + المشهورة<sup>(3)</sup>.</p> <p>القراءة الصحيحة قسمان<sup>(4)</sup>.</p> <p>القراءة = متواتر + مشهور + آحاد + شاذ + موضوع + مدرج<sup>(5)</sup>.</p>	<p>التواتر غير متواتر في القراءات السبع.</p> <p>القراءات السبع مشهورة.</p> <p>الشاذ ما خالف الإجماع.</p> <p>تواتر المشهور: التواتر يأتي بعد الشهرة.</p> <p>-</p> <p>- المشهور: القراءات الثماني = السبعة + يعقوب.</p> <p>- الشاذ: غير القراءات الثماني.</p> <p>- المتواتر: القراءات العشر</p> <p>- المتواتر متواتر في بعض ما قرأ به العشرة، وغير متواتر في البعض الآخر.</p> <p>- الشاذ قراءة صحيحة لكنها خالفت الرسم.</p>

- (1) المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص 134-136.
- (2) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م، ج 1، ص 103.
- (3) البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1، ص 3.
- (4) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 81.
- (5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 208.

يظهر بوضوح، من خلال هذا الجدول، أن المصنّفين في علوم القرآن لم يتفقوا في الاصطلاحات، التي أطلقوها على القراءات، وأكثر المصطلحات تواتراً في الجدول هو مصطلح الشاذ، ثم يأتي بعده المتواتر، ثم المشهور، ثم المستعمل. بينما غاب المصطلحان الخامس والسادس من مصطلحات السيوطي عن بقية المصنّفات. فقد اعتمدوا ثلاثة تصنيفات: تصنيفاً ثنائياً، وآخر ثلاثياً، وثالثاً سداسياً، والغالب عليها هو التصنيف الثنائي؛ لذلك يجب أن ننظر في معاني المصطلحات المعتمدة في هذه التصنيفات المختلفة على أنها مترادفات.

• التصنيف الأول: - ما اجتمع عليه القراء = متواتر = مستعمل = مشهور = يُقرأ به.

- شاذ = غير مستعمل = غير متواتر = لا يُقرأ به.

• التصنيف الثاني: متواتر + آحاد + شاذ<sup>(1)</sup>.

• التصنيف الثالث: متواتر + مشهور + آحاد + شاذ + موضوع + مدرج.

فما لا شكّ فيه أنّ مفهوم التواتر في التصنيف الأوّل ليس هو نفسه في التصنيفين الآخرين، وكذا الأمر بالنسبة إلى المصطلحات الأخرى التي تكرّرت؛ لذلك سنحاول تتبع ما دلّ عليه كلّ مصطلح، حتى نقف عند وجه الاختلاف، ومن ثمّ نقف عند تراتبية القراءات من خلالها.

### أ- التواتر والمشهور والآحاد:

يبدو مصطلح التواتر<sup>(2)</sup> أكثر تعقيداً من غيره من المصطلحات؛ لأنّه قد

(1) يوهم تصنيف ابن الجزري بأنّه ثنائي؛ لأنّه يجمع بين القراءة المتواترة والآحاد، فيعدّهما القراءة الصحيحة. ورأيناه ثلاثياً لأنّ الاختلاف بين المتواتر والآحاد ظاهر حتى وإن كانت بعض القراءات الواردة بخبر الواحد تمثل جزءاً من القراءات، التي أطلق عليها صفة التواتر، وهي القراءات العشر.

(2) التواتر في الحديث يعني في اللغة: التتابع، وفي الاصطلاح أن يروي الحديث عدد كثير يستحيل في العقل عادةً اتفاهم على الكذب، والكثرة المشار إليها مشروط =

تكرّر في التصنيفات الثلاثة، وقد وازته عدّة تسميات أخرى هي «المستعمل»<sup>(1)</sup>، و«ما أجمع عليه قرّاء الأمصار»، و«المشهور». والأهمّ أنّه لم يستعمل إلا مع أبي شامة المقدسي، أو قبله بقليل؛ أي في بداية القرن السابع للهجرة. وقد أثاره في سياق ردّه على القائلين بأنّ القراءات السبع التي جمعها ابن مجاهد متواترة، ما يشير إلى ولادة القول بالتواتر بعد تسبيع السبعة بمدة طويلة. ولعلّ هذا القول قد أنتجه القائل نفسه بأنّ القراءات السبع هي نفسها الأحرف السبعة، التي دلّ عليها حديث الأحرف السبعة. والواضح أنّ هذه المسألة لم تُتّر من قبل، لذلك اقتصر أصحاب التصنيف الأوّل على تقسيم القراءات إلى مستعمل وغير مستعمل. وقد أثّرت بعد موقف أبي شامة من مسألة التواتر من شتى زواياه: من زاوية شروط قبول القراءة، وردّها، ومن زاوية مضمون القراءات، وعلاقتها بالرواية... إلخ.

يرى أبو شامة أنّ ما نُسبَ إلى السبعة، ونُقِلَ عنهم من قراءات، يُعدّ قراءات صحيحة، لكنّ صفة الصّحة لا تنطبق على كلّ ما روي عنهم: «بل قد روي عنهم ما يُطلق عليه أنّه ضعيف وشاذّ»<sup>(2)</sup>. ففيها ما لم يتّصف بالتواتر،

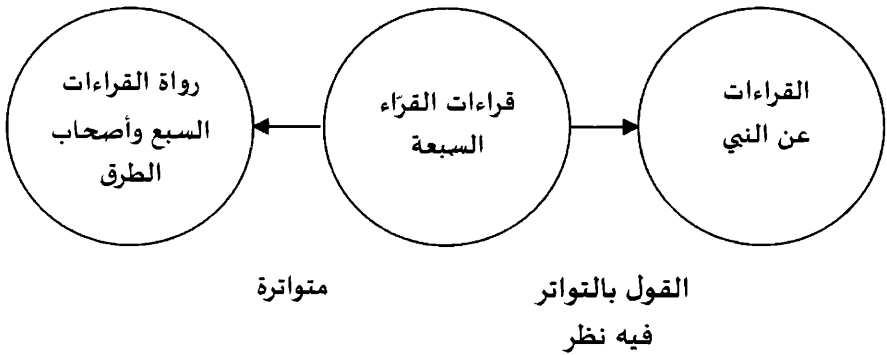
= تحقّقها في جميع طبقات السند، وأن يستحيل في حكم العقل عادةً اتفاهم على اختلاق الحديث، وينقسم الحديث المتواتر إلى قسمين: تواتر لفظي، وتواتر معنوي، مع اختلاف اللفظ. وهو ما يترتب عليه في الحكم أن يفيد العلم اليقيني، الذي يوجب التصديق الجازم ما يؤدي إلى وجوب العمل بما تضمنه. أمّا المشهور، فهو أقلّ من المتواتر درجة، فإذا كان شرط التواتر أن يفوق عدد الرواية التسعة في كلّ طبقات السند، فإنّ المشهور يشترط أن يفوق عدد الرواية الثلاثة في كلّ طبقات السند أيضاً.

(1) عمد مكّي بن أبي طالب إلى هذا التصنيف؛ لأنّ أوّل شرط وضعه لقبول القراءة، أو ردّها: نقلها عن الثقات عن النبي، فهو يتجنّب القول بالتواتر عكس ما ذهب إليه بعض الدراسات من أنّه يقول بضرورة توافر التواتر في القراءات السبع. انظر: تفسير السيد رزق الطويل لموقف مكّي سابق الذكر في دراسته: في علوم القراءات: مدخل ودراسة وتحقيق، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط 1، 1985م، ص 51.

(2) المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص 134.

والدافع إلى تلقي قراءاتهم بالقبول هو شهرتهم وكثرة الصحيح المجتمع عليه في قراءتهم»، رافضاً ما استقرّ في أذهان العديد من القراء، بعد تسبيح السبعة، أن القراءات السبع كلّها متواترة؛ أي كلّ فرد فرد ممّن روى عن هؤلاء الأئمة السبعة<sup>(1)</sup>، مؤكّداً، في الوقت ذاته، أنّه يقرّ بتواترها: «ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطّرق، واتّفقت عليه الفرق، من غير تكبير، مع أنّه شاع، واشتهر، واستفاض، فلا أقلّ من اشتراط ذلك إذا لم يتّفق التواتر في بعضها»<sup>(2)</sup>.

وينظر الزّركشي إلى التواتر من جهة أخرى، فقد رأى: «أنها متواترة عن الأئمة السبعة. أمّا تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر، فإنّ إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة»<sup>(3)</sup>، مؤكّداً ما ذهب إليه أبو شامة، فهو أميل إلى شهرتها لدى الجمهور أكثر من القول بتواترها. وقوله هذا يمكن تمثيله بالرّسم الآتي:



(1) المصدر نفسه، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

(3) الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 319.

ولعلّ هذا الإحراج هو الذي حدا ببعض علماء القراءات إلى المزج بين المصطلحين، على الرغم من الفوارق المنهجية بينهما؛ إذ عدّ القاضي جلال الدين البلقيني (ت 824هـ) القراءات المتواترة القراءات السبع المشهورة<sup>(1)</sup>. وجعل موقف ابن الجزري مذنباً بين القول بالتواتر، والقول بأنّ القراءات السبع؛ بل العشر مشهورة، وذلك في كتابيه (منجد المقرئين) و(النشر في القراءات العشر)، فهو يوجّه نقداً لا ذعماً لأبي شامة بسبب إنكاره تواتر قراءات السبعة؛ بل يحثّ على محو كتابه من الوجود، ويعدّ موقفه كلاماً ساقطاً لا أساس له من الصّحة، في حين أنّه يقول في كتابيه المذكورين: «نحن ما ندعي التواتر في كلّ فرد مما انفرد به بعض الرواة، أو اختص بعض الطرق، لا يدّعي ذلك إلّا جاهل لا يعرف ما التواتر، وإنّما المقروء به عن القراء العشرة على قسمين: متواتر وصحيح مستفاض متلقى بالقبول، والقطع بهما حاصل»<sup>(2)</sup>. ويقول أيضاً: «إذا اشترطنا التواتر في كلّ حرف من حروف الخلاف، انتفى كثير من حروف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم، ولقد كنت أجنحُ إلى هذا القول، ثمّ ظهر لي فساد»<sup>(3)</sup>.

فهل يعني ذلك أنّ ابن الجزري قد تراجع<sup>(4)</sup> عن تصوّره لمفهوم التواتر، الذي دافع عنه بشدّة في (منجد المقرئين)، ومن ثمّ تراجع عن اتّهامه لأبي شامة بفساد الرأى، وسقوط الكلام؟ ليس الأمر في تقديرنا كذلك. فعلى الرغم من أنّه تناسى موقفه سابق الذكر من أبي شامة، فأثنى عليه في كتاب النشر، واستشهد بأرائه التي رفضها سابقاً، فإنّه لم يتخلّ عن تصوّره لمفهوم التواتر؛ لأنّ ابن الجزري يقرّ بأنّ أحرف الخلاف في القراءات العشر غير

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 203.

(2) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 91.

(3) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 13.

(4) ذهب إلى هذا التأويل صبري الأشوح في كتابه: إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في

تاريخ القراءات واتجاهات القراء، ص 44، وكذلك في ص 81.



متواترة، ولا يشترط في قبولها مبدأ التواتر. كما يؤكّد، في الوقت نفسه، أنّ هذه القراءات متواترة في أغلبها. وكأنّ الأغلب الأعمّ، حسب رأيه، يحجب الجزء. وقد تكون رغبته الجامعة في إلحاق القراءات الثلاث بالسبع وراء هذا التعقيم في إصراره على إطلاق مصطلح التواتر على القراءات العشر.

وعلى أساس هذا الكرّ والفرّ في السجال بين تأكيد التواتر من عدمه، طُرح السؤال الآتي: ما الذي تواتر في القراءات؟ وما الذي لم يتواتر فيها؟ وهو سؤال أجاب عنه المختلفون حول التواتر، فاختلّفوا في الإجابة عنه أيضاً. ففريق رأى أنّ كل ما تضمّنته قراءات العشرة متواتر، بكلّ ما تضمّنته من مضامين الملفوظ إلى أساليب التلفظ به. وفريق رأى أنّ التواتر في المتفق عليه، وغير المتواتر في المختلف فيه. وثمة من يفصّل القول فيرى أنّ غير المتواتر هو الأداء<sup>(1)</sup> كالمدّ والإمالة.

ولا نوّد، هنا، أن نفصّل القول في مضمون هذا الخلاف، بقدر ما نريد التنبيه إلى الخلفية التي دفعت كل طرف إلى الذهاب إلى ما ذهب إليه. فقد بنى أبو شامة موقفه الرافض للقول بتواتر القراءات السبع على أساس اتهامه للرواة بقلة الضبط<sup>(2)</sup>. أمّا ابن الجزري، فلم يجد مناصاً من القول بالتواتر، على الرغم من أنه صرّح غير مرة بأنّه لا يدّعيه في القراءات العشر؛ لأنّه أراد دفع صفة الشذوذ عن بعض القراءات السبع.

(1) لاحظ أنّ تعريف القراءات استقرّ مع ابن الجزري على أنّه علم بكيفية الأداء!!  
 (2) المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز، ص 135. والمستغرب أنّ نقداً جارحاً سلط على أبي شامة قديماً وحديثاً، والحال أنّه ثمة من حداّ حذوه؛ بل كان موقفه أشدّ قوة من موقفه في هذه المسألة، من ذلك قول ابن تيمية (ت 728هـ): «إنّ التواتر، الذي لا ريب فيه، ما تضمّنه مصحف عثمان من الحروف، وأمّا كفيات الأداء، مثل تليين الهمزة، ومثل الإمالة، والإدغام، فهذه ممّا يسوغ للصحابة أن يقرؤوا فيها بلغاتهم لا يجب أن يكون النبي قد تلفظ بهذه الوجوه المتنوعة كلها؛ بل القطع بانتفاء هذا أولى من القطع بثبوته». الملحق من كتاب ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 240.

إنّ سعي ابن الجزري وراء إلحاق القراءات الثلاث بالسّبع، وإطلاق التواتر عليها، قد عبّر عنه تعبيراً قوياً من خلال طلب الفتوى من أكبر علماء عصره عبد الوهاب بن السّبيكي (ت 771هـ) في تواتر القراءات العشر. فكان السؤال: «ما تقول السّادة العلماء (...) في القراءات العشر، التي يُقرأ بها اليوم، هل هي متواترة أو غير متواترة؟ وهل كل ما انفرد به واحد من الأئمة العشرة بحرف من الحروف متواتر أم لا؟ وإذا كانت متواترة فما يجب على من جحدها أو حرفاً منها؟ أفتونا مأجورين». فكانت الفتوى: «القراءات السّبع، التي اقتصر عليها الشاطبي، والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر، وقراءة يعقوب، وقراءة خلف، متواترة معلومة من الدين بالضرورة، وكلّ حرف انفرد به واحد من العشرة معلومٌ من الدين بالضرورة أنّه منزل على رسول الله ﷺ، لا يكابر في ذلك إلا جاهل، وليس تواتر شيء منها مقصوراً على من قرأ بالروايات؛ بل هي متواترة عند كلّ مسلم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، ولو كان مع ذلك عامياً جلفاً لا يحفظ من القرآن حرفاً. وهذا تقرير طويل، وبرهان عريض، لا يسعُ هذه الورقة شرحه، وحظّ كلّ مسلم وحقّه: أن يدين الله -تعالى- ويحزم نفسه بأنّ ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا تتطرّق الظنون ولا الارتياب إلى شيء منه، والله أعلم. كتبه عبد الوهاب بن السّبيكي»<sup>(1)</sup>. فأصبح التواتر حقيقة دينية لا معرفيّة، حقيقة تُفرض بواقع السلطة، بعد أن كانت سلطة الواقع هي التي فرضت نقده، والتنبيه إلى ضرورة مراعاة المجالات الذاتيّة، التي كان القارئ يتحرّك ضمنها مثلما ذهب إلى ذلك أبو شامة.

ونودّ أن نشير، هنا، إلى أنّ التواتر قد مثّل أعلى درجات القراءة الصحيحة حسب ما تقدّم، يليه المشهور. أمّا الآحاد فهو، أيضاً، من درجات الصّحة، وإن كان في أَدناها. لكنّ علماء القراءات اشترطوا في راوي القراءة

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 174-175.

الثقة والاستفاضة، التي تعني انتشار الخبر وشيوعه دون علم بالمخبر الأول عنه، وهو الذي تلقته الأمة بالقبول من غير اعتبار العدد<sup>(1)</sup> فخير الآحاد الوارد عن أحد القراء السبعة بمثابة الخبر المشهور. وهذه المرونة في التعامل مع هؤلاء القراء هي مرونة مرتقبة؛ إذ لم يخلُ منها شرط من شروط القراءة المقبولة. ويكفي أن نعود إلى ابن الجزري حتى نقف على هذه المرونة في الشروط الثلاثة لقبول القراءة، أو ردّها. فهو يقول: «كلّ قراءة وافقت العربية، ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً، وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، ولا يحلّ إنكارها»<sup>(2)</sup>. فهذا التعريف يندرج ضمنه المتواتر، والمشهور، والآحاد.

#### ب- الشاذ: القراءة الشاذة:

يمكن أن ننظر في هذا المصطلح من منطلق الاشتقاق اللغوي، الذي بيّنت كتب اللغة، من خلاله، أنّ الشذوذ يعني النُدرة، وشذّ أي ندرَ عن الجمهور، وخرَجَ عنهم وانفرد. وشذّ الرجل إذا انفرد عن أصحابه، وكذلك كلّ شيء مُنفرد فهو شاذّ، وقد سمّي أهل النَّحو ما فارق ما عليه بقيةً بابه، وانفرد عن ذلك إلى غيرِه شاذّاً، وأشذّ الرجل إذا جاء بقولٍ شاذّ نادر، وأشذّ الشيء: نحاه، وأقصاه. ويقال: شاذُّ أي: مُتَنَحِّحٌ، وأشذّه، أيضاً، فرّقه.

يتّضح، من خلال ما تقدّم، أنّ المقصود بوصف هذه القراءة أو تلك بالشذوذ هو تعريفها بأنّها قراءة نادرة ومخرجة صاحبها عن الجماعة، وذكرها إنّما لتنحيثها وإقصائها والتفرقة بينها وبين ما خالفها في الصّفة من القراءات، ما يفسّر مبررات جمعها في مؤلفات خاصّة بها مثل كتاب (شواذ السبعة) لأبي طاهر البزار (ت 349هـ)<sup>(3)</sup>، وكتاب (مختصر في شواذ القرآن) لابن

(1) قلنجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988م، ص63.

(2) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص9.

(3) ابن النديم، الفهرست، ص35.

خالويه، وكتاب (المحتسب لابن جنبي)، وكتاب (شواذ القرآن للعماني)<sup>(1)</sup>، وكتاب (الإقناع في القراءات الشاذة لأبي علي الأهوازي) (ت 446هـ)، وقصيدة (القراءات الشاذة) التي نظمها ابن الجزري.

وإذا كنّا لا نعرف دوافع ابن خالويه، التي كانت وراء تأليفه لكتاب يجمع فيه القراءات الشاذة، ومن ثمّ غاب عتّا تصوّره لمفهوم القراءة المتواترة، وكذا الشاذة، فإنّ ابن جنبي قد بيّن في مقدّمة (المحتسب) سبب تأليفه في هذا النوع من القراءات، فأشار إلى معنى الشذوذ عنده، مقارنة بمعنى التواتر لدى ابن مجاهد، فالقراءات، حسب رأيه، ضربان: «ضرب اجتمع عليه أكثر قرّاء الأمصار، وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد... كتابه الموسوم بقراءات السبعة...، وضرب تعدّى ذلك فسّماه أهل زماننا شاذاً؛ أي خارجاً عن قراءة القرّاء السبعة»<sup>(2)</sup>.

وإذا كان القدامى لم يتفقوا على مفهوم التواتر، فإنّهم شبه مجمعين على أنّ في القراءات السبع، فضلاً عن العشر، ما هو شاذ. وهذا الإقرار لم يدفعهم إلى رفض هذه القراءات، وكأنّ المبدأ الذي يستندون إليه هو أنّ القراءة المتواترة/ المشهورة أغلبها لا يضرّ أن نجد في بعضها ما هو شاذّ. وهذا ما دعانا إلى تتبّع مواقف المفسرين من هذا النوع من القراءة، فتبيّن لنا أنّ تعاملهم كان متعدّد الأوجه، فهم يعرفونها من خلال مواقفهم منها، وهي مواقف عبّروا عنها من خلال التراكيب الآتية:

1- التركيب الأوّل: إجماع الحجة من القراء على خلافها<sup>(3)</sup>.

2- التركيب الثاني: لقلة من قرأ بها<sup>(4)</sup>.

(1) خليفة، حاجي، كشف الظنون، ج 2، ص 1322.

(2) ابن جنبي، المحتسب، ج 1، ص 32.

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 18، ص 337، ج 20، ص 536، ج 24، ص 534.

(4) المصدر نفسه، ج 17، ص 67.

- 3- التركيب الثالث : لمخالفتها للمعنى الذي تراد به الآية<sup>(1)</sup>.
- 4- التركيب الرابع : لانقطاع الرواية فيها<sup>(2)</sup>.
- 5- التركيب الخامس : لمخالفتها قواعد النحو<sup>(3)</sup>.
- 6- التركيب السادس : لخروجها عن قراءة العامة، وقلّما يخرج شيء عن قراءة العامة إلا وفيه مطعن<sup>(4)</sup>.
- 7- التركيب السابع : لمخالفتها سواد المصحف<sup>(5)</sup>.
- 8- التركيب الثامن : لأنها رويت عمّن طعن في صدقه على الرغم من عدم وجود ما يردّ القراءة فيها<sup>(6)</sup>.
- 9- التركيب التاسع : لأنّ اللغة الواردة بها لغة شاذة قليلة<sup>(7)</sup>.
- يظهر، إذًا، من خلال ما سبق، أنّ مصطلح الشذوذ كان مصطلحاً متعدّد الأوجه، فمنه الشذوذ النحوي، والشذوذ في الرّسم، والشذوذ في الرواية، والشذوذ الأخلاقي، والشذوذ العقائدي، والشذوذ اللغوي، والشذوذ اللفظي...، فهل هذه الأوجه إضافات كثيرة للشروط الثلاثة المذكورة سابقاً
- 
- (1) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج6، ص498. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج8، ص484.
- (2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج5، ص151.
- (3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص28. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص486.
- (4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص407.
- (5) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص57.
- (6) ذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص63: «روى عصمة عن الأعمش «وقمراً». وهذه قراءة شاذة، قال [أحمد بن حنبل]: لا تكتبوا ما يحكيه عصمة الذي يروي القراءات».
- (7) المصدر نفسه، ج7، ص290. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج6، ص464.

لقبول القراءة؟ أم فيها ما يوسّع دائرتها بما يجعلها خاضعة لمرونة أوسع تستوعبها، وتضيف إليها. فإذا جاز أن نصنّفها ضمن شروط قبول القراءة تبين لنا أن أوضح تلك التراكيب ما تعلّق بالشرط الثاني: مخالفة رسم المصحف على الرغم من المرونة، التي تميّز بها هذا المصطلح. وكذا الأمر بالنسبة إلى الشرطين المتبقين [موافقة العربية وصحة السند]، فأين يمكن إدراج اللغة في التركيب التاسع؟ هل ما وافق العربية -ولو بوجه- يستوعب اللهجات/ اللغات، أم هل المقصود به القواعد النحوية فحسب؟ فإنّ ابن الجزري لم يشر إلا إلى الضوابط النحوية، والأمثلة، التي استند إليها، لا تتضمّن إلا ذلك أيضاً، ولكنه، في الوقت ذاته، أورد قولاً للداني ليستدلّ به على غلبة الأثر، وصحة النقل في قبول القراءة على قواعد النحو. وتكمن أهمية هذا الشاهد في أنّه أشار إلى «أنّ أئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة، والأقيس في العربية؛ بل على الأثبت في الأثر، والأصحّ في النقل والرواية، إذا ثبت عنهم لم يردّها قياس عربية، ولا فشو لغة؛ لأنّ القراءة سنة متبعة»<sup>(1)</sup>.

فلا بُدّ، هنا، من التمييز بين القواعد النحوية، التي نشط النحويون في تعييدها، منذ نهاية القرن الأوّل، واللهجات التي هي موجودة قبل التععيد النحوي. وهي من أهمّ أسباب نشوء الاختلاف في القراءات، فهل كان ابن الجزري واعياً بذلك؟ أمّا التراكيب الأخرى، فإنّ أغلبها تعلّق بشرط صحّة السند، ما يعني أنّ الحكم بشذوذ القراءة كان خاضعاً، بالدرجة الأولى، لمنهج الجرح والتعديل؛ فالتراكيب: الأوّل، والثاني، والرابع، والسادس، والثامن، تحمّل القارئ مسؤولية وصف قراءته بالشذوذ.

أمكنا، بناءً على هذه الشّروط، ضبط الإمكانيات النظرية، التي كانت فيها القراءة شاذّة، وعلى أساس هذه الإمكانيات، أقمنا مقارنةً بينها وبين

(1) ابن الجزري، الشر في القراءات العشر، ج 1، ص 11.

طبيعة تعامل المفسرين معها انطلاقاً من أمثلة واضحة لقراءات عُدَّت شاذة، وقد جمعنا الإمكانات النظرية في الجدول الآتي:

الحكم النظري على القراءة	الشروط النظرية للحكم على القراءة		
	صحة السند	موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً	موافقة العربية ولو بوجه
= صحيحة	+	+	+
= شاذة	-	+	+
= شاذة	+	-	+
= شاذة	-	-	+
= شاذة	+	+	-
= شاذة	-	+	-
= شاذة	+	-	-
= شاذة	-	-	-

يبين الجدول أنّ فرضية واحدة تكون فيها القراءة صحيحة من ثماني فرضيات (= 12,5%)، لتوافر الشروط الثلاثة فيها، بينما تُنعت القراءات، في الفرضيات السبع المتبقية، بالشذوذ لمخالفتها شرطاً أو أكثر من شروط قبول القراءة. ما يعني أنّ إمكانية إقصاء القراءة تصل نسبتها إلى (87,5%). وهذا من شأنه أن يقصي العديد من القراءات، وخصوصاً منها الموافقة للرسم، وهو شرط لا يقل أهمية عن الشرطين الآخرين. وقد حاول القدامى؛ لهذا السبب، أن يخلقوا ثغرات في هذا الغربال الثلاثي الأبعاد؛ لتسرّب منه قراءات كثيرة قد يحتاج إليها في مجالات عدّة أجلاها مجال استنباط الأحكام.

ومن أمثلة ذلك سكوت العديد منهم عن الإشارة إلى بعض القراءات المنسوبة إلى السبعة بالشذوذ مثل ﴿مَعِيَشَ﴾ [الأعراف 10 / 7] و[الحجر 20 / 15]، التي قرأها نافع بالهمز، لكنّ الزّمخشري (ت 538هـ)، وابن عطية، والرازي (ت 606هـ)، وأبا حيان، لم يبيّنوا أنّها شاذة، وعلى الرغم من إقرار الرازي بأنّه لا يعرف لقراءة نافع وجهاً، فإنّه دافع عن صحّتها اللغوية، مشبهاً إيّاها بصحائف، على الرغم من الفرق بين اللفظين، بما أنّ الياء في اللفظ الأول أصلية، وفي الثاني زائدة<sup>(1)</sup>. وقراءة نافع حسب النحويين البصريين خطأ، وراويها عنه خارجة بن مصعب (ت 168هـ) ضعيف حسب كتب التراجم. وعلى الرغم من مخالفة القراءة للشرطين الأول والثالث، سكت المفسّرون المذكورون عن ذلك، في حين أنّهم كانوا متحمّسين لبيان شذوذ العديد من القراءات الأخرى، وأمثلة هذا السكوت عديدة نكتفي فيها بهذا المثال.

ومن أمثلة القراءة المخالفة لرسم المصحف، الشرط الثاني من شروط قبول القراءة، قراءة ابن مسعود للآية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة 38 / 5]، لكنّ المفسّر لا تهّمه الإشارة إلى شذوذها بقدر ما يهّمه الحكم الفقهي، الذي يقلّب النظر فيه، مثل: الطبري، والزّمخشري، وابن عطية، نستثني من ذلك الرازي، الذي فسّر القراءة الرّسمية بأنّ الأيدي جمع أقلّه ثلاثة؛ لذلك وجب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، ومن ثمّ وجب أن لا ينفذ القطع إلا في السرقة الثالثة، معتبراً أنّ قراءة ابن مسعود «فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا»، التي تجعل الحكم مختصاً باليمين لا في مطلق الأيدي، قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد؛ لذلك لا يعدها حجّة؛ لأنها ليست قرآناً<sup>(2)</sup>.

(1) الرازي، تفسير الرازي المعروف بالتفسير الكبير وبمفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1981م، ج 14، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ج 11، ص 234.



والذي نفهمه من كلام الرّازي أنّ القراءة الأحاد شاذة على عكس ما رأيناه سابقاً باندرج الأحاد ضمن القراءة الصحيحة. وهو موقف يمكن أن نطالع نقيضه عند غيره من المفسّرين، فابن عادل، على سبيل المثال، علّق على الآية ﴿وَالْمُرَّةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة 2/196]، التي قرأ فيها عبد الله بن مسعود، وعليّ بن أبي طالب، والشعبي (ت 105هـ) لفظ «والعمرة» بالرفع، فيقول: «وإن كانت شاذّة، لكنّها تجري مجرى خبر الواحد»<sup>(1)</sup>. فالاستدراك في قوله يدلّ على قبوله بها، وإخراجه لها من دائرة الشذوذ، ودخولها في دائرة الأحاد يجعلها ضمن المتواتر حسب ما تقدّم.

يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ القدامى حاولوا أن يميّزوا بين أنواع القراءة متى اقتضت حاجتهم إلى ذلك. لكنّ هذا التمييز لم يمنع من رسم دائرة مشتركة بين المتواتر، والمشهور، والآحاد، والشاذ، وقد نضيف إلى هذا المشترك النوع الخامس، وهو القراءة المدرجة.

### ت- القراءات المدرجة:

جعلها السيوطي النوع السّابع والعشرين من علوم القرآن، وسّمّاها، أيضاً، القراءات المحمولة على وجه التفسير. وقد تتبعنا أغلب هذه القراءات في كتب التفسير<sup>(2)</sup>، فكانت مخالفة لشرط موافقة رسم المصحف، لذلك عدّت شاذة، لكنّ شذوذها عن الرّسم لم يمنع المفسّرين والمهتمين بعلم القرآن بإدراجها ضمن التفسير، على أساس أنّ القراءة الشاذة مفسّرة للقراءة المتواترة؛ فهل يمكن، إذأ، ضبط موقع هذا النوع في السّلم التراتبي للقراءات؟ فلا شكّ في أنّ تركيب «مفسّرة للقراءة المتواترة» يؤدي، بالضرورة، إلى جملة من النتائج من بينها أن المعنى المفسّر به هو الذي

(1) ابن عادل، تفسير اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ج3، ص360.

(2) انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الأول، العنصر الأول: القراءات والتفسير.

سيستقرّ في ذهن المتلقّي، ما يعني أنّ القراءة المدرجة تزحزح القراءة المتواترة لتأخذ مكانها على مستوى المعنى، بينما تحافظ القراءة المتواترة على مكانتها في التلاوة، فجسم اللفظ للقراءة المتواترة، والمعنى للقراءة الشاذة.

### ث- القراءات الموضوعية:

لم يذكرها بهذا الاسم غير السيوطي في (الإتقان)، وهي ما نقله غير ثقة كقراءات الخزاعي (ت 408هـ)<sup>(1)</sup>، وهي، أيضاً، قراءات لا تخرج عن اعتبارها شاذة لمخالفتها الشرط الثالث: صحة السند. ويبقى السند، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً، شرطاً معيارياً من شأنه أن يسقط الكثير من القراءات في دائرة الشذوذ، كما من شأنه أن يرفعها منها.

فالخزاعي<sup>(2)</sup>، الذي يبدو غير ثقة في نظر السيوطي، الذي اتّهمه بوضع قراءة «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ [بالرفع] مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ [بالنصب]» [فاطر 35/28]، ونسبها إلى أبي حنيفة النعمان (ت 150هـ)، ترجم له ابن الجزري، فكتّاه بـ: «ركن الإسلام»، وأطلق عليه صفتي الحذق والشهرة. أمّا القراءة المذكورة، فقد نسبها الزمخشري إلى عمر بن عبد العزيز الخليفة الخامس<sup>(3)</sup>، وقال أبو حيان: إنّ أبا القاسم الهذلي عزاها، في كتابه (الكامل)، لأبي حيوة<sup>(4)</sup>.

تبين لنا، إذاً، أنّ معركة ابن الجزري من أجل إضفاء التواتر على القراءات العشر، وجعل القراءات والقرآن حقيقة واحدة، كانت معركة

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، 208.

(2) هو أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي، اتّهم بتأليف كتاب «في حروف القرآن» عن أبي حنيفة، فلما اتّهم نزع عن بغداد. وتلك الحروف إنما رواها الحسن بن زياد (ت 204هـ) عن أبي حنيفة، فهو صاحبه. انظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 1، ص 213، ج 2، ص 109-110.

(3) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 468.

(4) الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 298.

قديمة، تعود، في الأصل، إلى الفترة التي بدأت فيها المصطلحات الأساسية لعلم القراءات بالتأسس، وخصوصاً منها التي تروم تصنيف القراءات وفق هرمية الصحة والخطأ؛ فكانت مصطلحات متداخلة يبدو من الصعب جداً فك الارتباط بينها؛ إذ لا حدود تبين مبدأها ومنتهاها. وهذا الأمر ليس صعباً على القارئ العادي فحسب؛ بل عدّه العديد من العلماء القدامى مشكلاً.

## II- المصطلحات الإجرائية:

إذا كان علم القراءات قد تأسس، وارتكزت أسسه على المصطلحات السابقة الذكر، فإنّه، في مرحلة ما بعد ابن الجزري، قد أهمل أغلبها، وأخرجها من دائرة اهتمامه على أساس أنّها أصبحت من المعلوم من الدين بالضرورة، كالمتواتر، والشاذ...، لذلك لم نستغرب عندما لم يقع الاهتمام بمصطلح العرضة الأخيرة، على سبيل المثال؛ بل إنّ ابن الجزري قدّمه على أنّه من المسلمات، التي انعقد إجماع الأمة عليها، وكذا الأمر بالنسبة إلى مصطلحي المصحف الإمام والتواتر، الذي خالف، في تصوّره له، أبا شامة المقدسي.

إنّ هذه المصطلحات قد انعقد عليها علم القراءات كما حدّده ابن الجزري، بما هو علم: يُعرّف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله. والعلم بالأصول، وفرش الحروف، وكيفية أداء الألفاظ عند النطق بالألفاظ. وعلى أساس هذا التعريف، اهتمّ علماء القراءات بثلاثة جوانب في هذا العلم: جانب سمّوه الأصول، وثانٍ سمّوه الفروع، أو فرش الحروف، وجانب ثالث يمكن تسميته ب: الجودة في كميّات التلفظ بالقراءة، أو جودة الأداء.

### 1- الأصول:

يقول الجرجاني معرفاً الأصل بأنّه: «عبارة عمّا يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع عبارة عمّا يُبنى عليه غيره، ولا يُبنى هو على غيره،

والأصل ما يثبت حكمه بنفسه، ويُبنى على غيره<sup>(1)</sup>. وهو معنى قريب ممّا قصد إليه في القراءات، فهو مصطلح يُعبّر به عن الظواهر القرائية، التي تمثل أحكاماً مطّردة في كلّ السور يمكن على منوالها إنشاء قاعدة متبعة في القرآن كله. ويمكن أن نعود؛ لمعرفة هذه الأصول، إلى كتاب ابن الجزري (النشر في القراءات العشر)، فقد خصّص أبواباً عديدة لعرض هذه الأصول؛ أهمها: الإدغام الكبير، والإدغام الصغير، والوقف، والابتداء، والوقف على مرسوم الخط، وأحكام النون الساكنة، والتنوين، والفتح، والإمالة، والرّم، والإشمام، وبياءات الإضافة، وبياءات الزوائد، وترقيق الرءاءات، وتغليظ اللامات، والمد والقصر... إلخ. ويمكن أن ننظر في بعض هذه الأصول حتى نقف على مضمون العلم، ومجال اهتمامه.

#### أ- الإدغام:

يعرّفه الجرجاني بأنّه: «في اللغة: إدخال الشيء في الشيء، يقال: أدغمت الثياب في الوعاء، إذا أدخلتها، وفي الصناعة: إسكان الحرف الأول وإدراجه في الثاني، ويسمى الأول: مدغماً، والثاني: مدغماً فيه. وقيل: هو إلباث الحرف في مخرجه مقدار إلباث الحرفين»<sup>(2)</sup> ويقسمه القراء إلى نوعين: إدغام صغير وإدغام كبير؛ فالأول هو الذي يكون الأول من الحرفين ساكناً، وكلّ منهما ينقسم إلى جائز، وواجب، وممتنع.

ومن أمثلة الإدغام الصغير اختلاف القراء في إظهار أو إدغام ذال «إذ» في واحد من الحروف الستة الآتية: التاء، والجيم، والدال، والسين، والصاد، والزّاي. فأدغمها أبو عمرو وهشام، وأظهرها نافع، وابن كثير، وعاصم، وأبو جعفر، ويعقوب، وأدغمها في التاء والدال فقط حمزة وخلف، وأدغمها

(1) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار

الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405هـ، ص 28.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

في غير الجيم الكسائي وخلاد (ت 220هـ)، وانفرد إسماعيل بن خلف (ت 455هـ) عن خلاد بإظهارها في الزاي، وانفرد الكارزيني (ت بعد 440هـ) عن رويس (ت 238هـ) بإدغامها في التاء والصاد... مثل قوله ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ﴾ [البقرة 2/166]، و﴿إِذْ جَعَلَ﴾ [المائدة 5/20]، و﴿إِذْ دَخَلْتَ﴾ [الكهف 18/39]، و﴿إِذْ سَمِعْتُمُوهُ﴾ [النور 24/12]، و﴿إِذْ صَرَفْنَا﴾ [الأحقاف 46/29]، و﴿وَإِذْ زَيْنَ﴾ [الأنفال 8/48]. والحروف الأخرى المُختلف فيها كثيرة كدال «قد»، وتاء التأنيث، ولام «هل» و«بل»... إلخ<sup>(1)</sup>.

أما الإدغام الكبير، فهو ما كان الأول من الحرفين فيه متحركاً سواء أكان مثلين أم جنسين أم متقاربين. وسُمِّي كبيراً لكثرة وقوعه مقارنة بالأول، وثمة من يُرجع تسميته إلى ما فيه من الصعوبة، أو لأسباب أخرى. وقد حصر ابن الجزري الكلام عنه في مجالين: الأول في روايته، والثاني في أحكامه. وتدلّ الأسماء، التي نسب ابن الجزري إليها رواية الإدغام، أو القراءة به، على أنه ظاهرة قرائية منتشرة خصوصاً بين العديد من قراء القرن الثاني للهجرة، ومن بينهم الحسن البصري، ويعقوب الحضرمي؛ بل إن أهمهم أبو عمرو بن العلاء الذي ارتبط اسمه به، وكان من أوّل المؤلفين فيه، فألف (كتاب الإدغام الكبير)<sup>(2)</sup>، الذي أتى فيه على المواضع التي ورد فيها هذا النوع من الإدغام من بداية البقرة (2)، إلى آخر الناس (114). ومن أمثلة ذلك من إدغام المتماثلين ﴿لذَهَبَ سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة 2/20]، و﴿أَلْكَتَبَ بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران 3/3]، ومن أمثلة إدغام المتجانسين ﴿الْآخِرَةَ ثُمَّ﴾ [آل عمران 3/152]، و﴿الصَّيْدَ تَنَالَهُ﴾ [المائدة 5/94]، ومن أمثلة إدغام المتقاربين ﴿رَزَقَكُمْ﴾ [المائدة 5/88].

(1) راجع: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص 2-4.

(2) ابن العلاء، أبو عمرو، كتاب الإدغام الكبير، تحقيق وتعليق أنس بن محمد حسن مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د.ت).

وقد أحصينا ألفاً ومئتين وواحدًا وثمانين موضعاً (1281) من حالات الإدغام، التي ذكرها أبو عمرو في كتابه، ما يدلّ على أهميّة هذا الأصل من الأصول في قراءته. ولعلّ هذه الأهميّة هي التي دفعت ابن الجزري إلى تخصيص أكثر من ثلاثين صفحة لدراسة كلّ ما تعلق به من مسائل صوتية يطول شرحها في هذا المقام<sup>(1)</sup>. لكنّها أهميّة لا تعكس أنّ القراء والمهتمين بالقراءات، وعلوم القرآن، ينظرون إليه كذلك، فثمة من لا يعترف بهذا النوع من الأصول كابن العربي<sup>(2)</sup>.

### ب- الوقف/الوقوف والابتداء:

الوقف في اللغة الكفّ والحبس، ويعرّفهما ابن الجزري بأنّهما معرفة ما يوقف عليه، وما يُبتدأ به. وإذا عرف القارئ مواطن الوقف والابتداء وجب عليه معرفة كيفية قراءة اللفظ، الذي وقف عليه، وكيفية تأدية اللفظ الذي سيبدأ به. والوقف أنواع منه: التام، والكافي، والحسن، والقبیح. وتكمن أهميته في تحديد معنى النصّ المقروء؛ فالسياق والمعنى لهما الدور الأهم في تحديد مواطن الوقف، مثل ما يروى عن الشعبي أنّه قال: «إذا قرأت ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن 26/55]، فلا تسكت حتى تقرأ ﴿وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن 27/55]»<sup>(3)</sup>. وتظهر أهميّة هذا المصطلح في اهتمام القدامى به منذ بداية التدوين في العلم من خلال إفراده بالعديد من

(1) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، من ص 274 إلى ص 304.

(2) المواق، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، ضمن كتاب مواهب الجليل

لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الحطاب الرعيني، ج 2، هامش ص 421.

(3) من عادة طبع المصاحف أن تهتمّ اللجنة المكلفة بتحقيق المصحف وطبعه بالوقف،

فتجعل له علامات ليهتدي بها قارئ المصحف عند القراءة في متن النص، كما تشير

إليها في آخر المصحف في قسم التعريف به. انظر، على سبيل المثال: مصحف

المدينة النبوية، ط مجمع خادم الحرمين الشريفين، 1412هـ، ص (ي) من قسم

علامات الضبط.

المصنفات المستقلة<sup>(1)</sup> كان أشهرها كتاب (الوقف والابتداء) لابن الأنباري (ت 328هـ)<sup>(2)</sup>، الذي أثنى عليه ابن الجوزي في كتابه (فنون الأفتان)، وعَدَّه أفضل مصنّف في هذا المجال.

## 2- فرش الحروف:

الفرش في اللغة البسط؛ أي بسط الأمر، وفي الاصطلاح يسمّى القراء ما قلّ دوره من حروف القراءات المختلف فيها فرشاً، وقد خصّص أصحاب كتب القراءات فصولاً بعنوان فرش الحروف، وهُم يَعْنُونَ بذلك بسط الحروف، التي اختلف فيها القراء، وهي حروف غير مطّردة، فلا قاعدة تخضع لها بخلاف الأصول، فإنّ الأصل الواحد منها ينطوي على الجميع، ولهذا السبب، أيضاً، أطلقوا عليها اسماً آخر هو الفروع<sup>(3)</sup>.

(1) أورد ابن النديم قائمة بالكتب المصنفة في هذا الباب، وهي: الكتب المؤلفة في الوقف والابتداء في القرآن: كتاب الوقف والابتداء لحمزة، كتاب الوقف والابتداء للفرء. كتاب الوقف والابتداء لخلف. كتاب الوقف والابتداء لابن سعدان (ت 231هـ). كتاب الوقف والابتداء لضرار بن صرد (ت 229هـ). كتاب الوقف والابتداء لأبي عمر الدوري. كتاب الوقف والابتداء لهشام بن عبد الله (؟). كتاب الوقف والابتداء لليزيدي (ت 202هـ). كتاب الوقف والابتداء لابن الأنباري. كتاب الوقف والابتداء لابن كيسان (ت بين 299هـ و320هـ). كتاب الوقف والابتداء للجعدي (؟). كتاب الوقف والابتداء لأبي أيوب سليمان بن يحيى الضبي (ت 291هـ). هذا وقد أُلِّفت، بعد ابن النديم، كتبٌ كثيرة، ولاسيما في القرن الخامس، كما أنّ ابن النديم لم يذكر كلّ الكتب المؤلفة في هذا المجال. لمزيد التوسع يمكن العودة إلى: خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.

(2) أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1971م.

(3) الأصول والفروع من مصطلحات اللغة وأصول الفقه، التي وُظِّفت في علم القراءات، فلا شكّ في أن الأبحاث اللغوية القديمة لها صلة وطيدة بعلوم القرآن عموماً، وبعلم القراءات خصوصاً، وهو مبحث جدير بالاهتمام ما زال ينتظر باحثاً أكاديمياً يهتمّ به.

الفروع أو الفرش، إذًا، تباين أوجه قراءات القراء في كلمات محصورة ضابطها تنوع صور الأداء مع وحدة التعبير والمعنى. وهو تباين يتجسد في حركات بناء الألفاظ مثل اختلافهم في «قيل» و«غيض»، و«جيء»، و«حيل»، و«سيق»، و«سيء»، و«سيئت»، فقرأ الكسائي، وهشام، ورويس، بإشمام الضم كسر أوائلها. وافقهم ابن ذكوان في «حيل»، و«سيق»، و«سيء»، و«سيئت»، وافقهم المدنيان [نافع وأبو جعفر] في «سيء»، و«سيئت» فقط<sup>(1)</sup>. وقد يكون في تعاقب بعض الحروف، التي لا يميّز بينها إلا النقط من قبيل «فَتَثْبُتُوا»، و«فَتَيَّتُوا»<sup>(2)</sup> كما يبدو في بعض الزيادات اللفظية. ويرى بعض الدارسين أنّ كلّ هذه الحالات لا تغيّر سياق المعنى، ولا تخالف سواد الرسم العثماني، الذي استوعبها وضعه الخطي. ولعلّ قائل هذا الكلام عنى بذلك القراءات السبع؛ لأنّ النقط، في العديد من القراءات التي وقفنا عليها، له أثر كبير في تغيير المعنى<sup>(3)</sup>.

### 3- كيفية القراءة:

نهتمّ، في هذا الجزء الأخير من المصطلحات، بمقروئية القراءات، ونقصد بذلك الحيّز الزمّني، الذي يستغرقه القارئ في قراءة آية، أو آيتين، أو جزء من حزب، أو حزب، أو حتّى القرآن كلّ. وبما أنّ القراء قد أولوا أهميّة

(1) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص208.

(2) قراءة حفص عن عاصم «فَتَيَّتُوا» في النساء: 4، 94، والحجرات 49: 6. وقرأ ابن مسعود: فتثبّتوا، وكذا قرأ حمزة والكسائي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج3، ص342. ونسبها الطبري إلى عامّة قراء المدينة. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج26، ص143. وكذا قرأ الحسن، وابن وثاب، وطلحة، والأعمش، وعيسى. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص147. ونسبها ابن الجزري في النشر في القراءات العشر، ج2، ص251. إلى حمزة، والكسائي، وخلف.

(3) انظر لاحقاً: الباب الثاني، الفصل الثاني، العنصر الثاني: الخط والرسم والكتابة.



بالغة لكلّ حرف من حروف القرآن وقراءاته، فإنّ كيفية إنجاز التلفظ لا شكّ في أنّها لا تقلّ أهميّة عن الاهتمام بالمجالات الأخرى من هذا العلم. وقد حدّد القدامى ثلاث كميّات للتلفظ بالقراءة، هي: التحقيق، والحدّر، والتدوير. بالإضافة إلى كيفية رابعة لا تخرج عن التحقيق، وهي الترتيل.

وجاء في معاجم اللغة أنّ التحقيق في القراءة هو التمهّل والترسّل، فساوت بينه وبين الترتيل حتى إنّهُ رُوِيَ عن أبي العباس أنّه قال: «ما أعلم الترتيلَ إلاّ التحقيقَ والتمكينَ [في قراءة القرآن]»<sup>(1)</sup> وَقَالَ الْبِزِيدِي: التَّرْسِيلُ وَالتَّرْسِيلُ فِي الْقِرَاءَةِ هُوَ التَّحْقِيقُ بِلَا عَجَلَةٍ<sup>(2)</sup>. وهو ضدّ الحدّر الذي يفيد الحظّ من علو إلى سفّل، والمُطَاوَعَة منه الانحدار<sup>(3)</sup>. وَحَدَرَ الْقِرَاءَةَ حَدْرًا: أَسْرَعَ فِيهَا، فَحَظَّهَا عَنِ التَّمْطِيطِ. وَفِي الْمَحْكَمِ: سُمِّيَتِ الْقِرَاءَةُ السَّرِيعَةُ الْحَدْرُ؛ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَحْدُرُهَا حَدْرًا كَالْتَحْدِيرِ<sup>(4)</sup>. ومنه قراءة الحدّر لخفتها، وسُرْعَة حركَة اللّسان بها<sup>(5)</sup>. وهي مبعده عن الترتيل؛ لذلك قال ابن الجزري: «فالتحقيق يكون لرياضة الألسن، وتقويم الألفاظ، وإقامة القراءة بغاية الترتيل»<sup>(6)</sup>. والتدوير هو كميّة وسطى للتلفظ بين التحقيق/الترتيل والحدّر. والمعروف أنّ القراءة الرّسمية قد أمرت بترتيل القرآن ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل 4/73]، ونهت عن العجلة في قراءته بالحدّر ﴿لَا تُجْرِكْ بِهِ

(1) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق مجموعة من المحققين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج14، ص268.

(2) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط المطبعة البهية المصرية، (د.ت).

(3) ابن أحمد، الخليل، كتاب العين، ج3، ص178.

(4) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، 1965م، ج10، ص554.

(5) ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، ج1، ص220.

(6) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص205.

لِسَانَكَ لِتَعَجَلَ بِهٖ» [القيامة 75/16]؛ فإنَّ هذه الكيفيَّات الثلاث للتلفظ بالقراءات اختلفت وظائفها، كما اختلفت مواقف القراء منها.

فقد بيّن ابن الجزري وظائف هذه الكيفيَّات، فرأى أنّ التحقيق يكون للريّاضة، والتعليم، والتمرين، فهي الوسيلة المثلى للحفظ. بينما استحضر رأيين في بيان وظيفة الترتيل: صاحب الرأي الأول يرى أنه وسيلة للتدبّر والتفكّر والاستنباط، معتبراً كلّ تحقيق ترتيلاً، وليس كلّ ترتيل تحقيقاً. ورأى صاحب الرأي الثاني، وهو علي بن أبي طالب، أنّ الترتيل تجويد الخروف، ومعرفة الوقوف. وكان ابن الجزري يبدو مدافعاً عن الرّأي الثاني، ومبرراً لوجوده، على الرغم من أنه أكّد سابقاً أهمّيّة الترتيل وعلاقته بالجزاء الإلهي. لذلك أنهى الكلام عن وظائف هذه الكيفيَّات بتخصيص فصل ذكر فيه التجويد. لكنّه سكت عن وظيفة التدوير، مشيراً إلى أنّه المختار عند القراء، وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة ممّن روى مدّ المنفصل، ولم يبلغ فيه إلى الإشباع، بينما أشار إلى أنّ الحدر مذهب ابن كثير، وأبي جعفر، وسائر من قصر المنفصل كأبي عمرو، ويعقوب، وقالون، وورش (ت 197هـ). وكذا روي عن حفص، وعن الحلواني، عن هشام<sup>(1)</sup>.

وإذا اختار القارئ الحدر، وجب عليه تخفيف القراءة وإسراعها: «بالقصر، والتسكين، والاختلاس، والبدل، والإدغام الكبير، وتخفيف الهمز»<sup>(2)</sup>. ويرى ابن الجزري أنّ ذلك ممّا صحّت به الرواية. وهنا، جاز لنا أن نتساءل عن مدى صواب الرّأي القائل بصحّة هذه الرواية، فإذا كانت القراءة الرّسمية صريحة بالنهي عن العجلة في قراءة القرآن، والأمر بالترتيل، فكيف يصحّ عن الرّسول كفيّة في القراءة قد لا يُفهم منها هذّ الشعر على حدّ تعبير ابن مسعود، وخصوصاً أنّه مكلف بتبليغ الخطاب الموحى إليه

(1) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 207.

بكيفية وجب أن يتوافر فيها الوضوح التام، وهو الأمر المفقود في قراءة الحدر، حتى وإن كان مذهب أربعة من القراء العشرة، وثلاثة من رواة القراءات السبع<sup>(1)</sup>. هذا بالنسبة إلى المرسل/القارئ، فكيف بالمتقبل المقروء عليه النص، ناهيك إذا كان مسلماً، فهو مُطالب بالاستماع والإنصات<sup>(2)</sup>.

يتبين لنا، من خلال الأصول، والفرش، وكيفيات القراءة، أنّ القراءات باتت منحصرة في جملة من الظواهر الصوتية، التي كانت جزءاً من علم القراءات، وهي ظواهر دار الجدل حول تواترها، إلى حدّ دفع السخاوي إلى التوسيع في مفهوم التواتر حتى يصبح تلقّي القراءة أمة عن أمة، وليس مجموعة من القراء عن مجموعة أخرى، كما دفعه إلى حدّ تأديب المؤلف في القراءات الشاذة؛ فجهود إضفاء التواتر على القراءات السبع؛ بل العشر، التي أنهى التفكير فيها ابن الجزري بتكفير كلّ من لا يقول بالتواتر، هي التي حدّدت معالم العلم من حيث:

- تعريفه: علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً، مع عزو كلّ وجه لناقله.
- موضوعه: كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها، وكيفية أدائها.
- وأهميته: العصمة من الخطأ في النطق بالكلمات القرآنية<sup>(3)</sup>.

بل إنّه: «مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة

(1) القراء الأربعة هم: عبد الله بن كثير، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع، وأبو عمرو بن العلاء، ويعقوب الحضرمي، أمّا الرواة المشهورون فهم: ورش وقالون كلاهما عن نافع، وحفص عن عاصم.

(2) «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» [الأعراف 204/7].

(3) محمد، صابر حسن، كشف الضياء في تاريخ القراءات والقراء، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1995م،

في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها»<sup>(1)</sup>. كما يقول الزرقاني، ومن ثمّ انتصر مذهب القائلين بالتواتر وبالتماهي بين القرآن والقراءات، بعد إقصاء القراءات الشاذة، التي يشتمل عليها التعريف الثاني للقراءات، فأقصي، بموجب ذلك، العديد من أركان العلم.

تبيّن لنا، إذًا، من خلال عرض هذه المصطلحات، بقسميها التأصيلي والإجرائي، في علاقتها بالمصطلح الأمّ القرآن والقراءات، أنّ الاختصار على تعريف القراءات من جهة الأداء فقط، وجعلها القرآن حقيقتين متحدثتين لا يفي بتاريخ العلم الذي وقفنا عليه في الفصل الأول. فواضح أنّ القسم الثاني من المصطلحات هو الذي يستجيب لما استقرّ عليه العلم مع ابن الجزري، وهي مصطلحات انحسرت في الجوانب الصوتية، أو، لنقل، إنّها جعلت هاجسها الحقيقي كميّات التلفظ، التي لا علاقة لها بالخوض في عدد القراءات، ونسبتها إلى أصحابها، ولا بتواتر غيرها، ومدى صحتها، وقراءات الصحابة والتابعين، وخط المصحف، وغيرها من القضايا الحقيقية، التي مثلت محور النقاش الحقيقي على مدار أغلب القرون التي عاشها العلم، وعرف فيها أوجه. فقد قطعت قطعاً كلياً مع كلّ ما يخالف القراءات العشر، التي حكم ابن الجزري لها بالتواتر تأصيلاً وحكماً.

- فلعلّ جعل القراءات والقرآن حقيقتين متحدثتين بالموازاة مع الإقصاء الكلّي والنهائي، الذي لا رجعة فيه لكلّ قراءة خالفت العشر، التي أصبح تواترها أمراً مقدساً يستحيل المساس به، أو الطعن فيه، كلّ هذه العوامل متوازية قد أنتجت وضعاً جديداً للقراءات، وقلبت العديد من المفاهيم الأساسية، فالقرآن هو القراءات العشر، وما سواها ليس بقرآن.

- والقراءات العشر هي الوحي المنزل من الله على نبيه بواسطة جبريل، بإدغاماتها، وإمالاتها، وغنّاتها، وإخفاءاتها، وتخفيفاتها، وتحقيقها،

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 336.

وترتيلها؛ بل وحدها. لكن هل هذا الوضع النهائي، الذي استقرت عليه القراءات، هو الصورة الحقيقية لهذا العلم، الذي كان من أكثر علوم القرآن حيويةً. وهي الميزة الأساسية، التي حافظت على طول عمره بين العلوم، التي ما فتئت تتغذى منه؛ لذلك لا نستغرب أن ينحسر علم التفسير بانحسار القراءات.

- لكن هل يعني أنّ حسم ابن الجزري للقضايا العالقة، التي أرقت سابقه كان حسماً معرفياً حقيقياً؟ بل لماذا لم تحسم مثل تلك القضايا مع مَنْ أثارها من سابقه؟ وهو السؤال نفسه، الذي يمكن أن نسحبه على ابن مجاهد أيضاً، فلماذا لم يتفق علماء القراءات قبل ابن مجاهد، وكذلك قبل ابن الجزري على عدد آخر من القراء غير السبعة أو العشرة؟ أو لنقل ما الظروف الموضوعية، التي ساعدت هذين الرجلين، دون غيرهما، على تسييح العلم، وتوجيهه وجهةً أخرى غير التي كان يسير عليها؟

- وكما تطوّر مصطلح القراءات، واستقرّ على ما هو عليه مع ابن الجزري، بفتوى الفقيه عبد الوهاب ابن السبكي، فإنّ المصطلحات الأخرى لم تستقرّ إلا في فترة متأخرة عن ولادة العلم. ولعلّ دخوله في مرحلة الرّكود بعد ابن الجزري أدّى إلى التساؤل عن مستقبله؛ إذ ما المعنى من الإجازة في القراءة إلا التقليد وحفظ اللاحق عن السابق لكلّ ما تلفظ به عنه؛ لأنّ القراءات قد صُفّيت وغُربلت، ولأنّ الاختيارات قد سَطّرت سلفاً، وأغلقت أبوابها، ولأنّ القراء قد اصطقّوا في مراتبهم التراتبية، ولا أحد من علماء القراءات، أو المتخصصين في علوم القرآن، بعد ابن الجزري استطاع أن يزحزح ذلك.

وخلاصة ما نختم به هذا الفصل هو موقف ابن العربي من القراءات، بما هي علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله، وهو موقف يرفض الكثير من وجوه الأداء

شأنه شأن أبي شامة، وابن تيمية. يقول ابن العربي: «ضبط الأمر على سَبْعٍ [كذا والصواب سبعة] قراء ليس له أصل في الشريعة. ولا تلتفتوا إلى قول من يقول السورة الواحدة بحرف قارئ واحد؛ بل يقرأ بأيّ حرف أراد. والذي اختاره لنفسه أكثر الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمز إلا فيما يسقط المعنى، ولا أكسر باء «البيوت»، ولا عين «عيون»، ولا ميم «متّ». وما كنت لأمدّ مدّ حمزة، ولا أقف على الساكن وقفته، ولا أقرّ بالإدغام الكبير لأبي عمرو، ولا أمدّ ميم ابن كثير، ولا أضم هاء «عليهم»، وأقوى القراءة سناً قراءة عاصم وأبي جعفر»<sup>(1)</sup>.

إنّ كلّ هذه التساؤلات المشروعة وغيرها ممّا سنطرحه في اللاحق من هذا العمل قد تساعدنا في الإجابة عنه المدوّنة، التي نروم اعتمادها في تتبع القراءات علماً من علوم القرآن، فلا شكّ في أنّ أجوبة متناثرة في مختلف الكتب القديمة تنتظر ممّن الجمع والتحقيق، فالمدوّنة كبيرة، والوقت ضالّ، ولا شيء أمامنا سوى أن نتخيّر فنختار، وشرطنا في الاختيار هو أن تتوافر في المدوّنة المختارة التنوع، والاختلاف، والامتداد.



(1) المواق، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، ضمن كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الحطاب الرعيني، ج 2، هامش ص 421.



## الفصل الثالث المدونة المُعتمَدة في البَحْثِ

لقد أشرنا، في الفصلين السابقين، إشكاليّتين مهمّتين هما: إشكالية التأريخ لعلم القراءات، وإشكالية مصطلحات هذا العلم؛ وهما إشكاليّتان بما كنّا نستطيع أن نلامس جوهرهما لو لم تكن المدوّنة، التي اشتغلنا عليها، متكاملة، أو كانت مقتصرة على مجالات معيّنة. ولما كانت نواةُ هذا البحث التّصّ القرآنيّ كان لزاماً علينا أن نعود إلى ما أمكن لنا العودة إليه من المصنّفات، التي كان سبب نشوئها هذه النواة، حتى نجمع ما خالف منها القراءة الرّسميّة أينما ذكرت، متواترة كانت أو شاذة، عُدّت قراءة أو تفسيراً للقراءة الرّسميّة، أو تصحيفاً لها، فنقف على قيمة القراءات فيها، ومستويات التعامل معها، ومن ثمّ تكوّنت لدينا مدوّنة ضخمة صنّفناها حسب مجالات اختصاصها إلى:

1- مصنّفات الحديث والتفسير.

2- مصنّفات القراءات.

3- مصنّفات علوم القرآن.

4- المصنّفات الثانوية.

5- المخطوطات.



## 1- مصنفات الحديث والتفسير:

إنّ جمعنا بين هذين النوعين من المصنّفات سببه منهجيّ بحث؛ لأنّ التفسير قد نشأ في رحم الحديث، ولحضور القراءات في الحديث أوجه عديدة أغلبها متّصل بالنص القرآني فهماً، وتأريخاً، ومنزلةً، فهي، إذاً، جزء من التفسير. ورأينا أن تكون مدوّنة التفسير هي العمدة في اشتغالنا على القراءات انطلاقاً من اعتقادنا بأنّه لا يخلو تفسير من قراءات؛ إذ هي المادّة الأساسيّة، التي يتكوّن منها خاصّة في مصنّفات التفسير الأولى، لكنّ حضور القراءات فيها يختلف من مصنّف إلى آخر بحسب اهتمامات كلّ مفسّر، لذلك رأينا أن تتوافر في مدوّنة التفسير هذه خاصيّتان ضروريّتان هما: الامتداد الزمني، وتنوع مشاغل المفسرين. ومن ثمّة أمكن لنا أن نقسم هذه المدوّنة إلى ثلاث مراحل:

### أ- مرحلة التفسير الذي نشأ في رحم الحديث:

وهنا، رأينا أن ندرج المصنّفات الحديثيّة، التي ينتمي جلّها إلى القرن الثالث، وتضمّ هذه الفترة كتاب (السنن) لسعيد بن منصور، الذي خصّص باباً من هذا المصنّف لفضائل القرآن خلّص من خلاله إلى تفسير سور القرآن من الفاتحة (1) إلى سورة الرعد (13)، وضمنها تطرّق إلى عدد من القراءات غفل عن ذكرها الطبري، وكذلك ابن عطية والقرطبي، على الرغم من أنّهم اعتمدوه في تفاسيرهم، وهو الأمر نفسه الذي ينسحب على تفسير عبد الرزّاق الصنعاني (ت 211هـ)، فقد أغفلوه، أيضاً، في نقل كثير من القراءات منه.

وعلى الرغم من أنّ عبد الرزّاق يطرح مشكلة في وسم مصنّفه بتفسير القرآن، فإنّه قد ميّز بين تفسيره للقرآن وبين مدوّنة الحديث من خلال فصله بينهما في مصنّفين مختلفين: كتاب المصنّف، وكتاب التفسير. فهل يدلّ هذا على وعي مبكّر لدى عبد الرزّاق بضرورة استقلال التفسير «علماً» في هذه الفترة، وجعل القراءات جزءاً منه، على الرّغم من أنّه لم يُشير إلى ذلك في مصنّفه المذكورين؟ ومهما يكن حجم هذا الوعي، لم يستطع عبد الرزّاق

تغيب القراءات من مصنف الحديث أيضاً؛ بل لعلّ عددها يفوق ما ذكره منها في التفسير، فالمصنّفان، إذًا، يندرجان ضمن مصنّفات الحديث، ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما، شأنهما شأن المصنّفات الحديثية الأخرى، وهي: مصنف عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت 235هـ)<sup>(1)</sup> ومسند أحمد بن حنبل، وسنن الدّارمي (ت 255هـ)<sup>(2)</sup>، وصحيح البخاري ومسلم، وسنن ابن ماجه (ت 275هـ)<sup>(3)</sup>، وسنن أبي داود (ت 275هـ)<sup>(4)</sup>، وسنن الترمذي (ت 279هـ)<sup>(5)</sup>، وسنن النسائي (ت 303هـ)<sup>(6)</sup>، فكلّ هذه المصنّفات تضمّنت العديد من القراءات بحسب مجال اهتمامها بها، فبعضها يستدعي هذه القراءات في الفقه والأحكام، والبعض الآخر يستحضرها في مجال فضائل القرآن أو تفسيره، ولعلّ أبرز الأبواب في هذا المجال: كتاب التفسير<sup>(7)</sup>، كتاب القراءات<sup>(8)</sup>، كتاب الحروف والقراءات<sup>(9)</sup>.

- (1) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ.
- (2) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، السنن، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- (3) ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- (4) السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت).
- (5) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- (6) النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1986م.
- (7) البخاري، الجامع الصحيح، ج 4، ص 1623. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج 4، ص 2312.
- (8) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ج 5، ص 185.
- (9) أبو داود، سنن أبي داود، ج 4، ص 31.

## ب- مرحلة استقلال التفسير علماً :

ندرج، في هذه المرحلة، تفسيرين مهمين يبدوان قريين جداً من المرحلة السابقة، لكنّ التفسير بدأ ينتقل معهما إلى الاستقلالية والتنظير، ونقصد بذلك تفسير (جامع البيان في تفسير آي القرآن) لأبي جعفر الطبري، وتفسير (معاني القرآن)<sup>(1)</sup> لأبي جعفر النّحاس (ت 338هـ). ويظهر الوعي باستقلال العلم في المقدمة التي قدّم بها كلّ منهما لتفسيره.

وعلى الرغم من قصر مقدّمة النّحاس واقتضابها مقارنةً بمقدّمة الطبري؛ إذ لم تتجاوز الصفحتين، فإنّها تدلّ على وعي صاحبها بطبيعة عمل المفسّر، وحاجته إلى القراءات لبيان معاني النصّ القرآني، يقول النّحاس: «فقصّدت في هذا الكتاب تفسير المعاني والغريب وأحكام القرآن والناسخ والمنسوخ عن المتقدمين من الأئمة، وأذكر من قول الجلة من العلماء باللغة وأهل النظر ما حضرني، وأبيّن من تصريف الكلمة واشتقاقها إن علمت ذلك، وآتي من القراءات بما يحتاج إلى تفسير معناه... وأشرح ذلك حتّى يتبيّن المتعلم وينتفع به»<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت مقدّمة النّحاس لتفسيره مقتضبة فإنّها تبدو أوضح من مثيلتها عند الطّبري، على الرغم من أنّه أطنب في الحديث عن التّفسير. إلا أنّه لم يعرض إلى القراءات إلاّ من جهة حديث الأحرف السّبعة. لكنّ هذا لا ينفي اهتمامه البالغ بالقراءات في تفسيره لسور المصحف.

ومهما يكن من أمر استقلال التفسير، ودرجة الوعي بهذه الاستقلالية، فإنّ القراءات قد احتلّت حيزاً نصيباً أكثر ممّا احتلّته في مصنّفات الحديث، ويبدو هذا الأمر مؤشراً على قيمتها لدى المفسّر ووعيه بصعوبة الاستغناء

(1) النّحاس، أبو جعفر، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط 1، 1988م.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

عنها إذا كان هدفه تقديم فهم يتّسم بالشموليّة من حيث الإحاطة بالنص القرآني قراءة رسميّة، ونصوصاً موازيّة لها؛ لأنّ هذه الإحاطة هي الكفيلة وحدها باستيعاب دور القراءات في ترسيخ التفسير لها علماً من علوم القرآن.

### ت- مرحلة النقل:

ونقصد بذلك نقل اللاحق عن السابق، فالمفسّر يحاول أن يجمع في تفسيره بين كلّ ما اطلع عليه من آراء المفسرين السابقين له، مثلما هو الحال بالنسبة إلى أبي حيان، الذي يبدو تفسيره تأليفاً بين تفاسير متعدّدة؛ كتفسير الطّبري، وتفسير ابن عطية، وتفسير الزّمخشري، وتفسير القرطبي. كما يمكن أن يعوّّل المفسّر، أيضاً، على تفسيرٍ بعينه لينقل عنه، نلاحظ ذلك لدى البيضاوي، الذي جعل أساس تفسيره ما ورد في تفسير الكشّاف للزّمخشري، وابن عطية، الذي عوّّل على الطّبري. وقد أخذ القرطبي عنهما معاً. وهو المنهج نفسه الذي اتّبعه أبو حيان. وتشتمل طبيعة النقل هنا على القراءات مثلما تشتمل على المادة التفسيرية الأخرى.

لكنّ هذا لا يعني طمس السّمات، التي تميّز هذا النوع من التفاسير؛ إذ تعويلنا عليها يعود، أساساً، إلى توسّعها في ذكر القراءات المخالفة؛ لأنّ تطور هذا العلم، وظهور مصنفات جامعة للشاذ منها، سمح للمتأخّر من المفسّرين بالاطلاع أكثر ممّن سبقه على العدد الأكبر من القراءات التي جمعت جمعاً يكاد يكون نهائياً في القرن الخامس للهجرة. وهذا دليل قويّ على أنّ القراءات ما فتئت تنمو منذ العصور الأولى، وكلّ تفسير يعكس صورةً من صور هذا النمو، فتفسير أبي حيان، مثلاً، تكاد تتحوّل فيه القراءات إلى مادّة تفسيرية أولى. وهذه التفاسير هي:

- جامع البيان عن تفسير آي القرآن للطّبري.
- معاني القرآن الكريم لأبي جعفر النّحاس.

- أحكام القرآن للجصاص (ت 370هـ)<sup>(1)</sup>.
- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدى (ت 468هـ)<sup>(2)</sup>.
- الكشاف للزّمخشرى.
- المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية.
- زاد المسير لابن الجوزى (ت 597هـ)<sup>(3)</sup>.
- التفسير الكبير المسمّى مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازى.
- أحكام القرآن للقرطبى (ت 671هـ).
- غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيسابورى (ت 850هـ)<sup>(4)</sup>.
- تفسير البحر المحيط لأبى حيان الأندلسى.
- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوى.

تمثّل هذه التفاسير، إذًا، وضمنها أجزاء الحديث المخصّصة للتفسير، أهمّ مدوّنة يجب التعويل عليها في بحثنا هذا، لا لأنّها حوّلت القراءات إلى مادّة تفسيرية أولى وأساسية فحسب؛ بل لأنّها حفظت لنا العديد من الكتب المهمّة في القراءات التي لم تسلم من التّلف، أو التي ما زالت مخطوطة يلقّها الغبار والنسيان، ويمكن أن نقدّم تفسير أبى حيان مثلاً نبيّن من خلاله مصادره في القراءات.

- 
- (1) الجصاص، محمد بن علي أبو بكر الرازى، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوى، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، 1992م.
  - (2) الواحدى، علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داودى، دار القلم، الدار الشامية، بيروت - دمشق، ط 1، 1415هـ.
  - (3) الجوزى، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تفسير زاد المسير في علم التفسير، ط المكتب الإسلامى، (د.ت).
  - (4) القمى النيسابورى، الحسن بن محمد بن الحسين، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دار الصفوة، ط 1، 1995م.

رأى محققو هذا التفسير أن يفتحوه بمقدمة تضمّنت ترجمة أبي حيّان، ومذهبه في التفسير، والمصادر التي عوّل عليها في تفسيره، ومنها مصادره في القراءات، وهي: (المختصر في شواذ القرآن) لابن خالويه، وكتاب (المحتسب في تبين شواذ القراءات) لابن جني، ومؤلفات أبي عمرو الداني مثل: (التيسير وجامع البيان والنقط)، وغيره، وكتاب (الإقناع في القراءات السبع) لابن البادش (ت 540هـ)، وكتاب (المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر) لأبي الكرم الشهرزوري (ت 550هـ)، لكنهم أغفلوا أهمّ كتاب اعتمده أبو حيّان في القراءات وهو: كتاب (اللوامح في القراءات) لعبد الرحمن بن الحسن أبي الفضل الرازي (ت 454هـ)، وللكتاب عنوان آخر ذكره أبو حيّان هو (اللوامح في شواذ القراءات). وكذلك كتاب (الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها) لأبي القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي (ت 464هـ)، الذي جمع فيه خمسين قراءة عن أئمة القراءات من ألف وأربعمئة وتسع وخمسين رواية وطريقاً حسب قول ابن الجزري.

إنّ المؤلّفين الأخيرين قد كانا موجودين في عصر ابن عطية، وكذلك القرطبي، اللذين لم يذكرهما، ولم يعوّلا عليهما. فهذه المؤلفات تمثّل مصنفات أساسية، ليس ضمن التفسير فحسب؛ بل هي مصنفات مكّملة لمصنفات القراءات المستقلّة عن التفسير. ولا يفوتنا، هنا، أن نشير إلى أنّ هذه المدوّنة قد تميّزت باختلاف توجّهاها المذهبية والعقائدية، إضافة إلى المذهب السنّي، الذي مثلته أغلب التفاسير، حرصنا على الاعتماد على بعض التفاسير ذات التوجّه الاعتزالي عساها توقّر لنا العديد من القراءات الاعتزالية، ويظهر هذا، خصوصاً، في تفسير (الكشاف) للزّمخشري، بالإضافة إلى (مفاتيح الغيب) للرازي.

وعلى الرغم ممّا وقّرتّه بعض كتب علوم القرآن، وبعض التفاسير السنية، من قراءات شيعية، فإننا اخترنا أن نأخذها عن مصادرها، التي تُنسب إليها،

فاعتمدنا (تفسير العياشي)<sup>(1)</sup> لصاحبه محمد بن مسعود بن عياش المعروف بالعياشي (ت 320هـ)، وهو من أعلام الشيعة في القرن الرابع للهجرة، وهي الفترة التي برزت فيها معارضة كبيرة للمصحف العثماني، وعلى الرغم من أنّ هذا التفسير يبدو منقوصاً؛ إذ ينتهي إلى تفسير سورة الكهف 18، فإنه لا يستند إلى أيّ قارئ من القراء السبعة، ناهيك عن القراء الثلاثة المكملين للعشرة، على الرغم من توافق العديد من القراءات، التي ذكرها مع قراءاتهم، والقراءات التي نسبها إلى آل البيت، أو غيرهم، وفيها تكريس للمذهب الشيعي هي أكثر بكثير ممّا نسبه الباقلاني إلى الشيعة، والأمر نفسه ينسحب على (تفسير القمي) لصاحبه أبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (ت 307هـ)<sup>(2)</sup>.

لكنّ هذه السّمة ليست متوافرة في كلّ التفاسير الشيعية، فالطبرسي (ت 552هـ) في تفسيره (مجمع البيان)<sup>(3)</sup> يكاد يتفق مع المفسرين السنّين في اعتماد القراء أنفسهم، مثل: ابن عطية، والقرطبي، وأبي حيّان، فاعتباره من أعلام الشيعة لا يجعله يتميّز عن غيره في ذكر القراءات الشيعية. والجدير بالذكر أنّ هذا التفسير هو تهذيب لتفسير الطوسي (ت 460هـ): (التبيان في تفسير القرآن)<sup>(4)</sup>.

(1) ابن عياش، أبو النضر محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، (د.ت).

(2) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران، ط3، 1404هـ.

(3) الطبرسي، الفضل بن الحسن أبو علي، مجمع البيان في تفسير القرآن، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط1، 1995م.

(4) اعتبرنا هذه التفاسير الثلاثة؛ أي تفسير القمي، وتفسير العياشي، وتفسير الطبرسي، مصادر، وما عداها من التفاسير الشيعية الأخرى، التي اعتمدناها في هذا البحث، رأينا أن ندرجها ضمن المراجع، وقد عوّلنا في معرفة العديد من القراءات، التي لم =

## 2- مصنّفات القراءات:

يمكن القول، انطلاقاً ممّا تقدّم، إنّ مادة القراءات كانت متوافرة توافراً تامّاً في المدوّنتين الأوليين: التفسير والحديث، ما سمح لها أن تستقلّ في مصنّفات خاصّة بها، عندما بدأت إرهاصات استقلال التفسير علماً تتكوّن. وهذه المادّة مرشّحة للتضخّم نظراً إلى المنهج النّقلي في روايتها وتداولها، وفي تطوّر تعامل المسلمين معها. ويكفي أن نعود إلى كتاب (كشف الظنون) حتى نرى الكمّ الهائل لأسامي الكتب المؤلفة في القراءات، إحصاء وأصولاً. وعلى الرّغم من أنّ التفاسير قد عوّلت كثيراً على كتب القراءات، فإنّ ذلك لا يمكن أن يغنينا عن العودة إليها، لسببٍ أساسيٍّ هو أنّ المفسّر لا يُلزم نفسه في كلّ الأحوال، حسب ما يقتضيه منهجه، بذكر كلّ القراءات الواردة في كلّ آية؛ لأنّه لا يستحضر، في العادة، إلّا ما يدعم الأفهام، التي يريد أن يفسّر بها الآية، ويوجّهها إليها. وينطبق هذا الأمر على كلّ التفاسير؛ لأنّ المفسّر يودّ، أيضاً، أن يثبت معرفته بالقراءات، بقطع النظر عمّا إذا كان سيوظفها في تفسير الآية أم لا؛ لأنّها من أهمّ ما يستمدّ منها مشروعية خوضه للتفسير، وهذه السّمة تميّز بها، خصوصاً، تفاسير المرحلة الثالثة، التي سبق أن ذكرنا أنّها تنقل عن بعضها بعض، دون التثبّت في كتب القراءات التي اعتمدها، لذلك كثيراً ما نرى الاختلاف بينها في ما يتعلّق بإثبات القراءة، أو اسم القارئ؛ إذ ثبت لدينا، في كثير من الأحيان، أنّ القارئ الواحد قد

= يذكرها القمّي ولا العياشي، على بعض كتب الرّجال الشيعية، التي سنذكرها في حينها من هذا الفصل. وهذه التفاسير المراجع هي: الفيض الكاشاني (ت 1091هـ)، التفسير الصافي، تقديم وتعليق حسين الأعلمي، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط2، 1416هـ. الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ) تفسير نور الثقلين، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران، ط4، 1412. الطباطبائي (انتهى من تأليف هذا التفسير سنة 1393هـ)، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم، (د.ت).



تُنسب إليه أكثر من قراءة. وسبيل المؤلف، هنا، أن يصف القراءة بالتهجّي، فيظهر الاختلاف من مصنّف إلى آخر.

وحاولنا أن نعود، على هذا الأساس، إلى هذه المصنّفات، فكان أقدم ما اطلعنا عليه في هذا المجال كتاب (الإدغام الكبير) لأبي عمرو بن العلاء، ويعود إلى مخطوطة تنتمي إلى القرن التاسع الهجري حسب ما بيّنه المحقق، وتكمن أهميته في كونه يطرح جانباً من شواغل القراءات في وقت مبكّر جداً، ما يفتد أقوال بعض الدّراسات الحديثة، التي ترى أنّ عصر التدوين للقراءات هو القرن الرابع للهجرة، متغاضية عن الكتب المهمّة، التي ألّفت في القرنين الثاني والثالث للهجرة<sup>(1)</sup>، على أساس أنّ أهمّها في هذا العلم هو كتاب (السبعة في القراءات) لأبي بكر بن مجاهد، من حيث التسبيح والمنهج الذي اتّبعه صاحبه، لكنّ هذه الأهمية لا يمكن أن تحجب قيمة بعض المؤلفات السابقة له، ومن بينها كتاب (جزء فيه قراءات النبي ﷺ) للقارئ حفص بن عمر بن عبد العزيز بن صهبان أبي عمر الدوري<sup>(2)</sup>، وهو أحد القراء بقراءات ابن عامر، وأبي عمرو، وحمزة، والكسائي، ونافع.

ويعدّ كتاب (السبعة في القراءات) لابن مجاهد أوّل كتاب جعل القراءات والقراءات سبعة، كما ذكر سابقاً؛ فكان صدى هذا العدد قوياً ساهم في شهرته؛ فكثر شراحه، وكان أشهرهم أبا علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان الفارسي، مؤلف كتاب (الحجة للقراء السبعة: أئمة

(1) انظر على سبيل المثال: ولد أباه، محمد المختار، تاريخ القراءات، ص 121 وما يليها. وهذا الموقف تدحضه، أيضاً، مصنّفات التراجم، التي ذكرت العديد من الكتب المؤلفة في القراءات في القرنين الثاني والثالث للهجرة. انظر، على سبيل المثال: الفهرست لابن النديم.

(2) ذكر ابن الجزري مؤلفاً سابقاً لهذا الكتاب، ونسبه إلى أبي عبيد القاسم بن سلام الذي توفي سنة 224هـ، وجعل فيه أكثر من خمس وعشرين قارئاً. انظر في هذا الصدد: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 34.

الأمصار بالحجاز والعراق والشام)، الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد. ولمّا اعتقد الناس أنّ هؤلاء السبعة هم المقصودون بحديث الأحرف السبعة<sup>(1)</sup> حاول كثيرون الابتعاد عن هذا العدد مثل: أبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران (ت 381هـ)، الذي كتب (الغاية في القراءات العشر، والمبسوط في القراءات العشر، وكتاب الشامل في القراءات)، وكتاب (القراءات الثماني للقرآن الكريم) للمقرئ العماني وغيرها. لكنّ هذه الكتب، التي رأت أن تبعد الأفهام عن تطابق القراءات السبع مع الحديث المذكور لم تفلح؛ إذ استمرّ التأليف على منوال ابن مجاهد نفسه، إلى أن وقع تكريس التسبيع بمؤلف (حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع) للقاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الشاطبي، وهي القصيدة التي اشتهرت بـ: الشاطبية؛ فكثر شرحها.

ولمصنف أبي عليّ الفارسي كُتِبَ شاركته العنوان نفسه منها كتاب (الحجة في القراءات السبع) للحسين بن أحمد بن خالويه أبي عبد الله، و(حجة القراءات) لابن زنجلة (ت 403هـ)<sup>(2)</sup>، لكنّ هذه المصنفات لا يُستفاد من العودة إليها سوى في طبيعة الاحتجاج لصحّة القراءة وتوجيهها؛ إذ لكلّ مصنف ما يميّز منهجه في تبرير صحّة القراءة وتخريجها. وقد ينسب بعض هذه المصنفات قراءات إلى أحد القراء السبعة ذكرها ابن مجاهد، ولم ينسبها<sup>(3)</sup>.

(1) انظر، بهذا الصدد، إلى تعليق أبي شامة المقدسي على حصر القراء في العدد «سبعة»، وامتناعه الشديد من ذلك عند شرحه حديث الأحرف السبعة في كتابه المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص 120 وما يليها.

(2) ابن زنجلة أبو زرة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1982م.

(3) انظر على سبيل المثال: البقرة [54/2]: فابن مجاهد يسند قراءة ﴿بَارِيكُمْ﴾ بغير همز مثقلاً إلى المجهول، في حين ينسبها ابن خالويه في الحجة إلى اليزيدي عن أبي عمرو، ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص 155، ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص 77.

وتجدر الإشارة إلى كتابين آخرين عملاً على جمع ما أمكن لهما من القراءات الشاذة؛ الأوّل هو كتاب (المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها) لأبي الفتح عثمان بن جني الأزدي، فبعد أن ألف أبو علي الفارسي كتابه المذكور سابقاً، فكّر أن يؤلف كتاباً مثله يحتجّ فيه للقراءات الشاذة، ولكنّ وفاته لم تسمح له بذلك، فرأى ابن جني أن يُنوّبه عن تأليفه.

والكتاب الثاني هو كتاب (مختصر في شواذ القرآن) لابن خالويه، فبعد تأليفه كتابه (البدیع في القرآن الكريم وحواشي البديع في القراءات)، رأى أن يختصره بكتابه هذا. وقد استغنى فيه عن منهج ابن جني في شرح القراءات، أو الاحتجاج لها؛ بل إنّه رمز إلى السور بحسب رقم ترتيبها في المصحف، دون أن يذكر اسمها، وقد حقّقه المستشرق آرثر جيفري (A. Jeffery)، الذي اعتمد عليه كثيراً في كتابه (Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices)<sup>(1)</sup> ولكنّه وجد صعوبة كبيرة في تحقيقه؛ إذ يبدو أنّ النسخة التي اعتمدها في التحقيق لم تكن منقوطة، أو كانت سيئة التنقيط، ما دفعه إلى تصحيح الكثير منها في هامش الكتاب، انطلاقاً من مؤلّف ابن جني المذكور سابقاً. وهذا التعويل لا يخلو من مزالق قد تقود، في الأغلب، إلى تحريف مضمون القراءة، أو اسم القارئ<sup>(2)</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المصنّفات في القراءات ستنحو المنحى نفسه في تفسير كتاب ابن مجاهد، أو الابتعاد عن اختياراته بمحاولة الهروب من العدد سبعة. لكنّ مادة القراءات ستحافظ على محتواها؛ لذلك يمكن القول إنّ دخول هذه المصنّفات في تكرار مضمونها قد بدأ منذ القرن الخامس. وغاية ما تميّز به هذه الفترة ظهور بعض المصنّفين، الذين حاولوا الإجابة عن

(1) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (1) Leiden, 1937.

(2) تكفي العودة إلى الهوامش حتى يقف على نماذج من عدم يقين جيفري (A. Jeffery) مما أثبتته في متن الكتاب.

الإشكالات الجديدة، التي طرحها علم القراءات بعد إقرار تسبيع السبعة، نذكر منهم، خاصةً، مكي بن أبي طالب القيسي من خلال كتابين له هما: (الكشف عن وجوه القراءات السبع وحججها وعللها)<sup>(1)</sup> و(الإبانة عن معاني القراءات)<sup>(2)</sup>. ولئن انخرط مكي في التيار نفسه، الذي بارك عمل ابن مجاهد، من خلال كتابه الأول، فإنه عبّر، في كتابه الثاني، عن الإحراجات الجديدة؛ مثل: مشروعية تسبيع السبعة، ومسألتي التواتر والشذوذ، وخصوصاً الموقف العقدي من القراءات. فهما من المصنّفات المهمة؛ إذ بإمكانهما أن يساهما في معالجة تلك القضايا، ويقدمًا حلولاً ممكنة للأزمة الناجمة عن التسبيع.

ويمكن أن نختم مصنّفات القراءات بكتاب ابن الجزري (النشر في القراءات العشر)، الذي جمع فيه، إلى جانب القراء السبعة، أبا جعفر المدني، ويعقوب، وخلفاً<sup>(3)</sup>، وهو كتاب يلخص فيه صاحبه أكثر من خمسين

(1) القيسي، مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974م.

(2) مكي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ت).

(3) رأينا، ونحن نقلب مدونة القراءات، التي عدنا إليها، أن نستغني عن كثير منها؛ لأنها لا تضيف شيئاً في ذكر القراءات، ويكفي أن نعود إلى القائمة، التي عوّل عليها ابن الجزري، حتى نكتشف أنّ الكثير منها يتكرّر عنواناً ومحتوى. وقائمة ابن الجزري هي: السبعة لأبي بكر بن مجاهد، والغاية لأبي بكر أحمد بن الحسين بن مهران الأصهباني (ت 381هـ)، والإرشاد لأبي الطيب عبد المنعم بن عبد الله بن غلبون (ت 389هـ)، والتذكرة في القراءات الثمان لأبي الحسن طاهر بن عبد المنعم ابن عبد الله بن غلبون (ت 399هـ)، والمنتهى في القراءات العشر لأبي الفضل محمد بن جعفر الخزاعي (ت 408هـ)، والكافي في القراءات السبع لأبي محمد إسماعيل بن أحمد السرخسي الهروي (ت 414هـ)، والهادي لأبي عبد الله محمد بن سفيان القيرواني المالكي (ت 415هـ)، والمجتبى لأبي القاسم عبد الجبار بن أحمد ابن عمر الطرسوسي (ت 420هـ)، والروضة لأبي عمر أحمد بن عبد الله بن لب =

.....

= الطلمنكي الأندلسي (ت 429هـ)، والهداية لأبي العباس أحمد بن عمار بن المهدي (ت بعد 430هـ)، والتبصرة في القراءات لمكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، والروضة في القراءات الإحدى عشرة لأبي علي الحسن بن محمد بن إبراهيم البغدادي (ت 438هـ)، والمفيد في القراءات العشر لأبي نصر أحمد بن مسرور بن عبد الوهاب البغدادي (ت 442هـ)، والتيسير في القراءات السبع ومفردة يعقوب وجامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، والتذكار في القراءات العشر لأبي الفتح عبد الواحد بن الحسين بن أحمد بن عثمان ابن شيطا البغدادي (ت 445هـ)، والوجيز في أداء القراءات الثمان لأبي علي الحسن بن علي بن إبراهيم بن هرمز الأهوازي (ت 446هـ)، والقاصد لأبي القاسم عبد الرحمن بن الحسن بن سعيد الخزرجي القرطبي (ت 446هـ)، والجامع في القراءات العشر لأبي الحسن علي بن محمد بن علي بن فارس الخياط البغدادي (ت 450هـ)، والعنوان في القراءات السبع لأبي طاهر إسماعيل بن خلف الأنصاري الأندلسي (ت 455هـ)، والجامع لأبي الحسين نصر بن عبد العزيز بن أحمد الفارسي (ت 461هـ)، والإشارة في القراءات العشر لأبي نصر منصور بن أحمد العراقي (ت 465هـ)، والكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها لأبي القاسم يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل الهذلي المغربي، والجامع للأداء - روضة الحفاظ لأبي إسماعيل موسى بن الحسين بن إسماعيل بن موسى المعدل (ت بعد 477هـ)، والتلخيص في القراءات الثمان لأبي معشر عبد الكريم بن عبد الصمد الطبري (ت 478هـ)، والمستنير في القراءات العشر لأبي طاهر أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن سوار البغدادي (ت 496هـ)، والمهذب في العشر لأبي منصور محمد بن أحمد بن علي الخياط البغدادي (ت 499هـ)، وتلخيص العبارات لأبي علي الحسن بن خلف بن عبد الله بن بليمة الهواري (ت 514هـ)، ومفردة يعقوب والتجريد لبغية المريد لأبي القاسم عبد الرحمن بن أبي بكر عتيق بن خلف الصقلي المعروف بابن الفحام (ت 516هـ)، والكفاية الكبرى والإرشاد في العشر لأبي العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي الواسطي (ت 521هـ)، والموضح في القراءات العشر والمفتاح في القراءات العشر كلاهما لأبي المنصور محمد بن عبد الملك بن الحسن بن خيرون العطار البغدادي (ت 539هـ)، والإقناع في القراءات السبع لأبي جعفر أحمد بن الباذش (ت 540هـ)، والإيجاز وإرادة الطالب =

مصنفاً في القراءات كان قد اطلع عليها رواية أو قراءة، وهذه الكتب منها ما هو مطبوع، ومنها ما زال مخطوطاً، ومنها ما لا نعلم عنه شيئاً. ومن هنا، تبرز قيمة كتاب ابن الجزري، التي تكمن، أيضاً، في أنه مصنف ينتمي إلى القرن التاسع ما يعني أنه قد أحاط بأغلب المصنّفات السابقة له وأهمّها.

### 3- مصنّفات علوم القرآن:

وقفنا، في هذا الصدد، على خمسة مؤلفات متخصصة في علوم القرآن، وهي:

• (كتاب الجامع) (الجزء الثالث، علوم القرآن)، لعبد الله بن وهب بن مسلم (ت 197هـ) برواية سحنون بن سعيد (ت 240هـ)<sup>(1)</sup>. وهو كتاب يتكوّن

= في القراءات العشر، وتبصرة المبتدي، والمبهج في القراءات الثمان، والكفاية في القراءات الست لأبي محمد عبد الله بن علي بن أحمد المعروف بسبط الخياط (ت 541هـ)، والمصباح في القراءات العشر لأبي الكرم المبارك بن الحسن بن أحمد بن علي بن فتحان الشهرزوري البغدادي، والمفيد في القراءات الثمان لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحضرمي اليمني (ت 560هـ)، وغاية الاختصار لأبي العلاء العطار الهمداني (ت 569هـ)، وحرز الأمانى ووجه التهاني المعروف ب: الشاطبية للقاسم بن فيره بن خلف الشاطبي، والدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب بن يعقوب الهمداني (ت 634هـ)، والإعلان لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل بن عثمان بن يوسف الصفراوي (ت 636هـ)، وشرح الشاطبية لأبي الحسن، علي بن محمد بن عبد الصمد، علم الدين السخاوي، وشرح الشاطبية للمنتجب بن أبي العز ابن رشيد، أبو يوسف، منتجب الدين الهمداني (ت 643هـ)، واللائى الفريدة في شرح الشاطبية لمحمد بن حسن بن محمد بن يوسف، أبو عبد الله، جمال الدين الفاسي (ت 656هـ)، وشرح الشاطبية لأبي شامة المقدسي، واللائى الفريدة في شرح القصيدة لأبي عبد الله محمد بن الحسن الفاسي (ت 672هـ)، وشرح الشاطبية لأبي العباس بن جبارة المقدسي (ت 728هـ)، وشرح الشاطبية المسمّى كنز المعاني لإبراهيم بن عمر بن إبراهيم بن خليل الجعبري.

(1) ابن مسلم، عبد الله بن وهب، كتاب الجامع، تحقيق ميكوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2003م.

من ثلاثة مجلدات متوسطة الحجم كلّ منها يحمل عنوان (الجامع)، ويهمنّا منها الجزء الثالث، الذي وُسمَ بعنوان فرعي هو (علوم القرآن)، وتضمّن ثلاثة «علوم» هي: الترغيب في القرآن، والناسخ والمنسوخ، واختلاف أحرف القرآن. لكنّ المحقق ميكلوش موراني (Micloche Mourani) لم يشر إن كانت تجزئة الكتاب من صنعه، أو من صنع المؤلف، وكذلك العناوين الفرعية، هل وضعها المؤلف حقاً أم لا؟ لذلك لا يمكن أن نجزم بصحّتها ولاسيما أن الكتاب ينتمي إلى القرن الثاني للهجرة. فنحن نورده، ولكن بتحفظ؛ لأننا نعتقد أنّ الوعي الدقيق بالتصنيف في علوم القرآن مازال مبكراً في هذه الفترة.

• الكتاب الثاني هو (فنون الأفنان في عيون علوم القرآن) لعبد الرحمن ابن الجوزي، وهو مصنف يختلف عن الأوّل في حجم اهتمامه بعلوم القرآن، ولاسيما القراءات، التي كانت حاضرة في الأبواب الآتية:

- باب نزول القرآن على سبعة أحرف.
- باب في كتابة المصحف وهجائه.
- باب عدد سور القرآن.
- الفوارق اليسيرة في خط المصاحف العثمانية من الأحرف السبعة.
- نقط المصاحف.
- باب في أدب الوقف والابتداء.
- باب في الياءات المحذوفة.
- باب إبدال كلمة بكلمة وحرف بحرف من المتشابه.
- باب الحروف الزوائد والنواقص من المتشابه.
- باب في المقدّم والمؤخر من المتشابه.

• (المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز) لأبي شامة المقدسي: وقد أطنب هذا المؤلف في الاهتمام بحديث الأحرف السبعة،

ولكنّه أوجز، مثلما هو مثبت في العنوان، في ذكر هذه العلوم، لذلك انصبّ اهتمامه على كيفية نزول الوحي، وتدوين القرآن، والاختلافات الظاهرة فيه، وشروط قبول القراءة وردّها، فغاب الكثير من المسائل المتعلقة بالقراءات، والتي كان قد أشار إليها سلفه ابن الجوزي.

• (البرهان في علوم القرآن) لبدر الدين الزركشي :

ما يميّز هذا المصنف عن سابقه اعتماداً مصطلح النوع للدلالة على أنواع علوم القرآن، وهو ما سيتبعه فيه السيوطي من بعده، وهذه الأنواع ذات الصلة بالقراءات هي :

- الثاني عشر: في كيفية إنزاله.
- الثالث عشر: في بيان جمعه ومن حفظه من الصحابة.
- الثاني والعشرون: معرفة اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص.
- الثالث والعشرون: معرفة توجيه القراءات.
- الرابع والعشرون: معرفة الوقف والابتداء.
- الخامس والعشرون: علم مرسوم الخط.
- الرابع والثلاثون: معرفة ناسخه ومنسوخه.
- التاسع والثلاثون: معرفة وجوب تواتره.

• (الإتقان في علوم القرآن) لجلال الدين السيوطي :

أمّا الأنواع، التي ذكرها السيوطي، ورأينا أنّ لها صلة بالقراءات، فهي الأنواع:

- الحادي عشر: ما تكرر نزوله.
- الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه.
- الثالث عشر: معرفة ما نزل مفرداً وما نزل جمعاً.
- الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً.



- الثامن عشر: في جمعه وترتيبه.
- التاسع عشر: في عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه.
- العشرون: في حفاظه ورواته.
- الحادي والعشرون: في العالي والنازل.
- الثاني والعشرون: معرفة المتواتر.
- الثالث والعشرون: في المشهور.
- الرابع والعشرون: في الآحاد.
- الخامس والعشرون: في الشاذ.
- السادس والعشرون: الموضوع.
- السابع والعشرون: المدرج.
- الثامن والعشرون: في معرفة الوقف والابتداء.
- التاسع والعشرون: في بيان الموصول لفظاً المفصول معنى.
- الثلاثون: في الإمالة والفتح وما بينهما.
- الحادي والثلاثون: في الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب.
- الثاني والثلاثون: في المد والقصر.
- الثالث والثلاثون: في تخفيف الهمزة.
- الحادي والأربعون: في معرفة إعرابه.
- السابع والأربعون: في ناسخه ومنسوخه.
- السادس والسبعون: في رسوم الخط وآداب كتابته.

تتشارك كلّ هذه المصادر، إذاً، في مضمونها الذي خُصّصَ لدراسة علوم القرآن: دراسةً أو تعريفاً، وإحصاءً أو تعبيراً عن هواجس الاهتمام بالنصّ القرآني. ولعلّ الذي تتشارك فيه، أيضاً، من حيث صلتها بالقراءات، هي أنّها

لامست الموضوع بطرق متعدّدة دلّت على تفاوت الاهتمام بهذا المبحث. كما اشتركت، أيضاً، في غياب القراءات، باعتبارها علماً يشتمل على كلّ هذه المشاغل، ولعلّ هذا ما يفسّر تفاوت درجات اهتمامها بالقراءات، وكلّما تأخّر الزّمن، تفرّعت هذه المباحث، وتنوّعت، وازدادت اتساعاً؛ بل غابت مشاغل، وحضرت أخرى، ويظهر أنّها قد استوعبت الكتب المستقلّة في بعض هذه المباحث. مثلما هو الحال بالنسبة إلى خطّ المصحف، وما يطرحه من قضايا. فهذا المبحث لم يتطرّق إليه ابن وهب، لكنّه كان حاضراً لدى كلّ من ابن الجوزي، والزرّكشي، والسيوطي. ويعود ذلك، في نظرنا، إلى كثرة المؤلفات، التي اهتمّت به. مثل كتاب المصاحف لابن أبي داود، والمحكم في نقط المصاحف لعثمان بن سعيد أبي عمرو الداني. كما اتفقت كلّها على ذكر الناسخ والمنسوخ الذي يتقاطع مع القراءات من جهة أنواعه، ولاسيما منها ما نسخ لفظه، وبقي حكمه.

لكن هل يعني هذا أنّ كتب علوم القرآن هذه قد استوعبت جميع الكتب المتصلة بالنص القرآني، ولها علاقة بالقراءات؟ ما يعني أنّ مصطلح «علوم القرآن» قد لا يستوعب مصنّفات أخرى تبدو ذات أهميّة بالغة، وهي من صميم هذه العلوم، ونقصد بذلك مصنف (الانتصار) لأبي بكر الباقلاني، الذي ذكر فيه الكثير من آراء خصومه من «شيعة ومعتزلة وملاحدة وأهل فساد» كانوا قد أنكروا القرآن، وشكّكوا في صحّة تدوينه على حدّ تعبير الباقلاني.

وهو كتاب يندرج ضمن المصنّفات الكلامية، التي اضطلعت بالدفاع عن النص القرآني، انطلاقاً من نفي شبهة التحريف عنه، وصولاً إلى إثبات صفة القدم فيه، باعتبار أنّ قضية خلق القرآن، وإن كانت في جوهرها تمسّ الذات الإلهية، لتثير العديد من التساؤلات تبدو وثيقة الصلة بمشغل القراءات من بينها: القراءة بالمعنى، وتعدّد الأحرف التي نزل القرآن بها، وتعدّد

المصاحف المنسوبة إلى الصحابة، وإثبات الاختلاف بينها، والموقف من كيفية تعامل عثمان مع تلك المصاحف، بعد محاولة توحيدها في مصحف واحد؛ بل الموقف من مفاهيم الوحي والتنزيل، ودور كلٍّ من جبريل الملك المكلف بتبليغ الوحي إلى الرسول المكلف بتبليغه إلى البشر.

إنّ مصنّفات علوم القرآن التقليدية، إذاً، لا يمكنها أن تجيب عن هذه الأسئلة المحرّجة؛ لأنها لم تستوعب كلّ المصنّفات، التي كان مدارها النص القرآني، والتي تصدّت لمثل هذه الإشكاليّات. فلا شكّ في أنّ القارئ لن يجد فيها ضالته، وهو يروم البحث عمّا يريحه من قلق الفكر، وهو يطالع النص القرآني، وتاريخ نشأته، وما حفّت بهذه النشأة من إشكاليّات ما فتئت كتب علوم القرآن التقليدية تبتعد عن محاولة الاهتمام بها. وهذا الأمر سيكون له الأثر العميق بالتأكيد في وضع أسس علم القراءات وتعريفه. ويمكن أن نقيم مقارنة نتبيّن، من خلالها، قيمة المشاغل المطروحة في كتب علوم القرآن التقليدية، انطلاقاً من المصنّفات السابقة الذكر؛ فالملاحظ أنّ العديد من الأنواع لم تظهر إلا مع السيوطي من قبيل الإمالة، والفتح، والإدغام، والإظهار، والإخفاء، والإقلاب، والمدّ، والقصر، وغيرها من الأنواع الأخرى، التي اهتمّ بها القراء منذ القرن الثاني للهجرة اهتماماً شفوياً على الأقلّ، لكنّ غيابها عن مصنّفات علوم القرآن الأولى لا يبرّره حضورها في كتب القراءات منذ القرن الثاني للهجرة.

#### 4- المصنّفات الثانوية:

وتشتمل على كتب التراجم، والتاريخ، واللغة، والأدب، وهي كتب نراها تكميلية. وتنقسم كتب التراجم إلى نوعين: كتب خاصّة بتراجم القراء، ومنها: (معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار) للذهبي (ت 748هـ)<sup>(1)</sup>، و(غاية

(1) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، معرفة القراء الكبار على =

النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري. وكتب عامّة نذكر منها: (الضعفاء للعقيلي (ت 322هـ)<sup>(1)</sup>، و(الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم الرازي (ت 327هـ)<sup>(2)</sup>، و(الكامل في ضعفاء الرجال) لأبي أحمد الجرجاني (ت 365هـ)<sup>(3)</sup>، و(تصحيفات المحدثين) للعسكري (ت 382هـ)<sup>(4)</sup>، و(الضعفاء والمتروكين) لابن الجوزي<sup>(5)</sup>، و(تهذيب الكمال في أسماء الرجال) للمزي (ت 742هـ)<sup>(6)</sup>، و(سير أعلام النبلاء)<sup>(7)</sup>، وكذلك (ميزان الاعتدال في نقد الرجال) للذهبي، و(لسان الميزان)<sup>(8)</sup>، و(تهذيب التهذيب)<sup>(9)</sup> لابن حجر العسقلاني (ت 852هـ).

- = الطبقات والأعصار، تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404هـ.
- (1) العقيلي، محمد بن عمر بن موسى أبو جعفر، كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط 1، 1984م.
- (2) التميمي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952م.
- (3) الجرجاني، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1988م.
- (4) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سعيد، تصحيفات المحدثين، تحقيق محمد أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ط 1، 1402هـ.
- (5) الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، الضعفاء والمتروكين، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ.
- (6) المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج، تهذيب الكمال، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1980م.
- (7) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ.
- (8) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، ط 3، 1986م.
- (9) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1984م.

أمّا كتب التاريخ، فمنها تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري،<sup>(1)</sup> وتاريخ يعقوبي (ت بعد 292هـ)<sup>(2)</sup>، والمنتظم لعبد الرحمن بن الجوزي،<sup>(3)</sup> وأخبار الحمقى والمغفلين<sup>(4)</sup> للمؤلف نفسه، وتاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي، إضافة إلى كتاب سيبويه (ت 180هـ)<sup>(5)</sup> في اللغة، والخصائص لابن جني<sup>(6)</sup>، وبعض من رسائل الجاحظ (ت 256هـ)<sup>(7)</sup> ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري (ت 449هـ)<sup>(8)</sup> ومحاضرات الأدباء للأصبهاني (ت 502هـ)<sup>(9)</sup>، وكتب الفرق مثل كتاب في الرد على الزنادقة والجهمية لأحمد ابن حنبل<sup>(10)</sup>، والملل والنحل للشهرستاني (ت 548هـ)<sup>(11)</sup> والفصل في

- (1) الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- (2) يعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، تاريخ يعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- (3) الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1992م.
- (4) الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، أخبار الحمقى والمغفلين، شرح عبد الأمير مهنا، ط. دار الفكر اللبناني، 1990م.
- (5) سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1988م.
- (6) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، عالم الكتب، (د.ت).
- (7) الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
- (8) المعري، أبو العلاء، رسالة الغفران، تحقيق محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، (د.ت).
- (9) الأصبهاني، حسين بن محمد أبو القاسم الراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، (د.ت).
- (10) الشيباني، أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، 1393هـ.
- (11) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم أبو الفتح، الملل والنحل، بولاق، مصر، 1363هـ.

الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (ت 456هـ)<sup>(1)</sup>، وغيرها من الكتب الثانية الأخرى التي اعتمدها في إثراء هذا البحث.

وقد وفرت لنا هذه الكتب، في كثير من الأحيان، مادة لا غنى عنها في معرفة القراء واتجاهاتهم العقدية وخلفيتهم اختياراتهم لقراءة دون أخرى، إضافة إلى حفظها الكثير من «القراءات»، التي لم تدونها المصنّفات المعروفة بجمع القراءات، فقد أضربت عن ذكرها، سواء كانت متواترة أم شاذة، موافقة للرسم أم مخالفة له. ولا شك في أنّ إضرابها عن تدوين مثل هذه القراءات من شأنه أن يعكس موقفاً أو مواقف منها أشدّ صرامة من المواقف التي اتخذت من القراءات، التي لم تكن ضمن القراءات السبع أو العشر. كما لا شك في أن تلك المواقف إنما هي تعبير عن تطوّر علم القراءات.

## 5- المخطوطات:

نقصد بهذا النوع من المصادر ما تيسّر لنا الاطلاع عليه من مصاحف مخطوطة موزّعة على فترات زمنية مختلفة، وهي:

• مصحف أمة الله فاطمة<sup>(2)</sup>: مصحف مخطوط يعود إلى سنة (791هـ) إلى صاحبه أمة الله فاطمة ابنة إبراهيم بن ثنا الدين الدروزي، لكنّ الناسخ أشار، في نهايته، إلى أنه فرغ من نسخه سنة (1231هـ)، مؤكداً نسبه إلى مالكته الأصلية أمة الله فاطمة. ويتكون من (232) ورقة، مسطرتها (17X27)، وكلّ صفحة تحتوي على سبعة عشر سطراً. ويحتوي هذا المخطوط في المتن على النصّ القرآني، وأثبت في حاشيته بعض القراءات

(1) الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م.

(2) مصحف أمة الله فاطمة، مصحف مخطوط من مكتبة الأحقاف، مجموعة بن سهل، رقم 256.

باللون الأحمر، وتفسير بعض المفردات، وإثبات المنسوخ، والتقسيم باللون الأسود. ونصّ المتن يختلف في مواضع عديدة عن قراءة حفص عن عاصم أكثر القراءات انتشاراً اليوم.

• المصحف المذهب<sup>(1)</sup>: مصحف مخطوط يعود إلى القرن الثالث عشر الهجري (1245هـ) ويتكون من ثمانٍ وتسعين ورقة، مسطرتها (20X29). وتحتوي كلّ صفحة من هذه الأوراق على سبعة وعشرين سطراً زيّنت فيها فواصل الآيات بلون مذهب. وقد ظهر فيه تقسيم السور إلى أجزاء وأحزاب برواية حفص في أغلب الأحيان، لكنّ اللافت للنظر فيه آثار المحو، التي غطت عدة آيات، وعوّضت بأخرى موافقة لقراءة حفص. إضافة إلى رسم العديد من الألفاظ رسماً مخالفاً للرسم العثماني، واعتبار البسمة آية من كلّ سورة.

• المهدي لدين الله محمد بن المتوكل على الله المطهر بن يحيى بن الهادي إلى الحق (ت؟)، عقود العقيان في الناسخ والمنسوخ من القرآن<sup>(2)</sup> وهو كتاب يتكوّن من جزأين في مجلد واحد؛ قسم خصّصه المؤلف لعرض تواريخ السور، وعدد آياتها، وكلماتها، وحروفها، بينما خصّص القسم الثاني للناسخ والمنسوخ. وتكمن أهمية هذا المخطوط في ما ذكره من الاختلافات الكبيرة في عدّ الآيات بين عدّ البصري، وعدّ الكوفي، وعدّ المدني... إلخ. بالإضافة إلى عدم ذكره لسورة الزخرف 43.

تبدو المدونة، إذاً، عصيّة على الجمع والحصص؛ لأنّ القراءات مبثوثة في أغلب المصنّفات القديمة، بقطع النظر عن درجات قبول تلك القراءات، سواء كانت متواترة أم شاذة، رسميّة أم هامشيّة، وهل يمكن أن يُهملَ القدامى حرفاً من حروف القرآن، بعد أن وعوا قداسته، حتّى وإن كان ذلك الحرف قد

(1) المصحف المذهب، دار المخطوطات القرآنية، حزموت - صنعاء.

(2) مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم 189.

يمسّ من تلك القداسة نفسها؛ إذ محاصرته وتسييجه بوضعه في تأليف خاصّة به يمنعان المسّ من تلك القداسة، التي اكتسبتها القراءة الرّسميّة.

إنّ هذه المدوّنة تسمح لنا بمراجعة ما استقرّ من التّصوّرات المتعلقة بعلوم القرآن أوّلاً، وبالقرآيات ثانياً؛ فالواضح، من خلال كتب الحديث والتفسير والقراءات، أنّ هذه العلوم الثلاثة كانت تسير في خطوط متوازية جنباً إلى جنب؛ ففي اللحظة، التي استقلّ فيها التفسير عن الحديث، كانت القراءات قد شهدت خطوات عملاقة في تأثيث جهازها المصطلحي، وفي مأسسة جوانب مهمّة من تلك الممارسات العملية المتصلة بالعلم. كمنصب المقرئ، وما تبعه من تراتبية القارئ المختار، والقارئ الراوي، والقارئ صاحب الطريق. ناهيك عن طرق تعليم القراءات، كالعرض، والسّماع، ورواية الحروف، والتّصدّر للإقراء والرّحلة لسماع القراءات بالرّوايات.

وإذا كان الشائع أنّ أغلب العلوم قد ولدت في رحم الحديث، فإنّ ذلك لم يكن بالدّرجة نفسها مع علم القراءات؛ إذ بات من المؤكّد أنّ القراءات كانت من العلوم المهمّة، التي تدور حول النصّ القرآني في القرن الثالث للهجرة. فعلى الرغم ممّا تُوهم به تاريخيّة التفسير من إهمال للقراءات في المقدمات النظريّة، التي يعرض فيها المفسّر العلوم الضروريّة، التي يتوجّب عليه الإلمام بها، قبل أن يتصدّى لعملية التفسير، فإنّ ذلك لا يعني أنّ المفسّر لا يعدّ القراءات من تلك العلوم الضروريّة، فقد مثّلت المادّة الأكثر تناسباً مع مذاهب التفسير الإسلامي؛ فهي بمثابة الشّراع، الذي يوجّه السفينة وفق الطاقة، التي تدفعه إلى الأمام. وتلك الطاقة إنما هي الأنموذج الأوفى للقراءة، التي يتبناها المفسّر؛ فخلف كلّ تفسير يقبع اختياراً في القراءة.

أمّا بالنسبة إلى المصنّفات الأولى في الحديث والتفسير، وفق ما بيّناه في بداية عرض المدوّنة، فإنّها لم تكن تهدف إلى تدوين القراءات، بقدر ما كان تدوينها حركة طبيعيّة لتدوين الحديث النبوي، بقطع النظر عن مضمونه؛



فالمتعمّن في القراءات الواردة في تلك المصنّفات يرى أنّ أغلبها يعود إلى الطور الأوّل، وبصفة أقلّ إلى الطور الثاني؛ ما يعني أنّ غاية أصحاب المصنّفات الأولى لم تكن سوى حفظ كلّ ما يتعلّق بالزمن الأوّل من نصوص مأثورة عن الرّسول أو صحابته. وهو أمرٌ يضعنا أمام ضرورة إعادة النظر في النظرية القائلة إنّ علم القراءات قد نشأ في رحم الحديث والتفسير.

فالحقيقة أنّ هذا العلم كان يسير في اتجاهين: اتجاه التدوين، وهو ما تكفّلت به تلك المؤلّفات، منذ نهاية القرن الثاني للهجرة، واتّجاه المشافهة، التي كان لها الدور الأهمّ في تناقل مضمون القراءات وحفظها من جيل إلى آخر، وهو الأمر الذي سيُلتفت إليه منذ بداية استقلال التفسير علماً؛ لذلك لم تعد المادة المدوّنة في كتب الحديث الأولى مهمّة جدّاً، فقد غاب أغلبها عن التفاسير المنتمية إلى المرحلة الثانية؛ لأنّ هذه المادّة لم تعد محور اهتمام القراءات، ويعود ذلك إلى أنّ الممارسة انصبّت على القراءة الرّسمية؛ فبعد رسوخ مصطلح المصحف الإمام منذ القرن الثاني للهجرة توّظدت العلاقة بين أكثر علوم العصر تواشجاً، ونقصد بذلك القراءات والنحو، إلى أن صار من غير الممكن أن يستغني المفسّر عنهما.

لكنّ اتّجاه التدوين لم يقتصر على القراءات، التي ضمّتها مصنّفات الحديث الأولى، فبالإضافة إلى ذلك كان علماء القراءات، والعديد من قرّائها، قد ألفوا مصنّفات متعدّدة، مثل تصنيف القارئ أبي عمرو بن العلاء: (الإدغام الكبير)، ومصنف أبي عبيد القاسم بن سلام، الذي ضمّ اختيارات خمسة وعشرين قارئاً، وكتاب القارئ أبي عمر الدوري: (جزء فيه قراءات النبي ﷺ)، وليس مستبعداً أن تكون قد ألّفت مصنّفات أخرى في نهاية القرن الثاني، وفي القرن الثالث الهجريين.

ومهما يكن من أمر، فإنّه يمكن القول إنّ ظهور القراءات علماً من علوم القرآن لا يمكن ربطه بعلم التفسير ويعلم الحديث. وعلى هذا الأساس، نحن

نرجح أن تكون المؤسسة العالمية قد كانت تتعامل مع القراءات علماً من علوم القرآن انطلاقاً من عصر ازدهار الاختيار؛ فالطور الثالث من الأطوار الخمسة للقراءات سألقة الذكر هو الذي تحدّدت فيه معالم العلم الكبرى، وهو طور يمثل الحلقة الوسطى ليس في العدد فحسب؛ بل في الموقف من مضمون القراءات، وفي التواشج بين المشافهة والتدوين، بالإضافة إلى عدم اكتمال جهازه المصطلحي.

غير أن الأهمّ في كلّ ذلك أنّ الأزمة الأولى، التي عرفها تاريخ القراءات، لم تتمّ معالجتها معالجة نهائية منذ ظهورها؛ بل إنّها بقيت حاضرة في كلّ الأطوار، وهي، في كلّ واحد منها، تلبس لبوساً جديداً. وهذه الأزمة هي معضلة الاختلاف؛ لذلك رأينا من المهمّ أن نبحث في مظاهرها، وفي أهمّ أسبابها ونتائجها.





## خاتمة الباب الأول:

لقد وقفنا، في الفصول السابقة، على الأسس المعرفية اللازمة للتعرف إلى علم القراءات. وهي: تاريخ هذا العلم، والمصطلحات التي قام عليها، وأهم المصادر التي اهتمت به، وكيفية حضوره فيها؛ فتبين لنا أنّ القراءات علمٌ من علوم القرآن، من أهم خصائصه التي تميّز بها الحركة، والتفاعل، والتطور. والمتأمل في تاريخه يقف على هذه الخصائص، لكنّ ذلك لم يؤدّ إلى النتائج المرجوة، التي كان يجب أن نقف عليها وهي صياغة تعريف يتناسب وكلّ تلك الخصائص التي يتمييز بها هذا العلم. فعلى الرغم من أنّه يمكن الحديث عن بداية تأسّسه منذ القرن الثاني للهجرة، فإنّ تعريفه لم يعكس الإشكاليات المتعلقة به، ولا الإحراجات التي ساهمت في تطويره، ولا الأزمات التي مرّ بها.

فهل هي البداية، التي يتميّز بها لفظ القراءات؛ تلك البداية، التي تبرّر، في كثير من الأحيان، تهميش علماء القراءات والقرآن لصياغة تعريف مناسب لهذا العلم، حتى في أهمّ المصنّفات؛ مثل: مصنّفات ابن مجاهد، ومكي، وغيرها، أم هل هو التمثيل العلمي الغائب عن أذهانهم؟ وهو غياب نلاحظه في تهميش القراءات في كتب تصنيف العلوم.

لكنّ الذي يجب تأكيده أنّ التعريف، الذي انتهى إليه العلم مع ابن الجزري، لم يكن تعريفاً بحجم تاريخه الذي مرّ به. كما لم يعكس التطوّر المهمّ لمصطلحاته في كلّ مرحلة من مراحل تطوّره واكتماله؛ بل إنّ حضوره متعدّد الأوجه في مصنّفات علوم القرآن يعكس تصوّراً مبسّطاً لهذا العلم؛ إذ تكفي العودة إلى الفصول أو الأبواب التي كُنّا قد أشرنا إلى علاقتها بالقراءات عند دراستنا للمدوّنة المعتمدة حتى نقف على قصور تلك المصنّفات في صياغة تعريف شامل لعلم القراءات.

وعلى هذا الأساس، كان لابدّ لكلّ تعريف لعلم القراءات أن يركّز على المنطلقات الآتية:

- أن ينطلق المعرّف، أوّلاً، من كيفية حضور القراءات في مصنّفات علوم القرآن، والكيفيات المختلفة لهذا الحضور من شأنها أن تساعدنا على تحديد مضمون/مضامين العلاقات التي تربط القراءات بعلوم القرآن الأخرى، ولاسيما منها ما لا غنى للبحث فيها إلاّ بالقراءات كالناسخ والمنسوخ، والأحكام الفقهية.

- وأن يركّز ثانياً على مضامين القراءات ذاتها، سواءً منها ما أثبتته التدوين الرّسمي، فحوته المصاحف العثمانية، أو ما دوّنت بقيّة المصنّفات على أساس قرآنيّته، بقطع النظر عن تلك المفاضلات. فلا شكّ في أنّ تلك القراءات جميعها تثير من القضايا ما لا يستطيع أن يستوعبه التعريف المشار إليه سابقاً.

- ولتأكيد ذلك، لابد من استحضار الوظائف المتعدّدة والمختلفة لذلك الكّم الهائل من القراءات، سواء كانت وظائف اجتماعية أم سياسية أم حتى عقائدية. وهي أكثر الوظائف حضوراً، وأشدّها خطورةً على النصّ القرآني نفسه.

وإذا تحقّق ذلك، فليس من العسير، عندئذٍ، أن نعيد النظر في التعريف، الذي استقرّ في مصنّفات علوم القرآن. وإذا كُنّا قد تطرّفنا إلى النقطة الأولى

في هذا الباب، فبيّنا أوجهاً مختلفة كانت القراءات قد حضرت بها في مصنفات علوم القرآن، فإنّ النقطتين الأخيرتين لا يمكن تحققهما إلا بالنظر في الاختلاف بما هو مدار القراءات، وأسّها الأول. وهو ما نوّدّ تجليته في الباب الثاني: القراءات من الواحد إلى المتعدّد، الاختلاف مظهره، أسبابه ونتائجه.





## البَابُ الثَّانِي

القِرَاءَاتُ مِنَ الْوَاحِدِ إِلَى الْمُتَعَدِّدِ،  
الْاِخْتِلَافُ: مَظَاهِرُهُ عَوَامِلُهُ وَنَتَائِجُهُ





## مقدمة الباب الثاني:

رأينا، في الباب الأول، أن علم القراءات مرّ بمراحل أساسية حتى استقرّ علماً من علوم القرآن، فكانت المرجعية، التي عوّل عليها المهتمّون به في تأسيس مصطلحاته، مرتبطة بمفهوم الاختلاف بما هو المحرك الأساسي الذي قام عليه، فتبيّن لنا، من خلال تلك المراحل التي مرّ بها، وتلك المصطلحات التي تأسّس عليها، أن القدامى كانوا يسعون دائماً إلى تأكيد حقيقتين:

- حقيقة القرآن الواحد.

- وحقيقة القراءات المتعددة.

لكنّ هاتين الحقيقتين قد أدّتا إلى حقيقة تاريخية أخرى لم يستطع القدامى نفيها أيضاً، وهي حقيقة الاختلاف. ويكفي، إذا أردنا الاستدلال على وجودها، أن نستحضر ما تضمّنته المدوّنة، التي عرضناها في الفصل الثالث من الباب الأوّل، والتي اشتغلنا عليها من مصنفات متشعبة وممتدة امتداداً لم يمنعها من أن تكون أجوبة متلاحقة عن إشكاليّات هي من صميم علم القراءات، أو لها صلة به، أو إثارة لها في الوقت ذاته. وإذا كان العلم قد نشأ وتأمّل، فأفردت له المصنّفات، فإنّه كان تعبيراً أصيلاً عن خروج هذا الواحد من الأنموذج المثال المفارق إلى المتعدّد، الذي لامس الواقع،

فجسده في شتى تجلياته، وهو ما نوّد أن نجليّه من خلال هذا الباب في فصول ثلاثة هي:

### 1- الفصل الأول: مظاهر اختلاف القراءات.

### 2- الفصل الثاني: العوامل التي أدت إلى اختلاف القراءات.

### 3- الفصل الثالث: النتائج المترتبة على هذا الاختلاف.

فالغاية من هذه الفصول رصد المتعدّد؛ لأنّ مدار القول في القراءات تاريخاً، ومصطلحاً، ومدوّنة، هو الاختلاف، الذي مثل قطب الرّحى في الجدل الدائر حول مدى صحّة النصّ القرآني؛ فوجد فيه المنكرون لهذا النصّ مطيّةً من السهل ركوبها للطعن فيه، بما أنّ الاختلاف حقيقة لا يمكن إنكارها، ولا حتى التغافل عن وجودها، مرتكزين، في ذلك، على ما يتمسّك به المؤمنون بالآية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر 15/9]<sup>(1)</sup> وفي مقابل ذلك، دافع المنتصرون له بحشد ما تضمّنه النصّ القرآني نفسه من الآيات، التي تدلّ على أنّ القرآن وحيٌّ أوحى به الله إلى نبيه محمد. كما تدل على إعجازه المتمثل في عجز العرب عن الإتيان بسورة مثله. وقد توجّه هذا الدّفاع أبو بكر الباقلاني بمؤلّفه المهمّ: (الانتصار للقرآن)، فكان السبب الرئيس في تأليفه: «إقامة البرهان على استفاضة أمره [القرآن] وإحاطة

(1) لاحظ أنّ تفسير هذه الآية يحتمل معنيين اثنين: كان المقصود بالمحفوظ في المعنى الأول النصّ القرآني، بينما بدا هذا المحفوظ في المعنى الثاني: النبيّ محمداً، حفظه من تهمة الكفار له بالجنون، وفي العموم حفظه من كيدهم. وهو معنى حاول المفسّرون إيجاد الصلة من خلاله بربط الآية التاسعة بالآية السادسة من السورة نفسها. وعلى الرغم من أنّ المعنى الثاني قد تواتر ذكره في أغلب التفاسير، يلتجئ المهتمون بالنصّ القرآني إلى المعنى الأوّل. وأهمّ التفاسير، التي ذكرت المعنيين معاً هي: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، أبو حيان: تفسير البحر المحيط، الرّازي: مفاتيح الغيب، الرّمخشري: تفسير الكشاف، البيضاوي: تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل.

السلف بعلمه وانقطاع العذر في نقله وقيام الحجة على الخلق به وإبطال ما يدّعيه أهل الضلال من تحريفه وتغييره ودخول الخلل فيه وذهاب شيء كثير منه وزيادة أمور...»<sup>(1)</sup>. فمدار الخلاف بين الفريقين لا يخرج عن اختلاف القراءات، التي حفظتها لنا كتب التراث المتعدّدة، وما ترتّب على ذلك الاختلاف من جدل لم يجد نهايته بعد. ولتأكيد أهمّية هذا الاختلاف، رأينا أن نرصد أهمّ مظاهره التي وقفنا عليها، وأن ننظر نظرة نقدية في ما عدّ من أسباب ذلك الاختلاف، لننهي هذا الباب بالبحث في أهمّ النتائج المترتبة عليه.



(1) الباقلائي، أبو بكر، الانتصار للقرآن، ج 1، ص 56.



## الفصلُ الأوَّلُ مَظَاهِرُ اِخْتِلَافِ القِرَاءَاتِ

نقصد بمظاهر اختلاف القراءات المعنى البسيط، الذي يستدعي تعداد هذه التجليات، وبسطها بسطاً مختزلاً، مع التمثيل لها بنماذج، ولكن دون إغفال وجه من وجوه الاختلاف. وكان لا بُدَّ من تحديد الفضاء، الذي تجسّدت فيه تلك المظاهر لتحقيق هذا المطلب. وقد تبين لنا أنه فضاء متعدّد يمكن حصره في ثلاثة أقسام:

• الفضاء النظري، الذي تدور في فلكه مصطلحات العلم، ومفاهيمها، والقواعد التي انبثقت منها، وتأسست عليها، بداية من نشأة القراءات علماً من علوم القرآن، وصولاً إلى استوائها في السياج الذي حدّده لها علماء القراءات المتأخرون.

• فضاء المدوّن والمكتوب جمعت فيه كلّ المصاحف، وهي أربعة أنواع:

1- مصاحف الصحابة والتابعين.

2- المصاحف العثمانية.

3- المصاحف المخطوطة.

4- المصاحف الحديثة.

• فضاء الشفوي والمسموع: ويمكن أن ننظر، من خلاله، إلى حضور المشافهة في التدوين، إضافة إلى الظواهر الصوتية، التي لا تبيّن معرفتها إلا

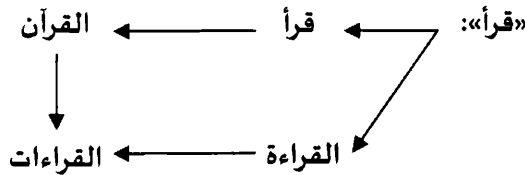
بالنطق والسماع. ونقصد بذلك مظاهر الاختلاف الصوتية، التي أثرت عن القراء السبعة، ورواتهم، أو حتى عن بعض الصحابة والتابعين.

### 1- مظاهر اختلاف القراءات الدالة عليه مصطلحات العلم:

فإذا كنّا، في الفصل الثاني من الباب الأوّل، قد قسّمنا مصطلحات العلم إلى مصطلحات تأصيليّة، وأخرى إجرائية، فإنّ هذا التحديد قد ساعدنا على رسم خارطة تظهر لنا بوضوح مظاهر اختلاف القراءات في المصطلحات.

#### أ- الاختلاف الذي يظهر في المصطلحات التأصيليّة:

فالاختلاف يظهر، أولاً، في المصطلح الأمّ «القراءات»؛ لأنّه صار إلى المتعدّد، على الرغم من بقاء مصطلح «القرآن» واحداً، والحال أنّهما مشتقان من الجذر نفسه، وكلاهما مصدر لفعل:



ومن ثمّ إنّ العلم مؤسّس على الاختلاف، ومشروع لوجوده؛ إذ لا معنى لعلم القراءات دون وجود الاختلاف. وهو اختلاف تؤسّس له المصطلحات الأخرى أيضاً. فهو يظهر في حديث الأحرف السبعة من خلال ورود لفظ الحرف في صيغة الجمع، التي تؤكّدها إضافة العدد سبعة، وسواء أكان هذا العدد حقيقة أم مجازاً، لا يغيّر من حقيقة الاختلاف التي دلّ عليها، فهو يفيد التعدّد؛ بل إنّ صورته المجازيّة تعمق الاختلاف؛ لأنها تدلّ على الكثرة. وهي كثرة تجلّت في أنواع القراءة المتراوحة بين المتواتر، والمشهور، والآحاد، والشاذّ، وصولاً إلى المدرج والموضوع، وعبر عنها تعدّد الاختيارات، وإذا اكتفينا بالقراءات السبع، فافتراضنا أنّ لكلّ قارئ أربعة

رواة، وأنّ لكلّ راوٍ أربعة طرق، فإنّ العدد الجملي لكلّ هؤلاء - باعتبارهم قرّاء بالمعنى العام للتسمية - يساوي سبعة وأربعين ومئة قارئ:

القرّاء عامة	عدددهم في كلّ رتبة	العدّد الجملي
القرّاء المختارون	سبعة	7
الرّواة	أربعة لكلّ قارئ	28
أصحاب الطرق	أربعة لكلّ راوٍ	112
العدد الجملي لكلّ القرّاء		147

ويمكن أن نتخيّل العدد الجملي لهم إذا كان المختارون خمسين قارئاً مثلما جاء في كتاب أبي القاسم الهذلي: (القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها)، أو ستاً وستين قارئاً، حسب القائمة التي حدّناها استناداً إلى بعض المصادر. وإذا كان لكلّ واحد منهم عشرون راوياً، ولكلّ راوٍ عشرون طريقاً، فعدددهم الجملي سيتجاوز عشرين ألفاً من القرّاء يستحيل ضبط الروايات فيما بينهم وعنهم ضبطاً صحيحاً، لذلك كان من الضّروري أن نفهم الأسباب الحقيقية، التي دفعت بابن مجاهد إلى أن يضرب صفحاً عن الاختيار، وأن يهتمّ بقراءات أهمّ من سبقة من المختارين<sup>(1)</sup>، وأن يقتصر على قراءات عدد ضئيل جدّاً منهم، وأن نرى أنّ النقد، الذي وجّهه إلى مؤسّسة القراءة، وصدّر به كتاب السبعة في القراءات إنّما هو نقد فرضته

(1) كما أشرنا في الباب السابق إلى أنّ الاختيار تراجع بحدّة في عصر ابن مجاهد، ولم يظهر، بعد القرن الذي توفي فيه، إلّا اثنان فقط من أصحاب الاختيار، وهما: مكي ابن أبي طالب القيسي، وأبو القاسم الهذلي، الذي ألف كتاباً في القراءات ضمّ فيه خمسين قارئاً، فإذا افترضنا أنّ لكلّ مرتبة اثنين، فإنّ عدد الأوجه سيصل إلى عشرة آلاف. وهذا عدد لا يمكن ضبط ما قرأ به خاصة، وأنّ الاختلاف يبدو دائم الحضور في كلّ الأوجه.



طبيعة الإحراجات، التي ترتبت على واقع شهد تضخماً لا مثيل له في تاريخ القراءات لتلك المؤسسة. وعلى الرغم من أنّ وظيفة ذلك النقد كانت تبريرية، الهدف منه إعطاء المشروعية لاختيار سبع قراءات من بين أكثر من ثمانين قراءة، فإنّه قد عبّر تعبيراً بليغاً عن حجم الأزمة، التي مرّ بها علم القراءات في القرنين الثالث والرّابع الهجريين: فقد اتّجهت القراءات نحو التوسّع على مستويين: مستوى الاختيارات، ومستوى الطرق التي عملت على رواية تلك الاختيارات. ويبدو المستوى الثاني أكبر حجماً؛ لأنّ القارئ/المختار واحد، ولأنّ وجوده مرتبط بالزّمان والمكان بينما طلبته/رواة الطرق لا يمكن حصرهم، أو الإحاطة بعددهم، مع تأخّر الزّمان، واتّساع المكان. وهو الأمر الذي أراد ابن مجاهد أن يضع حدّاً له، لذلك كان انتخاب عدد من القراء وفق شروط معيّنة هو الكفيل وحده بالسيطرة على أهمّ أسس العلم وحمايته من التلاشي الناتج عن التعدّد المؤدّي إلى مزيد من الاختلاف. وهذه الشروط هي: القلة في العدد [سبعة أو عشرة]، والتمثيل الجغرافي وفق تراتبية الأهميّة الدينية، والاجتماعية، والثقافية للأقاليم [المدينة + مكة + البصرة + الكوفة + الشام].

وعلى الرغم من أنّ علماء القراءات حاولوا، قصارى جهدهم، أن يُسيطروا على هذا الكمّ الهائل من الروايات، فقتنوا العلم، وحصروا موضوعه في الأداء فقط، فإنّ مجالات الاختلاف بقيت متوافرة، ولكنها انحسرت في الأغلب في الظواهر الصّوتية، التي حفظت عن القراء العشرة في الكتب المهمّة بتدوين تلك الاختلافات. أمّا غيرها من المصنّفات، فلم تستطع يدّ التسييج الوصول إليها؛ لأنها تعمل وفق منهج مغاير. فمصنّفات التفسير، على سبيل المثال، اضطرّت إلى استدعاء أغلب مظاهر اختلاف تلك القراءات؛ لأنها تحتاج إليها في تجلية مفهوم النص وتفسيره. وسنرى لاحقاً كيف أنّها عدّت عدداً من تلك القراءات جزءاً من النصّ التفسيريّ نفسه.

## ب- الاختلاف الذي يظهر في المصطلحات الإجرائية:

كنا قد فصلنا القول في جانب من مظاهر هذا النوع من الاختلاف، الذي أدرجناه ضمن المصطلحات الإجرائية. وهو نوع تظهر فيه أكثر الاختلافات الصوتية في أداء النَّصِّ القرآني ك: الإدغام الكبير، والإدغام الصغير، والإمالة، والإخفاء، والإظهار، والفصل والوصل، والوقف والابتداء... إلخ. وقد جمعها علماء القراءات في أبواب خاصة بها فسمّوا بعضها ب: الأصول، وبعضها الآخر ب: فرش الحروف. ولا نوّد، هنا، أن نعرض شيئاً من هذا الاختلاف الذي كان المادة الأكثر حضوراً في كتب القراءات بقدر ما نوّد أن ننبّه إلى أن أهميته لا يمكن أن تحجب قيمة المظاهر الأخرى، التي لم تعرها تلك الكتب اهتماماً نظراً إلى طبيعة المنهج الذي بُنيَ عليه. وقد أشرنا سابقاً إلى اختلاف القرّاء في كميّات التلقّظ بالقراءات، فتراوحت اختياراتهم بين الحدر، والتحقيق، والتدوير. وهنا، يصبح حضور الكتابة ضئيلاً جداً، على الرّغم من أنّ القارئ يمكنه أن يكون في وضعيّة تلفظ بالمكتوب.

## 2- الاختلاف الذي يظهر في مصاحف الصحابة والتابعين:

دوّنت كتبُ شواذ القراءات، وبعضُ الكتب المهتمّة بالمصاحف، هذا الاختلاف. أمّا كتب القراءات، فمن الطبيعي أن لا تهتم به بحكم منهجها المنصبّ أساساً على ضبط مظاهر الاختلاف في القراءات الثلاث/السبع/العشر/الأربعة عشر أصولاً وفروعاً.

ويعدّ كتاب (المصاحف) لابن أبي داود من أهمّ المؤلفات القديمة في هذا المجال؛ فقد خصّص آخر الجزء الثاني منه، والقسم الأكبر من الجزء الثالث، لعرض مظاهر اختلاف مصاحف الصحابة ومصاحف التابعين؛ فنسب عشرة مصاحف إلى الصحابة، وهي مصاحف: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن

عباس، وعبد الله بن الزبير (ت 73هـ)، وعبد الله بن عمر (ت 73هـ)، وعائشة، وحفصة، وأمّ سلمة (ت 59-61هـ) زوجات الرسول.

كما نسب اثنا عشر مصحفاً إلى التابعين، وهي مصاحف: عبيد بن عمير الليثي (ت 74هـ)، وعطاء بن أبي رباح (ت 115هـ)، وعكرمة مولى ابن عباس (ت 104هـ)، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبيرة (ت 95هـ)، والأسود بن يزيد (ت 75هـ)، وعلقمة بن قيس (ت بعد 60هـ، وقيل بعد 70هـ)، ومحمد بن أبي موسى (ت؟)، وحطان بن عبد الله الرقاشي (ت بعد 70هـ)، وصالح بن كيسان (ت بعد 140هـ)، وطلحة بن مصرف، وسليمان بن مهران الأعمش.

وبالإضافة إلى ما ذكره ابن أبي داود، نسبت بعض التفاسير عدداً من المصاحف الأخرى، التي يظهر فيها اختلاف القراءات فيما بينها، إلى سالم ابن معقل مولى أبي حذيفة (ت 12هـ)، وأنس بن مالك (ت 91هـ)، وزيد ابن ثابت، وأبي موسى الأشعري (ت 52هـ) من الصحابة، ومصاحف الربيع ابن خثيم (ت 61-63هـ)، وحجر (ت؟)<sup>(1)</sup>، والحسن البصري، ويحيى بن يعمر (ت 129هـ)، ومحمد بن سيرين (ت 110هـ)، والحرث بن سويد (ت بعد 70هـ) صاحب ابن مسعود، وأبي صالح (ت 197هـ)<sup>(2)</sup>، ونافع<sup>(3)</sup>.

(1) قال السيوطي: «وفي مصحف حجر...». السيوطي، الدر المنثور، ج 8، ص 695. ولم يذكر في غير هذا التفسير، ولم تمكّننا هذه الإشارة من تحديد هويته فضلاً عن تاريخ وفاته.

(2) إذا كان أبو صالح هذا صاحب عكرمة بن سليمان، فهو شعيب بن حرب أبو صالح المدائني (ت 197هـ)، قرأ القرآن على حمزة.

(3) المصنف الوحيد الذي ذكر هذا المصحف هو النسفي (ت 710هـ) في سياق تفسير الآية (24) من سورة الشورى (42)، مشيراً إلى أنّ الواو، التي سقطت في الفعل «يمح» في الآية المذكورة من المصحف الإمام، ثابتة في مصحف نافع. انظر: النسفي، تفسير مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ضمن حاشية، تفسير الخازن (ت 741هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، مكتبة المتنبّي، بغداد، (د.ت)، ج 4، ص 102. هذا ولم نعر على قراءة لنافع تدلّ على أنه قرأ بإثبات الواو فيها. وقد أثبت =

ويظهر أنّ جميع هذه المصاحف ملكٌ خاص لأصحابها<sup>(1)</sup>؛ لذلك تميّزت عن المصحف العثماني وإن تعدّدت نسخه باختلافها الكبير عنه وفق ما حفظته كتب التفسير والقراءات.

وعلى هذا الأساس، يجب أن يستحضر الحديث عن الاختلاف بداهة النصّ الرّسمي المدوّن، بقطع النظر عن مظاهر الاختلاف الأخرى، التي ستظهر داخل هذا النص ذاته؛ إذ هو المصحف الوحيد الرّسمي الذي أشرفت الدولة على نسخه؛ لذلك ليس من الخطأ المنهجي أن نقارن العديد من تلك المصاحف الشخصية بالمصحف الإمام، حتى وإن كانت قد دُوّنت قبل تدوينه؛ لأنّه ألغاهما، وألغيت معها كلّ مظاهر الاختلاف التي تضمّنتها. ولهذا السبب تعامل معها علماء القرآن تعاملاً يبدو ثانوياً بحكم تعويلهم الأساسي على المصحف الرّسمي. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ هذا التعامل الثانوي أدّى بهم إلى إهمالها؛ بل إنها بقيت، على الرغم من إعدامها، ماثوثة في النصوص التفسيرية وغيرها من مصنفات علوم القرآن.

وقد وثّق المستشرق الأسترالي آرثر جيفري (A. Jeffery) أغلب هذه المصاحف، وجمع ما أُثِرَ عن أصحابها من اختلافات؛ بل إنه جمع، في

= جيفري هذه المعلومة في الآية 18 من سورة العلق 96، وكان من المفترض أن يذكرها في الشورى 24/42:

Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices,

p. 342. فالفرق بين الآيتين واضح؛ إذ تعلق إثبات الواو في مصحف نافع حسب

النسفي بالفعل «يمح»، بينما أثبتتها جيفري في مصحف نافع متعلقاً بالفعل «يدع».

(1) ذكر الألويسي (ت 1270هـ) أنّ قراءة «قُطَّ مِنْ دُبُرٍ» وجدت في مصحف المفضل بن حرب [كذا] بدل «قُدَّ مِنْ دُبُرٍ» [يوسف 28/12]. الألويسي، تفسير روح المعاني، ج 12، ص 218. وهذا الأمر يحتاج إلى تدقيق؛ لأنّ العديد من التفاسير أثبتت أنّ المفضل قرأ تلك القراءة في مُصْحَفٍ [نكرة]. انظر، على سبيل المثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 171. وأبو حيان، تفسير البحر المحیط، ج 5، ص 296.

العديد من الأحيان، ما أُتِرَ عنهم من قراءات دون أن يميّز بين الاختلافات المروية عنهم من هذه المصاحف والقراءات، التي سُمع أنّهم قرؤوا بها؛ أي بين الاختلافات المكتوبة والمروية؛ إذ لا يعني أنّ القراءة التي قرأ بها ابن مسعود أو غيره قد وُجِدَت فعلاً في مصحفه.

ويمكن أن نقف على حجم هذه الاختلافات انطلاقاً من النظر في أهمّ المصاحف بالعودة إلى مؤلف جيفري (A. Jeffery)، الذي قسّمه إلى ثلاثة أقسام: المصاحف الأولى، والمصاحف الثانية، ومصاحف غير منسوبة. وتساوي مجتمعةً أكثر من ثمانية وعشرين مصحفاً نسبت أغلب الاختلافات فيها إلى مصحف عبد الله بن مسعود، ثم مصحف أبيّ بن كعب، ثم مصحف علي بن أبي طالب. ومثلت القراءات، التي أثبتها جيفري (A. Jeffery) في هذه المصاحف الثلاثة، قرابة نصف الكتاب، امتدّت من الصفحة الخامسة والعشرين إلى الصفحة الثانية والتّسعين بعد المئة من جملة قرابة خمس وعشرين وثلاثمئة صفحة مخصّصة لذكر قراءات كلّ المصاحف.

وتجدر الإشارة إلى أنّه أثبت، أيضاً، العديد من القراءات الموافقة لقراءة حفص أو قراءة بعض القراء من السبعة، كما أنّ الاختلافات لم تشتمل على كلّ الآيات، ولا كلّ السور؛ إذ لم يثبتها القدامى لأنّه لم يصلهم منها إلا ما وصلهم، أو لأنّها كانت خالية من الاختلاف. وقد اشتملت الاختلافات في سورة البقرة (2)، من مصحف ابن مسعود، على مئة آية من جملة مئتين وستّ وثمانين آية، حسب المصحف برواية حفص. كما سقط من هذا المصحف سورتا الفلق (113) والناس (114).

أمّا مصحف أبيّ بن كعب، فقد تضمّن ما عدّد سورتين زائدتين هما: «سورة الخلع»، و«سورة الحفد». وقد قرأ بهما ابن مسعود، وابن عباس، وأنس بن مالك، وتضمنهما، أيضاً، مصحف ابن مسعود، ومصحف حجر، وهما:

• «سورة الخلع»: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَفْجُرُكَ».

• «سورة الحفد»: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مُلْحَقٌ»<sup>(1)</sup>.

وأضاف السيوطي، بعد أن عرض ما عدّ سورتان مباشرة، ما يأتي: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ لَا تَنْزِعْ مَا تُعْطِي وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجِدِّ مِنْكَ الْجِدُّ سُبْحَانَكَ وَغُفْرَانُكَ وَحَنَانُكَ إِلَهَ الْحَقِّ»، فإذا كانت نصاً لما عدّ سورة أخرى كما هو ظاهر في الخبر الذي أورده السيوطي، فلماذا لم يُشِرْ إليها أحدٌ غيره؟

### 3- الاختلاف بين المصاحف العثمانية:

إذا كانت تجلية المظهر السابق قد بُنِيَتْ على أساس المقارنة بين المصحف الإمام، باعتباره المدوّن الرّسمي، والمصاحف الشخصية، فإنّ المظهر الثالث من مظاهر الاختلاف يقوم على المقارنة، أيضاً، ولكنها مقارنة أطرافها المصحف الإمام نفسه؛ إذ هو جمع في صيغة المفرد. ولعلّ القول بالمصحف الإمام يوهم بأنه واحد، وهو ما دلّ عليه هذا المركب النعتي، الذي صيغ طرفاه في المفرد. فالحقيقة أنّ المصحف الإمام مصاحف اختلفت في عددها: أهي أربعة، أم خمسة، أم ستة، أم سبعة، أم ثمانية. وقد ارتبطت هذه المصاحف بأسماء الأمصار، التي بعث بها إليها. لذلك استبعد بعض الدارسين أن تكون ثمانية، مستثنياً اليمن والبحرين؛ لأنّه لا وجود لها ضمن ما ذكرته المصادر<sup>(2)</sup>، مؤكّداً أنّها ستّة، وهي: مصحف عثمان الذي

(1) السيوطي، الدرّ المثور في التفسير بالمأثور، ج 8، ص 697.

(2) قال ابن العربي في أحكام القرآن: «فأما مصحف [كذا] اليمن والبحرين فلم يُسْمَعْ لهما خبر». ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2، ص 613.

خصّ به نفسه، والمصحف الذي بعث إلى مكة، ومصحف المدينة، والمصحف الشامي، والمصحف الكوفي، والمصحف البصري.

لكنّ هذه التسميات ليست الوحيدة التي أطلقت عليها؛ إذ ذكر المصحف الحمصي، ومصاحف أهل العالية، ومصاحف أهل العراق، وغيرها، وهي تسميات لا تخرج عن التسميات الأولى، فمصاحف أهل العراق، على سبيل المثال، تعني مصحف الكوفة مع مصحف البصرة. وجمعاً معاً لأنهما اتفقا في الرّسم في الموضوع الذي تعلّق به ذكرهما. ومصحف أهل الحجاز يُقصد به مصاحف أهل العراق، ومكّة، والمدينة... إلخ.

وقد عقد العديد من المصنّفات المهتمّة بالمصاحف فصولاً خاصة بعرض مظاهر الاختلاف بينها، من ذلك ما تضمّنه كتاب المصاحف لابن أبي داود من باب اختلاف مصاحف الأمصار التي نسخت من الإمام<sup>(1)</sup>، مثل اختلاف أهل المدينة، وأهل الكوفة، وأهل البصرة، في رسم تسعة عشر لفظاً في مواضع مختلفة من المصحف الإمام. وهي:

مصاحف			
الكوفة	البصرة	المدينة	موضع الاختلاف
﴿وَوَصَّى بِهَا﴾	﴿وَوَصَّى بِهَا﴾	﴿وَأَوْصَى بِهَا﴾	البقرة 2/ 132
﴿وَسَارِعُوا﴾	﴿وَسَارِعُوا﴾	﴿سَارِعُوا﴾	آل عمران 3/ 133
﴿مَنْ يَرْتَدَّ﴾	﴿مَنْ يَرْتَدَّ﴾	﴿مَنْ يَرْتَدِّدُ﴾	المائدة 5/ 54
﴿أَنْجَنَّا﴾	﴿لَقِنْ أَنْجَيْنَا﴾	﴿لَقِنْ أَنْجَيْنَا﴾	الأنعام 6/ 63
﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا﴾	﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا﴾	﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا﴾	التوبة 9/ 107

(1) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 39-49.

مصاحف			
الكوفة	البصرة	المدينة	موضع الاختلاف
﴿خَيْرًا مِنْهَا﴾	﴿خَيْرًا مِنْهَا﴾	«خَيْرًا مِنْهُمَا»	الكهف 36 / 18
﴿وَتَوَكَّلْ﴾	﴿وَتَوَكَّلْ﴾	«فَتَوَكَّلْ»	الشعراء 217 / 26
﴿أَوْ أَنْ يُظْهِرَ﴾	﴿أَوْ أَنْ يُظْهِرَ﴾	«وَأَنْ يُظْهِرَ»	غافر 26 / 40
﴿فِيمَا كَسَبَتْ﴾	﴿فِيمَا كَسَبَتْ﴾	«بِمَا كَسَبَتْ»	الشورى 30 / 42
«مَا تَشْتَهِي»	«مَا تَشْتَهِي»	﴿مَا تَشْتَهِيهِ﴾	الزخرف 71 / 43
﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ﴾	﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ﴾	«اللَّهُ الْغَنِيُّ»	الحديد 24 / 57
﴿وَلَا يَخَافُ﴾	﴿وَلَا يَخَافُ﴾	«فَلَا يَخَافُ»	الشمس 15 / 91
﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ﴾	﴿قُلْ رَبِّي يَعْلَمُ﴾	﴿قُلْ رَبِّي يَعْلَمُ﴾	الأنبياء 4 / 21
قال ابن أبي داود في هذه الآيات: وفي سورة الجن + المؤمنون 23 / 93 20 / 72 اختلفوا كلهم فيها: «قَالَ إِنَّمَا أَذْعُو رَبِّي» يقولون «قَالَ» و«قُلْ»، وفي بني إسرائيل [الإسراء 17 / 112 + الجن 20 / 72]: «قَالَ سُبْحَانَ رَبِّي» و«قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي»، وفي المؤمنون 23 / 112: «قُلْ كَمْ لَبِئْتُمْ» و«قُلْ كَمْ لَبِئْتُمْ»			
﴿لِلَّهِ اللَّهُ لِلَّهِ﴾	«لِلَّهِ اللَّهُ لِلَّهِ»	﴿لِلَّهِ اللَّهُ لِلَّهِ﴾	المؤمنون 23 / 85-87-89
«وَمَا عَمِلْتُمْ» <sup>(1)</sup>	﴿وَمَا عَمِلْتُمْ﴾	﴿وَمَا عَمِلْتُمْ﴾	يس 35 / 36
﴿إِحْسَانًا﴾	«حَسَنًا»	«حَسَنًا»	الأحقاف 15 / 46

(1) قراءة حفص المثبتة في مصحف المدينة موافقة لمصحفي أهل المدينة والبصرة.



مصاحف			
الكوفة	البصرة	المدينة	موضع الاختلاف
«أن تأتهم بغتة»	﴿أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾	﴿أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾	محمد 47 / 18
«قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا».	«قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا»	«قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا»	الإنسان 76 / 15-16
﴿وَلَوْلُوا﴾	﴿وَلَوْلُوا﴾	﴿وَلَوْلُوا﴾	فاطر 35 / 33

والملاحظ أنّ أغلب هذه الاختلافات اقتضرت على زيادة حرف، أو نقصانه، وأكثر الحروف التي لاحظنا زيادتها، أو نقصانها، هي الألف [في أكثر من ثماني آيات]، ثمّ الهمزة [ثلاث آيات]، ثمّ الهاء [في آيتين]، ثمّ الواو [في آيتين]، ثمّ الدال، والفاء، والياء [آية واحدة لكلّ منها].

كما لاحظنا اختلافاً باستبدال حرف مكان آخر كالذي في الشعراء (26/ 217) والشمس (15/ 91)؛ إذ وقع الاستبدال بين حرفي الفاء والواو فيهما. لكنّ اللات للاتباه هو وجود اختلاف بالزيادة والنقصان في آية واحدة بحرفين، وهي أكبر زيادة من بين كلّ الاختلافات، وتمثلت في ضمير المفرد الغائب المنفصل «هو». وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الاختلافات تمثل الجزء الأكبر ممّا سجّله ابن أبي داود من الاختلافات الواردة بين كلّ المصاحف العثمانية<sup>(1)</sup>.

#### 4- الاختلاف الذي يظهر بين المصاحف المخطوطة:

أمكن لنا الاطلاع على مصحفين كُنّا قد عرّفنا بهما في الفصل الثالث من

(1) راجع أيضاً: ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 41 وما يليها، في ما يخصّ الاختلاف بين المصاحف العثمانية الأخرى، مقارنة بمصحف عثمان.

الباب الأوّل. أوّلهما مصحف أمة الله فاطمة، وثانيهما المصحف المذهّب. وقد أمكن لنا، بعد النظر فيهما، أن نرصد العديد من مظاهر الاختلاف سواء في رسم الخط أم مضمون القراءة التي دلّت عليها الألفاظ.

يتميّز المصحف المذهّب عن مصحف أمة الله فاطمة بحالته الجيدة، فأوراقه كلّها كاملة وواضحة الخط، باستثناء بعض المواضع التي أخطأ الناسخ فيها؛ فشطب، وأعاد الكتابة، بما يوافق القراءة التي اعتمدها في نسخ الكتاب. ولئن كان حجم الاختلاف فيهما كبيراً فإننا اقتصرنا، هنا، على عرض نماذج ممّا وقفنا عليه في سورة البقرة 2، وقد أجملنا عدداً من الاختلافات التي تضمنتها سورة البقرة (2) في الجدولين الآتيين:

### الجدول الأوّل

#### أمثلة من مظاهر الاختلاف

في مصحف أمة الله فاطمة [مخطوط]

ملاحظات	مصحف أمة الله فاطمة	مصحف المدينة برواية حفص
قراءة سبعية	«تُقْبَلُ»	﴿وَلَا يُقْبَلُ﴾ البقرة 2 / 48
قراءة عشرية	«وَعَدْنَا»	﴿وَعَدْنَا﴾ البقرة 2 / 51
لم يقرأ بها أحد	«أَمَّا»	﴿ءَأَمَّا﴾ البقرة 2 / 76
قراءة سبعية في الموضوعين	«يَعْمَلُونَ»	﴿تَعْمَلُونَ﴾ البقرة 2 / 85 و 149
انفرد برسمها	«فَصَا»	﴿فَصَى﴾ البقرة 2 / 117

ملاحظات	مصحف أمّة الله فاطمة	مصحف المدينة برواية حفص
سبعية والطبري يعدّ القراءة بالتاء شاذة	«يَقُولُونَ»	﴿نَقُولُونَ﴾ البقرة 2 / 140
انفرد برسمها	«نَرَا»	﴿نَرَى﴾ البقرة 2 / 144
انفرد برسمها في الألفاظ الثلاثة	«أَمَنْ... أَتَى... السَّائِلِينَ»	﴿ءَأَمَنْ... وَءَأَتَى... وَالسَّائِلِينَ...﴾ البقرة 2 / 177
انفرد برسمها	«سَعَا»	﴿سَعَى﴾ البقرة 2 / 205
قراءة سبعية	«يَقُولُ»	﴿يَقُولُ﴾ البقرة 2 / 214
قراءة سبعية	«العَفْوُ»	﴿الْمَفْوُ﴾ البقرة 2 / 219
قراءة سبعية والطبري لا يجيز قراءة النصب	«وَصِيَّةٌ بِالرَّفْعِ»	﴿وَصِيَّةٌ﴾ البقرة 2 / 240
لم يقرأ بها أحد	«جَاوَرَةٌ بِالرَّاءِ»	﴿جَاوَرَةٌ﴾ البقرة 2 / 249
قراءة سبعية	«دِفَاعٌ»	﴿دَفَعُ﴾ البقرة 2 / 251
كذا وهي لا تناسب اللفظ الذي يليها والذي قرئ بالنون	«تُنَشِّرُهَا»	﴿تُنَشِّرُهَا﴾ البقرة 2 / 259

## الجدول الثاني

أمثلة من مظاهر الاختلاف في المصحف المذهب [مخطوط]

ملاحظات	المصحف المذهب <sup>(1)</sup>	مصحف المدينة برواية حفص
انفرد برسمها	«بَلَوٌ»	﴿بَلَاءٌ﴾ البقرة 2 / 49
انفرد برسمها	«إِنْشَاءٌ»	﴿إِنْ شَاءَ﴾ البقرة 2 / 70
انفرد برسمها	«لَا شَيْتَ»	﴿لَا شَيْتَ﴾ البقرة 2 / 71
انفرد برسمها	«إِنْكَانَتْ»	﴿إِنْ كَانَتْ﴾ البقرة 2 / 94
انفرد برسمها	«وَلَيْسَمَا»	﴿وَلَيْسَ مَا﴾ البقرة 2 / 102

يظهر الجدولان الاختلافات التي وقفنا عليها في سورة البقرة (2)، ولعلها كانت أكثر من ذلك في مصحف أمة الله فاطمة؛ لأنه منقوص بسبب سقوط الورقات الأولى منه. وفي العموم لم تخرج الاختلافات فيه عن أحد أمرين: اختلاف في الرسم، واختلاف في التنقيط. وعلى الرغم من أنّ الخط في المصحف المذهب يبدو ذا جودة عالية فإنّ خطاطه قد بدا على حفظه للنص القرآني كثيراً من الاضطراب، ما جعله يُسقط الكثير من

(1) نوّده أن نشير، هنا، إلى وجود اختلافات أخرى لم نشأ أن ندرجها في الجدول؛ لأنها تحتاج إلى دراسة خاصة، مثل الذي ورد في الآية: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة 2 / 174]؛ إذ كتبت «وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» بزيادة ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران 3 / 77]، لكنّ هذه الزيادة شطبت بخط أحمر يكاد لا يرى. وقد تكرر هذا الشطب، وبطرق مختلفة، في العديد من الآيات. وفي مثل هذه الحالات وجب تحديد من قام بمراجعة هذا المصحف وتصحيحه، أهو الناسخ الذي كتبه نفسه، أم هو شخص آخر؟

الألفاظ، ويضيف أخرى مكانها. لكن يظهر أنّ المراجعة، التي أجريت على هذا المصحف، قد تداركت الكثير من مواضع الاضطراب إمّا بمحو ما عدّته خطأ باللون الأسود، ثمّ كتابة القراءة الرّسمية فوق المكان الذي مُحي، أو بشطب الخطأ بخطّ أحمر يكاد لا يظهر. أو بإضافة النقص فوق المكان الذي يفترض أن يثبت فيه، أو بكتابته في الهامش على يمين الآية، أو شمالها .

ويظهر تفرّد المصحف المذهّب في رسم بعض الألفاظ مهمّاً؛ لأنه سيؤكّد حضور المشافهة في هذه الكتابة. وهو ما سننظر فيه في الفصل التالي. ونودّ أن نشير، هنا، إلى أنّ الاختلافات الواردة في المصحفين تؤكّد أنّهما لم يُكتبا على ما وافق قراءة حفص عن عاصم، فهي تبدو أقرب إلى قراءة أبي عمرو بن العلاء، وخصوصاً مصحف أمة الله فاطمة، الذي لاحظنا، في كثير من ألفاظه، إثبات الإدغام، وهو من أهمّ مميزات قراءته.

## 5- الاختلاف الذي يظهر في المصاحف المطبوعة:

تتميّز المصاحف الحديثة بنسخها عن طريق الطباعة، بعد أن تكتب على يدي خطاط يتقن الخط، وله دراية بالرّسم العثماني. وأكثر القراءات انتشاراً رواية حفص عن عاصم، ورواية ورش عن نافع، ورواية قالون عن نافع. وقد وقفنا على مصحف برواية أبي عمر الدوري عن أبي عمرو بن العلاء. كما وقفنا على مصحف من طريق أبي يعقوب المعروف بالأزرق (ت 240هـ) برواية ورش عن نافع. وهو المصحف الوحيد، الذي أشار فيه القائمون على طبعه إلى صاحب الطريق. بينما اكتفى غيرهم في المصاحف الأخرى، التي وقفنا عليها بذكر الراوي عن القارئ فقط. فإذا أمكن أن تطبع المصاحف استناداً إلى الطرق والروايات عن القراء السبعة، ناهيك عن القراء العشرة فإنّه سيكون لدينا مصاحف متغايرة بأشكال متفاوتة، وسيكون الاختلاف أمراً

حتمياً، وبحجم أكبر ممّا هو عليه الآن، بما أنّ المهتمّين بطبعها ملزمون بإثبات ما رواه صاحب الطريق عن الراوي عن القارئ.

لذلك من غير الضّروري أن نعرض تلك الاختلافات، بما أنّنا سنجلّي مظاهرها لاحقاً في ما يظهر من الاختلاف لدى هؤلاء القراء. وغاية ما نوّد الوقوف عليه، هنا، أن نقيم مقارنة بين الرّسم في مصحف المدينة النبويّة المطبوع بتاريخ (1405هـ)، والرّسم في مصحف دار القرآن الكريم، الذي طُبع في إيران سنة (1370هـ). وتجدر الإشارة إلى أنّ كليهما برواية حفص عن عاصم.

واهتمامنا بالرّسم لا يعدّ أمراً ثانوياً؛ بل يعدّه المهتمّون بالقراءات جزءاً منها لا يتجزّأ. ومنذ أن نشأ العلم، ارتبطت قراءة كلّ قارئ في العموم بالمصحف، الذي بُعث به إلى مصره؛ فنافع قرأ في مصحف المدينة، وابن عامر قرأ في المصحف الشامي... إلخ.

وعلى الرغم من أننا تعودنا أن تكون المصاحف الحديثة متفقة في الرّسم، وتحديدًا إذا كانت على رواية واحدة. فإنّ المصحف المطبوع في إيران قد خالف مصحف المدينة النبوية في كثير من المواضع، ولاسيما منها في إثبات الألف مرتبباً ارتباطاً مادياً بباقي الحروف، باعتباره جزءاً من جسم اللفظ. كما خالفه في رسم الهمزة، على الرّغم من أنّهما برواية حفص عن عاصم، ومن الأمثلة على هذا الاختلاف:

أمثلة من رسم الألف في	
مصحف طهران	مصحف المدينة النبويّة
العَالَمِين	العَلَمِين
مَالِك	مَلِك

أمثلة من رسم الألف في	
مصحف المدينة النبوية	مصحف طهران
الكِتَاب	الكِتَاب
غَشَاوَةٌ	غَشَاوَةٌ
يُخَدَعُونَ	يُخَادِعُونَ
يَأْيُهَا	يَاءُيُهَا

أمثلة من رسم الهمزة في	
مصحف المدينة النبوية	مصحف طهران
إِيَّاكَ	إِيَّاكَ
أَنْعَمْتَ	أَنْعَمْتَ
ءَأَنْذَرْتَهُمْ	ءَأَنْذَرْتَهُمْ
مَا أَمْرٌ	مَا أَمْرٌ

ما يظهره هذان الجدولان، إذاً، قرب مصحف طهران من الرّسم الإملائي، مراعيًا، في الأغلب، رواية حفص؛ إذ الكثير من الكلمات، التي حوّر رسمها، كانت تحتل أكثر من قراءة في الرّسم الأوّل، وقد قرئ بها مثل كلمة «غَشَاوَةٌ»، التي قرئت «غَشَاوَةٌ»، ولفظ «يُخَدَعُونَ»، الذي قرئ «يُخَادِعُونَ» بما لا يسمح بوجود قراءة أخرى يمكن أن يسعها جسم المكتوب، أو يقلل من فرص وجودها. وإذا كانت الكلمات، التي اتّبع في رسمها الإملاء العادي، مستعصماً فيها عن الرّسم العثماني، كثيرة جدًّا، فإنّه لم يقطع قطعاً كلياً مع الرّسم العثماني؛ لأنّه أبقى على رسم «الصّلوة» و«الرّكوة»، وغيرها من الكلمات الأخرى التي كتبت بالرّسم العثماني.

أما بالنسبة إلى الهمزة، فإن رسمها في مصحف طهران يستجيب لقراءة التسهيل المعروفة عند الكثير من القراء. ويمكن أن ننظر في كيفية قراءة اللفظ «أنذرتهم»، في [البقرة 2/6]، فقد ذكر القرطبي أن أهل المدينة، وأبا عمرو ابن العلاء، والأعمش، وابن أبي إسحاق (ت 121هـ)، قرؤوا بتحقيق الهمزة الأولى، وتسهيل الثانية، وهو اختيار الخليل بن أحمد، وسيبويه، وهي لغة قريش، وسعد بن بكر<sup>(1)</sup>. وتشعبت المعطيات في المصنفات الأخرى، فكان أوضحها ما أورده البنّا في كتابه (إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر)<sup>(2)</sup>؛ فذكر الأوجه التي قرأ بها القراء اللفظ «أنذرتهم»، فنسب قراءة تسهيل الهمزة الثانية، كالتي رسمت في مصحف طهران، إلى مجموعة من القراء. لكنّ الذي يثير الانتباه أنّ المشرفين على طبع مصحف طهران وضعوا تحت ألف الهمزة الثانية في اللفظ ﴿أَأَعْجَمِي﴾ [فصلت 41/44] كلمة «تسهيل» بخط صغير جداً علامة على قراءة حفص بتسهيلها، فكتبها: أَأَعْجَمِي، ما يعني أنّ الهمزة قد رسمها الناسخ بطريقتين: [ء] و[-] فوق الألف؛ والرّسم الثاني هو المعتمد في رسم الهمزة المسهّلة في المصحف برواية ورش عن نافع.

ونودّ أن نسوق، هنا، ملاحظة متعلّقة بمصحف طهران؛ إذ يبدو أنّ تحرّره من الرّسم العثماني، في كثير من المواضع المطّردة، هو خاصية من خصائص الخطاطين الأتراك إبان الدّولة العثمانية. ويؤكد هذه الملاحظة الأصل الذي أتبع في طبع هذا المصحف، فهو يعود إلى نسخة أهدتها والدة السلطان عبد العزيز ابن السلطان محمود خان العثماني إلى مرقد الشيخ الجنيد سنة (1278هـ). وهي، حسب ما جاء في تعريف المصحف، محفوظة في مكتبة الإمام الأعظم، وخطها الخطاط حافظ محمد أمين الرّشدي سنة (1236هـ)<sup>(3)</sup>.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 185.

(2) الدميّاطي، البنّا، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، ج 1، ص 376.

(3) مصحف طهران، ص 668-669.



## 6- الاختلاف الذي يظهر بين القراءات السبع/العشر:

وهو المظهر الأكثر تواتراً في كتب القراءات المهمة بقراءاتهم، فهي تحشد أغلب المظاهر التي اتفقوا فيها، وكذا الأمر بالنسبة إلى ما اختلفوا فيه، فتسردها مفصلة، أو مجملة، كلٌّ حسب المنهج الذي توخَّاه لنفسه، والقراءة التي يميل إليها. ويمكن أن نعود، على سبيل المثال، إلى (كتاب السبعة) لابن مجاهد. ومن أمثلة ذلك ما أورده ابن مجاهد في بداية كتابه من: «ذكر اختلاف القراء في فاتحة الكتاب: اختلفوا في قوله ملك يوم الدين الفاتحة 4/1 في إثبات الألف وإسقاطها فقرأ عاصم والكسائي ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ بألف وقرأ الباكون «ملك» بغير ألف ولم يمل أحد الألف من «مَلِكِ» [...] عن أبي معمر (ت 224هـ) عن عبد الوارث (ت 180هـ) عن أبي عمرو أنه قرأ «مَلِكُ» ساكنة اللام، وروى غيره عن عبد الوارث عن أبي عمرو «مَلِكُ» مكسورة الميم، وساكنة اللام [...]. وهذا من اختلاس أبي عمرو الذي ذكر أنه كان يفعله كثيراً»<sup>(1)</sup>.

وفي خضمّ هذا العرض، يذكر ابن مجاهد، في كثير من الأحيان، حجة كلّ قارئ في ما اختاره من وجه للقراءة، مستنداً إلى اللغة، أو المعنى، أو رأي القارئ نفسه. لكنّ هذا لا يعني أنّه يذكر كلّ الاختلافات، فهو لم يعرض ما أورده ابن عطية، وأبو حيان في قراءة اللفظ سابق الذكر. قال ابن عطية: «وروي عن نافع إشباع الكسرة فقرأ «مَلِكِي»»<sup>(2)</sup>. وقال أبو حيان: «وقرأ أحمد بن صالح (ت 248هـ) عن ورش عن نافع: «مَلِكِي»»<sup>(3)</sup>.

أما بالنسبة إلى الاختلاف بين القراء العشرة، فيمكن مطالعته في كتاب ابن الجزري (النشر في القراءات العشر)، فهو يضيف إلى اختلافات القراء

(1) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ج 1، ص 104.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 68.

(3) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 133-134.

السبعة ما اختلف فيه خلف، وأبو جعفر، ويعقوب؛ لذلك نراه يركز على قراءات الرواة، وأصحاب الطرق<sup>(1)</sup>.

### 7- الاختلاف الذي يظهر في الاختيار الواحد:

ونقصد بذلك أن يُروى عن القارئ الواحد أكثر من قراءة في موضع واحد. وهذا المظهر مطرد عند جلّ أصحاب الاختيار إن لم نقل كلّهم. ويمكن أن ننظر، على سبيل المثال، في اختيار عاصم. ومن أمثلة الاختلافات، التي رويت عنه، ما يأتي:

رواية حفص	رواية أبي بكر	رواية جيلة عن المفضل	رواية أبان العطار
عن عاصم			
البقرة 3 / 2	﴿يُؤْمِنُونَ﴾ <sup>(2)</sup>	-	-
البقرة 7 / 2	﴿غَشَوَةٌ﴾	«غِشَاوَةٌ» <sup>(3)</sup>	-
البقرة 40 / 2	﴿نِعْمَتِي﴾	«نِعْمَتِي» <sup>(4)</sup>	-
البقرة 51 / 2	﴿أَتَّخِذْتُمْ﴾ <sup>(5)</sup>	-	-
البقرة 58 / 2	﴿تَغْفِرَ﴾	«تُغْفِرُ» <sup>(7)</sup>	-

(1) انظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2.

(2) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 83.

(3) الفراء، معاني القرآن، ج 1، ص 23.

(4) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 196.

(5) المصدر نفسه، ص 155.

(6) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 13.

(7) الرّازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 96.

رواية حفص	رواية أبي بكر	رواية جبلة عن المفضل	رواية أبان العطار
عن عاصم			
البقرة 2 / 97	﴿لَجَبْرِيْلَ﴾	-	﴿لَجَبْرِيْلَ﴾ <sup>(1)</sup>
البقرة 2 / 124	﴿عَهْدِي﴾	-	-

والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فحفص وأبو بكر (ت 193هـ)، والمفضل (ت 168هـ)، وأبان العطار (ت بعد 160هـ)، كلهم قرؤوا عن عاصم، وقد قرأ عليه غيرهم، ورووا عنه، أيضاً، قراءات مخالفة لقراءته، التي رواها حفص عنه. لكنّ المهمّ، هنا، هو الخروج من وضع الاختلاف إلى وضع الاتفاق، إذا نظرنا إلى النقاط، التي يلتقي فيها أصحاب الاختيار، ولاسيما منهم القراء السبعة، أو حتّى العشرة. فقراءة عاصم ﴿يُؤْمِنُونَ﴾ بغير همز هي نفسها قراءة أبي عمرو بن العلاء، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع. وقراءته ﴿اتَّخِثُمْ﴾ بإدغام الذال في التاء جعلته يلتقي فيها مع ابن عامر، وأبي عمرو، وحمزة، والكسائي، ونافع، بعد أن كان مخالفاً إياهم مع ابن كثير<sup>(3)</sup>. وقراءته ﴿نَفَّزَ﴾ بالياء يلتقي فيها مع نافع، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع<sup>(4)</sup>، ويوافق ابن عامر عندما يقرؤها بالتاء<sup>(5)</sup>.

### 8- الاختلاف الذي يظهر عند الراوي الواحد: مرويات حفص أنموذجاً؛

اختار علماء القراءات حفصاً بن سليمان الأسدي من بين أهمّ رواة

- (1) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 167، غير أنّ أبا حيان نسب إلى أبان العطار قراءة «لجبريل». انظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 486.
- (2) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 196.
- (3) المصدر نفسه، ص 155.
- (4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 226.
- (5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 414.

عاصم بن أبي النجود؛ ليثبتوا روايته عنه. وعلى الرغم من أن كتب الجرح والتعديل لم تذكر هذا الراوي بخير في مجال رواية الحديث<sup>(1)</sup>، فإن ابن مجاهد، وغيره ممن جاء بعده، قد اختاروا روايته قراءةً عاصم لتكون مثبتة في كتبهم من الروايات من القراءات السبع. ورأى ابن الجزري أن القدامى عدّوه أثبت رواية عاصم لقراءته، ولعل ذلك يعود إلى القرابة التي تربطه به<sup>(2)</sup>. وذكر ابن مجاهد الأسانيد التي اتصلت بحفص في رواية قراءة عاصم، وهي:

- محمد بن يحيى الكسائي الصغير (ت 310هـ) عن أبي الحارث الليث بن خالد (ت 240هـ) عن أبي عمارة عن حفص عن عاصم.
- أحمد بن علي الخزاز (ت 286هـ) عن أبي عمر هبيرة بن محمد التمار عن حفص عن عاصم.
- أبو محمد الرقي عن أبي عمر الدوري (ت 246هـ) عن أبي عمارة عن حفص عن عاصم.
- محمد بن حماد بن ماهان الدباغ عن أبي الربيع (ت 234هـ) عن حفص عن عاصم.
- أبو بكر وهب بن عبد الله المروزي عن الحسن بن المبارك الأنماطي

(1) أورده ابن الجوزي في كتابه الضعفاء والمتروكين، فترجم له بقوله: «حفص بن سليمان بن المغيرة أبو عمر الأسدي القارئ البزاز وهو صاحب عاصم... قال يحيى: ضعيف، وقال مرة: ليس بثقة، وقال مرة: كذاب. وقال أحمد ومسلم والنسائي: متروك الحديث... وقال البخاري: تركوه. وقال السعدي: قد فرغ منه منذ دهر. وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش (ت 283هـ): كذاب متروك يضع الحديث. وقال ابن حبان (ت 354هـ): كان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل... وقال أبو زرعة (ت 281هـ): والدارقطني (ت 385هـ): ضعيف». ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، ج 1، ص 221.

(2) فهو ربيه. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 1، ص 156.

المعروف بابن اليتيم عن أبي حفص عمرو بن الصباح بن صبيح (ت 221هـ) عن حفص عن عاصم<sup>(1)</sup>.

ويتعدّد هذه الأسانيد تعدّدت الاختلافات عن الراوي حفص في نقلها لرواية حفص عن عاصم. وقد اخترنا أمثلة أربعة لعرض مظاهر ذلك الاختلاف:

المثال 1: ﴿أَشْرَنَهُ﴾ [البقرة 2 / 102]:

قرأ هبيرة عن حفص	غير هبيرة عن حفص
﴿أَشْرَنَهُ﴾ [البقرة 2 / 102] بالإمالة [القراءة المثبتة في مصحف المدينة النبوية]	«أَشْرَاهُ» [البقرة 2 / 102] بالتفخيم

المثال 2: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ [البقرة 2 / 177]:

قرأ هبيرة عن حفص	قرأ حفص عن عاصم
- «ليس البرُّ» [البقرة 2 / 177]، بالرفع - «ليس البرُّ» بالنصب أيضاً	﴿لَيْسَ الْبِرُّ﴾ [البقرة 2 / 177]، بالنصب [القراءة المثبتة في مصحف المدينة النبوية]

المثال 3: ﴿أَرْجِهْ﴾ [الأعراف 7 / 111]:

هبيرة عن حفص	غير هبيرة عن حفص
﴿أَرْجِهْ﴾ [الأعراف 7 / 111]، بالجزم [القراءة المثبتة في مصحف المدينة النبوية]	«أَرْجِهْ» [الأعراف 7 / 111]، بالكسر

(1) ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص 95.

## المثال 4: ﴿المشامة﴾ [البلد 19/90]:

الخزاز عن محمد بن يحيى عن أبي الربيع عن حفص	الدباغ عن أبي الربيع عن حفص
﴿المشامة﴾ [البلد 19/90]	﴿المشامة﴾ [البلد 19/90]

تمثل هذه الأمثلة نماذج من الاختلاف في الرواية عن حفص أحد أهم الرواة عن عاصم. وقد وقفنا عليها كلها في (كتاب السبعة في القراءات) لابن مجاهد<sup>(1)</sup>. والتمتعن فيها يرى أنها مختلفة من حيث عدد الرواة الذين احتوى عليهم كل مثال، فكلما كان العدد أكبر كان الاختلاف أكثر؛ ففي المثال الثاني، روى هبيرة عن حفص الرفع والنصب في لفظ «البر»، وروى حفص عن عاصم النصب؛ ما يعني أن الراوي، وصاحب الطريق، قد توافقا في إحدى القراءتين؛ فنسبة الاختلاف يمكن أن تقدر بالثلث [1/3]، وهي أقل نسبة اختلاف يمكن تسجيلها بين جميع هؤلاء الرواة. وإذا انتقلنا إلى المثالين الأول والثالث، فإن هذه النسبة ترتفع إلى النصف [1/2]؛ لأن صاحبي الطريق قد أثبت كل منهما قراءة مختلفة عن الأخرى، ولم يشيرا إلى أن الراوي حفص قرأ بهما معاً كما هو الحال بالنسبة إلى القراءة في المثال الثاني. وتزداد دائرة الاختلاف في الاتساع، عندما يزيد عدد الرواة في المثال الرابع؛ إذ بلغ عددهم الأربعة، دون اعتبار من تكرر منهم في السندين، لذلك بلغت نسبة الاختلاف الثلاثة أرباع [3/4]؛ فبلغ عدد القراءات في لفظ «المشامة» ثلاثة: القراءة بفتح الميم الثانية وتخفيفها، وهي المثبتة اليوم في مصحف المدينة النبوية، والقراءة بفتحها مع تشديدها، والقراءة بكسرهما.

وإذا نظرنا في الاختلاف بين الروايات، التي رويت عن حفص عن

(1) انظر: ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 155، 168، 176، 213،

عاصم، تأكد لدينا أنه اختلاف في النقط، وينقسم إلى نوعين: نقط إعجام، وهو الذي يميّز بين الحروف المتشابهة، كالجيم، والحاء، والخاء، ونقط الإعراب، الذي يدلّ على حركة الحرف سواء كانت فتحة أم ضمة أم كسرة. وقد مثل النقط بنوعيه إحدى أكبر المعضلات، التي اعترضت المسلم عند قراءته المصاحف التي كانت خلواً منه. لذلك اشتهر المثل القائل «لا تقرأ القرآن من مصحفٍ». ويفترض التنقيط اشتراك اللفظين أو الألفاظ في صورة واحدة واختلافها في الجذور، فلفظاً ﴿عَشَوَةٌ﴾ [البقرة 2/7]، والجائية 45/23]، و﴿فَأَعَشَيْنَاهُمُ﴾ [يس 36/9]، يشتركان في الرّسم مع لفظي «عَشَاوَةٌ» التي قرأ بها طاووس (ت 106هـ) في الموضوعين<sup>(1)</sup>، وقراءة «فَأَعَشِينَاهُم»، التي نُسبت إلى النبي، وعمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وأبي رجاء (ت 105هـ)<sup>(2)</sup>، وابن عباس<sup>(3)</sup>، ولفظ ﴿خَلِيفَةٌ﴾ [البقرة 2/30] قرأه زيد بن علي (ت 122هـ)، وعمران (ت؟) «خليفة» بالقاف عوضاً عن الفاء<sup>(4)</sup>. وقرأ قتادة (ت 117هـ)، «فَأَقِيلُوا» بدل ﴿فَأَقِيلُوا﴾ [البقرة 2/54]<sup>(5)</sup>.

ويمكن أن نعود إلى ألفاظ كثيرة عوّلنا في استخراجها على أمرين: أولهما ورود رواية أو أكثر في قراءتها قراءة مخالفة، ومن ثمّ هي ألفاظ تحتمل -ولو نظرياً- إعجامها بأكثر من وجه. أمّا ثانيهما فيتّصل بالألفاظ، التي تتوافر فيها صفة الإعجام هذه، ولم نقف فيها على قراءة مخالفة لها، فقد أهملناها لأنّ أساس عملنا هنا هو الاختلاف والتعدد<sup>(6)</sup>.

(1) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 125-127.

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 20، ص 496.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 263. الأندلسي، أبو حيان، تفسير

البحر المحيط، ج 1، ص 289.

(5) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 13.

(6) انظر الفصل الثاني من هذا الباب، العنصر الثاني: الخط والرسم والكتابة.

فكلّ القراءات، التي تضمّنها الجدول سابق الذكر، موافقة للرّسم العثماني، على الرغم من اختلاف نقطها عند القراء؛ لأنّ نقطها لا يعدّ جزءاً منه؛ بل يُعدّ مكملّاً له، بما أنّه جاء بعده بسنوات كثيرة من تدوين المصحف الإمام.

### 9- الاختلاف الذي يظهر في لغات القبائل:

وهو اختلاف فرضه ما تميّزت به لغات القبائل، وما فيها من أقيسة نظم الكلام، التي ظهرت في القراءات، فكانت سبباً من أسباب الاختلاف أيضاً. وكثيراً ما فُسر حديث الأحرف السبعة بنزول القرآن على سبع لغات هي لغات العرب، وهو تفسير يجد بعض وجاهته في الأمثلة المتوافرة في المصحف الإمام من لغات العديد من القبائل. وأهمّ الأمثلة، من حيث الكثرة، قراءات أبي عمرو بالإدغام الكبير، وقراءات الحسن البصري، وغيرها من القراءات، التي خلت من الهمز. وإذا كنّا قد تعرّضنا إلى أمثلة من الإدغام الكبير في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا العمل، فإنّ قراءات الحسن البصري تبدو جديرة بالاهتمام، فقد كان لا يهمز.

ولعرض هذا المظهر من مظاهر الاختلاف، يكفي أن ننظر في تفسير الطبري، الذي اعتمد، أحياناً، في توجيه القراءات، وبيان فصاحتها، على مدى متانة اللغة، التي قرئت بها من حيث انتماؤها القرشي، أو فصاحتها، ومدى انتشار استعمالها بين العرب. غير أن هذا المقياس جعل الطبري، وغيره من المفسّرين وعلماء القراءات، يكشفون عن سبب من أسباب الاختلاف، وهو اختلاف لغات القراء باختلاف الانتماء القبلي، واختصاص كلّ قبيلة بطريقة في تصريف كلامها وفق قواعد وقوانين لسانية تأسست قبل ظهور النص القرآني، فجرى إخضاعه لمقتضيات تلك القوانين؛ فظهر الاختلاف في قراءة اللفظ الواحد باختلاف تصريف القبائل لقوانين النطق به.

ومن الأمثلة، التي أوردها الطبري في هذا الصدد، اختلافهم في لفظ «رُبوة» في [البقرة 2/265]؛ إذ ورد فيها ثلاث لغات، وقد قرأ بكلّ لغة منها جماعة من



القرّاء، فقرأ أهل المدينة والحجاز والعراق بضم الرّاء فيه، وقرأ أهل الشام، وبعض أهل الكوفة، بفتحها، ويقال إنّها لغة لثميم. وقرأ ابن عباس بكسرها<sup>(1)</sup>.

واختلفوا، أيضاً، في قراءة لفظ «الحجّ» من سورة آل عمران 3/ 97، فقرأ ذلك جماعة من قرّاء أهل المدينة والعراق بالكسر، وهو لغة أهل نجد، وقرأ جماعة أخرى منهم بالفتح، وهو لغة أهل العالية، والكسر والفتح لغتان معروفتان للعرب<sup>(2)</sup>.

كما اختلفوا في قراءة الفعل «يجرمنكم»، فقرأ عامة قراء الأمصار ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ﴾ [المائدة 2/ 5] بفتح الياء من «جَرَمَ يَجْرِمُ»: «وهي اللغة المعروفة السائرة عند العرب». وقرأ يحيى بن وثاب، والأعمش من الكوفيين، برفع الياء من «أَجْرَمَ يُجْرِمُ»، وهي لغة شاذة<sup>(3)</sup>.

ويرى الطبري أنّ أهل الحجاز ينصبون لفظ «البشر» إذا أسقطوا الباء من الخبر، فقالوا: «ما عمرو قائماً». وأمّا أهل نجد، فإنّ من لغتهم رفعه، يقولون: «ما عمرو قائم». ومثال هذا القياس قراءة عاصم برواية حفص للآية ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ [يوسف 31/ 12]، وهي، في ما يذكر الطبري، لغة أهل الحجاز، أمّا الرفع فقال إنّ لم يقرأ به أحد<sup>(4)</sup>.

ولعلّ نفي الطبري متعلّق بالقرّاء المشهورين؛ لأنّ ابن الجوزي اعترض على ذلك، مؤكداً أنّ «مَا هَذَا بَشَرًا» بالرفع قراءة أبي المتوكل (ت 108هـ)، وأبي نهيك (من الطبقة الثالثة)، وعكرمة (ت قبل 104هـ)، ومعاذ القارئ (ت 63هـ)<sup>(5)</sup>.

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 536.

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 45-46.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 485.

(4) المصدر نفسه، ج 16، ص 84.

(5) ابن الجوزي، تفسير زاد المسير، ج 4، ص 219. انظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 9، ص 181-182.

ويقول الطبري: «اختلفوا في لفظ "وقري"، فأما أهل المدينة فقرؤوه ﴿وَقَرَى﴾ [مريم 26/19] بفتح القاف على لغة من قال: قررت بالمكان أقرّ به، وقررت عيناً، أقرّ به قروراً، وهي لغة قريش فيما ذكر لي، وعليها القراءة. وأما أهل نجد، فإنها تقول: قررت به عيناً أقر به قراراً، وقررت بالمكان أقر به، فالقراءة على لغتهم (وقري عيناً) بكسر القاف، والقراءة، عندنا، على لغة قريش بفتح القاف ﴿وَقَرَى﴾ [مريم 26/19]»<sup>(1)</sup>.

واختلفوا، أيضاً، في قراءة الفعل «يسحت» من قوله ﴿فَيَسْحَتُكُمْ﴾ [طه 61/20]، فقرأه عامة قرّاء أهل المدينة والبصرة، وبعض أهل الكوفة (فَيَسْحَتُكُمْ) بفتح الياء من سحت يسحت، وهي لغة أهل العالية. وقرأته عامة قراء الكوفة ﴿فَيَسْحَتُكُمْ﴾ بضم الياء من أسحت يسحت. وهي لغة أهل نجد. ويبيّن الطبري أنّهما لغتان مشهورتان، غير أنّ لغة أهل العالية أفصح، وهو الذي اختاره<sup>(2)</sup>. والحصب، في لغة أهل اليمن، الحطب، والمعروف عند العرب أنّ الحصب هو الرمي في لغة أهل نجد، والحضب هو كلّ ما هيجت به النار، وأوقدت به، فهو، عند العرب، حضب لها، وقد قرأ بذلك ابن عباس، وقرأ عليّ وعائشة حطب بالطاء في الآية ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء 98/21]<sup>(3)</sup>.

واختلفوا في قراءة قوله ﴿فِي مَسْكِنِهِمْ﴾ [سبأ 15/34]؛ فقرأ حمزة بفتح الكاف، وقرأ عامة قرّاء الكوفيين «فِي مَسْكِنِهِمْ» على التوحيد، وبكسر الكاف، وهي لغة لأهل اليمن حسب ما يورده الطبري<sup>(4)</sup>.

يظهر، إذًا، أنّ مظاهر الاختلاف متعدّدة، وفق ما عرضناه، ولئن كان عرضنا لها مقتضباً جدّاً، فإنّ غاية هذا الفصل الاقتصار على رصد تجلّيات

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 18، ص 182.

(2) المصدر نفسه، ج 18، ص 326.

(3) المصدر نفسه، ج 18، ص 535-536.

(4) المصدر نفسه، ج 20، ص 376.

الاختلاف، فكان ما قدّمنا. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّ هذه المظاهر كلها يمكن إدراجها ضمن نوعين من الاختلاف هما: اختلاف تلفظ، واختلاف رسم، أو اختلاف قراءة، واختلاف كتابة.

### اختلاف التلّفظ وجسم اللفظ واحد:

وهو الذي لم يتغيّر فيه جسم المكتوب؛ إذ حُوْفِظَ فيه على رسمه. لكنّ صياغته التلّفظية هي التي تبدّلت. وأسباب تبدّله متعدّدة سنحاول تفصيل القول فيها في الفصل الآتي، ونذكرها هنا اختصاراً للدلالة على نوع الاختلاف؛ فمنها النقط بنوعيه، ومنها طبيعة الخطاب الشّفوي، ومنها عامل الذاكرة في حفظ النصّ، بالإضافة إلى عوامل ذاتية تعود إلى القارئ نفسه. ويندرج تحت هذا النوع روايات الرّواة، وأصحاب الطرق، الذين انحسرت اختلافاتهم غالباً في التقيط، وكيفية النطق بالحروف في مواضع معيّنة.

### اختلاف الرسم:

لا بُدّ من التنبيه، أولاً، إلى أنّ اختلاف الرّسم في مواضع بعينها لا يحدث تغييراً في قراءة اللفظ من حيث الأداء؛ فبعض الألفاظ، التي اختلفت في رسمها، تقرأ في كلا الرّسمين بالأداء نفسه. وهذا الأمر ينطبق على الألفاظ التي وقفنا عليها في مصحف أمة الله فاطمة، والمصحف المذهب، مثل لفظي ﴿فَصَى﴾ [البقرة 2 / 117] و﴿زَى﴾ [البقرة 2 / 144]، اللذين كُتِبَا بالألف في المصحف الأول، ولفظ ﴿بَلَاءٌ﴾ [البقرة 2 / 49]، الذي كُتِبَتْ فيه الهمزة على الواو في المصحف المذهب. إضافة إلى التراكيب ﴿إِنْ شَاءَ﴾ [البقرة 2 / 70]، و﴿إِنْ كَانَتْ﴾ [البقرة 2 / 94]، و﴿لَيْسَ مَا﴾ [البقرة 2 / 102]، التي كُتِبَتْ كلها ملتصقة بالحروف على شكل كلمة واحدة.

أمّا الاختلافات الأخرى، فيمكن تصنيفها إلى اختلاف بالنقص، واختلاف بالزيادة. وعلى الرغم من أنّ الفارق يبدو جوهرياً بينهما، فإنّهما متساويان في الدّرجة نفسها، سواء أكان الاختلاف بزيادة حرف أو كلمة أو

تركيب أو آية أو سورة، أم كان الاختلاف بحذف ذلك كله. وقد وقفنا على هذا النوع في كلِّ المصاحف التي رصدنا الاختلاف فيها. وعلى الرغم من أنّ هذا النوع من الاختلاف يمسّ جسم المكتوب في المصحف الإمام زيادة ونقصاناً، فإنّ المصنفات تعاملت معه بمستويات في القبول والرّفص مختلفة. ولا يدلّ هذا التعامل على اتّباعهم منهجاً واضحاً يمكن ملاحظته في مصنفاتهم؛ إذ يمكن أن يفاجئ الواحد منهم القارئ بقبول قراءة فيها من الزيادة ما لا يمكن أن تحتمله المصاحف العثمانية مجتمعةً على حدّ تعبير ابن الجزري، في حين تراه يرفض رفضاً عنيفاً قراءة أخرى لا يتغيّر الرّسم فيها؛ فاقصر الاختلاف على النقط أو الإعراب<sup>(1)</sup>.

برزت، إذاً، مظاهر الاختلاف مادّة متفاوتة الغزارة في المصنفات التي اشتغلنا عليها، وقد ظهر حجمها الحقيقي في المعاجم الحديثة، التي عوّلت على الكثير من المصادر في جمع مادّتها، نذكر منها، على سبيل المثال، (معجم القراءات) لمؤلفه عبد اللطيف الخطيب. وعلى الرغم من إمامه بجلّ القراءات، لم تسمح طبيعة منهجه له بذكر عدد آخر منها تضمنته كتب الحديث، والقراءات، والتفسير، والأدب. فتقيّده بذكر القراءات المتعلقة باللفظ أو التركيب، الذي تضمنته آيات السور المئة وأربع عشرة، لم يسعفه بذكر النصوص التي لم تنسبها المصادر إلى آية أو سورة بعينها من تلك السور: مثل ما يسمّى آية الرجم، وآية الولد، وآية الرضاع، ناهيك عمّا نُسب إلى بعض المصاحف القديمة من سورٍ لم يتضمّننها المصحف الإمام كسورتي

(1) قارن، على سبيل المثال لا الحصر، بين تعامل المفسّرين مع الآية: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة 38/5]، التي قرأ بها ابن مسعود، «وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا» [الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 10، ص 294]. وتعاملهم مع الآية: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء 164/4]، التي قرأها إبراهيم النخعي، ويحيى بن وثاب، «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» بنصب لفظ «الله». ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 36. ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 204.

الخلع والحفد؛ بل إنه لم يذكر بعض القراءات الشيعية، التي أثبتتها المصادر السننية، كقراءة «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدُرِّ سَيْفٍ عَلَيَّ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ»، التي ذكرها القرطبي في مقدمة تفسيره، ولم يُعَدَّ إلى ذكرها عند تفسيره الآية (123) من سورة آل عمران (3)<sup>(1)</sup>؛ بل إنَّ عبد اللطيف الخطيب قد تجاوز هذه الآية تجاوزاً كلياً، معتبراً إياها خالية من القراءات المخالفة<sup>(2)</sup>.

كما لم يذكر قراءة عمرو بن عبيد «تَبَّتْ يَدَا مَنْ عَمِلَ بِمِثْلِ مَا عَمَلَ أَبُو لَهَبٍ» [المسد 1/111]، التي أوردها الخطيب البغدادي (ت 463هـ) في تاريخه<sup>(3)</sup>، وغيرها من القراءات الأخرى، التي لم يذكرها؛ فبالإضافة إلى تجاهل عدد من القراءات الشيعية، لم يعتمد إلا على تفسير الطبرسي (مجمع البيان)، أحد أعلام الشيعة في القرن السادس الهجري، الذي عوّل، أساساً، على ذكر قراءات القراء السبعة، فكان خالياً، أو يكاد، من القراءات التي تضمّنها (تفسير العياشي) أو (تفسير القمي)، الذي يعود إلى القرن الثالث الهجري.

ونحن؛ إذ نورد هذه الأمثلة، ليس نقداً للخطيب، والحال أنه بذل مجهوداً جبّاراً، طيلة سنوات، في إعداد هذا المعجم الضخم؛ بل لنؤكد أنّ الإلمام بكلّ مظاهر الاختلاف أمر فيه عناء كبير لما يعترض الباحث من صعوبات كبيرة خصوصاً في ما يتعلّق بتحقيق المصنفات، التي أخرجها العاملون على تحقيقها وطبعها في نسخ أقلّ ما يُقال عنها أنها تشويه للأصل، سواء كان مطبوعاً أم مخطوطاً<sup>(4)</sup>. لكنّ يبقى تساؤلنا قائماً عن السبب وراء

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 80.

(2) الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، ج 1، ص 567-568.

(3) البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.)، ج 12، ص 169.

(4) انظر، على سبيل المثال، إلى حجم الأخطاء التي وردت في تفسير أبي حيان، طبعة دار الكتب العلمية، 2001م، ولا سيما منها الأخطاء المطبعية الواردة في القراءات، وأسماء القراء.

سقوط تلك القراءات من المعجم، على الرغم من وجودها في أكثر من مصدر من المصنّفات، التي اعتمدها عبد اللطيف الخطيب في تجريد القراءات وجمعها؟





## الفصل الثاني عوامل اختلاف القراءات قراءة نقدية

بات من المسلّم به أنّ الاختلاف حقيقة ثابتة يقرّ بها كلّ من كانت له دراية بالدراسات القرآنية قديماً وحديثاً، معتقداً في النصّ القرآني، أو غير معتقداً؛ فالمظاهر، التي عرضناها في الفصل السابق، ليست غريبة عن الدارسين؛ لأنها مثلت المادة الأولى لكتب القراءات؛ بل إنهم كثيراً ما عبّروا عن وعيهم بظهور أغلبها في وقت مبكّر جداً من نزول الوحي. ويكفي، هنا، أن نستحضر قول كبير علماء القراءات ابن الجزري؛ إذ يقول: «نحن نقطع بأن كثيراً من الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يقرؤون بما خالف رسم المصحف العثماني قبل الإجماع عليه، من زيادة كلمة أو أكثر، وإبدال أخرى بأخرى، ونقص بعض الكلمات كما جاء في الصحيحين وغيرهما [...] ولأنّ كثيراً ممّا خالف الرسم قد صحّ عن الصحابة وعن النبي ﷺ»<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت هذه الاختلافات قد ظهرت في أزمنة معيّنة، وفي ظروف سمحت لها بالظهور، فإنّ أسبابها وعواملها كانت كذلك. ويمكن القول، من هذا المنطلق، إنّ عوامل اختلاف القراءات قد وُلدت مع بداية تشكّل النصّ القرآني من نصّ موحى إلى نصّ منطوق. وهي عوامل تندرج ضمن ما يمكن أن

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 93.



نِسْمَهُ بطرق حفظ النص، كالحفظ في ذاكرة الرّجال، والحفظ عن طريق الكتابة في مواد متعدّدة أُعدّت للكتابة، منها الألواح، والرقاع، وجريد النخل، والأكتاف، واللخاف، والأضلاع، وقطع الأديم<sup>(1)</sup>، وهي -لا شكّ- مواد تختلف تفاعلاتها مع المداد، وطبيعة تركيبته، بالإضافة إلى عوامل الطبيعة.

وليست غايتنا، اليوم، التأكّد من متانة الحفظ بالطريقتين لأسباب أهمّها أنّ الاختلاف بات واقعاً لا يمكن لمنكر أن يجحده؛ فقد شهد القدامى أنّ متانة الحفظ، كما الكتابة، قد اعترها شيء من الخلل، مؤكّدين، في الوقت ذاته، أنّه خللٌ لم يمَسّ من جوهر النصّ القرآني، ولم يحطّ من صحّة نقله. وكنا قد أشرنا سابقاً إلى موقف أبي شامة من قلّة ضبط الرواة. كما ذكرنا موقف الزركشي من مسألة التواتر، وهي -لا شكّ- آراء قد بُنيَ أغلبها على استقراء بدا لنا وجيهاً بما أنّ أسسه كانت واقعية؛ فهو استقراء لم يغفل حجم الاختلاف، ولم يلجأ إلى إنكاره، كما لم يستند إلى تبريرات مفارقة للواقع من شأنها أن تطمس الأسباب الحقيقية للاختلاف، أمّا الأخبار، التي تُنسب إلى أعلام من الجيل الأوّل من المسلمين؛ مثل: عائشة، وابن عباس، وابن مسعود، فتلك أخبار يجب الحذر دائماً من صديقتها مهما أوحى لنا بأنها قريبة من واقع تشكّل النصّ، خصوصاً على مستوى التدوين؛ إذ هي أخبار لا تساعد الباحث؛ بل قد تُعميه إذا لم يتسلّح بمناهج دراسة النصوص التراثية، ونقدها نقداً علمياً.

وعلى الرغم من أنّ البحث في أسباب الاختلاف كان من أهمّ القضايا، التي دار حولها الجدل في المصادر القديمة، فإنّ الدراسات الحديثة لم تستطع الخوض فيها؛ فالباحث الحديث -إن جازت العبارة- يعتره الخوف إزاء هذه المباحث، فتراه يلوّك ما قاله بعض أسلافه ممّن انتهى بهم البحث إلى تحجّر

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص50. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1، ص27.

الفكر وانغلاقه؛ بل إنّه لا يقدر على أن يساير مواقف بعض علماء القرآن القدامى؛ إذ تبدو آراؤهم أفضل بكثير ممّا كتب اليوم منهجاً وجرأةً في الطرح وقدرةً على التصدّي لمثل هذه المباحث الشائكة، هذا إذا كانت المقارنة جائزة فعلاً؛ لأنّه لم يتوافر للقدامى ما توافر لباحث اليوم من مناهج حديثة؛ بل إنّ ما كان له حسّ المنهج العقلي ومعالم منهج المقارنة كعبد الرحمن بن خلدون، قد اتّهم بالكفر ليس ممّن عاصره؛ بل من «باحثي» القرن الحادي والعشرين.

وإزاء هذا الوضع القاتم، رأينا أن نضرب صفحاً عن جلّ الدّراسات الحديثة في هذا المجال، ونعود، مرّةً أخرى، إلى النظر في ما دار حول أسباب اختلاف القراءات من جدل في المصادر القديمة. ولكن قبل ذلك نوّد أن نشير، هنا، إلى كتابٍ حديثٍ للشيخ الأزهري محمد محمد عبد اللطيف ابن الخطيب وسمه بعنوان (الفرقان)، وتضمّن العديد من الموضوعات التي لها علاقة بأسباب الاختلاف، فأخرج الكثير من الأخبار الدالة على أنّ المصحف الإمام تضمّن بعض الأخطاء؛ مثل لحن كاتبه في بعض المواضع، واعتراف عثمان بذلك، واعتراض بعض الصحابة على بعض القراءات، التي رأوا أنّها نتجت عن تغيّر في الخط بسبب تداخل الأحرف من الكلمة الواحدة الناتج بدوره عن كثرة المداد المستعمل، وإقراره بما غيرّه الحجاج بن يوسف... إلخ<sup>(1)</sup>. وهي كلّها أسباب تناقلتها المصادر القديمة، فتعاملت معها بشيء من القبول في البداية، ثمّ التجأت إلى تأويلها لمّا بدا القول بها مسبباً للحرج، وداعياً إلى التشكيك في صحّة القرآن. لكنّ عدداً من متأخري القدامى مالوا إلى رفضها، والتشكيك في صحّتها أصلاً؛ لأنّها لم تعدّ متناسب وما استقرّ عليه المصحف الإمام، وما تضمّنته من قراءات مضبوطة الأداء، محصورة العدد، معروفة القراء.

(1) ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف، الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، من ص 41 إلى ص 71 وص 94 وغيرها.

وعلى الرغم من أن ابن الخطيب لم يأت بجديد، استنكر العديد من علماء الأزهر ما كتبه، فضلاً عن استنكار بعض القراء لهذا الكتاب، معتبرين أنه وضع في أيدي الأعداء سلاحاً قوياً سهلاً إشهاره للطعن في الدين القائم أصلاً، حسب رأيهم، على القرآن الذي هو المصحف الإمام<sup>(1)</sup>. وقد كان ابن الخطيب متيقناً من أن كتابه سيلقى الرّفص؛ بل انتظر أن يتهم في دينه، فُيعدّ زنديقاً أو كافراً، وهو ما نبّه إليه في مقدّمة الكتاب<sup>(2)</sup>.

ولعلّ الملاحظتين المهمّتين اللتين نوّد أن نسوقهما حول الكتاب تعلقان بالمنهج، الذي توخاه ابن الخطيب: تتعلّق الملاحظة الأولى بقوله العديد من الأخبار التي أنتجتها الثقافة العربية بعيداً لإعادة بناء الماضي بناءً يبدو فيه الكثير من الانسجام، الذي من شأنه أن يغطّي ما أحدثته الفتنة الكبرى من شروخ أخرجت الخلف. فلعلّ من أهمّ وظائف الأخبار الدالة على أنّ أبا بكر وعمر قد جمعا القرآن، ودوّنا الكثير من آياته، التي كادت تُفقد بعد معركة اليمامة، بقطع النظر عن الآراء المشكّكة في صحتها<sup>(3)</sup>، هي إسناد هذا العمل المقدّس لأوّل خليفتين للمسلمين، وهو أمر يندرج، كما قلنا، ضمن إعادة

(1) لعلّ هذا الرأي يستند، في الوقت الحاضر، إلى تداول هذا الكتاب في العديد من المواقع الإلكترونية المسيحية والشيعية، التي تقول بتحريف القرآن، أو تتهم السنة بأنهم هم الذين حرّفوه. وهو أمر ليس بجديد. انظر: الفصل الثالث من هذا الباب في النتائج العقائدية لاختلاف القراءات.

(2) يقول ابن الخطيب في مقدّمة كتابه: «هذا وإنّي أعلم حقّ العلم، وأوقن تمام اليقين، أنّي قد عادت بعملّي هذا جمهرة المشتغلين بالقراءة، المنتفعين بها، وبعض المتفقيهيّن الذين يتمسكون بالقشور، ويدعون للباب، ويتعاملون بتعجيز الناس وتوقيفهم عن تلاوة آي القرآن...». ابن الخطيب، الفرقان، ص 9-10.

(3) يقول نولدكه: «إننا نجد في لوائح المسلمين، الذين سقطوا في عقرباء، قلائل ممّن تُنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، وذلك لأنهم... ينتمون إلى صفوف المهتدين حديثاً. ولهذا السبب ليس صحيحاً أنّ كثيرين من حفظة القرآن سقطوا في هذه المعركة». نولدكه، تاريخ القرآن، ص 253.

تمثل صورتَي الخلفيتين أبي بكر وعمر تمثلاً يستجيب للكثير من تطلّعات أهل السنة، وخصوصاً في صراعهم ضدّ كلّ من طعن في هذين الخلفيتين الرّمزين. وتتصل الملاحظة الثانية ببعض الأحكام، التي أصدرها ابن الخطيب حول الخطّ العربي؛ فقلوه، في نهاية الكتاب بـ: «أنّ كتبة المصحف الأوّل كانوا من الأمّية بالمكان الذي جعلهم يكتبونه على غير أصول الكتابة الصحيحة»<sup>(1)</sup>، هو، في الحقيقة، قول يفتقر إلى رؤية منهجيّة تستند إلى نظرة سديدة إلى تاريخ الخط العربي. فإذا كان الرسم، الذي نتبّع قواعده اليوم، قد سمّيناه الخط الإملائي، مقارنةً بخط المصحف، أو بالكتابة العروضية، فإنّه يجوز القول إنّ رسم المصحف في وقته يمكن أن نطلق عليه الخط الإملائي، الذي كان زيد بن ثابت وغيره من المسلمين يتّبعون ما تقعد من قواعده التي لم تكتمل بعد. فليس ثمة، إذًا، في زمن كتابة المصحف الإمام، كتابة صحيحة، وأخرى غير صحيحة.

وتجدر الإشارة، أيضاً، قبل نظرنا في المصادر القديمة، إلى مسألة نراها على غاية من الأهمية، تتمثل في مجال القراءات الواجب التحرك في حيّزه لتحديد عوامل اختلاف تلك القراءات وفق المجال الذي وُجِدَتْ فيه؛ فليس بالضرورة أن تكون أسباب اختلاف القراءة عن القارئ الواحد هي نفسها عند الحديث عن اختلاف القراءات السبع، وكذا الأمر بالنسبة إلى القراءات العشر والأربع عشرة، وقراءات الأعراب، وقراءات الفرق الإسلامية وغيرها من القراءات. فلا شكّ في أنّ كلّ هذه المجالات تفسّر لنا تمايز القراءات في أسباب اختلافها، وإن كنّا لا نستطيع أن ننفي أنّه بالإمكان اشتراكها في سبب من تلك الأسباب، على الرغم من تنوّع مجالاتها. ولتأكّدنا من أنّ التتبّع الدقيق لتلك الأسباب يتجاوز هذه الدّراسة، رأينا أن ننظر في الأسباب مجتمعةً على أساس قراءة نقدية لما أشارت إليه المصادر القديمة من أسباب.

(1) ابن الخطيب، الفرقان، ص 235.

وهذا يعني بدهاءة أنّ البحث يجب أن يشتمل على كلّ القراءات التي أُطلق عليها مصطلح «قراءة»، أو فعل «قرأ» الدال على قراءة النّصّ القرآني قراءةً متواترة، أو آحاداً، أو شاذة، أو تصحيفاً، أو تحريفاً؛ لأنّ المنهج يحتم علينا أن ننظر في الأسباب التي توافرت لقراءة دون أخرى حتى تكون متواترة، أو شاذة، أو غير ذلك ممّا قد ذكرنا.

وليس هذا المنهج بدعاً بالنسبة إلينا، فالقداامي من الأصوليين تعاملوا مع القراءات بهذا المفهوم في سياق دفاعهم عن صحّة النّصّ القرآني، الذي حواه المصحف الإمام؛ فالذي لا يعدّه الشّيوعيّ قراءة هو، عند السّنيّ، قراءة، والذي لا يراه السّنيّ قراءة هو عند المعتزليّ قراءة، والذي يعتمده الفقهاء من قراءات مخالفة للمصحف العثماني في استنباط الأحكام هو عند الأصوليين باطل لا تجوز القراءة به؛ لذلك إنّ القول بأنّ أيّ بحث في أسباب اختلاف القراءات يجب أن يقصي من دائرة اهتمامه كلّ ما خالف القراءات العشر، وخرج عمّا قرّره علماء القراءات، وآخرهم ابن الجزري، هو قول غير مقبول منهجاً وعلماً، ولا يستجيب لتاريخ القراءات منذ بدء الوحي إلى القرن التاسع الهجري؛ أي بعد أن أغلق الباب على غير القراءات العشر مع عالم القراءات ابن الجزري<sup>(1)</sup>.

(1) نشير إلى ذلك، وفي ذهننا ما ذهب إليه محمد حسن حسن جبل، في كتابه (الرد على المستشرق اليهودي غولدزيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، ط2، طنطا، 2002م)، الذي نفى صفة القراءة عن أغلب القراءات، التي أوردها المستشرق المذكور في كتابه (مذاهب التفسير الإسلامي). ونحن؛ إذ ننبه إلى ذلك، ليس دفاعاً عن رأي غولدزيهر (Goldziher)، الذي احتوى على الكثير من المغالطات، وكان محمد حسن حسن جبل قد نبّه إلى الكثير منها في مؤلفه المذكور، لكنّ التحقيق العلمي يأبى علينا ألا ننكر العديد من قراءات القراء السبعة، أو العشرة، أو الأربعة عشر، لمجرد أنّها قراءات شاذة، أو قرأ بها أمثال حماد الراوية (ت 155هـ). وسنشير، لاحقاً، إلى بعضها في موضعها عند التعرّض إلى موقف غولدزيهر (Goldziher).

أمّا المصادر، فإنّ أهمّها كتاب أبي بكر الباقلاني (الانتصار للقرآن). وهو كتاب قد أجمل فيه صاحبه ما تراكم من نقدٍ طوال عصور كان أهمّها القرن الرابع الهجري، الذي يُعدّ بحقّ القرن الذي عرف فيه علم القراءات منعرجاً حاسماً على مستويات عديدة.

لقد نقل الباقلاني كثيراً من الآراء التي عبّر فيها أصحابها عن اعتقادهم بأنّ القرآن، الذي دُوّن في المصحف الإمام، ليس هو القرآن الذي أنزل على النبيّ محمد، عاداً هذه الآراء طعوناً في القرآن، فحاول أن يظهر فسادها، وفساد اعتقاد أصحابها. لكنّ الأهمّ هنا هو أنّ هذه الطعون تضمّنت الإشارة إلى العديد من أسباب الاختلاف؛ إذ يرى أصحاب هذه الآراء والطعون أنّ سبب الاختلاف هو:

- أن أبا بكر والجماعة لم يرجعوا في جمع القرآن إلى ثقة، وإنما استشهدوا الواحد والاثنين<sup>(1)</sup>.
- وأنّ أبا بكر والجماعة فصلوا الكلام المتّصل المتناسب حتّى صار منبراً، وقدموا المدنيّ على المكيّ، وحذفوا بعض ما كان أنزل<sup>(2)</sup>.
- وأنّ قلة عدد من جمع القرآن من الصحابة<sup>(3)</sup>.
- وأنهم نقلوا المخالف والمؤلف<sup>(4)</sup>.
- ويعود، أيضاً، إلى تصرف الصحابة في ترتيبه<sup>(5)</sup>.
- وإلى وقوع اللحن فيه<sup>(6)</sup>.

(1) الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 1، ص 68.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 114.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 164.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 393.

(5) المصدر نفسه، ج 2، ص 513.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 531-539.

وهي أسباب لا يمكن أن تخرج، في نهاية الأمر، عن سبب واحد هو الخلل في تدوين النص القرآني حفظاً في الذاكرة، وتصرفاً في الترتيب، ووقوعاً في الخطأ اللغوي. لكن ذلك لا يمثل الحقيقة التاريخية، التي أنتجت الأخبار المؤرّخة لتلك المطاعن. ولعلّ انخراط الباقلاني في الردّ عليها، ونسبتها إلى من يسمّيه بـ «الرّوافض»، و«المعتزلة»، و«الملاحدة»، وغيرهم من الفرق الأخرى، لكفيل بتعرية حقيقة هذه الأسباب. ويكفي أن ننظر في أحد الكتب الحديثة، التي خصّصت لدراسة تحريف القرآن، حتى نكتشف أنّ الأسباب نفسها، التي دفعت قديماً الباقلاني وغيره للدفاع عن عدم تحريف القرآن، ما زالت إلى اليوم تقوم بالوظيفة نفسها<sup>(1)</sup>.

فقد حاول الكاتب الشيعي المعاصر أبو العباس الفخر الرازي، من خلال كتابه: (إعلام الخلف بمن قال بتحريف القرآن من أعلام السلف)، أن يدفع شبهة تحريف القرآن، ومن ثمّ شبهة اختلافه عن الشيعة، متّهماً، في الوقت ذاته، أهل السنّة بأنهم أصحاب القول بالتحريف، مستنداً، في تأكيد ما ذهب إليه، على ما نقلته المصادر السنّية المشهورة، وعلى أعلام أهل السنّة؛ مثل ارتباط عمر بن الخطاب بأية الرّجم، في كثير من الأخبار، وارتباط ابن عباس، وابن جريج، بأية المتعة، بالإضافة إلى أقوال عائشة، وابن عباس، والفراء، والطبري، وغيرهم في ما تضمّنه المصحف الإمام من لحنٍ وأخطاء في الكتابة، متناسياً كلّ ما دوّنت المصنّفات الشيعيّة في القراءات، وخصوصاً ما كتبه السياري (ت 286هـ) في (القراءات)، أو في (التنزيل والتحريف)<sup>(2)</sup>.

(1) يمكن العودة إلى بعض الدراسات الغربية، التي طرقت الموضوع، من زاوية نظر مختلفة. انظر:

Mohamed Ali Amir Moezzi, Kholberg E. Révélation et falsification, introduction on l'édition de kitab Al-Qira'at d'al-sayyari, in Journal Asiatique, vol293, pp. 663-722, 2005.

(2) انظر: المرجع نفسه، وراجع، أيضاً، ترجمة السياري في: الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط3، 1983م، ج17، ص52.

ومهما يكن من أمر، فإنّ التهمة بالتحريف قد ألصقت بكلّ الأطراف، وهي تهمة تجاذبتها الصّراعات السياسية الممزوجة بالعقيدة، فكانت حربة لدى كلّ طرف يطعن بها في عقيدة الخصم، ويشكّك، من خلالها، في مشروعيتّه السياسية، لذلك طفت على سطح هذا الصّراع جملة الأسباب التي رآها كلّ طرف سبباً في تحريف النصّ القرآني: فمنها عدم الدقّة في الحفظ، والوقوع في خطأ الكتابة، وتضييع الكثير من آيات النصّ القرآني، وعلاقة ذلك كلّه بمقولة النسخ، التي يستند إليها بعض الأطراف؛ لخلق التوازن الذي فُقد بوجود الاختلاف، ورفض البعض الآخر لها لرمي الخصم بتهمة التحريف.

وازدهرت، إزاء هذا الواقع، صناعة الأخبار الدّالة على وقوع التحريف، فظهرت منها أسباب الاختلاف، وتتلخّص هذه الأسباب، كما كنا قد أشرنا سابقاً، في الطعن في عملية حفظ النصّ القرآني مشافهةً وكتابةً. ولعلّ ذلك يبدو لنا أمراً بديهياً بما أنّ عدم الحفظ (بقطع النظر عن الوسيلة المحققة له) لهو، أيضاً، نقیصة يمكن أن تُضاف إلى النقائص الأخرى، التي ألصقت بالخصم سنياً كان أو شيعياً. وعلى الباحث، هنا، أن يفقه صناعة الأخبار تلك، حتى يستطيع أن يميّز بين المصنوع منها، وما كان منها قريباً من الواقع التاريخي، الذي عرفته تلك الفترة، التي صنعت فيها الأخبار. مع العلم، أيضاً، بأنّ الأخبار، التي كانت أقرب إلى الواقع، قد اعترأها بعض الخلل كذلك؛ لأنّها تبقى، في نهاية الأمر، معبّرة عن وجهة نظر مدوّنها، ما دام قد اختار لها طريقة في التدوين معيّنة. وليس جدل المذاهب اللغوية بأبعد في الشبه عن الجدل السياسي العقائدي، الذي جعل صناعة الأخبار تزدهر.

إنّ معالجة قضية أسباب الاختلاف لهي قضية شائكة حقاً، والذي يزيد من صعوبة الخوض فيها تلبسها بثلاثة عوامل على الأقلّ لا فكاك للباحث من أشواكها إلا بالتريث، وعدم الانخراط في أيّ منها؛ ليصل، في النهاية، إلى ما يمكن أن يكون صورة للحقيقة، التي تكاد تكون مفقودة. وهذه العوامل



هي: المعتقد، والسياسة، والتدوين. ويبدو العامل الثالث أخطر؛ لأنه يتلاشى بسرعة، على الرغم مما يمكن أن ينبئ به من حقائق في العاملين السابقين، ولا يبرز، في غالب الأحيان، إلا وسيلة للاستدلال بها فيهما.

ولنا في شرح هذه العوامل مجتمعةً الاختلافُ في البسملة [الفاتحة 1/1]، على سبيل المثال لا الحصر، خيرٌ دليل على تشابكها جميعاً، فأغلب أهل السنة لا يعدونها آية، وهي عند الشيعة أعظم آية في كتاب الله، وهي، بالإضافة إلى ذلك، من مرسوم الخط في المصحف الإمام أُثبت فيه عند مفتتح كلِّ سورة، باستثناء سورة التوبة (9). كما تكرّرت في سورة النمل (27) مرتين: في أولها، وفي الآية 30 منها، فهي تطرح قضيتين تندرج كلتاهما ضمن القول بإثباتها من عدمه. وهما:

• هل هي آية من آيات القرآن؟<sup>(1)</sup>

• ما علاقة سورة الأنفال (8) بسورة التوبة (9)؟

فالقائل بكونها ليست من القرآن يتهم من يعدّها آيةً في أوّل كلّ سورة بأنه زاد في كلام الله مئة وثلاث عشرة آية ممّا ليس فيه، وهي -لعمرى- تهمة خطيرة، مستنداً في إلصاقها بالخصم إلى إجماع المسلمين على كونها ليست بآية<sup>(2)</sup>. بينما يرى خصمه أنّها آية، ولا شك في ذلك؛ إذ الرّسم أقوى حجة على أنّها من القرآن. لذلك كانت التهمة لمنكرها عكسية، فهو، أيضاً، متهم بإسقاط مئة وثلاث عشرة آية من كتاب الله<sup>(3)</sup>. أليست معضلة حقاً، والحال

(1) راجع:

William A. Graham, Basmala, in: Encyclopedia of Coran, vol 1, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2000, p. 209.

(2) ابن أبي طالب، مكّي، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ج 1، ص 15-16.

(3) قال أبو جعفر: سرقوا أكرم آية في كتاب الله «بسم الله الرحمن الرحيم». العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 19.

أَنَّ الرَّسْمَ يَسْجَلُ بِالسَّمَلَةِ؟ فَمَا بِالكَ لَوْ لَمْ يَسْجَلْهَا كَمَا أَسْلَفْنَا الْقَوْلَ بَيْنَ سَوْرَتِي الْأَنْفَالِ (8)، وَالتَّوْبَةِ (9)؟

وَإِذَا عَدْنَا إِلَى الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِيهَا، فَإِنَّا نَلْحِظُ تَضَارِباً يَعْزِفُ عَلَى أَنْغَامِ الْعَقِيدَةِ. وَنَقْصِدُ بِذَلِكَ، خُصُوصاً، الصَّرَاحَ الْعَقَائِدِيَّ السَّنِّيَّ الشَّيْعِيَّ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ مَكِّيَّ بْنَ أَبِي طَالِبِ الْقَيْسِيِّ لَمْ يَكُنْ، حَسَبَ مَا صَرَّحَ بِهِ، يَرُومُ الرَّدَّ عَلَى الشَّيْعَةِ، عِنْدَمَا ضَعَّفَ الرَّأْيَ الْقَائِلَ بِأَنَّ السَّمَلَةَ آيَةٌ مِنْ كُلِّ سُورَةٍ؛ بَلْ أورد ذلك في سياق رده على عبد الله بن المبارك (ت 181هـ)، والشافعي (ت 204هـ)، فَإِنَّ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ فِيهَا تَدلُّ عَلَى انْدِرَاجِهَا فِي صَمِيمِ هَذَا الصَّرَاحِ. فَلَيْسَ غَرِيباً أَنْ يَكُونَ الْخَصْمُ الشَّيْعِيُّ حَاضِراً فِي ذَهْنِ مَكِّيَّ، حَتَّى وَإِنْ لَمْ يَصْرَحْ بِذَلِكَ، وَأَنْ يُرَوَى بِأَنَّ سَوْرَةَ مَصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ تَبَدُّأَ كُلَّهَا بِالسَّمَلَةِ، بِمَا فِي ذَلِكَ سُورَةُ التَّوْبَةِ (9)<sup>(1)</sup>. كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُسْتَبْعَدِ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ الْخَبْرَيْنِ الْوَارِدَيْنِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَصْنُوعاً، فَأَحَدُهُمَا يَثْبِتُهُ الرَّازِيُّ، وَمُضْمُونُهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سَأَلَ عَلِيّاً عَنْ سَبَبِ غِيَابِ السَّمَلَةِ، فَأَجَابَهُ بِأَنَّ السَّمَلَةَ أَمَانٌ، وَهَذِهِ السُّورَةُ نَزَلَتْ بِالسَّيْفِ، وَنَبَذَ الْعَهْدُ، وَلَيْسَ فِيهَا أَمَانٌ<sup>(2)</sup>. وَالثَّانِي يَذْكُرُهُ أَبُو دَاوُدَ فِي سُنَنِهِ، وَمَفَادُهُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ سَأَلَ عُمَانَ عَنْ سَبَبِ جَعْلِهِ بَرَاءَةً [التَّوْبَةِ 9]، وَهِيَ مِنَ الْمَثِينِ، وَالْأَنْفَالِ (8)، وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي فِي السَّبْعِ الطَّوَالِ، وَلَمْ يَكْتُبْ بَيْنَهُمَا السَّمَلَةَ، فَقَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مِمَّا تَنْزَلُ عَلَيْهِ الْآيَاتُ، فَيَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُ لَهُ، وَيَقُولُ لَهُ ضَعْ هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا، وَتَنْزَلُ عَلَيْهِ الْآيَةُ وَالْآيَاتَانِ، فَيَقُولُ مِثْلَ ذَلِكَ، وَكَانَتِ الْأَنْفَالُ (8) مِنْ أَوَّلِ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ، وَكَانَتْ بَرَاءَةً مِنْ آخِرِ مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا، فَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ هُنَاكَ وَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطَّوَالِ، وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

(1) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 48.

(2) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 15، ص 223-224.

الرَّحِيمِ<sup>(1)</sup> فالخبر الأول يبدو خادماً للخبر الثاني، بما أنه يشرّح لعدم إثبات عثمان البسملة، وإن كان الثاني لا يستحقّ دعماً؛ لأنه يوهم بأنه قريب إلى الواقع. فكثيراً ما وظّف أهل السنّة أخباراً منسوجة على لسان عليّ لتأكيد التناغم الكلي بين الخليفين الراشدين، والاعتراف بأنّ عثمان له الحظوة والتبجيل والتقديم عند عليّ. إنّ في ذلك صياغة للتاريخ تشدّد إضفاء التناغم والانسجام على نحو يخفي كلّ تناقضات السياسة والصّراع على السّلطة<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا الصّراع قد استقرّ، في شكله الأبرز، بعد انتصار أهل الحديث على المعتزلة، على إثر ما عُرفَ بمحنة خلق القرآن. ذلك الشكل هو الصّراع العقائدي، الذي يشرّح، بكلّ قداسة، لتكفير الخصم، ونزع جبة الإسلام عنه، ويكفي أن نذكر مثلاً، في هذا الصدد، تصوّر تصويراً عميقاً خطورة هذا الصّراع؛ فقد أورد ابن كثير خبراً جاء فيه أنّ رجلاً: «جاء إلى أبي بكر ابن عبّاش، فقال: سمعت رجلاً يقرأ "وَكَلَّمَ اللَّهُ [بنصب الهاء] مُوسَى تَكْلِيمًا"، فقال أبو بكر: ما قرأ هذا إلا كافر، قرأتُ على الأعمش، وقرأ الأعمش على [يحيى] ابن وثاب، وقرأ يحيى بن وثاب على عبد الرحمن السّلمي، وقرأ أبو عبد الرحمن عَلِيّ بن أبي طالب، وقرأ علي بن أبي طالب على رسول الله ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء 4/164]<sup>(3)</sup>.

(1) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الصلاة، ج 1، ص 208. وعن مالك أنّ السورة كانت نحو سورة البقرة (2)، ثمّ نُسخ ورُفِع كثير منها، ومن بين ما رُفِع منها البسملة. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 3.

(2) تقول وداد القاضي في هذا الصدد: «إنّ طبيعة "الفكر الفرقي"، إذا صحّ التعبير، طبيعة تتطلّب "الحماية الذاتية" باستمرار حتى تستطيع الفرقة المعينة أن تقف موقف القويّ أمام الخصوم من الفرق الأخرى في حالات الجدل». القاضي، وداد، نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية، مقال ضمن كتاب: في نقد النصّ الديني، تأليف مجموعة من المؤلفين، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1990م، ص 158.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 474.

وإذا كانت المعتزلة تريد نفي أن يكون الله قد كلّم موسى، فحسب القراءة بنصب الهاء من لفظ «الله»، فإنّ موسى هو الفاعل، وهي لا تستطيع أن تنفي ذلك في الآية ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف 7/ 143]. وتأکید ابن عیّاش علی أنّ سند القراءة برفع الهاء يتضمّن القارئ يحيى بن وثاب لا يعضده نسبة كتب الشواذ القراءة المخالفة إليه وإلى إبراهيم النخعي أيضاً<sup>(1)</sup>.

إنّ كلّ هذه الصعوبات دفعتنا إلى توخّي منهج قوامه استقرار أسباب الاختلاف، كما أوردتها المصادر القديمة، بقطع النظر عن انتمائها العقدي أو السياسي. فإذا تمّ لنا ذلك مررنا إلى استقرار أهمّ تلك الأسباب في عامل حفظ النص بالذاكرة والكتابة، وسنحاول، إذ ذاك، أن نختبر بعض الفرضيات، التي قد تكون مفيدة في رسم صورة، ولو جزئية، للظروف الثقافية التي حفظت لنا هذا النصّ. وننظر، قبل ذلك، الآن نظرة نقدية في العديد من أسباب الاختلاف في المصادر القديمة.

## I- بعض أسباب اختلاف القراءات في المصادر القديمة ونقدها:

### 1- القول بالترخيص في الاختلاف: حقيقته وأهدافه:

مثل حديث الأحرف السبعة ركيمة أساسية من ركائز القبول باختلاف القراءات. وهو يدلّ، أيضاً، على أهمّ أسباب حدوثه، المتمثلة في الرخصة بالقراءة على سبعة أحرف. وقد امتدّت هذه الرخصة زمنياً من حياة الرسول بالمدينة إلى وقت كتابة عثمان للمصاحف. فإذا استثنينا الفترة المكية، فإنّ عمر هذا الإجراء قد امتدّ على أكثر من ثلاثين عاماً من ممارسة القراءة بتلك الرخصة. وهي - لا شكّ - أهمّ فترة من حيث حجم الاختلافات، التي يمكن

(1) نسبها ابن خالويه إلى إبراهيم النخعي، ويحيى بن وثاب، ونسبها ابن جني إلى إبراهيم النخعي. ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 36. ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 204.

أن تنتجها، وأن تنجرّ عنها. وحسب الأخبار، التي روت لنا تلك الاختلافات، فإنّها حظيت بمباركة الرّسول لها، وبشهادته بصحتها.

لكنّ هذه الرّخصة تخفي وراءها أسباباً حقيقيّة أهمّها الحاجة إلى انتشار الدّعوة والمرونة، التي وجب على صاحب الدّعوة أن يتحلّى بها لكسب مسلمين جدد، والابتعاد عن التضييق عليهم حتى لا ينفروا من الدّين الجديد منذ البداية. فهو في حاجة إلى أن تترسّخ فيهم تعاليم الإسلام ومبادئه المحاربة للوثنية والشرك بالله. وهذه المرونة لم يتبعها الرّسول في التلفظ بقراءة القرآن فحسب؛ بل نقف عليها، أيضاً، في العديد من آيات الأحكام. وهي مسألة مهمّة نظراً إلى دورها في ترغيب المسلمين في قراءة القرآن وحفظه. ولا يجب أن نفهم أنّ تلك المرونة كانت محدّدة بالزمان والمكان، فقد مات الرّسول ولم يُنّه العمل بها؛ بل لم يُقدّم الخليفان من بعده على منعها أيضاً. ولعلّ حادثة أحد الصحابة مع الأعرابي/الأعجمي، الذي كان يعلمه القرآن، لدالة على تلك المرونة؛ فقد كان يلقّنه الآية ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ ﴿43﴾ طَعَامُ الْأَيْتِمِ﴾ [الدخان 43/44 و44]، فكان الأعرابي يقول: اليتيم، عوضاً عن ﴿الْأَيْتِمِ﴾، فاقترح عليه أن يقرأ الفاجر مكانها، فقرأ بذلك<sup>(1)</sup>. ويروى في قول مالك: «أرى

(1) أثبت ابن وهب أنّ الصحابي المذكور هو ابن مسعود، كان يلقّن أعجمياً ﴿طَعَامُ الْأَيْتِمِ﴾، فيقول الأعجمي «طَعَامُ الْيَتِيمِ»، فقال له: أنتستطيع أن تقول: «طَعَامُ الْفَاجِرِ»؟ فقال: نعم، فأقرأه كذلك، وسُئِلَ مالك عن جواز ذلك، فأجاب: أرى ذلك واسعاً. ابن وهب، جامع ابن وهب، ج 3، ص 54-55. بينما يثبت ابن عطية أنّ الصحابي هو أبو الدرداء، كان يقرئ أعرابياً فكان يقول «طَعَامُ الْيَتِيمِ»، فردّ عليه أبو الدرداء مراراً، فلم يلقّن، فقال: قل: «طَعَامُ الْفَاجِرِ»، فقرأت كذلك. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 76. أمّا القرطبي، فينسب القراءة إليهما معاً «طَعَامُ الْفَاجِرِ»، دون أن يذكر قصة الأعجمي أو الأعرابي. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص 99. كما يذكر الرازي القصة مرتين؛ الأولى ذكر فيها ابن مسعود، وكان معلم الأعرابي في القصة الثانية عمر بن الخطاب. الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 1، ص 218، ج 7، ص 133. بينما ورد في كتاب المباني، =

ذلك واسعاً»، حين سُئل عن ذلك أنه جائز، أو ما يشبه الذي أدرجه المفسّرون ضمن ما وسموه بالقراءة على وجه التفسير. لكنّ ذلك يطرح من الأسئلة ما تعسر الإجابة عنها بغير أقوال القدامى؛ فأيّ القراءتين أولى بالتلاوة؟ وكيف لبعيد عن النصّين عند تشكّلهما أن يميّز بين المتلو، والمفسّر به؟

وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ التصحيف/القراءة، التي وردت على لسان الأعرابي، قد اختلّف فيها أيضاً؛ فبالإضافة إلى ما ذكره عدد من المفسّرين بأنه قرأ اليتيم بدل الأثيم بالياء والتاء مكان الهمزة والتاء، يذكر عدد آخر منهم أنه قرأ اليثيم بإبدال الهمزة ياء مع المحافظة على التاء. ذكر ذلك الزّمخشري، وابن عادل، والألوسي في تفاسيرهم<sup>(1)</sup>؛ ما يعني أنّ الصعوبة، التي وجدها الأعرابي، لا تعدو أن تكون صعوبة في نطق الهمزة. ولا يمَسّ ذلك من جوهر القراءة الرّسمية؛ الأمر الذي دفع بنولدكه (Nöldeke) إلى التشكيك في صحة هذا الخبر، معلّلاً ذلك بأنّه بإمكان ابن مسعود أن يقبل هذا التغيير الطفيف، ما دام قد قرأ «عتى» بدل «حتّى». لكنّ السبب الأهمّ، الذي جعل نولدكه (Nöldeke) يرفض هذا الخبر هو أنّ لفظ الفاجر قد شوّش فواصل الآي في السّورة؛ لأنّه لم يتناسب معها، فكلّ الآيات في سورة الدخان (44) تنتهي إمّا بحرف الميم، أو بحرف النون<sup>(2)</sup>.

= بالإضافة إلى ابن مسعود، وأبي الدرداء، أبيّ بن كعب، ولكن هذه المرة على مسمع ومرأى من الرّسول. انظر: مؤلف مجهول، كتاب المباني في نظم المعاني ضمن مقدّمتان في علوم القرآن، تحقيق آرثر جيفري، القاهرة، ط2، 1972م، ص229-230.

- (1) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج5، ص476. ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج17، ص331. الألوسي، تفسير روح المعاني، ج25، ص232.
- (2) نولدكه، تاريخ القرآن، الهامش 159، ص47. هذا ولم نقف على لفظ «اليثيم» في المصدرين اللذين أثبتته منهما نولدكه، وهما كتاب المباني لمؤلف مجهول والإتقان للسيوطي، وما هو مثبت فيهما هو اليتيم بالتاء. انظر كتاب المباني ضمن مقدّمتان في علوم القرآن، ص229، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص133.

وما يزيد الأمر تعقيداً في هذه الآية هو التعليق الوارد في كتاب (المباني) على طبيعة الصعوبة التي اعترضت هذا الأعجمي في قراءة لفظ الأثيم، بقوله: «وذلك أن حرف الشاء ممّا يكثّر تعذره على العجمي حتى يبدل بها حرف تاء»<sup>(1)</sup>. فالمصادر لم تتفق في منطوق القراءة المخالفة: هل يتعلق بالهمزة أم بالهمزة والشاء؟ وليست هذه السمة خاصّة بهذه القراءة فحسب؛ بل هي ظاهرة منتشرة في المصادر؛ إذ كثيراً ما تُنسب إلى القارئ الواحد قراءات مختلفة، في حين أن المتممّن فيها يجدها قراءة واحدة. ولعلّ ذلك يعود أساساً إلى كونها من القراءات الثواني. وقد تكون قلة الضبط، أيضاً، سبباً في هذا الاختلاف.

إنّ الإشكاليات، التي تطرحها مثل هذه الأمثلة، قد أخرجت القدامى، فكان تعاملهم معها متفاوتاً، لذلك تراوح بين السكوت، والتبرير، والتأويل، والتشكيك. فلم يعلّق الطبري على طبيعة هذه القراءة «طعام الفاجر»؛ بل وظّفها فقط في شرح معنى الآثم<sup>(2)</sup>. بينما استند إليها الزّمخشري ليستدلّ بها على جواز القراءة بالمعنى، معللاً ذلك بما ذهب إليه أبو حنيفة في جواز القراءة بالفارسية<sup>(3)</sup>. لكنّ ابن عطية عدّها قراءة على التفسير<sup>(4)</sup>. وكان موقف القرطبي أشدّ تحفظاً من سابقه، فرأى أنّ ابن مسعود لم يقصد القراءة بالمعنى؛ بل حاول أن يتدرج بالمتعلم في تحفيظه القرآن، مظهرًا له معنى الأثيم حتى لا يعود إلى لفظ اليتيم، الذي هو ليس الفاجر، وتوطئة له بالعودة إلى الصواب. وعلى هذا الأساس، لا حجة، حسب القرطبي، لأهل الزيغ والجّهال في قراءة القرآن بالمعنى<sup>(5)</sup>. وبالعودة إلى الرّازي، فإنّه قد نهج منهجاً آخر في التعامل مع هذا الخبر قوامه التشكيك في المروي من هذه القراءة؛ بل في كلّ ما روي عن

(1) مؤلف مجهول، كتاب المباني في نظم المعاني ضمن مقدّمتان في علوم القرآن، ص 230.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 22، ص 43.

(3) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 5، ص 474.

(4) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 76.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 16، ص 149.

ابن مسعود في هذا المجال، داعياً، في الوقت ذاته، إلى الظنّ بابن مسعود خيراً؛ إذ هو أرفع من أن يصدر عنه مثل هذا<sup>(1)</sup>. وهو تشكيك لا يلتفت إليه، شأنه شأن ما قاله المستشرق الألماني نولدكه (Nöldeke)، وإن كان التشكيكان مختلفين؛ لأنه تشكيك يروم نفي وجود هذا النوع من واقع القراءات، وفي عهد النبي بالتحديد، في حين أنّ فتوى مالك، التي صدرت في ذلك، لهي خير دليل على ذلك. ولا بدّ من أن ننظر، هنا، إلى ما يمثله ظهور الفتوى من محاولة المشرّع التعامل مع طارئ أو متغيّر في خضم الحركة الدائمة للمجتمع. وفي هذه الحالة، يبدو الطارئ في تغيّر الموقف من القراءات المخالفة للمصحف الإمام، وهو موقف سائر نحو التشدّد، وإن لم يبلغ ذروته بعد.

وعلى الرغم من تلك الاختلافات، فإنّ المفسّرين قد اعتمدوا القراءة بالتاء. ونثير السؤال نفسه في كلّ مرّة: لماذا تظهر القراءة ثمّ تختفي، ثمّ تعود إلى الظهور من جديد؟

إنّ الترخيص بقراءة ما تيسّر من القرآن بالأحرف السبعة، بقطع النظر عن معنى الحرف: أهو اللغات أم كفيات التلفظ أم الحلال والحرام، كان أهمّ سبب في ظهور هذه القراءات، التي وُلدت قبل تشكّل المصحف الإمام؛ فكانت ولادتها بمقتضى التشريع لوجودها بنصّ الحديث النبوي؛ بل القول بمقتضى الواقع. لكن هل التشريع لرفضها وتسييحها قد تمّ فعلاً بمقتضى نصّ تشريعي آخر؛ بل بمقتضى الواقع أيضاً؟ وإذا كان كذلك، فبماذا يمكن تفسير سؤال مالك عن تجويز القراءة بمثل ما قرأ به ابن مسعود، وتجويز أبي حنيفة القراءة بالفارسية، إلّا القول بأنّ هذا النوع من القراءة لم يمت إلا ميتة نظرية بولادة المصحف الإمام، ولم تعرف موتها في التلاوة إلا بعد تأديب ابن شتّبوذ، الذي كان يؤمّ الناس في شهر رمضان من الربع الأول من القرن الرابع للهجرة، فكان يقرأ بقراءة ابن مسعود.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، ج 1، ص 218.



وبين الولادة والموت فرق واحد وبسيط هو أنّ الولادة كانت بمقتضى منطلق الدعوة، وأنّ الوفاة كانت بمقتضى منطلق الدولة؛ فتنصيب عثمان نفسه حكماً تلتجئ إليه اللجنة، التي عيّنها لنسخ المصحف إذا اختلف أفرادها، يبدو ذا أهمية، ليس لأنّ ابن عفان خليفة فحسب؛ بل لأنّه من قريش أيضاً، وعلى الرغم ممّا لزيد بن ثابت من مؤهلات جعلته الأفضل بين الجميع، فإنّ تلك المؤهلات لم تسعفه في أن يكون الحكم الفصل في اللجنة؛ إذ كان كاتب الوحي؛ بل إنّ كان يحفظ سبعة عشر سورة وعمره لم يتجاوز أحد عشر عاماً. لم يكن كذلك لأنه، بكل بساطة، ليس قرشياً<sup>(1)</sup>.

وقد يسهم منطلقا الدعوة والدولة في تهميش المنطق الواقعي، الذي تفرضه طبيعة اللهجات، وتفاوت قدرات المتكلمين في أداء الكلام. وقد لاحظنا أنّ عدداً من القراء لا ينطقون بالهمزة؛ مثل الراوي الثاني لعاصم: أبي بكر شعبة بن عيَّاش، وكذلك ابن شهاب الزهري (ت 124هـ)<sup>(2)</sup> وغيرهما. كما وقفنا على أمثلة من تحويل ابن مسعود حرف الحاء عيناً.

ولعلّ الأمثلة، التي أوردناها سابقاً، في مظاهر الاختلاف في اللهجات، وأثبتناها من تفسير الطبري، ليتمكن اعتبارها دالة، أيضاً، على أسباب الاختلاف. على أنّ اكتفاءنا بهذا المثال قد يبدو غير كافٍ؛ لأنّ القراءة بغير همز لا تؤثر في المعنى حسب رأي البعض؛ فالأمر سيان بين القراءتين ﴿مُسْتَهْرِؤُونَ﴾ [البقرة 2/14]، و﴿مُسْتَهْرِيُونَ﴾، و﴿بَارِيكُمْ﴾ [البقرة 2/54]، و﴿بَارِيكُمْ﴾، و﴿الذُّبُّ﴾ [يوسف 12/13-14-17]، و﴿الذِّبُّ﴾. وغيرها من الأمثلة الكثيرة. لكن إذا قرأ أعرابي «لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطُونَ»<sup>(3)</sup> بحذف

(1) عبد الكريم، خليل، قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، دار سينا للنشر - الانتشار العربي، مصر - بيروت، ط2، 1997م، ص14-15.

(2) كلّ الألفاظ المهموزة قرأها الزهري بلا همز، هذا ما وقفنا عليه في المصادر التي حفظت لنا قراءاته. وفي بعض الأحيان، يروى عنه الهمز، ولكن بصفة نادرة.

(3) رواية حفص عن عاصم ﴿الْخَاطُونَ﴾ [الحاقة 69/37].

الهمزة، وإلقاء حركتها على الحرف الذي سبقها، بدل ﴿الْخَطُّونَ﴾، فإن ذلك -لا شك- من شأنه أن يمسّ المعنى؛ فالقراءة بالهمز من الفعل "أخطأ"، وقراءة الأعرابي من الفعل "خطا"<sup>(1)</sup>. وتجدر الإشارة إلى أنّ البيهقي (ت 458هـ)، في (شعب الإيمان)، قد تعامل معها على أساس أنّها تصحيف من الأعرابي، والحال أنّها قراءة موافقة للرسم العثماني ﴿الْخَطُّونَ﴾، وبها قرأ طلحة، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح؛ بل هي قراءة سبعية قد قرأ بها نافع بخلاف عنه<sup>(2)</sup>.

## 2- الخط والرّسم والكتابة:

رأينا، في الفصل السابق، أنّ الرّسم والخط والكتابة كانت من مظاهر الاختلاف في القراءات. كما تضمّنت تلك الاختلافات مظاهر من اختلاف النقط والإعراب، لكنّ القول بمدى تسبّب الخط والرّسم العثماني في اختلاف القراءات يثير حفيظة شقّين من الدّارسين هما: العديد من المستشرقين، وعدد من أصحاب الدراسات التمجيدية.

فیرجع المستشرقون سبب الاضطراب الكبير الحاصل في القراءات إلى خطّ المصحف الخالي من الشكل والتنقيط، وهذا الشقّ يرى أنّ ظهور الكمّ الأكبر من هذه القراءات كان بعد كتابة المصحف بالرّسم العثماني. يقول غولدزيهر (Goldziher): «والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع السبب في ظهوره إلى خاصية الخط العربي، فإنّ من خصائصه أنّ الرسم الواحد للكلمة الواحدة قد يقرأ بأشكال مختلفة تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحتها، كما أنّ عدم وجود الحركات النحوية، وفقدان الشكل في الخط العربي، يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة من ناحية موقعها من الإعراب، فهذه

(1) البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410هـ، ج 2، ص 259.

(2) ابن عطية، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 362.

التكميلات للرّسم الكتابي، ثمّ هذه الاختلافات في الحركات والشكل، كلّ ذلك كان السبب الأوّل لظهور حركة القراءات فيما أهمل نقطه أو شكله من القرآن<sup>(1)</sup>.

وهذا الموقف لا يمكن أن يقبله الشق الثاني المتمثّل في أصحاب الدّراسات التمجيدية بأيّ حال من الأحوال، ليس لأنّه صادر عن بعض المستشرقين فحسب؛ بل لأنّه يقوِّض، أيضاً، العديد من أركان المقولات التقليدية للفكر الإسلامي، ومنها قدسية الصحابة، وتنزيه أفعالهم عن المطاعن، ومنها كتابتهم للمصحف بخطّ لا يأتيه الباطل، ولا يرقى الشكّ إلى إتقانه<sup>(2)</sup>، ومنها قدسيّة النصّ القرآني ذاته.

وتجزم هذه الدّراسات التمجيدية، بما لا مجال فيه للشكّ، بأنّ الصحابة كانت لهم دراية تامة بفنّ الخط. يقول محمد طاهر الكردي: «نعتقد اعتقاداً جازماً بأنّ الصحابة كانوا يعرفون قواعد الإملاء والكتابة حقّ المعرفة»<sup>(3)</sup>، مستنداً، في تأكيد هذه الثقة التامة، إلى قول الألوسي، صاحب التفسير، مبرّراً مخالفتهم لبعض قواعد النحو، في بعض المواضع من المصحف العثماني، بوجود حكمة وراء ذلك، رافضاً موقف ابن خلدون، الذي يرى أنّ الخط العربي كان: «لأول الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوحش لمكان العرب من البداوة والتوحش، وبعدهم عن الصنائع (...) حيث رسمه الصحابة [المصحف العثماني] بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها»<sup>(4)</sup>.

(1) غولدزيهر (Goldziher)، مذاهب التفسير الإسلامي، ص 8.

(2) انظر، على سبيل المثال لا الحصر: الطويل، السيد رزق، في علوم القراءات:

مدخل ودراسة وتحقيق. والكردي، محمد طاهر، تاريخ القرآن الكريم.

(3) الكردي، محمد طاهر، تاريخ القرآن الكريم، ص 127-128.

(4) ابن خلدون، المقدّمة، ص 399.

ووجهة نظر ابن خلدون، التي يرفضها التمجيديون، تنظر إلى اقتفاء التابعين من السلف رسمهم في المصاحف، إنما هو من قبيل التبرك لا غير، داعياً، في الوقت ذاته، إلى عدم الالتفات إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أنّ الصحابة كانوا مُحَكِّمِينَ لصناعة الخط<sup>(1)</sup>.

والحقّ أنّ كلا الفريقين بدا لنا مغالياً في رأيه؛ لأنّ اعتبار الخط سبباً في ظهور القسم الأكبر من القراءات من شأنه أن يُقْصِي دور الذاكرة، والحفظ، وكيفيات التلفظ في بروز هذه الاختلافات. فللخطّ، كما سنرى لاحقاً، دور في اختلاف القراءات، ولكن ليس إلى حدّ القول إنّه سبب في ظهور العدد الأكبر منها؛ فإذا كان الخطّ هو السبب الرئيس في ظهورها، فلماذا خلا العديد من الآيات من القراءات المخالفة، على الرغم من أنّ الرّسم فيها يحتمل أكثر من قراءة؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تنطلق إلا من مخزون الذاكرة المعوّل عليه في استحضار القراءة. وقد عبّر القدامى عن وعي بهذا الإشكال، ولكن بطرق مختلفة؛ فهم لم يصرّحوا بعلاقة الكتابة بذاكرة القارئ؛ بل لم يعدوا العلاقة بينهما ليصبح الخط، حسب رأيهم، موجّهاً للقراءة، لكنّه ليس العمدة في تحديدها<sup>(2)</sup>.

وعلى الرغم ممّا في رأي ابن خلدون من صواب، كان مجاناً له حينما ذهب إلى أنّ المصحف قد خالف ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) لا يُلتفت هنا إلى الرأي القائل بأنّ لجنة عثمان جرّدت المصاحف من النقط والشكل لتحتمل صورة ما بقي من الأحرف السبعة، فهذا القول فنّده الدراسات الحديثة، التي تؤكّد أنّ الخط العربي، في تلك الفترة، كان على حالته تلك، وقد تطوّر بعد ذلك، فأُدخِلت عليه تحسينات عديدة، منها النقط، والشكل، ورسم الهمزة. انظر هذا الرأي، على سبيل المثال، لدى: ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 95. انظر، أيضاً، العديد من صور مخطوطات لمصاحف قديمة في:

أهلها<sup>(1)</sup>؛ فهو يجمع جمعاً غير مباشر بين أمرين يصعب الجمع بينهما، وهما: رسم المصحف، الذي لم تستقرّ قواعده زمن تدوين المصاحف العثمانية، وقواعد الإملاء، التي تطوّرت نحو الاكتمال والتععيد. فكيف لِحَطِّ لم يكتمل بعدُ أن يوافق أقيسة صناعة الخط؟ أليس الخط معطى تاريخياً متطوّراً بتطوّر الممارسة وانتشار التدوين؟ ولهذا السبب لا يجب أن نحمل خط المصحف أكثر مما يحتمله إلا إذا كان قارئ النص القرآني لم يعوّل إلا عليه، عندئذٍ إمكانية الوقوع في الخطأ ستكون كبيرة جدّاً، ويكفي أن نذكر ما أثيرَ عن حمزة الزيات أحد القراء السبعة في أوّل تعلّمه القرآن من قراءته للآية ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة 2/2]؛ إذ قرأها وكان المصحف الذي قرأ منه الآية غير معرب «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا زَيْتَ فِيهِ»<sup>(2)</sup>، فهل مقاييس قبول القراءة، أو ردّها، تبدو غير كافية للتأكد من صحة القراءة: أهي مروية رواية مستفاضة أم هي ناتجة عن الخط؟

إنّ رأي غولدزيهر (Goldziher) يروم تجاهل الرواية وأهمّية الذاكرة لتأكيد الدور الكبير للخط في تكاثر القراءات. ولا يتفق هذا القصد وطبيعة الثقافة العربية، فهل يعني أنّ كتابة المصحف قد غيرت من مقومات هذه الثقافة، وجعلتها تتخلى عن المشافهة لصالح المكتوب؟ ذلك لا يمكن التسليم به؛ لأنّ الشفوي لم يتخلّ عن مكانته لصالح الكتابة إلا في وقت متأخر جدّاً من عمر الثقافة العربية والإسلامية.

وعلى الرغم من عدم قبولنا رأي غولدزيهر (Goldziher)، لا يعني ذلك أننا ننتصر للموقف الراض له رفضاً تاماً؛ لأنّ عبد الحليم النجار، الذي قام بتعريب كتاب المستشرق المذكور لم يكن ملماً بالقراءات حتى يردّ على آرائه، فقد علّق على قراءة حماد الراوية «أباه»، بدل ﴿إِيَّاهُ﴾ [التوبة 9/114]

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ص 399.

(2) العسكري (ت 382هـ)، أخبار المصحّفين، ص 56. تصحيفات المحدّثين، ص 145.

بأنها: «قراءة منكورة بالاتفاق فليس من السبعة، ولا من الأربع عشرة»<sup>(1)</sup> ويظهر أنه اعتمد فقط على ما ذكره ابن خالويه من نسبة القراءة المذكورة إلى حماد الراوية لا غير. لكنّ بعض التفاسير المتأخرة عن ابن خالويه لم تقتصر في نسبتها إلى حماد فقط. وإذا كان عبد الحليم النجار لا يثق بالزّمخشري، الذي لم تُرق له قراءة ابن عامر «فَتَلُّ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ» [الأنعام 6/ 137]<sup>(2)</sup> والذي نسب قراءة «أباه» إلى حماد الراوية، والحسن البصري<sup>(3)</sup>، فإنّ أبا حيّان الأندلسي نسبها، أيضاً، إلى الحسن، وحماد، وابن السمين، وأبي نهيك، ومعاذ القاري<sup>(4)</sup>. ولعلّ العودة إلى كتب علماء القرآن والقراءات أنفسهم لكفيلة بتأكيد أنّ الخط ورسم المصحف كانا سبباً في الاختلاف، ولكن ليس بالدرجة التي تحدث عنها غولدزيهر.

وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ ردّ الزّمخشري لقراءة ابن عامر سالفه الذكر قد ارتكز على الخط أيضاً، يقول في هذا الصدد: «والذي حمله على ذلك أنّ رأى في بعض المصاحف "شركائهم" مكتوباً بالياء. ولو قرأ بجرّ الأولاد والشركاء (...) لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب»<sup>(5)</sup>.

وقد سائر محمد حسن حسن جبل ما ذهب إليه عبد الحليم النجار في الردّ على غولدزيهر (Goldziher)؛ إذ طعن في صحة أغلب القراءات، التي استدعاها المستشرق حجّة دالة على أثر الخط في اختلاف القراءات. وقد

(1) غولدزيهر (Goldziher)، مذاهب التفسير الإسلامي، الهامش الأخير، ص 9. وقد تبنى هذا القول مكرم، عبد العال سالم، في كتابه: أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، (د.ت)، ص 10. دون مراجعة أو تمحيص.

(2) رواية حفص عن عاصم ﴿فَتَلُّ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ﴾ [الأنعام 6/ 137].

(3) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 3، ص 98.

(4) أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج 5، ص 108.

(5) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 401-402.

أحصى محمد حسن جبل تلك القراءات، فوجدها سبعة وأربعين مثلاً: «بني عليها أحكامه في هذا المجال، ولكن تبين أنه من بين ذلك العدد لا يعدّ قراءات صحيحة إلا (...) ثمانية أمثلة صحيحة، وبثلاثة أمثلة خلط فيها الصحيح بالفساد، ثم ستة وثلاثين مثلاً باطلاً لا ينبغي أن يناقش في قراءات القرآن أن يذكرها» [كذا]<sup>(1)</sup>.

وبالعودة إلى النقط بنوعيه، فإنّه لا يمكن أن ننكر دوره، أيضاً، في بروز العديد من القراءات. ولو لم يكن للذاكرة دور مهمّ وحاسم في تحديد مجالات التنقيط المسموح بها، لكان الأمر كما قال المستشرق غولديزهر (Goldziher). وحسبنا في ذلك الألفاظ التي اختلف في نقطها، وثبت لدينا أنها قرئت بأكثر من وجه. وبالوقوف على تلك الألفاظ تبين لنا أنّها لا تتجاوز ثمانية وسبعين لفظاً في ثمانين آية<sup>(2)</sup>. لكنّ هذا لا يعني أنّ تلك الذاكرة

(1) جبل، محمد حسن حسن، الردّ على المستشرق اليهودي غولديزهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، ص 65-66.

(2) والآيات التي وردت فيها الألفاظ المقصودة هي: ﴿عَشَوَةٌ﴾ [البقرة 2/7]، ﴿خَلِيفَةً﴾ [البقرة 2/30]، ﴿فَأَقْضُوا﴾ [البقرة 2/54]، ﴿جَنَفًا﴾ [البقرة 2/182]، ﴿وَاتَّبَعُوا﴾ [البقرة 2/187]، ﴿جَاوِزُهُ﴾ [البقرة 2/249]، ﴿نُنْشَرُهَا﴾ [البقرة 2/259]، ﴿حِنْدَةً﴾ [البقرة 2/265]، ﴿ءَأَسْتَمُ﴾ [النساء 4/6]، ﴿فَتَيَّبَرُوا﴾ [النساء 4/94] - [الحجرات 49/6]، ﴿نَقَضَرُوا﴾ [النساء 4/101]، ﴿إِنْتَأَى﴾ [النساء 4/117]، ﴿فَأَتَدَبَّهُمْ﴾ [المائدة 5/85]، ﴿صَلَكْتُ﴾ [الأنعام 6/56] + ﴿صَلَلْنَا﴾ [السجدة 32/10]، ﴿يَقُضُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام 6/57]، ﴿أَتَيْنَا﴾ [الأنعام 6/71]، ﴿مُشَبِّهَا وَعَبَّرَ مَثَلِيَّ﴾ [الأنعام 6/99]، ﴿وَحَرْفُوا﴾ [الأنعام 6/100]، ﴿أَكْبَرَ﴾ [الأنعام 6/123]، ﴿مَعْرَشَتِي﴾ [الأنعام 6/141]، ﴿أَتَّبِعُوا... وَلَا تَتَّبِعُوا﴾ [الأعراف 7/3]، ﴿نَصَلْتَنِي﴾ [الأعراف 7/52]، ﴿بَشَّرْنَا﴾ [الأعراف 7/57]، ﴿يَعْرِشُونَ﴾ [الأعراف 7/137]، ﴿سَأُورِيكُمْ﴾ [الأعراف 7/145]، ﴿حُورًا﴾ [الأعراف 7/148]، ﴿أَشَاءُ﴾ [الأعراف 7/156]، ﴿وَعَزَّزُوهُ﴾ [الأعراف 7/157]، ﴿ظَلَّةٌ﴾ [الأعراف 7/171]، ﴿لِيُنْبِتُوكَ﴾ [الأنفال 8/30]، ﴿كَبِيرٌ﴾ [الأنفال 8/73]، ﴿يَنْفُصُوكُمْ﴾ [التوبة 9/4]، ﴿وَلَا دُضْعُوا﴾ [التوبة 9/47]، ﴿إِيَّاهُ﴾ =

استطاعت أن تمنع هذه القراءات التي لا تستند إلى الرواية. فالكثير ممّا قرأ بها بعض القراء موافق للرسم العثماني، ومن بين هؤلاء القراء عبد الله بن عمر بن محمد بن أبان المعروف بـ: مشكدانة (ت 239هـ)، الذي روى عنه مسلم بن الحجاج، وأبو داود، وأبو زرعة، وغيرهم من كبار علماء القرن الثالث للهجرة<sup>(1)</sup>، والقارئ عثمان بن أبي شيبة (ت 237هـ) أحد رواة الحديث المهمين في عصره. ولئن كانت هذه القراءات موافقة للرسم العثماني

= [التوبة/9/114]، ﴿الْصَّادِقِينَ﴾ [التوبة 9/119]، ﴿يَسِيرُونَ﴾ [يونس 10/22]، ﴿تَبَلَّوْا﴾ [يونس 10/30]، ﴿أَقْضُوا﴾ [يونس 10/71]، ﴿تَجِيكَ يَدُكَ لِيَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ﴾ [يونس 10/92]، ﴿بِقِيَّةٍ﴾ [هود 10/116]، ﴿شَقَفَهَا﴾ [يوسف 12/30]، ﴿وَأَذَكَّرَ﴾ [يوسف 12/45]، ﴿أُنْبِئْكُمْ﴾ [يوسف 12/45]، ﴿صَوَّأَ﴾ [يوسف 12/72]، ﴿فَتَحَسَّوْا﴾ [يوسف 12/87]، ﴿تَأْتِسُوا﴾ [يوسف 12/87]، ﴿لِتُبَيِّنَهُمْ﴾ [النحل 16/41]، ﴿فَجَاسُوا﴾ [الإسراء 17/5]، ﴿أَكْبَرُ دَرَجَتٍ وَأَكْبَرُ﴾ [الإسراء 17/21]، ﴿وَكَلْبُهُمْ﴾ [الكهف 18/18]، ﴿يَنْقُضُ﴾ [الكهف 18/77]، ﴿فَأَجَاءَهَا﴾ [مريم 19/23]، ﴿تَنَجَّى﴾ [مريم 19/72]، ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً﴾ [طه 20/96]، ﴿صَلَوَاتٍ﴾ [الحج 22/40]، ﴿تَسْتَأْسُوا﴾ [النور 24/27]، ﴿حَدِيثُونَ﴾ [الشعراء 26/56]، ﴿وَأَزَلَّتْ﴾ [الشعراء 26/90]، ﴿مُنْقَلَبٍ يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء 26/227]، ﴿فَرِيْقًا﴾ [القصص 28/10]، ﴿فَاسْتَعْنَتْهُ﴾ [القصص 28/15]، ﴿وَأَبْتَحَ﴾ [القصص 28/77]، ﴿لِتُبَيِّنَهُمْ﴾ [العنكبوت 29/58]، ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب 33/69]، ﴿فَاعَشَيْنَهُمْ﴾ [يس 36/9]، ﴿بِشَسْرُونَ﴾ [الصفات 37/14]، ﴿عَرَفَ﴾ [ص 38/2]، ﴿غَشَوَةٌ﴾ [الجاثية 45/23]، ﴿وَتَعَزَّوَةٌ﴾ [الفتح 48/9]، ﴿بِحَسَّوْا﴾ [الحجرات 49/12]، ﴿وَأَزَلَّتْ﴾ [ق 50/31]، ﴿مُذَكِّرٍ﴾ [القمر 54/15]، ﴿سَمِعًا﴾ [المزمل 73/7]، ﴿يَذَكِّرُونَ﴾ [المدثر 74/56]، ﴿عَلَيْهِمْ﴾ [الإنسان 76/21]، ﴿جَسَابًا﴾ [النبا 78/36]، ﴿يُنْبِئُ﴾ [عبس 80/37]، ﴿الْمَنْفُوشِ﴾ [القارعة 101/5]. نوردها، هنا، برواية حفص عن عاصم، وللقارئ أن يعود إلى القراءة المتعلقة بكل آية في مصدرها.

(1) راجع: الذهبي، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ط1، 1992م، ج1، ص578. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج11، ص156.



فإنَّ المهتمين بالقراءات لم يعيروها أيَّ اهتمام؛ بل أقصيت تماماً حتَّى من مصنفات القراءات الشاذة. وقد جمع ابن الجوزي عدداً منها في كتابه (أخبار الحمقى والمغفلين) تحت باب: في ذكر المغفلين من القراء والمصحفين، وقد ضمَّ هذا الباب الكثير من القراءات التي عُذَّت تصحيفاً.

والدَّارس لسيرة عثمان بن أبي شيبة يمكنه أن يسجِّل جملة من الملاحظات المهمَّة، التي تدلُّ على قيمته العلمية على الأقلِّ، فهذا المحدث الذي عدَّه ابن الجوزي من القراء المغفلين هو أحد شيوخ البخاري، وقد روى عنه الحديث عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت 290هـ)، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه<sup>(1)</sup>، وهو أخو أبي بكر بن أبي شيبة صاحب (المصنف في الأحاديث والآثار)، وقد صنَّف هو نفسه في الحديث، وكتب تفسيراً ذكر فيه هذه القراءات، من ذلك ما ذكره الذهبي من أنه قرأ عليهم في تفسيره «الم تر كيف فعل ربك» ﴿الْقَرْ ﴿ الفيل 1/105﴾ قالها «ألف لام ميم»، وقرأ «فَإِنْ لَمْ يُصْنَبْهَا وَابِلٌ فَظُلٌّ» ﴿فَطَلٌ ﴿ البقرة 2/265﴾، وقرأ «الْخَوَارِجُ مُكَلِّبِينَ» ﴿الْجَوَارِحُ ﴿ المائدة 4/5﴾، وقرأ «بَطَشْتُمْ خَبَازِينَ» ﴿جَبَّارِينَ﴾ الشعراء 26/130﴾، وقرأ «فَضْرِبَ لَهُمْ سِنُورٌ لَهُ بَابٌ» ﴿بِسُورٍ ﴿ الحديد 57/13﴾: «فردوا عليه فقال قراءة حمزة عندنا بدعة». وقرأ «فِي رِجْلِ أَخِيهِ» ﴿رَحَلٌ ﴿ يوسف 12/70﴾: «فقيل إنَّما هو السقاية فقال: أنا وأخي أبو بكر لا نقرأ لعاصم»<sup>(2)</sup>.

يظهر الاختلاف في كلِّ هذه القراءات، إذأ، في التنقيط الذي ينتج عنه توليد كلمات مختلفة من الأصل المكتوب الذي لا نقط فيه، وحجَّة كلِّ قارئ في صحَّة قراءته، حتى وإن بان فسادها، هو صورة اللفظ خالية من النقط. ومن أمثلة هذا الاحتجاج أنَّ مشكدانة المذكور سابقاً قرأ في التفسير «وَيَعُوقَ

(1) السيوطي، طبقات الحفاظ، ج 1، ص 196.

(2) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 5، ص 50.

وَبَشْرًا»، فقيل له ﴿وَسْرًا﴾ [نوح 71 / 23]، فقال: «هي منقوطة بثلاثة من فوق، فقيل له النقط غلط، قال: فارجع إلى الأصل»<sup>(1)</sup>.

وإذا كان للخط دور في بروز العديد من القراءات فإنّ الذاكرة قد حدّت من قيمة هذا الدّور. وللاستدلال على قيمة الذاكرة ودورها في حفظ النص، بدا لنا أن نترك المختلف فيه جانباً ولو لبرهة، وننظر عندئذٍ في المتفق عليه، وندرج ذلك ضمن ما سمّيناه العامل الثقافي، وهو العامل الذي كان له أثر واضح في حفظ النص القرآني بثقافتين قد تتقابلان في كثير من الأحيان، ولكنهما لا تعدوان أن تصبحا متكاملتين خصوصاً إذا تعلق الأمر بمسألة الحفظ هذه. ونقصد بالثقافتين: الثقافة الشفاهية، والثقافة الكتابية.

ونودّ أن نشير في نهاية حديثنا عن الخط والرّسم والكتابة إلى أنّ سبب اختلاف الرّسم في مصحف طهران، مقارنة بمصحف المدينة النبوية، هو أنّ اللجنة المكلفة بطبعه حاولت أن تقترب للرّسم الإملائي دون أن تلحق ضرراً بالرّسم العثماني في العديد من المواضع، فلم تتبع في كثير من الأحيان تقاليد الكتابة في عهد عثمان؛ بل استجابت لخاصية تطوّر الخط. ويظهر هذا خصوصاً في لفظي ﴿يَأْيَاهَا﴾ اللّذين تكرّرا في ثلاثة وأربعين ومئة موضع، كُتبتا في مصحف المدينة النبويّة ﴿يَأْيَاهَا﴾ ملتصقتين، فالرّسم العثماني لم يثبت ألف الياء في كل هذه المواضع، بينما كُتبتا في مصحف طهران بالرّسم الإملائي؛ أي بزيادة الألف في كلّ المواضع؛ بل إنه أضاف الألف في كلّ المواضع، التي تكرّر فيها حرف النداء الياء، الذي كتب ملتصقاً بالكلمة التي تلتها. مثل ﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾. وقد وردت ياء النداء في المصحف الإمام في ثلاثمئة وثمانية وأربعين موضعاً كُتبت كلها بهذه الطريقة. بينما فكّ مصحف طهران الارتباط بينها وبين الألفاظ التي تلتها

(1) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، شرح عبد الأمير مهنا، ط دار الفكر اللبناني، 1990م، ص 75.

مضيفاً الألف بعد الياء في كل تلك المواضع مثل: ﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَبْنِي﴾ و﴿يَأْبَنُ﴾ و﴿يَتَأَدُّمُ﴾.

### 3- اللحن:

يجد هذا العامل إنكاراً شديداً من قبل كثير من علماء القراءات، وأهمّ سلاح وجهوه ضده هو الشرط الثالث لقبول القراءة. على الرغم من أنّ الشرط الأول قد ركبه اللغويون مطيّة للحكم على العديد من القراءات بأنّ فيه لحناً لا تجوز القراءة به. ولهذا كان لا بدّ أن يحسم هذا التضارب الظاهري بين الشرطين لصالح الرّواية وصحّة الإسناد. وهو ما تمّ فعلاً في القرن الخامس الهجري، وإن كان حسماً غير نهائي.

ومن القراءات، التي وُجّه لها نقد لاذع قراءة لفظ ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ [النساء 4/1] بخفض الميم، وهي قراءة حمزة والنخعي وقتادة والأعمش<sup>(1)</sup>. وعلة فساد هذه القراءة، على الرغم من أنّها سبعية، أنّهم أجازوا عطف الظاهر على المضمّر المخفوض، وإن كان ذلك جائزاً في الكلام فإنّ فيه قبحاً. يقول المبرّد (ت 286هـ): «وهذا ممّا لا يجوز عندنا إلا أن يضطرّ إليه شاعر»، مؤكّداً أنّ: «القرآن إنما يحمل على أشرف المذاهب»<sup>(2)</sup> ولكنّ ظاهر كلام المبرّد قد يدلّ على ردّ قراءة قد تكون صحيحة من طريق الرّواية والإسناد، غير أنّ موقف الطبري منها يبدو أكثر وضوحاً من سلفه؛ إذ يورد جملة من التأويلات لمعنى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ، وَالْأَرْحَامُ﴾ منها قول الحسن: هو قول الرجل: «أنشدك بالله والرّحم». وهو تأويل دلّت عليه القراءة بخفض ميم الأرحام: «عطفاً بالأرحام على الهاء التي في قوله ﴿بِهِ﴾ كأنه أراد: واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام، فعطف بظاهر على مكّنّى مخفوض. وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب؛ لأنّها لا تنسّق بظاهر على مكّنّى في

(1) أبو حيّان، تفسير البحر المحيط، ج3، ص165.

(2) المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص931.

الخفض، إلا في ضرورة شعر، وذلك لضيق الشعر. وأمّا الكلام، فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق، والرديء في الإعراب منه<sup>(1)</sup>. فماذا يعني الطبري بلفظ «اختيار»؟ أهو الاختيار الذي يقصد به أن يختار القارئ تأليفاً من شتات القراءات المتعدّدة؟ وعندئذٍ تكون القراءة بالخفض رواية، ويكون الرسول قد قرأ بها، مخالفاً وفق هذا الافتراض الفصيح من كلام العرب الذي أنزل به القرآن. وهذا أمر تستبعده مقولات علماء القرآن، لذلك يبقى افتراض وحيد وهو أنّ الاختيار الوارد في كلام الطبري يعني أنّ القارئ اختار من تلقاء نفسه هذا الإعراب وإن كان رديئاً. وهذا أمر يرفضه علماء القراءات بقوة متعللين بأنّ كلّ القراءات، التي قيّدت عن القراء السبعة، قراءات مروية رواية مستفيضة، رواها الخلف عن السلف عن النبي عن جبريل عن ربّه، رافضة أن يكون اللّحن قد داخل بعض القراءات منها<sup>(2)</sup>.

والحقيقة أنّ العديد من المعطيات، التي أشار إليها بعض علماء القرآن، تشير إلى إمكانية وجود اللّحن في القراءات، ولكنّ إشاراتهم تلك لا تجزم على وجه التحديد بوجوده في القراءات السبع؛ فإشاراتهم، على ما تمثّله من أهمية في هذا الصدد، تبدو غامضة لأنّها لا تقدّم أمثلة واضحة على وقوع اللحن. فمن القراء حسب ابن مجاهد:

• المعرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات، العارف باللغات ومعاني الكلمات، البصير بعيب القراءات، المنتقد للأثار، فذلك الإمام الذي يفزع إليه حفاظ القرآن في كلّ مصر من أمصار المسلمين.

• ومنهم من يعرب ولا يلحن ولا علم له بغير ذلك، فذلك كالأعرابي الذي يقرأ بلغته، ولا يقدر على تحويل لسانه، فهو مطبوع على كلامه.

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج7، ص518-519.

(2) يمكن العودة، في هذا الصدد، إلى كلّ أقوال ابن الجزري في مؤلفيه الشهيرين: منجد المقرئين ومرشد الطالبين، والنشر في القراءات العشر، وقد ذكر بعضاً منها في الفصل الثاني من الباب الأول.

• ومنهم من يؤدي ما سمعه ممن أخذ عنه ليس عنده إلا الأداء لما تعلم لا يعرف الإعراب ولا غيره، فذلك الحافظ، فلا يلبث مثله أن ينسى إذا طال عهده، فيضيع الإعراب لشدة تشابهه وكثرة فتحه وضمه وكسره في الآية الواحدة؛ لأنه لا يعتمد على علم بالعربية، ولا بصير بالمعاني يرجع إليه، وإنما اعتماده على حفظه وسماعه. وقد ينسى الحافظ فيضيع السماع، وتشتبه عليه الحروف، فيقرأ بلحن لا يعرفه وتدعوه الشبهة إلى أن يرويه عن غيره ويبرئ نفسه، وعسى أن يكون عند الناس مصداقاً، فيحمل ذلك عنه وقد نسيه ووهم فيه، وجسر على لزومه والإصرار عليه، أو يكون قد قرأ على من نسي وضيع الإعراب ودخلته الشبهة فتوهم، فذلك لا يقلد القراءة ولا يحتج بنقله.

• ومنهم من يعرب قراءته ويبصر المعاني ويعرف اللغات ولا علم له بالقراءات واختلاف الناس والآثار، فربما دعاه بصره بالإعراب إلى أن يقرأ بحرف جائر في العربية لم يقرأ به أحد من الماضين، فيكون بذلك مبتدعاً<sup>(1)</sup>.

ولعل تصنيف ابن مجاهد النظري للقراء، ثم اختياره لقراء سبعة من بينهم، يوهم المتقبل بأنه قد استند إلى ذلك التصنيف. ففزع، على حدّ تعبيره، إلى حملة القرآن المعرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات، العارف باللغات ومعاني الكلمات، البصير بعيب القراءات، المنتقد للآثار. وهو الأمر الذي لم يوافق فيه غيره كما رأينا سابقاً. كما لم يشفع للقراء السبعة إدراج ابن مجاهد لهم ضمن أفضل القراء، فكانت بعض قراءاتهم عرضة للنقد بسبب اللحن الوارد فيها حسب رأي العديد من النحاة والمفسرين.

ويحسن أن نشير هنا إلى خبرين أوردهما الذهبي عن عليّ بن حمزة الكسائي؛ جاء أولهما على لسان الفراء حيث قال: «قال لي الكسائي: ربما سبقني لساني باللحن فلا يمكنني أن أردّه»<sup>(2)</sup>. ونقل ثانيهما خلف بن هشام

(1) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 45-46.

(2) الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 124.

الجزار أحد القراء العشرة وقال فيه: «كان الكسائي يقرأ لنا على المنبر فقراً يوماً ونحن تحته «أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَوَلَدًا [كذا]»<sup>(1)</sup>، فنصب «أكثر» فعلمت أنه قد وقع فيه، فلما فرغ أقبل الناس يسألون عن العلة في «أكثر» لم نصبه ... فثرت في وجوههم: إنه أراد في فتحه «أقل» ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ﴾ [الكهف 39/18]، فقال الكسائي: ﴿أَكْثَرَ﴾ [الكهف 34/18] فمحوه من كتبهم، ثم قال لي: يا خلف يكون أحد من بعدي يسلم من اللحن<sup>(2)</sup>.

يدلّ الخبران على أنه لا أحد يبدو معصوماً من الخطأ، كما أنه قد يكون تلاميذ القارئ عرضة للخطأ أيضاً، وهو أمر لا نستبعده في أي علم من العلوم التقليدية القديمة القائمة على التلقّي والرواية. ويمكن أن ننظر في قراءة حفص للآيات (85) و(87) و(89) من سورة المؤمنون (23) التي أثرت حولها قضية الخطأ واللحن في الكتابة؛ فقد وردت هذه الآيات الثلاث أجوبة عن أسئلة سابقة لها هي:

- 1- ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا﴾ [المؤمنون 84/23] ← ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون 85/23].
- 2- ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ﴾ [المؤمنون 86/23] ← ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون 87/23].
- 3- ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ﴾ [المؤمنون 88/23] ← ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون 89/23].

هذا حسب قراءة حفص، وهو ما اختاره الطبري، حجته في ذلك أنه الأغلب المثبت في مصاحف الأمصار. لكنّ الحجاج بن يوسف ونصر بن عاصم الليثي وعبيد الله بن زياد قد روي عنهم أنهم زادوا الألف في لفظ «لله»

(1) لعل الصواب «أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً»، ورواية حفص عن عاصم ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف 34/18].

(2) الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 125.

من الآيتين الأخيرتين. وهو ما يفسّر مخالفة مصاحف أهل البصرة للمصاحف الأخرى بما أنّ الحجاج قد زاد فيها الألف. وقد قرأ بهذه القراءة أيضاً أبو عمرو بن العلاء مستنده في ذلك ليس خط المصحف بل قياس العربية؛ لأنّ الجواب عن السؤالين الثاني والثالث في الآيتين (86) و(88) يستوجب أن يكون «سيقولون الله» بالألف. يقول ابن الجوزي: «وقراءة أبي عمرو على القياس. قال الزجاج (ت 311هـ): ومن قرأ "سيقولون الله" فهو جواب السؤال»<sup>(1)</sup>.

## II - العامل الثقافي أو علم القراءات بين الشفوي والمكتوب:

لقد أشرنا سلفاً إلى دور الذاكرة الجوهري في حفظ النصّ القرآني. وهذا الأمر يجعل الثقافة العربية في صدر الإسلام، وحتى من بعده، ثقافة شفاهية بامتياز، لا بمعنى جهلها بالكتابة، ولا بمعنى أنّ المسلمين يدون بدائين في علاقتهم بالكتابة كما قد يُفهم من المصطلح الذي استعمله أونغ (Walter J. Ong) «الشفاهيون الخلّص»؛ بل بمعنى طبيعة الوسائل الأساسية التي تقوم عليها الثقافة في حفظ ذاكرتها. وأهمّ مكوّن لذاكرة المسلمين في تلك الفترة الشعر والقرآن.

والحقيقة أنّ دراسة أونغ (Walter J. Ong) سابقة الذكر تتضمن إشارات مهمّة في تحديد العلاقة بين الثقافتين الشفاهية والكتابية وعلاقة كلّ منهما بالثقافة التي ينشأ فيها المقدّس. فقد بيّن أنّ الجماعات، التي تستعمل الشفاهية على نطاق واسع، وتتميّز بتعدّد الألسنة، قد تواجه مشكلات جوهرية في إقامة الوحدة أو المحافظة عليها في ظلّ هاتين الميزتين<sup>(2)</sup>.

(1) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج 5، ص 486.

(2) يقدّم أونغ (Walter J. Ong) مثال تعدد اللغات في بلجيكا وكندا أو غيرها، ويقول إنّ هذه البلدان تجد صعوبة جوهرية في إقامة الوحدة الوطنية أو المحافظة عليها. وهو مثال يمكن تعميمه ليشتمل على الثقافة الإسلامية وخاصة عند نشأة الدولة فيها. انظر والتر ج. أونغ (Walter J. Ong, Orality and literacy)، الشفاهية والكتابية، ترجمة =

إنّ تحديد طبيعة الثقافة العربية، في زمن جمع القرآن بمراحله الثلاث، لهي ثقافة ذات بعدين: بعد الشفاهي الذي هو الأساس، وبعد الكتابي الذي بدأ يتشكّل بالتدريج. ولم يكن تحويل النص القرآني الشفاهي إلى نصّ مكتوب بالأمر اليسير ولا بالهين نظراً إلى العقبات التي انتظرتة، ولكنها عقبات استطاعت لجنة عثمان أن تتجاوزها بشيء من السهولة، على الرغم من أنّها فقدت بسبب ذلك رأس الأمة وقائدها عثمان. ولم يستطع الضمير الإسلامي، بعد ابن مجاهد وإلى اليوم، أن يتخطاها بسبب العائق العقائدي الذي أصبح عقاب من يتخطاه التكفير والتنكيل والتقتيل. وتبقى الدعوات إلى تجديد الخطاب الديني مرهونة بدراسة نقطة التحوّل هذه من الشفاهية إلى الكتابية من خلال الإجابة أولاً عن أسئلة نراها مهمة قبل الولوج الحقيقي في هذا النوع من الدراسات:

• إذ كيف السبيل إلى تحديد مراحل هذا التحوّل؟ وهل وصل علماء القرآن فعلاً إلى المراحل النهائية من هذا التحوّل؟

• وما الأجوبة الحقيقيّة والمقنعة لحقيقة الاختلاف بين المصاحف العثمانية؟ وإذا كانت هذه الأجوبة غائبة أو متعذّرة في الوقت الراهن فهل كان القدامى يملكون وسائل الإجابة عنها قبل أن تحرق الصحف، التي اعتمدت في تدوين المصحف الإمام ونسخه؟<sup>(1)</sup> فالقول بأنّها كتبت في

= حسن البنا عز الدين، ضمن سلسلة عالم المعرفة، العدد 182، الكويت، 1994م، ص152.

(1) قال ابن الجزري في كتاب النشر في القراءات العشر، بعد أن ذكر أمثلة من اختلاف المصاحف العثمانية: «فوردت القراءة عن أئمة تلك الأمصار على موافقة مصحفهم، فلو لم يكن ذلك كذلك في شيء من المصاحف العثمانية لكانت القراءة بذلك شاذة لمخالفتهم الرّسم المجمع عليه». وقد علّق مؤلّفنا معجم القراءات القرآنية أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكرم على ما قاله ابن الجزري فقالا: «من هذا النص نستطيع القول بأنّ مخالفة الرسم لأحد المصاحف العثمانية اعتماداً على مصحف عثمانّي آخر لا يعدّ مخالفة، وقد بيّنا فيما سبق أنّ هذا إشكال يحتاج إلى حلّ لأنه [لم] لم تتوحد رسوم تلك المصاحف التي أرسلت إلى تلك الأمصار ما دامت قد =



مصحف من المصاحف العثمانية بوجه، وفي آخر بوجه آخر، يناقض نفسه، لأنّ عثمانَ ما كان ليعالج الاختلاف بتكريس الاختلاف.

ولعلّ الحقيقة، التي نشترك فيها مع القدامى، هي أنّ النصّ القرآني، منذ بداية وحيه إلى يوم تدوينه مروراً بجمعيّ أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، بل لنقل إلى اليوم، لم يزل نصّاً محفوظاً في ذاكرة الرّجال. وما الدافع إلى استدعاء الكتابة إلا الخوف من أن يمَسّ تلك الذاكرة مكروه، مع اختلاف في تقدير هذا المكروه ومن له الأحقية في تقديره؟ وهنا ندكر مرّة أخرى بأنه ما كان في الأمس مرخصاً فيه (اختلاف الصحابة في قراءة القرآن بين يدي الرّسول) أصبح يوم الجمع مكروهاً، وسيصبح في ما غدا من الأيام بعد عثمان بسنوات طوال من المحرّمات التي لا يمارسها إلا زنديق ملحد.

ولمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة نطرح فيما يأتي موضوعين هما من صميم علوم القرآن؛ أحدهما يُعدّ من مميزات النصّ القرآني، والثاني هو علم من علوم القرآن، ولم يلقَ بعد من يخصّص له دراسة أكاديمية. نقصد بذلك موضوع التكرار في القرآن بالإضافة إلى علم المكي والمدني.

ووجه العلاقة بين الاختلاف في القراءات والتكرار وعلم المكي والمدني هو أننا افترضنا، أولاً، أنّ التركيب أو الآية المكرّرة لها دور فعّال في حفظ النصّ وصيانته من الاختلاف، بما أنّ تكرار بعض التراكيب لهو من صميم الثقافة الشفاهية؛ فهو المحرّك الأساسي والعامل الحاسم في تنشيط الذاكرة

= نسخت من الإمام؟ وحلّ هذا الإشكال سبق ذكره؛ حيث أجاب عنه الشيخ محمد حسنين مخلوف في كتابه عنوان البيان في علوم التبيان بقوله: «إنّ هذا الاختلاف بين تلك المصاحف إنما هو اختلاف قراءات في لغة واحدة لا اختلاف لغات قصد بإثباته إنفاذ ما وقع الإجماع عليه إلى أقطار بلاد المسلمين واشتهاره بينهم [...] فكتبت في بعضها برواية، وفي بعضها برواية أخرى، تقليلاً للاختلافات في الجهة الواحدة بقدر الإمكان». انظر بهذا الصدد: عمر (أحمد مختار)، وسالم مكرم (عبد العال)، معجم القراءات القرآنية، ج 1، ص 106-107.

وإعانتها على استدعاء النص المحفوظ. كما افترضنا أنّ النصوص المكية لهي أقرب إلى أن تكون أكثر رسوخاً في تلك الذاكرة، وأحفظ لها، في ظلّ العوامل الموضوعية التي كانت محيطة بالدعوة في الفترة المكية؛ فقد كان المسلم الأوّل أحرص على معرفة الوحي وتلقّيه وحفظه في الصّدور.

يقودنا هذا الافتراض إلى ضرورة أن يتواتر التكرار في الآيات (من السور المدنية)، التي لم نقف فيها على اختلاف في القراءة. بينما يفترض أنّ العدد الأكبر من الآيات التي خلت من الاختلاف مكية.

انطلقنا، إذًا، من هاتين الفرضيتين، ثم عدنا إلى ما جمعناه من قراءات، وإلى ما تعلّق بكلّ آية من تكرر، واعتبار السورة التي انتمت تلك الآية إليها مكية أو مدنية، فتحصّلنا على الإحصاءات الآتية:

$$1- \text{العدد الجملي للآيات} = 6236$$

$$\text{أ- عدد الآيات المكية} = 4613$$

$$\text{ب- عدد الآيات المدنية} = 1623$$

$$2- \text{العدد الجملي للآيات التي خلت من الاختلاف} = 2601$$

$$\text{أ- الآيات المكية} = 2068$$

$$\text{ب- الآيات المدنية} = 533$$

$$3- \text{العدد الجملي للآيات التي خلت من الاختلاف وتوافرت على التكرار} = 1466$$

$$\text{أ- الآيات المكية} = 1038$$

$$\text{ب- الآيات المدنية} = 428$$

إنّ نسبة المتّفق على قراءته، دون اختلاف في الآيات المكية وفق ما تقدّم، تمثّل (44,82%).

بينما تساوي نسبة الآيات المدنية المتّفق على قراءتها (32,84%) من

مجموع الآيات المدنية. وهي نسبة تبدو أقلّ مقارنةً بنسبة الآيات المتفق عليها في مثلتها المكية. وعلى الرغم من أنّهما نسبتان متقاربتان، فإنّ الأهمّ هنا هو نسبة التكرار فيهما؛ إذ تساوي نسبة الآيات التي لاحظنا فيها هذه الظاهرة في الآيات المكية (50,19%)، وهي نسبة ضئيلة مقارنة بنسبة الآيات المدنية التي توافرت فيها ظاهرة التكرار، والتي تساوي (80,30%).

إنّ هذه الأرقام والنسب يمكن أن تساعدنا على القيام بالخطوة الأولى في سبيل إعادة النظر في المعطيات التي وفرتها لنا مصنفات علوم القرآن، ومحاولة وضع اللبنة الأولى لدراسة تطبيقية شافية نحدّد من خلالها طبيعة الثقافة، التي انتظم في أحضانها النص القرآني، ومن بعده المصحف الإمام. فلا شكّ في أنّ ما ذهبنا إليه سابقاً يكتسب، انطلاقاً من النسب المقدّمة، شيئاً من الصحة، فهي نسب تنسجم وبعض الظروف الموضوعية التي أثّرت في حفظ النص القرآني في الذاكرة. فقد كان القراء في الفترة المكية أقلّ عدداً وأكثر اعتناء بالنص القرآني، إذ لا غزوات ولا حروب تشغلهم، كما أنّ اللسان المهيمن عليهم هو لسان قريش؛ إذ لم يخرج النص القرآني من مكة إلا في زمن متأخر جدّاً من الفترة المكية؛ لذلك كان عدد الآيات المكية التي خلت من الاختلاف مهماً؛ إذ مثّلت ثلث المصحف الإمام برواية حفص [33,16%].

وعلى الرغم من أنّ النسب التي توصلنا إليها كانت مقنعة؛ إذ كانت دالّة على وجهة ما افترضناه منذ البداية، فإنّ كثرة الاختلاف في اعتبار السور مكية أو مدنية قد شوّش علينا قيمة تلك النتائج. فإذا كان للقدمى أن يتفقوا حول تصنيف السور فإنهم يعودون إلى الاختلاف داخل السورة نفسها من حيث تصنيف بعض آياتها وفق المعيار نفسه. وقد رأينا إزاء ذلك أن نقوم بإحصاء ثانٍ نعوّل فيه فقط على السور التي أجمعت المصادر على أنها مكية خالصة أو مدنية خالصة أيضاً، فانتبهنا إلى اتفاقهم على سبع وعشرين سورة مكّية، وهي: الحجر 15 والأنبياء 21 والنمل 27 والروم 30 وص 38 وفصلت 41 والذاريات 51 والطور 52 والملك 67 والحاقة 69 ونوح 71

والجن 72 والمدثر 74 والقيامه 75 والنبا 78 والنازعات 79 والانفطار 82 والانشقاق 84 والبروج 85 والطارق 86 والشمس 91 والضحي 93 والشرح 94 والعلق 96 والقارعة 101 والفيل 105 والمسد 111. فكان مجموع آياتها (1086)، منها (565) آية خلت من الاختلاف في القراءة، وكان عدد المكرر مما خلا من الاختلاف (229) آية. أمّا السور المدنية الخالصة فهي: النور 24 والحشر 59 والممتحنة 60 والمنافقون 63 والطلاق 65، فكان عدد آياتها الجملي (111) آية، منها (33) لم يختلف في قراءتها، وجاء المكرر في (28) آية من بين الآيات الثلاثة والثلاثين. وعند مقابلة النسب المئوية في الإحصاءين تحصّلنا على ما يأتي:

نسبة المكرر في ما خلا من الاختلاف	نسبة ما خلا من الاختلاف	العدد الجملي للآيات	
50,19%	44,82%	في السور المكية = 4601 آ	الإحصاء الأول
80,30%	32,84%	في السور المدنية = 1619 آ	
40,53%	52,02%	في السور المكية = 1086 آ	الإحصاء الثاني
84,84%	29,72%	في السور المدنية = 111 آ	

تبدو النتائج إذاً متقاربة، وفي كلا الإحصاءين تقلّ نسبة ما خلا من الاختلاف في الآيات المدنية، بينما تكثر نسبة المكرر فيها.

ويظهر التكرار خاصيةً أخرى وعاملاً مهماً من عوامل حفظ النص؛ لأنّ اللاحق من النصوص يتغذى من السابق. فإذا كانت قدامة النصّ وخلوّ أذهان حفاظه من مشاغل الحرب والحياة الجديدة قد أسهمت بشكل كبير في خلوّ عدد كبير من آيات القرآن المكي من الاختلاف، فإنّ التكرار بما هو جزء من النص المحفوظ في الذاكرة منذ الفترة الأولى، ثم أصبح جزءاً من القرآن

المدني، قد كفى بذلك المسلمين عناء الاختلاف في قراءته. نقول هذا مع ضرورة التنبيه إلى أن التكرار باعتباره ظاهرة درسها القدامى، وهي تنتظر من المعاصرين الاهتمام بها<sup>(1)</sup>، موجود أيضاً في الآيات المكية والمدنية التي وقفنا فيها على الاختلاف في القراءة. وهنا يجب أن نبحت في مواضع الاختلاف في تلك الآيات: أهو في الأجزاء أم في التراكيب التي تكررت؟ ويمكن في ضوء الإجابة عن هذا السؤال أن نأمل مقارنة الأسباب الأخرى، التي أعاق عمل التكرار في تنشيط الذاكرة، واستعادة المحفوظ فيها<sup>(2)</sup>.

ولابد من التنبيه هنا إلى أن كتب القراءات لا تشير إلى كل مظاهر الاختلاف في كل الآيات من السور المعروضة؛ بل تكتفي في العديد من الأحيان بذكره في الموضع الأول من السورة أو السور، ثم لا تذكره بعد ذلك حتى وإن تكرّر اللفظ نفسه أو التركيب. مشيرة في الوقت ذاته إلى أن قارئاً أو قرّاء ما قد قرؤوا ذلك كذلك في القرآن كله. وهي إذ تفعل ذلك تشدّ عدم السقوط في تكرار ما ذكر سابقاً مرةً أخرى. لكن لا يعني هذا أن اللفظ، الذي تكرّر في أكثر من موضع في المصحف الإمام، قد قرئ كما أثبت في جميع القرآن؛ بل في كثير من الأحيان يجد القارئ نفسه مجبراً على العودة إلى كل المواضع التي تكرّر اللفظ فيها حتى يستخرج ما تعلق بكل موضع من قراءة، لذلك يجب أن لا يكتفي بما ذكر في الموضع الأول حسب ترتيب المصحف الإمام. ويمكن العودة لتوضيح ذلك إلى اختلافهم في الحروف

(1) لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنه لا أحد من المحدثين إلى اليوم اهتمّ بهذه الظاهرة اللافتة للانتباه، فعلى الرغم من أنها قد شدت انتباه القدامى إلا أنهم تعاملوا معها وفق ما توافر لديهم من منهج وصفي غايته وصف الظاهرة فقط. وهي ظاهرة تستوجب بحثاً مستقلاً لا يسعنا طرحه في هذا العمل إلا بالقدر الذي نرى فيه علاقة بينهما.

(2) حاولنا أن نهتمّ أيضاً بالتكرار في علاقته بالقراءات في الفصل الأول من الباب الثالث من هذا العمل، من منطلق علاقة القراءات بعلوم القرآن ومشاغله. انظر الصفحة 305 وما يليها.

المقطعة ﴿الْم﴾ [ألف لام ميم] التي ذكرت في البقرة (1/2)، وتكررت في أوائل السور: آل عمران (1/3) والعنكبوت (1/29) والروم (1/30) ولقمان (1/31) والسجدة (1/32). لكنّ كتب القراءات لا تذكر اختلافهم في قراءته إلا في آل عمران (1/3) والعنكبوت (1/29).

وإذا كانت نتائج الإحصاءات السابقة قد ارتكزت أساساً على المتفق عليه، فإنها تؤكّد تأكيداً غير مباشر أنّ المختلف فيه لم يسعفه التكرار كما لم تسعفه صفة انتمائه إلى المكي والمدني. وهذا الأمر تؤكّده نسبة المختلف فيه من الآيات المدنيّة التي تساوي نحو (70%)<sup>(1)</sup>، وعلى الرغم من أنّ عدد المدني يُعدّ الجزء الأصغر من مجموع الآيات، فإنّ نسبة الاختلاف فيه تعدّ كبيرة، وهو ما يؤكّد الذي ذهبنا إليه من نتائج سابقاً وإنّ تأكيداً عكسياً. ويفتح الباب أمام بحث معمّق في مظاهر الشفاهية في القراءات القرآنية، يكون منطلقه ظاهرة التكرار ومقولة المكي والمدني.

ويمكن أن ننظر في ظاهرة أخرى كانت سبباً مباشراً في الاختلاف، وكانت لها علاقة أيضاً بالثقافة الشفاهية، ولكن هذه المرّة في علاقتها بعملية الكتابة. منطلقنا في تجليتها تعليق ابن عطية على قوله ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ﴾ [الإسراء 11/17]، مفسّراً سقوط الواو من الفعل «يدعو» بأنهم: «كتبوا المسموع». وهو تعليق لم نقف عليه في غير هذا المصدر<sup>(2)</sup>. أمّا التفاسير الأخرى فلا تذكر عن ذلك شيئاً.

ولعلّ سكوتهم يعود أساساً إلى عدم وجود قراءات مخالفة في هذا الفعل سواء في الإسراء (11/17) أم في القمر (6/54). لكنهم اختلفوا في لفظ

(1) حسب الإحصاء الأوّل 67,15%، وحسب الإحصاء الثاني 70,27%.

(2) كما هو الحال بالنسبة إلى قول ابن الجوزي معلقاً على بعض الآيات المنسوخة؛ إذ يقول: «قد نسخ بوحي لم تستقر تلاوته». ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، ج2، ص36. ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، المدينة المنورة، ط1، 1984م، ج1، ص144.

﴿الدَّاعِ﴾ حيث ورد في البقرة (2/ 186) والقمر (54/ 6-8) أن عدداً من القراء السبعة قرؤوا «الدَّاعِي» بالياء<sup>(1)</sup>. أمّا المصاحف فلم يُؤثر عن أحدها أنها أثبتت الياء. والمنتثب في كيفية النطق بهذين اللفظين يلاحظ أنه ينطق بطريقتين إحداهما ما أثبت في قراءة حفص، وهي بحذف الياء، وذلك عند وصل ﴿وَيَدْعُ﴾ ب: ﴿الْإِنْسَانَ﴾؛ إذ في هذه الحال تسقط الياء. وكتابة المسموع هنا تستوجب إسقاط الياء أيضاً. وقد أدرج علماء القرآن هذا النوع من القراءات ضمن ما أسماه ياءات الإضافة. لكنّ كتابة المسموع -بتعبير ابن عطية- أمر لاحظناه أيضاً في عدد من المواضع في المصحف برواية حفص مثل ما ورد في الآية ﴿يَبْنُوهُمْ﴾ [طه 20/ 94]. فرُسِمَ هذا التركيب بالرّسم الإملائي ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ﴾، وكتب كذلك في الآية ﴿قَالَ ابْنُ أُمِّ﴾ [الأعراف 7/ 150]. ويقتضي عند ضمّ الألفاظ إلى بعضها البعض في النطق به أن تسقط ألفا لفظي «يا» و«ابن». والملاحظ أنّ «ياء» النداء لم تظهر في آية الأعراف (7/ 150). فهل اختلاف الرّسم يعود إلى غياب هذا الحرف أم هل كاتب الآية الأولى ليس هو نفسه الذي كتب الآية الثانية أم هل الأمر يتعلّق بتطور الخط خصوصاً إذا افترضنا أنّ آية طه (20) سابقة في النزول عن الآية الثانية؟

ومن الأمثلة الأخرى تركيب ﴿إِنْ مَا نُرِيَنَّكَ﴾ الذي تكرّر في المواضع الآتية:

1- ﴿وَمَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْلَمُ﴾ [يونس 10/ 46].

(1) قرأ عاصم وابن كثير وابن عامر وحمزة والكسائي ﴿الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ بغير ياء في الوصل والوقف، وقرأ أبو عمرو هذه الأحرف الثلاثة بالياء في الوصل وبغير ياء في الوقف، واختلف عن نافع [...] قال ورش وغيره إنّه كان يثبت الياء إذا وصل ويحذفها إذا وقف [...]. وقال المسيبي (ت 206هـ) وقالون وغيرهما عن نافع إنّه قرأ بغير ياء في الوصل والوقف. ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 197. وذكر الرازي: «قرأ أبو عمرو وقالون عن نافع: الداعي إذا دعاني». الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 5، ص 104.

2- ﴿وَإِنْ مَا نُزِيْنَاكَ بَعْضَ الَّذِي نَعُدُّهُمْ﴾ [الرعد 40 / 13].

3- ﴿فَكَيْفًا نُزِيْنَاكَ بَعْضَ الَّذِي نَعُدُّهُمْ﴾ [الزخرف 42 / 43].

فكتب بطريقتين تدفعنا إلى افتراض أن التلّفظ به في الموضع الثاني تطلب الوقوف على النون الساكنة، لكنّ التلقّظ في الموضعين الأول والثالث كان بضمّ حرف «ما» إلى «إن» فسقطت بذلك النون في القراءة والرسم أيضاً<sup>(1)</sup>.

ولم يقتصر هذا الأمر على الرسم في المصحف برواية حفص؛ بل لاحظنا ذلك أيضاً في المصحف المذهب، ومثل ذلك تركيب ﴿فَلْتَقَطْهُ﴾ [القصص 8 / 28]، الذي كُتب «فَلْتَقَطْهُ» بحذف همزة الوصل الفاصلة بين الفاء واللام. وهي همزة تخفي عند التلّفظ بهذا التركيب، وكذلك بالنسبة إلى رسم الألفاظ الآتية: «إِنْشَاء» [البقرة 2 / 70] و«إِنْكَانَتْ» [البقرة 2 / 94] و«وَلْيَسْمَا» [البقرة 2 / 102].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأخطاء التي تضمنها المصحف المذهب، ثم وقع استدراكها، دلّت على أنّ الناسخ/ حافظ النص اعتمد أساساً في كتابة هذا المصحف على الذاكرة. لذلك أخطأ في رسم الآية ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [البقرة 2 / 174]؛ إذ كتبها «وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» بزيادة «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ». وهي زيادة موجودة في آل عمران (3 / 77)، واستدعاؤها في هذا المقام إنّما هو بسبب التكرار الذي توافر في الآيتين. والملاحظ أنّهما آيتان خلتا من الاختلاف أيضاً.

(1) كلّ هذه الأمثلة وغيرها كثير قدّم لها ابن البناء (ت 721هـ) تفسيرات لا تمتّ إلى الواقع بصلة، من قبيل تفسيره للفصل بين لفظي ﴿أَنْ أُمَّ﴾ في الأعراف 7 / 150، في حين تمّ وصل الألفاظ ﴿يَبْتَوُّمُ﴾ في طه (20 / 94) بقوله: «... وهو أنّه لما أخذ موسى برأس أخيه اعتذر له فناده من قرب على الأصل الظاهر في الوجوه. ولما تمادى ناداه بحرف النداء يتّبه لبعده عنه في الحال لا في المكان مؤكداً لوصله الرحم بينهما بالربط، فلذلك وصل في المخطّ». ابن البناء، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق هند شلبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990م، ص 127.



اتضح من خلال ما تقدّم، إذًا، أنّ الثقافة الشفاهية خاصية ثابتة في النّصّ القرآني، وأنّ العامل الشفوي لا يمكن نفيه سواء في حفظ عدد مهمّ من الآيات القرآنية المتفق على قراءتها، كما في المختلف فيه منها، في الجانب التلفظي كما في الكتابة، وهذه الخاصية أسهمت بما لا شكّ فيه في بروز الاختلاف. وهي، كما أسلفنا، خاصية مهمّة تنتظر من يعمّق البحث فيها.

وخلاصة القول أننا لم نسع في هذا الفصل إلى طرق كلّ الأسباب، التي نتج عنها هذا الكم من الاختلاف؛ لأنّ القول بمعرفة كلّ الأسباب لهو ادّعاء تصعب البرهنة على إثباته لأسباب كثا قد أشرنا إليها سابقاً. ولعلّ الانخراط في البحث عن الجوانب الشفاهية في اختلاف القراءات ليمثّل جزءاً من تلك الإجابة؛ بل إنّه من شأنه أن يعيد النظر في طبيعة الثقافة العربيّة، التي شهدت تكوّن النّصّ القرآني. ويجب هنا أن ننّبّه إلى الابتعاد عن كلّ التبريرات الغيبية، التي لا تجدي الباحث أدنى حقيقة. فقد كان لتلك التبريرات الأثر الكبير في عدم تطوّر الدّراسات القرآنية المتعلقة بالقراءات. ولعلنا لا نجانب الصّواب إذا قلنا إنّ تلك التبريرات الغيبية هي من بين أهمّ نتائج الاختلاف التي نوّد تجليتها في الفصل الآتي.



## الفصل الثالث

### نتائج اختلاف القراءات

لم يكن الاختلاف، الذي وقفنا على أهمّ مظاهره وعوامله في الفصلين السابقين، إلا نتيجة للتفاعل الطبيعي بين المسلمين ونصّ الوحي. لكنّ تناقضات الواقع لا يمكنها أن تقبل هذا الاختلاف ولا أن تتعايش معه، ولا سيما أنّ قداسة النصّ القرآني ما فتئت تتزايد وهي التي اتّسعت دائرتها بسرعة فائقة. فتحوّلت القداسة من مجال المعاني لتعمّ مجال الألفاظ، وحتّى وسائل التدوين المادّية، كالورق، والمداد، والقلم... إلخ. واتّسع القداسة تلك من المجرّد إلى المادّة، أو لنقل من جوهر الألفاظ إلى أعراضها أو أشكالها المادية المتمثلة في الحروف والكلمات والأصوات، لم يعد يسمح للاختلاف بالتطور الخاضع لتفاعلات المسلمين معه خاصة بعد موت النبي الوسيط الوحيد بين العالم الإلهي والعالم البشري. وهو أمر يتعارض مع منطق الواقع الذي يفترض وجود الاختلاف باعتباره حالة طبيعية وصحية - إن جازت العبارة - تدل على حيوية المجتمع الذي نشأ فيه وتطور. لذلك لا يمكن تفسير رفض الاختلاف إلا برغبة الأطراف المقاومة له في السيطرة والهيمنة التي تنشأ عادةً عن ممارسة الحكم<sup>(1)</sup>. لذلك أشرنا في الفصل السّابق

(1) الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته، المركز الثقافي

إلى أن منطق الدولة المحارب للاختلاف قد كان مختلفاً عن منطق الدعوة الذي قبل بذلك الاختلاف تحت مسميات متعددة منها: التيسير، وطبيعة لغات القبائل... إلخ.

والسؤال البديهي، الذي دفعنا إلى ذلك القول، هو: لماذا اختلف تعامل الخلفاء مع اختلاف القراءات عمّا كان قد صدر عن الرسول، على الرغم من أنّ ذلك الاختلاف قد كان حقيقة واقعة منذ نزول الوحي وقراءات المسلمين له؟ غير أنّ هذا السؤال لا يمكن أن يحجب عنّا صورة محمد السياسي والقائد العسكري وصاحب الدعوة في الوقت ذاته. كما لا يمكن الإجابة عنه في ظل تجاهل التحوّلات المتعدّدة الأوجه التي عرفها المسلمون منذ الهجرة إلى يثرب/ المدينة، وخاصة بعد وفاة الرسول.

### 1- النتائج السياسية لاختلاف القراءات:

جاز لنا من هذا المنطلق أن نقدّم النتائج السياسية، التي ترتبت على الاختلاف، بما أنّها الناتج الطبيعي لممارسة السلطة في التصدي لظاهرة الاختلاف مهما كان نوعها، وفي أي مجال كانت. والسلطة التي يمكن الحديث عنها، بعد وفاة الرسول وإلى غاية تدوين المصاحف، هي سلطة القبيلة.

إنّ أولى نتائج اختلاف القراءات على الصعيد السياسي هي تحرك الدولة ممثلاً في عثمان لجعل القراءة رسمية، وهي خطوة كانت الغاية منها الحدّ من الاختلاف ونبذ الفرقة بسببه، فكيان الدولة الإسلامية الناشئة كان يسير بحزم نحو التوحد، على الرغم من الصّعوبات الجمة التي اعترضت سبيله. فبعد القضاء على الرّدة، وضرب الخارجين عن سلطة الخليفة، جاء دور القراءات الناتج الطبيعي لمرونة الدعوة في التعامل مع كلّ مسلم مهما اختلفت لهجته عن لهجة مسلمي المركز/ أي مسلمي قريش. والناتج الطبيعي لواقع تمايز لهجات العرب الدّاخلين في الدين الجديد. وحيث تنتهي الدعوة تبدأ السياسة

التي تروم تحقيق السيطرة على كل الكيانات المنضوية تحتها مهما اختلفت ألوانها؛ لأنها لم تكن ترغب في التمايز بقدر ما كان هدفها هيمنة اللون الواحد، وهو في هذا الصدد اللسان القرشي. فلا غرابة عندئذٍ من قول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لابن مسعود عندما قرأ «عَتَى» بدل ﴿حَقَّى﴾ [الصفات 37/174]: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ فَأَقْرَأِ النَّاسَ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ لَا بِلُغَةِ هَذِيلٍ»<sup>(1)</sup>. وقوله أيضاً: «لَا يُؤْمَلِينَ فِي مَصَاحِفِنَا إِلَّا غُلَمَانُ قُرَيْشٍ»<sup>(2)</sup>. ولا غرابة أيضاً من قول الخليفة الثالث عثمان للجنة كتابة المصحف: «ما اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فيه فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم»<sup>(3)</sup>.

أراد عثمان، إذًا، توحيد المسلمين على حرف واحد، وكان له في النهاية ما أراد؛ فتوحد المسلمون في رسم مصاحفهم. لكن ذلك لم يكن إلا بعد فرقة وعذاب. إن حرق المصاحف أو خرقها وتمزيقها أو غسلها بالماء ودفنها كلها تفيد التخلص من مظاهر الاختلاف التي يمكن أن تحفظها المصاحف غير الرسمية مقارنة بالمصحف الرسمي، الذي ورّعت نسخه على الأمصار. ولعلّ هذه الفعلة أو هذا التبديل والتغيير، كما يسمّيه أعداؤه، هو الذي أفاض الكأس وجعل صبرهم ينفد جرّاء مخالقاته الكثيرة. وعلى الرغم من أنّ المصادر اتفقت على ذكر حادثة حرق المصاحف تلك، فإنها لم تتفق

(1) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ج 9، ص 9.

(2) وقد أشار القسطلاني (ت 923هـ) إلى أنّ الذين ذكرهم في هذا الصدد ليس فيهم أيّ شخص من ثقيف. القسطلاني، لطائف الإشارات، ج 1، ص 62. لكن أبا نعيم الأصفهاني (ت 430هـ) يقول: «عن جابر بن سمرة (ت 66هـ) قال: قال رسول الله ﷺ: لا تملين مصاحفنا إلا غلمان قريش وغلمان ثقيف». الأصفهاني، أبو نعيم، معرفة الصحابة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 1998م، ج 2، ص 545.

(3) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م، ج 2، ص 385.

حول التهم التي وُجّهت إليه، فبعضها لا يذكر إنكارهم عليه إعدام تلك المصاحف التي احتوت على اختلاف القراءات<sup>(1)</sup>.

لكن ذلك لا يمكن أن يشكك في أنّ محاولة عثمان القضاء على اختلاف المسلمين في قراءة القرآن قد كانت سبباً مهماً في الثورة عليه وقتله. وتكفي العودة إلى أهمّ المنتصرين له حتى نتأكد من أنّ تبريرهم لحرقه المصاحف دليل واضح على قوّة التهمة الموجّهة إليه<sup>(2)</sup>، فعلاوة على كون المصاحف الإمام قد دوّن بلسان قريش القبيلة الحاكمة فإنّ «التعدّي» على المصاحف الأخرى بإتلافها كانت له تبعات خطيرة أهمّها وقوع أسوأ حريين داخليتين عرفهما المسلمون في تاريخهم وهما واقعتا الجمل وصفين. وقد وصل صدى هذه التبعات علم الكلام الذي طرحت فيه قضية قدم القرآن وما تعلق بها من القول بقدم الحروف التي كتب بها إضافة إلى المداد والقلم؛ بل إلى صوت القارئ نفسه، أهو قديم أم محدث؟

وعلى الرّغم من الآثار السلبية، التي أعقبت مقتل عثمان، أنتجت أيضاً واقعاً جديداً على مستوى اختلاف القراءات، فاستفطاع القتل وتخطئة القتلة والمطالبة بدم عثمان حوّلتها شهيداً، وتحوّل حرقه المصاحف إلى عمل لا يقوم به إلا الأبطال الأفاضل، لذلك نسب العديد المصادر إلى عليّ بن أبي طالب أنّه قال: «رحم الله عثمان لقد صنع في المصاحف شيئاً لو وليت الذي ولي قبل أن يفعل في المصاحف ما فعل لفعلت كما فعل»<sup>(3)</sup>؛ لتأكيد

(1) انظر على سبيل المثال: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص162-177.

(2) انظر: الجاحظ، الرسائل: رسالة في النابتة، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)، ج2، ص7-8.

(3) النيميري، ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، ج3، 996. ويذكر ابن كثير في البداية والنهاية: «عن أبي هريرة (ت 57-59هـ) قال: لما نسخ عثمان المصاحف دخل عليه أبو هريرة فقال: أصبت ووفقت، أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ أشدّ =

مباركة منافسه الأوّل على الحكم لهذا العمل لتكون الحجة على قتلته ومن ثاروا عليه، واستبشعوا عملية إعدام اختلاف القراءات. وبقطع النظر عن مدى صحة مثل هذا الخبر في نسبه إلى قائله، فإنّ الضمير الجمعي للمسلمين قد عمل على تضخيم صورة عثمان الخليفة الرّاشد الشّهيد، فكان من وظائف تلك الصّورة جعل المصاحف، التي أشرف عثمان على كتابتها<sup>(1)</sup>، مفرداً في صيغة الجمع، وتجاهلت الفروق التي بينها فوسمتها بالمصحف الإمام، أو مصحف الإمام، أو المصاحف الإمامية؛ لما للنعته والمضاف إليه في هذه التراكيب من دلالة عقائدية ليست الدّلالة السّياسيّة إلا جوهرها الحقيقي. فبقي عثمان إمام المسلمين في رسم المصحف على الرغم من اغتياله سياسياً.

لقد كانت نتائج اغتيال عثمان، إذأ، على المدى البعيد، عكسية في علاقتها باختلاف القراءات. نجحت سلطة الدولة/ القبيلة في إقصاء الكثير من اختلاف القراءات باعتباره رمزاً للاختلاف السياسي، وأخفقت المعارضة في استرجاع ما أعدمه عثمان، فثارت لذلك بإعدامه هو. وبقيت المصاحف المخالفة لمصحفه مطاردة بالحرق والخرق والدفن، فهي بمثابة المعارضة السياسية التي يجب التخلص منها. فصحف حفصة قد أعدمها مروان بن الحكم، ومصحف عبد الله بن مسعود بقي موظفاً في الصراع السياسي بين

= أمّتي حباً لي قوم يأتون من بعدي يؤمنون بي ولم يروني، يعملون بما في الورق المعلق، فقلت: أيّ ورق؟ حتى رأيت المصاحف. قال: فأعجب ذلك عثمان، وأمر لأبي هريرة بعشرة آلاف، وقال: والله ما علمت أنك لتحبس علينا حديث نبينا ﷺ. ثم عمد إلى بقية المصاحف التي بأيدي الناس ممّا يخالف ما كتبه فحرقه لثلاثي يقع بسببه اختلاف». ابن كثير، البداية والنهاية، ج7، ص243. ومهمة هذه الأخبار نفي التهمة عن عثمان بن عفان، ونفي نعتة بـ: «حرّاق المصاحف».

(1) يقول إسماعيل بن كثير: «ويقال لهذه المصاحف الأئمة، وليست كلها بخط عثمان بل ولا واحد منها، وإنما هي بخط زيد بن ثابت، وإنما يقال لها المصاحف العثمانية نسبة إلى أمره وزمانه وإمارته». المصدر نفسه، ج7، ص243.

السنة والشيعة، والذي كانت بغداد تعيشه، وخصوصاً في نهاية القرن الرابع للهجرة. فمن بين الأحداث التي يذكر ابن الجوزي أنها وقعت سنة ثمان وتسعين وثلاثمئة للهجرة (ت 398هـ)، أمرُ أبي حامد الإسفراييني (ت 406هـ)، ومن كان معه من فقهاء أهل السنة بإحراق مصحف مخالف، قال بعضهم إنه مصحف لعبد الله بن مسعود. ولم يرق هذا الأمر لبعض رجال الشيعة، فدعا عليهم بالشر، فبلغ ذلك الخليفة فأمر بقتله، فتقاتل الفريقان على إثر ذلك. ولم تنته الفتنة إلا بتدخل عميد الجيوش من خلال إخراج فقيه الشيعة أبي عبد الله بن المعلم المعروف بالشيخ المفيد (ت 413هـ) من بغداد<sup>(1)</sup>.

وليس ببعيد عن هذه الحادثة ما وقع قبل وفاة أبي بكر بن مجاهد للقارئ محمد بن أحمد بن أيوب بن الصلت المعروف بابن شنبوذ وأبي بكر بن مقسم العطار اللذين خالفا، حسب ابن مجاهد، ما انتهى إليه إجماع قراء الأمصار على المصحف الإمام، وما انتهت إليه القراءات التي استقر الاختيار عليها والقراءة بها، وباتت متناقلة بالرواية. فقد كان ابن شنبوذ يقرأ ويقرئ بما أثر من قراءة ابن مسعود. وكان ابن مقسم يرى القراءة جائزة بما وافق خط المصحف، وإن لم تُرو القراءة بها. وعقد لكليهما مجلس أقرأ فيه بخروجهما عن القراءة الرسمية للدولة، التي مثلها في ذينك المجلسين الوزير أبو علي بن مقله (ت 328هـ)، فاستُيب ابن شنبوذ في حضرة الوزير وأبي بكر بن مجاهد وغيره، فكتب محضراً بذلك على أن يكون دمه حلالاً إن عاد إلى مخالفته المصحف الإمام<sup>(2)</sup>. كما استُيب ابن مقسم بالطريقة نفسها، وإن كان قد عاد إلى القراءة بما استُيب عنه بعد وفاة أبي بكر بن مجاهد والوزير ابن مقله<sup>(3)</sup>.

(1) ابن الجوزي، المتتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص 59.

(2) المصدر نفسه، ج 13، ص 393.

(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 171.

وقد يظنّ البعض أنّ معاقبة هذين القارئين لا تعدو أن تكون مسألة دينية؛ لأنّها تتعلق بخروج عن نصّ الوحي المنزل على النبيّ، لكنّه ظنّ بعيد عن الصواب للأسباب التي حقّت بهاتين المحاكمتين؛ إذ لم يسبق أن استُتيب أحد القراء بسبب اختياره في القراءة، باستثناء محاكمة عثمان بن عفان، التي تبدو شبيهة بمحاكمة القارئین سالفة الذكر على الرغم من اختلاف الظروف، هذا إن جاز تشبيه السابق باللاحق. ووجه الشبه بين عثمان بن عفان الصحابي وابن شنبوذ وابن مقسم القارئین هو أنّ الثلاثة قد بدّلوا وغيّروا حسب الجهة التي نسبت هذه التّهم إليهم. لكنّ عثمان كان صاحب سلطة، فمحاكمته تبدو في نهاية الأمر محاكمة لتلك السّلطة التي رفضت الاختلاف، فوُلدَ برفضها ذاك المصحف الإمام، أمّا ابن شنبوذ وابن مقسم فلا سلطة لهما سوى سلطة الإقراء. وهي سلطة لم تستطع الصّمود أمام التحالف الظاهر بين سلطة للإقراء أخرى كان ابن مجاهد يتمتّع بها، والسلطة السياسية التي يمثلها الوزير أبو علي بن مقلّة.

وبالنظر في ترجمة القارئین يتراءى لنا تأكيد كتب التراجم صلاحهما وتبحّرها في علم القراءات ومعرفتهما العميقة بالتفسير وعلوم اللغة، ما خولهما أن يكونا صاحبي اختيار<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من قيمة ابن مجاهد العلمية، وتأكيد المصادر دوره الحاسم في تغيير مستقبل القراءات وضبطها ضبطاً بات أقرب إلى الصّرامة «العلمية» فإنّ تلك المصادر نفسها تؤكّد أنّ ابن شنبوذ كان يفوقه في علم القراءات تبحّراً وسعة معرفة<sup>(2)</sup>.

وتشير المصادر أيضاً إلى أنّ ابن مجاهد وابن شنبوذ كانا مختلفين في توجّهاتهما العلمية المتعلقة بالقراءات. فقد كان لابن شنبوذ وتلميذه ابن مقسم اختياران في القراءة<sup>(3)</sup>؛ ما يعني أنّهما لا يريان مانعاً في أن يتواصل منهج

(1) ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ج 2، ص 52-125.

(2) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج 1، ص 276-277.

(3) كان منهج ابن مقسم العطار خطيراً؛ لأنه سيزيد بالتأكيد من حجم الاختلاف الذي =



الاختيار عند القراء الكبار على عكس ابن مجاهد الذي ضرب صفحاً عن هذا المنهج داعياً في الوقت ذاته إلى ضرورة حفظ ما تلقاه عن أسلافه من القراء، وغربلته غربلة تسمح له بضبط القراءات ومحاصرة تزايد الروايات والطرق؛ بل محاولة القضاء نهائياً على منهج الاختيار.

إنّ اختلاف ابن شنبوذ وابن مجاهد في المنهج والرؤية والموقف من القراءات كان له أثر بالغ في إحداث القطيعة بين الرّجلين، حتى وصل الأمر بهما إلى رفض إقراء تلاميذ بعضهما البعض. ويطفو هنا العامل السياسي ليزيد من اتّساع الهوة بينهما. فعلاقة ابن مجاهد بالوزير أبي علي بن مقلّة المحسوب على الشيعة سمحت له بإخضاع الشيخ وتلميذه لمحاكمتين منفصلتين كان لهما القول الفصل في الموقف من القراءات التي شدّت عن المصحف الإمام.

وقد يبدو من الغريب أن يتحالف طرفان أحدهما سني والآخر شيعي، لكنّه بالنسبة إلينا يبدو أمراً بديهياً بما أنّ الجامع بينهما هو توافق المصالح، أو لنقل إنها مصلحة واحدة، بما أنّ رفض الخروج عن المصحف الإمام هو رفض للخروج عن السلطة. خصوصاً أنّ المصحف الإمام، الذي قوبل في بداية الأمر برفض بعض الصحابة وعلى رأسهم ابن مسعود، قد أصبح بعد مقتل عثمان رمزاً للجماعة والإجماع والشهادة<sup>(1)</sup>. كما لا ننسى الظروف السياسية المضطربة، التي كانت تعيشها بغداد في القرن الرابع للهجرة؛ إذ كانت سلطة الخليفة، كما هو الحال بالنسبة إلى سلطة وزيره، هشّة جداً إلى

= سيطال في حال تطبيقه الآيات المتفق على قراءتها. ومنهج ابن مقسم يتجاهل الرواية شرطاً من شروط قبول القراءة، فهو يجوز القراءة بما وافق رسم المصحف الإمام واللغة العربية. انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 308. ابن الجوزي، المنتظم، ج 14، 171-172.

(1) لاحظ أنّ الأخبار التي تصف المصحف المنسوب إلى عثمان تركّز على وجود قطرات من دمه قد بقيت شاهدة على شهادته.

درجة لا يستطيع فيها أحدهما كبح جماح العامة إذا تعلقت بشبهة، كما لا يقدر على ردّ تمرّد الجيش إذا مُنع المال، أو أُخّر راتبه. ولا شكّ في أنّ خطوة من هذا النوع ستلج صدور العامة، ويرحب بها الجميع<sup>(1)</sup>.

كان لابن مجاهد، إذًا، الدّور الفعّال في محاكمة الرّجلين التي أضيفي عليها بعدُ ديني، بما أنّها محاكمة تهدف إلى اقتلاع التّوبة من رجلين خرجا عن إجماع المسلمين، على الرغم من أنّها ذات طابع سياسي، فالتنافر بين الطرفين كان سابقاً لها. والقرائن الدالة على فاعليّة مسبّع السّبعة في تلك المحاكمة حضوره فيهما، بالإضافة إلى تحرير المحضر الذي تضمّن توبة ابن شنبوذ. فدوره في مجلس المحاكمة تعدّى الشهادة إلى وظيفة كاتب السّلطة السياسيّة المتمثّلة في تدوين إقرار المذنب بذنبه ساعة الاعتراف به. ولعلّ ذلك كان سبباً في تهجّم ابن شنبوذ عليه وسبّه مع الوزير ابن مقلّة. أمّا بالنسبة إلى محاكمة ابن مقسم فتذكر المصادر أنّ ابن مجاهد استوهب الوزير ابن مقلّة استتابته، كما تذكر أيضاً أنّه درأ عنه الضرب عندما أوقفوه ليجلد بعد أن استنجد به، وأعلن له توبته<sup>(2)</sup>.

إنّ هذه النماذج من أثر اختلاف القراءات في السّياسة قد أظهرت لنا بوضوح أنّ السّياسة والاختلاف لا يمكن أن يتعايشا؛ فالاختلاف لا يخدم مصلحة السّلطة وأهدافها، فيكفي أن يكون سلاحاً توظفه المعارضة ضدّ السّلطة القائمة، لذلك كانت تسعى دائماً إلى توحيد النصوص التي تستمدّ منها خطاباتنا وشعاراتها السّياسيّة بما يسمح لها بالاستمرار. لكن كان أثر السّياسة، في المقابل، في اختلاف القراءات كبيراً جداً. فقد كانت السّلطة السّياسيّة وسيلة لمحاصرة الاختلاف والتقليص منه قدر الإمكان. والمصحف

(1) انظر بهذا الصدد أحداث النصف الأول من القرن الرابع للهجرة في كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي، ج 13 و 14.

(2) الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج 1، ص 307.

الإمام خير دليل على ذلك؛ بل إن الظروف السياسية، التي أحاطت بزمن ابن مجاهد، قد بدا لها دور في إعاقة استمرارية منهج الاختيار لدى القراء وموته في القرن الخامس للهجرة.

## 2- النتائج المعرفية:

إنّ أهمّ نتائج الاختلاف في نظرنا تمثّلت في الجوانب المعرفية بشتّى مظاهرها، فقد أجمعت المصادر على أنّ الحضارة العربية قد بدأت في التحوّل من ثقافة شفوية تكاد تغيب فيها ثقافة المكتوب، على الرغم من المعرفة بالكتابة، إلى مرحلة التدوين المبكّر للنص القرآني، الذي أصبح ممثلاً بعد ذلك في المصحف الإمام، فإذا كان المسلمون قد انتظروا بداية القرن الثاني للهجرة حتى يبدؤوا بعملية تدوين الحديث النبوي<sup>(1)</sup>، وما تعلق ببعض علوم القرآن، فإنّهم سارعوا منذ السنوات الأولى بعد وفاة النبي إلى تدوين القرآن في نسخة موحّدة بسبب الاختلاف الذي شبّ بينهم.

وقد شهد العقد الرابع من القرن الأوّل للهجرة اللحظة الحاسمة والمهمّة، التي اتّخذ فيها عثمان بن عفان الخطوة العمليّة الأولى ضدّ الاختلاف. ولكنّها ليست الخطوة الأولى في تاريخ الاختلاف، فقد بادر عمر ابن الخطاب زمن خلافته إلى تحذير كبير قراء الكوفة عبد الله بن مسعود من مغبّة مخالفة لغة قريش عند قراءة النص القرآني، فكانت بداية التدوين الفعلي والرسمي قد فتحت الباب أمام انتشار المصاحف أكثر من أيّ وقت مضى. ولعلّ حادثة رفع المصاحف على أسنّة الرّماح في الحرب التي دارت بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب (وقعة صفين) قد دلّت على انتشار كتابة المصاحف في سنوات قليلة جدّاً<sup>(2)</sup>.

(1) راجع: فوزي، إبراهيم، تدوين السنة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط2، 1995م، ص 37 وما يليها.

(2) المنقري، ابن مزاحم، وقعة صفين، ص 478.

لكنّ الحضارة العربية فقدت في مقابل ذلك النسخ الأصيلة الأولى التي أحرقتها عثمان، إذ كان بالإمكان، لو حفظت ولو عن طريق المصادر الأولى للحديث، أن نعثر فيها على بعض إجابة لكثير من المسائل التي أصبحت الإجابة عنها مستحيلة بفقدانها، من قبيل طبيعة الاختلافات التي احتوت عليها تلك الصحف وحجمها الحقيقي ومضمونها... إلخ. وعلى الرغم من فقدانها، حفظت الذاكرة الكثير من القراءات المختلفة انبثقت على أساسها مدارس القراءات المختلفة، فقد اختصّ كل إقليم من الأقاليم الإسلامية بقراءة موافقة لنسخة المصحف الإمام وفق ما تميّزت به كلّ نسخة من اختلافات طفيفة لا تتجاوز الحرفين.

إنّ هذه النتائج الآنيّة بصورتها كانت بمثابة الحجر الأساس أو اللبنة الأولى في ولادة حضارة الكتابة عند العرب والمسلمين. ولا نودّ سرد مظاهر ولادة هذه الحضارة، وما تلاها من ولادات أخرى؛ بل سنكتفي بعرض ما نتج منها عن اختلاف القراءات نجملها في النقاط الآتية:

#### أ- الاختلاف وضرورة تطوير الخط:

كانت نسخ المصحف الإمام تتزايد كلّ يوم، ولكنّ ذلك لم يضع حداً للاختلاف، فعلى الرغم من أنّ سعي عثمان إلى الحدّ من الاختلاف قد أثمر، فإنّه كان سعيّاً منقوصاً؛ إذ لم يلبث المسلمون أن اختلفوا من جديد؛ فظهر التصحيف في القراءة عند الاعتماد المكتوب في القراءة، ويعود ذلك إلى الظروف الموضوعية لطبيعة الخط العربي الذي كان خالياً من النقط والإعجام. فالتجؤوا عندئذ إلى إدخال إضافات عليه هي:

- زيادة النقاط للتمييز بين الحروف (ولادة الحروف المعجمة والمهملة).
- إعراب الألفاظ بزيادة الحركات إلى حروفها.
- زيادة الألفات.
- ثمّ في مرحلة أخيرة زيادة الهمز.

ودون الدّخول في تفاصيل من قام بتلك الزيادات، فإنّ الاختلاف كان العامل الأول في لجوئهم إلى زيادة هذه الإضافات على الخط العربي، الذي ذهب إلى أكثر من ذلك، فنتج عنه ما يسمّى اليوم الرّسم الإملائي، على الرغم من بقاء رسم المصحف على ما هو عليه من الكتابة الأولى. وإذا كان مطلب الإسناد في الرواية سببه الوضع في الحديث، الذي أنشأته الفرق المتصارعة في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة، فإنّ بداية ظهور قرّاء متخصصين في القراءة والإقراء قد استعانوا بهذه التقنية، التي ساهمت في تمايز الاختيارات عبر التزام قرّاء القرنين الثاني والثالث الهجريين، على وجه الخصوص، برواية اختيار مقرّئهم الأوّل، ومن ثمّ بدأ التّأليف في القراءات المفردة المعبّرة عن اختيارات أصحابها، ما شجع التّنافس بين القراءات، ونشط الدّرس النحوي بسبب الاشتغال بالقراءات.

### ب- الاختلاف والتصنيف في القراءات:

إنّ القول: إنّ اختلاف القراءات هو الذي أدّى إلى التّأليف فيها مجانب للصواب؛ فالتّأليف في القراءات حاصل بالاختلاف أو من دونه. ولكنّ الذي نقصده من ذلك هو التّأليف في القراءات المفردة، وأوّل ما وصلنا من تلك المؤلفات كتاب أبي عمر الدوري (جزء فيه قراءات النبي ﷺ). ولكنّ تدوين الاختلاف كان قد بدأ قبله، فقد ألّف بعض القرّاء العشرة في القراءات. ولتأكيد أنّ الاختلاف كان له دور مهمّ في بروز مثل هذه المؤلفات يمكن العودة فقط إلى المؤلفات التي تضمّنت عناوينها كلمة «خلاف» أو «اختلاف» نذكر ما أثبتته منها أبو إسحاق النديم في الفهرست، وحاجي خليفة في كشف الظنون:

- كتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق لابن عامر اليحصبي.
- كتاب اختلاف مصاحف أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة للكسائي.
- كتاب في اختلاف المصاحف وجمع القرآن للمدائني (ت 197هـ)، [لعله أبو صالح المدائني تلميذ حمزة].

- كتاب اختلاف أهل الكوفة والبصرة والشام في المصاحف للقراء.
- كتاب اختلاف المصاحف لخلف بن هشام.
- كتاب محمد بن عبد الرحمن الأصفهاني في اختلاف المصاحف.
- كتاب اختلاف المصاحف لأبي حاتم السجستاني (ت 255هـ)<sup>(1)</sup>.
- كتاب اختلاف المصاحف لابن أبي داود السجستاني (ت 316هـ).
- كتاب الخلاف بين أبي عمرو والكسائي وكتاب الخلاف بين أصحاب عاصم وحفص بن سليمان<sup>(2)</sup> لعبد الواحد بن عمر بن أبي هشام البزار (ت 349هـ).
- كتاب التذكرة في اختلاف القراء لمكي بن أبي طالب القيسي<sup>(3)</sup>.
- كتاب الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف<sup>(4)</sup> لابن عبد البر القرطبي (ت 463هـ).

ونودّ أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من اعتمادنا على إسحاق النديم وحاجي خليفة، لم تظهر كتب أخرى في القراءات بعد القرن الخامس للهجرة تحمل عناوينها لفظ «خلاف» أو «اختلاف» شأنها شأن الاختيار عند القراء. مع العلم بأن ابن مجاهد لم يضمن عناوين كتبه الكثيرة أيّاً من هذين اللفظين<sup>(5)</sup>. فقد

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 64.

(2) وله كتاب آخر سمّاه أيضاً كتاب الفصل بين أبي عمرو والكسائي، وتجدر الإشارة إلى أننا لم نفهم ما يعنيه هذا المؤلف بعنوان كتابه: قراءة حفص صنعته. انظر: المصدر نفسه، ص 35.

(3) خليفة، حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 1، ص 393.

(4) المرجع نفسه، ج 1، ص 182.

(5) ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ له من الكتب: كتاب القراءات الكبير، وكتاب القراءات الصغير، وكتاب الياءات، وكتاب الهاءات، وكتاب قراءة أبي عمرو، وكتاب قراءة ابن كثير، وكتاب قراءة عاصم، وكتاب قراءة نافع، وكتاب قراءة حمزة، وكتاب قراءة الكسائي، وكتاب قراءة ابن عامر، وكتاب قراءة النبي عليه السلام. ابن النديم، الفهرست، ص 34.

يدلّ ذلك، حسب ما وقفنا عليه في تطور تصنيف القراءات عند علماء القرآن، على بداية ميلهم إلى التخلّي عن النظر إلى القراءات بأنّها تتضمّن الخلاف أو الاختلاف حسب ما ورد في عناوين الكتب المذكورة، وهو ما أدى بهم في النهاية إلى أنّ القول بتواتر القراءات العشر بات معلوماً من الدّين بالضرورة<sup>(1)</sup>، فالآية في قراءة عاصم على سبيل المثال هي نفسها آية في قراءة ابن عامر، على الرغم من وجود نوع من أنواع الاختلاف التي تميّزت بها القراءات العشر.

وعلى الرغم من تعدد المصنفات منذ القرن الثاني للهجرة، استقرّت في القرنين الرّابع والخامس على ثلاثة أصناف ولم تخرج عنها، وهي:

• صنّف اهتم بثبت قراءات القراء المشهورين<sup>(2)</sup> مثل: (كتاب الجامع)، الذي جمع فيه الطبري قراءات أكثر من عشرين قارئاً، و(كتاب السّبعة في القراءات) لأبي بكر بن مجاهد.

• وصنّف اهتم بتقييد القراءات الشاذة بقطع النظر عمّن قرأ بها أهو قارئ مجهول أم مشهور مثل: (كتاب الشواذ في القراءات) لابن مجاهد، بالإضافة إلى كتاب ابن خالويه (مختصر في شواذ القراءات).

• أمّا الصنف الثالث فقد اهتم المصنفون فيه بالاحتجاج للقراءات بنوعها المشهورة والشاذة، وأهمّ من صنّف فيه أبو عليّ الفارسي مؤلف كتاب (الحجة للقراء السّبعة)، وقد بيّن فيه وجوه إعراب القراءات التي تضمنها كتاب أستاذه ابن مجاهد. وهو الأمر نفسه الذي قام به أبو عثمان بن جني في كتابه (المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها)، لكنّ اهتمامه انصبّ على بيان وجوه إعراب القراءات الشاذة، التي جمعها ابن مجاهد في مؤلفه سابق الذكر.

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص174.

(2) لا نقصد الشهرة التي تحققت للقراء السبعة بعد مدة طويلة من وجودهم الفعلي في تاريخ الإقراء؛ بل نقصد الشهرة في نظر المصنف لا غير.

لكنّ اختلاف القراءات لم ينتج هذا النوع من المؤلفات فحسب؛ بل ساهم في ظهور العديد من المصنفات الأخرى ذات الطابع الحجاجي، وغايتها الدفاع عن مشروعية جزء كبير من القراءات، وبيان فساد العديد منها وفق حجج متنوعة ومختلفة، وقد عمل أصحاب تلك الحجج من خلالها على توظيف المصطلحات المشتركة بين علوم القرآن، وخصوصاً منها مصطلحات الأحرف السبعة، والمصحف الإمام، والعرضة الأخيرة، والتاسخ والمنسوخ... إلخ، وهي مصطلحات كُنّا قد بيّنا أهميتها في علم القراءات في الفصل الثاني من الباب الأوّل. وأهمّ ما ألّف في هذا المجال كتاب الباقلاني (الانتصار للقرآن)، الذي لخصه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصيرفي (ق 8هـ؟) في (نكت الانتصار لنقل القرآن)<sup>(1)</sup>.

### ج- اختلاف القراءات وأثره في النحو:

وقفنا في هذا المجال على كتابين للمؤلف الكويتي عبد العال سالم مكرم الذي وسم الكتاب الأوّل بعنوان (القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية)، بينما عنون الكتاب الثاني بـ: (أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية) مميّزاً بذلك عن غير وعي بين النص القرآني وقراءاته المتعدّدة والمختلفة التي قرأه القراء بها.

أثبت مكرم في قائمة مصادره، التي اعتمدها في إنجاز الكتاب الأوّل، المصحف الشريف دون أن يذكر القراءة التي احتوى عليها ذلك المصحف من القراءات المتداولة اليوم. أضف إلى ذلك أنه لم يشكل الآيات ما جعل التعرّف إلى هوية القراءة في المصحف المعتمد أمراً صعباً. وعلى الرغم من علمنا بانتشار قراءة حفص عن عاصم في دولة الكويت ما يرجّح أنّ «القرآن الكريم»، الذي عناه مكرم في عنوان كتابه الأوّل، هو المصحف بقراءة

(1) الصيرفي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، نكت الانتصار لنقل القرآن، دراسة وتحقيق محمد زغلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1971م.



حفص عن عاصم، يُعدُّ من نقائص البحث العلمي والدِّقة في الضبط، التي تميزت بها المصاحف المطبوعة بالروايات المتعدّدة. فكان الأجدر أن يكون عنوان الكتاب الأوّل «القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم وأثره في الدراسات النحوية»<sup>(1)</sup> لكنّ المؤلف لم ينبّه إلى ذلك في المقدّمة، ولا في سياق تعريفه للقرآن.

وعلى الرغم من هذه الهنات أثار سالم مكرم العديد من المسائل في هذا المجال لعلّ أهمّها مدى تأثير القراءات، بما فيها قراءة حفص عن عاصم، في النحو العربي. وأولى هذه التأثيرات حسب مكرم أنّ سبب نشأة النحو واهتمام المسلمين بتقعيده هو اللحن في قراءة النص القرآني<sup>(2)</sup>. لكنّ الأهمّ من كل ذلك أنّ تعدّد القراءات ساهم في تعدّد المدارس النحوية. وعلى الرغم من أنّ مدرسة البصرة قد بنت دراستها للقواعد النحوية على القياس، فكان الشعر أكثر النصوص حضوراً في استشهاداتهم على صحّة تلك الأقيسة، فإنّ النصوص القرآنية كانت حاضرة أيضاً، ولكنّ حضورها كان أقلّ من حضور الشعر والاستشهاد به<sup>(3)</sup>. بيد أنّ تعويل المدرسة الكوفية على

(1) لم تقتصر قلة الضبط على هذه المواضع فحسب؛ بل طالت أيضاً رسم بعض الأحرف من الآيات رسماً فيه تحريف لقراءة حفص مثل رسم الهمزة في الآية 12 من سورة العنكبوت 29. فقد كتب «أتبعوا سبيلنا ولنحمل خطاياكم» [كذا]، والصواب «اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَكُمْ» بهمزة قطع لا همزة وصل، ونحن إذ ننبه إلى ذلك لعلمنا بخطورة تغيير أيّ حرف من حروف القراءات. مع الإشارة إلى أنّه لم يُروَ أنّ أحداً قرأ «أتبعوا» بهمزة قطع. وكتب الآية 236 من سورة البقرة 2: «لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة» كذا، والصواب: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً». كما أنه عمد في كثير من المواضع إلى فصل ألفاظ الآية الواحدة بعلامة الفاصلة «،»، وهو أمر لا يستقيم. انظر: سالم مكرم، عبد العال، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص 219-241-330.

(2) المرجع نفسه، ص 45.

(3) المرجع نفسه، ص 87-112.

النص القرآني كان كبيراً، فاستشهدوا بالقراءات، وبنوا كثيراً من القواعد النحوية عليها<sup>(1)</sup>.

وقد أورد سالم مكرم الكثير من الأمثلة الدالة على دور القراءات في تقوية الآراء النحوية والاستدلال على صحتها. ويُفهم من كلامه أهميّة الروابط المعرفيّة، التي بُنيت عليها العلاقة بين القراءات والنحو، ولاسيما أنّ النحو سيمثل معياراً مهماً في قبول القراءات أو ردّها، ونقصد بذلك التفاعل البارز بين القراءات والدّرس النحوي. فلا شكّ في أنّ أغلب نحويي القرنين الثاني والثالث للهجرة كانوا قرّاء، أو لنقل إنّ ازدهار الدّرس النحوي في نهاية القرن الثاني قد زامنه ازدهار مماثل لحركة الاختيار بين القرّاء. ولسنا نسعى في هذه الأسطر إلى تقليب النظر في تلك العلاقة التفاعلية بين القراءات والنحو؛ بل غاية ما نوّد تأكيده هو الدّلالة المعرفيّة لوجود القواعد النحويّة معياراً في الاختيار، ومن ثمّة في قبول القراءة أو ردّها؛ إذ لا شكّ في أنّ هذا الحضور يرسم لنا صراعاً طرفاه التقليد والتقعيد: تقليد باتّباع الرّسم والرّواية المسندة، وتقعيد بإخضاع القراءة في كثير من الأحيان لذوق النّحو وقواعده وأساليب انتظام كلام العرب وطرائقهم في القول. ولعلّ الفترة الأهمّ، التي سلّط فيها النّحاة قواعدهم النحويّة، تلك التي امتدّت من القرن الثالث إلى القرن الرّابع، حتى افتك النّحو مكانة له في منهج تقليب القراءة. وقد رسخت قدم النحو في هذا المجال رسوخاً لم يستطع المنتصرون للتقليد زحزحته عنه، لذلك بقيت الإشكاليات، التي أثارها نحويو القرنين الثالث والرّابع للهجرة، حاضرة في أذهان مفسّري مرحلة التقليد، فعملوا بكلّ جهدهم على التصدّي لها شأنها شأن الإشكاليات العقائدية التي أثّرت أيضاً في هذا الصّدّد.

(1) المرجع نفسه، ص 123. وراجع أيضاً: مكرم عبد العال، سالم، أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، ص 57.

## 3- النتائج العقائدية:

## أ- أثر الاختلاف في جدل الفرق الإسلامية حول خلق القرآن:

لقد أشكل على بعض الدارسين المحدثين اختلاف القدامى في تعريفهم للقرآن والقراءات. وكنا قد أشرنا إلى هذا الإشكال في بداية الفصل الثاني من الباب الأول من هذا العمل؛ فبيناً أنّ بعضهم قد انتصر إلى الرأي القائل إنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، بينما ذهب البعض الآخر إلى اتباع القول بأنّهما حقيقتان متحدتان. وحاول بعض غير هذين الفريقين التوفيق بين الرأيين، فقال: «فالواقع أنّهما (القرآن والقراءات) ليسا متغايرين تغايراً تاماً، كما أنّهما ليسا متحدتين اتحاداً حقيقياً؛ بل بينهما ارتباط وثيق ارتباط الجزء بالكلّ، والله أعلم»<sup>(1)</sup>.

وتدلّ صعوبة فهم المحدثين لاختلاف القدامى في تعريف القرآن والقراءات ومحاولتهم التلفيق بين الرأيين على غياب تمثّلهم لكلّ النتائج، التي ترتبت على اختلاف القراءات، ولاسيما منها النتائج المتعلقة بالاعتقاد. وهو غيَابٌ قادم إلى طريق مسدود في حلّ ما عدّوه مشكلاً يستحيل حسمه إلى قيام الساعة<sup>(2)</sup>. ولعلّ استحالة الأمر عندهم يعود إلى خوفهم من أحد أمرين: فإذا قالوا إنّ القرآن ليس القراءات أدّى ذلك عندهم إلى رفض القراءات والتشكيك فيها وإلى إضعاف قدسيّتها، بما أنّها ليست هي القرآن. أمّا إذا قالوا إنّهما حقيقتان متحدتان، فقد يؤدّي بهم ذلك إلى توصيف القرآن بما وصفت به القراءات في كونهما كانا عرضة للاختلاف والنقد والقبول

(1) الأشوح، صبري، إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء، ص 15.

(2) يقول صبري الأشوح بعد طرح مختلف الآراء في تعريف القرآن والقراءات: «وأعتقد أنّها [قضية] لن تحسم حتّى قيام الساعة، ذلك أنّها تناقش العلاقة بين "المثال والواقع"، بين الوحي الإلهي الغيبي وبين تناقل هذا الوحي بلغة بشرية أرضية واقعية». انظر: المرجع نفسه، ص 16.

والرّفص. ولا موجب لحضور الموقفين معاً في هذا المجال للأسباب التي سنفضّل القول فيها في ما يأتي.

إنّ البحث في جذور هذا الاختلاف قد قادنا إلى نتيجة مفادها أنّ خوف المحدثين من القول الفصل في هذه المسألة وتذبذبهم يدلّان على قصور في الفهم عميق تعود جذوره إلى القرن الثامن للهجرة عندما تعطلّ التفكير في القراءات على إثر تكفير ابن الجزري لكلّ من يوجّه أدنى نقد للقراءات السبع ناهيك عن القراءات الثلاث المكمّلة لها. وقد كان له ما أراد ولاسيما أنّه بذل مجهوداً جباراً في بلوغ هدفه الذي حقّقه عبر مراحل ثلاث هي:

• التسليم أولاً بأنّ القراءات السبع متواترة وصحيحة ومستفاضة النقل، وكلّ اختلاف ثبت عن القراء السبعة إنّما هو آية من آيات سور المصحف الإمام الذي هو القرآن في نظره.

• فرض القول ثانياً بأنّ القراءات الثلاث المكمّلة للسبع تشترك معها في كلّ الصفات التي وصفت بها، فهي إذاً قرآن يستحيل رفضه أو القول بعدم تواتره.

• أمّا المرحلة الثالثة وهي الأهمّ فتتمثل في عودة ابن الجزري إلى من سبقه من علماء القراءات، وخالفه في ما قرّره بعدهم من موقفهم من القراءات العشر، ثم محاسبتهم حساباً شديداً عن تلك الآراء التي نفى فيها بعضهم التواتر عن تلك القراءات، واتّهم البعض الآخر الرواة بقلّة الضبط، فأنزل [ابن الجزري] كلّ غضبه على من رأى أنّ القراءات غير متواترة في كيفية أداء اللفظ كالمد الذي هو موجود في أصل القراءة التي تواترت عن النبي، ولكنّ تقدير طول النفس في النطق به لم يتواتر عنه.

وقد ختم هذه المرحلة الثالثة بانتزاع فتوى تبيح دم من يخالفه في ما قرّره، فكانت النتيجة التي انتهى إليها هي إضفاء القداسة نفسها التي يميّز بها القرآن على القراءات العشر، والقول إنهما حقيقتان متحدتان. لكنّ إدراج هذا

التعريف ضمن الجانب العقائدي قد يمثل حرجاً كبيراً له ولمن قلّده في ما ذهب إليه، لما فيه من الخطورة التي قد تنسف جانباً مهماً من جوانب معتقدات أهل السنة.

فإذا كان تعريف ابن الجزري يروم الإعلاء من شأن القراءات الثلاث المكملّة للسبع دون أن يكون واعياً بأنه يخالف بذلك أهمّ المقولات التي ترسّخت في الأذهان، وعُدّت ميزة الفرقة التي ينتمي إليها، مضمونها القول إنّ القرآن ليس بمخلوق، فإنّ تعريف الزركشي يستجيب لتلك المقولة من خلال تمييزه بين القرآن والقراءات، بين النصّ المقروء، الذي يساوي الوحي والتنزيل والذكر المحفوظ، وبين القراءة التي تعني أيضاً التلاوة؛ بل تعني الأداء في أوسع معانيه.

لكنّ المتمعن في أساس هذا التمييز يرى أنّ القائلين بقدم القرآن يعدّون القراءات محدثة ومخلوقة؛ لأنّ الاختلاف قد طالها، فسمّيت على أساس ذلك قراءة ابن مسعود وحرف أبيّ ولغة قريش ومصحف عثمان... إلخ. أمّا القرآن فهو كلام الله القديم وصفة ذاته، محتجين بقول الرسول: «من أراد أن يقرأ القرآن غصّاً فليقرأ على قراءة ابن أمّ عبد [عبد الله بن مسعود]». فأضاف القراءة إلى ابن مسعود، ولا يجوز أن يقال لقراءته قراءة أبيّ بن كعب؛ لأنها غير ذلك، قد اختلفت عنها وتغيّرت. بينما القرآن الذي قرأه القارئ الأول هو نفسه القرآن الذي قرأه القارئ الثاني. وقد استدل أصحاب هذا الرأى على صحّة ما ذهبوا إليه بحديث الأحرف السبعة: «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه، فأخبر ﷺ باختلاف القراءتين وأنّ كلّ واحدة تؤدّي إلى ما تؤدّي إليه الأخرى، وهو المتلوّ المقروء القديم الذي لا يختلف ولا يتغيّر»<sup>(1)</sup>.

إنّ مدار القول بالقدّم صفة للقرآن/كلام الله هو أن ينفي عنه الاختلاف الذي يُفضي إلى التعدّد، فلو اجتمع مئة قارئ فهل يمكن القول إنّ القرآن الذي

(1) الباقلاني، الإنصاف، ص 79.

قرؤوه بقراءتهم مئة قرآن أم قرآن واحداً؟ والجواب حسب الباقلاني: إنه قرآن واحد، لكنّ القراءات متعدّدة. واختلاف القراءات جعلها عرضة للتقد، فعُدّت مخلوقة، ونُفيت عنها صفة القدم لأنّ الرّسول استحسّن قراءة ابن مسعود فمال إليها، وكذا الأمر بالنسبة إلى القراءات السبع التي استحسّنها ابن مجاهد، بينما استقبلت قراءات أخرى، فرميت بالشذوذ والفجاجة والغلظة<sup>(1)</sup>.

وإذا كان الباقلاني من أهل السنة، وعَلماً من أعلام الأشاعرة، قد فرض عليه اعتقاده في قدم القرآن توظيف اختلاف القراءات ليثبت ما اعتقده في نصّه المقدّس، ففصل بينه وبين القراءات التي لم يكن بإمكانه أن يزيل عنها صفات المخلوقين من صحة تارة وفساد تارة أخرى، ومن استحسان مرة واستقباح مرّة أخرى، فإنّ المعتزلة اتكأت على الحجة نفسها، على الرغم من أنّ منطلقاتها النظرية كانت مختلفة؛ لأنّها لم تر فارقاً بين القرآن والقراءات: فهما في نظرها حقيقتان متحدتان بتعبير ابن الجزري .

ومن أهمّ المؤلفات الاعتزالية، التي طرقت هذا الموضوع، وبنّت حججها على اختلاف القراءات، مؤلف الجاحظ: (خلق القرآن)، الذي لم يميّز بين القرآن والقراءات؛ بل عدّهما شيئاً واحداً وإن لم يصرّح بذلك، ويمكن أن نلاحظ ما ذهب إليه انطلاقاً من تعريفه للقرآن إذ يقول: «والقرآن (...) جسم وصوت وذو تأليف وذو نظم وتقطيع وخلق قائم بنفسه مستغن عن غيره، ومسموع في الهوى<sup>(2)</sup>، ومرئي في الورق ومفصل وموصول واجتماع وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان والفناء والبقاء»<sup>(3)</sup>. فتعريف القرآن بأنّه يحتمل الزيادة والنقصان يحيل بالضرورة إلى اختلاف القراءات، الذي تندرج ضمنه مقولة النسخ وضمن إمكانية تغاير القراءات.

(1) المصدر نفسه، ص 84.

(2) كذا أثبتها المحقق، ولعل الصواب: الهواء.

(3) الجاحظ، كتاب خلق القرآن، ضمن كتاب: رشيد الخيّون، جدل التنزيل، منشورات

الجمال، كولونيا - ألمانيا، 2000م، ص 180.

### ب- الجدل حول تحريف القرآن:

وهو جدل كان أوسع مجالاً من الجدل سابق الذكر؛ لأن أطرافه تتعدى الفرق الإسلامية إلى غيرها من غير المسلمين. ومزية المصادر القديمة في هذا المجال أنّها حفظت لنا أقوال من عُدّوا خصوماً وأعداء. وبما أنّ بنية تلك المصادر كانت حجاجية، فإنّها اعتمدت عرض موقف الخصم وأقواله ثم عملت على تفنيدها. لكنّ غايتها في النهاية لم تكن تقديم أدلة مقنعة على تحريف القرآن بقدر ما كانت تريد بيان فساد مذهب الخصم والعمل على هدمه بتقديم حجج من داخل المذهب أو من خارجه، وعملت على ذلك خصوصاً فرقة الشيعة الإمامية الاثني عشرية، على الرغم من أنّ هذا المنهج ليس مقصوراً عليها، فرأينا على هذا الأساس أن ننقل باختصار شديد مواقف كلّ الأطراف، وبيان دور اختلاف القراءات في إذكاء هذا الجدل حول تحريف القرآن.

#### • قول المسيحيين بتحريف القرآن بسبب الاختلاف:

اتبع ابن حزم هذا المنهج في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) عندما عرض مواقف بعض المسيحيين من اختلاف القراءات في باب ذكر بعض ما في كتبهم غير الأناجيل من الكذب والكفر والهوس. ومضمون ما اعترضوا به على صحّة القرآن بتساؤلهم عن كيفية قبول المسلمين للقرآن بالتصديق والتسليم بما جاء في المصحف الإمام وهم مختلفون أشدّ الاختلاف في قراءتهم له، وبعضهم يزيد حروفاً كثيرة وبعضهم يسقطها؛ بل كيف يروي المسلمون بأسانيد صحيحة عن الصحابة الذين يعظّمونهم أنهم قرؤوا القرآن بألفاظ زائدة ومبدّلة لا يستحلون القراءة بها، ناهيك عن اختلاف مصحف ابن مسعود عن المصحف الإمام، وعن قول من يعظّمون من العلماء إنّ عثمان أبطل قراءات كثيرة صحيحة وأسقطها إذ كتب المصحف الذي جمعهم عليه على حرف واحد من الأحرف السبعة، وأنّ الرّوافض يزعمون أنّ الصحابة بدّلوا القرآن بالزيادة والنقصان<sup>(1)</sup>.

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 213.

يمكن تفسير قول المسيحيين القدامى بأنه قد بني وفق منطق دفاعي يروم ردّ اتهام المسلمين لهم بتحريف الإنجيل الذي يظهر في تعدّده واختلاف مضمون نسخه ونسبتها إلى من قام بتدوينها ك: إنجيل يوحنا وإنجيل لوقا وإنجيل بطرس وإنجيل متى. فكان لهم أن دافعوا عن صحّة ما لديهم من أناجيل من خلال التشكيك في كتاب خصومهم/ قرآن المسلمين، متكئين في ذلك على ما ثبت لديهم من اختلاف في القراءات قبل تدوين المصحف وبعده.

وقد عمل ابن حزم على أن يبيّن فساد تلك الادّعاءات من خلال الإجابة عنها مفصّلة ومبوّبة كما وردت في أقوال الخصم؛ فبدأ أولاً بتفنيد قولهم اختلاف المسلمين في قراءة المصحف الإمام، فلا اختلاف حسب ابن حزم؛ لأنّه في النهاية اتفاق؛ إذ كلّ تلك القراءات قد اتفق الرّواة الثقات على روايتها، فتهمة الاختلاف في القراءات يردها ابن حزم بحجّة الاتفاق في رواية ذلك الاختلاف. ويؤكّد صحتها بضبطها ضبطاً لا زيادة فيه ولا نقصان، وهي مجتمعة كلّها منزّلة من عند الله على نبيّه محمّد.

أما التهمة الثانية فيبيّن ابن حزم فسادها بالقول: إنّ ما وصلنا عن صحابة الرسول وتابعيهم من اختلاف في القراءة إنّما هو اختلاف موقوف عليهم، وهو لا يعدو أن يكون وهماً منهم فهم ليسوا متّصّفين بالعصمة؛ بل هم عرضة للوهم والخطأ، ومن ثمّة ليس المسلمون ملزمين بتقليدهم ولا بإبعاد الخطأ والوهم عنهم؛ بل قد يكون هذا الاختلاف وهماً ممن دوّنه عنهم.

ويوظف ابن حزم الحجة نفسها تقريباً للردّ على قولهم إنّ مصحف عبد الله ابن مسعود خلاف مصحفنا؛ فهذا الكلام حسب ابن حزم باطل وإفكّ وكذب ليس فيه من الصحّة شيء؛ لأنّ مصحف ابن مسعود لم يتضمّن إلاّ قراءته، وهي التي قرأ عاصم بها ورواها عمّن رواها عنه. وهي القراءة المشهورة في الآفاق يقرأ بها المسلمون كما يقرؤون بغيرها ممّا قد صحّ أنه قرآن منزل من عند الله.

ويعدّ ابن حزم قول طائفة من علماء المسلمين إنّ عثمان أسقط ستة أحرف من القرآن، ولم يجمع الناس إلا على حرف واحد، قولاً بطلانه واضح



وضوح الشمس، حجّته في إثبات ذلك واقع القرآن من حيث انتشاره في كلّ مدن دار الإسلام وقراها، فهو معلوم عند صبيانها وشيوخها ورجالها ونسائها، ناهيك عن كثرة قرائها وما لا يحصى من مصاحفها، كلّ ذلك في عهد عثمان. وهو واقع منعه من أن يسقط حرفاً من حروف القرآن السبعة المبتوثة في القراءات المشهورة حسب ابن حزم، ولم يسقط منها شيء.

أما احتجاج المسيحيين بدعوى الروافض تبديل القراءات، فإنّ ابن حزم يرى أنّهم ليسوا من المسلمين؛ بل هم أشبه باليهود والنصارى في الكفر والكذب، وقولهم ذلك إنّما هو كفر وكذب على الله ورسوله والمسلمين ككذب الغلاة منهم، عندما قالوا بالهية عليّ بن أبي طالب؛ فلا يلتفت عندئذٍ إلى كلّ ما قالوه عن الاختلاف في القراءات والقرآن<sup>(1)</sup>.

خلاصة القول، إذاً، أنّ ابن حزم قد ميّز بين حجج المسيحيين المستندة إلى أقوال المسلمين فصنفها صنفين: صنف يمكن قبوله مع تعديل مضمونه؛ وهو الإقرار بوجود الاختلاف، لكنّه اختلاف يفضي إلى اتفاق كما بينا ذلك سابقاً؛ فهو اختلاف متفق على روايته. وواضح أنّ ابن حزم هنا أهمل مضمون الاختلاف، واهتمّ بشكل حفظه، فتيّبين له أنّه اتفاق لا غير. وصنف لا يمكن قبوله لأنّه مبنيّ على أقوال باطلة لا تلزم إلا من قالها. وقد مثلته الحجج الأربع الأخيرة. وهو موقف فيه الكثير من الجرأة مقارنة بمواقف المتأخّرين عنه من علماء القرآن والقراءات بقطع النظر عن علاقتهم بهذا الجدل الدائر بين المسلمين وغيرهم من المسيحيين حول مدى صحة القرآن الذي يحويه المصحف الإمام<sup>(2)</sup>.

(1) ساق ابن حزم كلّ هذه الحجج رداً على حجج المسيحيين في تعلّقهم باختلاف القراءات لتأكيد أنّ القرآن قد طاله التحريف أيضاً. انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 2، ص 212-216.

(2) انظر على سبيل المثال ما استشكله ابن دقيق العيد (ت 702هـ) من رفض علماء القراءات ما شدّد منها ممّا نُقل عن الصحابة والتابعين؛ بل ممّا نُقل عن الرسول وهو =

• قول أهل السنة والشيعة بتحريف القرآن بسبب اختلاف القراءات:

وهو قول يعبر بكلّ وضوح عن الاتهام المتبادل بين الطرفين بتحريف القرآن، لكنّ حجج الاختلاف عندهما مختلفة أيضاً؛ فأهل السنة يستندون في اتّهام الشيعة الإمامية بتحريف القرآن إلى ما تضمنته المصادر الشيعية من قراءات غير موجودة في المصحف الإمام، وهي آيات حسب الشيعة تحيل على مآثر عليّ وفضائله، وتوصي بأن يكون هو الإمام من بعد الرسول<sup>(1)</sup>. وقد أوردت المصادر السنيّة عدداً من تلك القراءات لبيان وضعها وفسادها<sup>(2)</sup>. والأمثلة على وجود اختلاف القراءات متوافرة في المصادر السنية، كما هي متوافرة أيضاً في المصادر الشيعية القديمة<sup>(3)</sup>. لكن يجب هنا أن نشير إلى وجود عدد من الفوارق بين مظاهر الاختلاف تلك:

• يتمثل الفارق الأول في كون الاختلافات المهمة في المصادر الشيعية القديمة لا تذكر ضمن الاختلافات في المصادر السنية إلا بوصفها طعوناً في القرآن وكذباً أضافته الشيعة لنصرة مذهبها في المناداة بأحقية عليّ في الإمامة ومن بعده الأئمة المعصومين من آل البيت<sup>(4)</sup>. أمّا الاختلافات الأخرى، وخاصة ما تعلق بطرق الأداء، فلم تهتمّ بها المصادر الشيعية إلا في فترة متأخرة قد تصل إلى القرن الخامس للهجرة<sup>(5)</sup>.

= الذي نزل عليه الوحي، فقد تكون بعض القراءات متواترة من بين ما عدّ شاذاً ولكنه غير ممكن تحديده. وإذا رفض الشاذ عندئذٍ فقد رفض ما تواتر منه لكن من غير تحديد. انظر في هذا الصدد: ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 92 وما يليها.

(1) انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الثالث، القراءات والفرق الإسلامية.

(2) انظر خاصة: الباقلاني، الانتصار للقرآن.

(3) راجع:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in early shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 199.

(4) انظر أيضاً: تفسيري القميّ والعيّاشي بهذا الصدد.

(5) عد إلى تفسير الطبرسي بالخصوص.

• ويُظهِر الفارق الثاني عدد القراء وانتماءاتهم العقديّة، فالقراءات المخالفة للقراءة الرّسمية عند أهل السّنة تسند إلى عدد كبير منهم، وتجمعهم في خانة واحدة وهي شذوذ القراءة بقطع النظر عن السبب الذي أخرجها عن القراءات المتواترة. وهذا التصنيف غائب في المصادر الشّيعيّة الأولى، فالقراءات عندهم إما باطلة، والباطل هو القراءة الرّسمية، وإما صحيحة يرى الشيعة أنّها أنزلت هكذا<sup>(1)</sup>، وهي القراءات الباطلة عند أهل السنة<sup>(2)</sup>.

• أما الفارق الثالث فيتعلّق بالدراسات الحديثة عند الجانبيين. فإذا كانت المصادر الشّيعيّة ترى أنّ القرآن، الذي أنزله الله على نبيّه، ليس هو الموجود بين الدفتين، إذ لا أحد يعرفه غير الأئمة المعصومين، فإنّ الشيعة المحدثين يتجاهلون في الأغلب هذا الاعتقاد، ويرون أنّ القرآن الصحيح هو القرآن المتلوّ الآن الموجود في المصاحف المطبوعة اليوم والمتداولة بين المسلمين. أمّا أهل السنة فالقراءات نفسها التي حفظتها المصادر القديمة في المقولة التقليديّة المعروفة كررتها المراجع الحديثة.

إنّ النتيجة واحدة، إذاً، هي الطعن في صحة القرآن من كلا الجانبيين. وهو طعن لم يقتصر عليهما؛ بل يمكن القول: إنّ جلّ الفرق قد نهجت المنهج نفسه؛ فالشيعة لا يعترفون بما يقرّوه أهل السنة، وأهل السنة لا يعترفون بقراءات الشيعة. والمعتزلة<sup>(3)</sup> والخوارج<sup>(4)</sup> يعترضون على مضمون بعض السّور. ويعترض الحمقى والمغفلون من القراء، بتعبير ابن الجوزي، على القراءة الرّسمية ويقدمون قراءات أخرى غير التي قرئ بها من القراءات المتواترة.

(1) تكرر هذا التركيب كثيراً في تفسير العياشي بصفة تدعو إلى الانتباه.

(2) انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج2، ص460-461.

(3) انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الثالث، القراءات والفرق الإسلامية.

(4) راجع موقف الخوارج من سورة يوسف 12: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ج1، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950م، ص166.

يظهر من خلال ما تقدّم من عرض لأهمّ نتائج اختلاف القراءات أن أثر الاختلاف كان شاملاً، فلم يترك مجالاً من مجالات الحياة الفكرية والعقائدية والسياسية لمسلمي القرون الماضية، ولا سيما منها القرون الخمسة الأولى، إلا وقد أثر فيه تأثيراً متفاوتاً. وهو تأثير مازال متواصلاً إلى اليوم في الجوانب الثلاثة المذكورة، فهو يظهر في الموقف من التراث وأهم القضايا الكبرى التي لم ينته الجدل حولها. ويظهر في علاقة الشيعة بأهل السنة، ويتجلى أيضاً في مواقف المسلمين من القرآن ناهيك عن مواقف الغرب منه. ولعلّ تحليل بعض النتائج التي أشرنا إليها تحليلاً وافياً، وفق استحضار مظاهر الاختلاف التي تعلّقت بها، لكفيل بأن يجيب عن الكثير من الأسئلة التي أصبحت الإجابة عنها غائبة عن ذهن مسلم اليوم، وخصوصاً في ظلّ جهل أو تجاهل الفوارق المميزة للقراءات، التي استقرّ رأي علماء القرآن المتأخّرين على أنها متواترة، وأنّ القول بتواترها هو من المعلوم من الدين بالضرورة.





## خاتمة الباب الثاني:

أصبح من الواضح لدينا في ختام هذا الباب أنّ الاختلاف قد مثل القلب النَّابض لعلم القراءات، وهو العصب الذي أبقى علم القراءات حيّاً منذ نشأته ومتطوّراً بتطوّر مواقف علماء القرآن منه؛ فالحقيقة أنّ اهتمامهم كان منصباً على اختلاف القراءات وليس القراءات في حدّ ذاتها؛ إذ من البديهي أن يكون مدار اهتمامهم الاختلاف، لأنّ القراءات لا تستمدّ وجودها إلا من وجوده. لذلك كان لفظ الاختلاف حاضراً في بعض التعريفات التي ذكرناها في بداية الباب الأوّل، وإن بدرجات متفاوتة.

وقد يُظنُّ أنّ التّمييز بين القراءات والاختلاف فيها تمييز لا يخضع للمنهج، وهو ما يوهم به لفظ «القراءات» الوارد في صيغة الجمع. لكنّ العمل الدؤوب، الذي بدأه عثمان بن عفان وأكمّله علماء القرآن من بعده، في محاصرة الاختلاف وتسييجه تسييجاً، كانت نتيجته اصطفاء عدد محدود من القراءات قننت الاختلاف فيها، وأخضعته لجملة من الضوابط الموحية بأنّ القراءات مفرد في صيغة الجمع. وهذه النتيجة تفنّدها مظاهر الاختلاف التي عرضناها في الفصل الأوّل من هذا الباب، وتؤكّد عكسها الأسباب التي فصلنا القول في عدد منها في الفصل الثاني. لذلك تبقى النتيجة، التي نوّد تأكيدها في ختام هذا الباب، أنّ الاختلاف عرف نوعين من الإقصاء في

تاريخ علم القراءات: إقصاء الكثير من القراءات المخالفة للقراءة الرّسميّة، وإقصاء في مستوى التنظير للعلم وتأصيل مصطلحاته. ولئن نجح علماء القرآن في إفراغ الاختلاف من معانيه الحقيقية في المستوى الثاني، فإنّ جهودهم لم تستطع القضاء على الاختلاف في المستوى الأوّل قضاء نهائياً، واستمراره بالغة الأهميّة تسمح لنا بالقول: إنّ تاريخ القراءات هو تاريخ الاختلاف.



الباب الثالث

القِرَاءَاتُ وَالْعُلُومُ الْإِسْلَامِيَّةُ





### مقدّمة الباب الثالث:

إذا كان الاختلاف في الباب السابق قد مثّل أسّ القراءات فتحققت ولادتها بولادته، وضمن لها البقاء والاستمرارية ما دام موجوداً، فإنّ وجوده هذا يدفعنا إلى أن نفترض في بداية هذا الباب أنّ الاختلاف في القراءات قد أدّى بالضرورة إلى ظهور الاختلاف في كلّ مبحث معرفيٍّ أو عقائديٍّ أو تشريعيٍّ أو غيرها من المباحث، التي اتخذت النصّ القرآني مدار كلامها وحجة جدلها ودليل صحتها. واخترنا لفحص صحّة هذا الافتراض أن ننظر في مجالات ثلاثة نجلي فيها أثر اختلاف القراءات. وبذلك يكون هذا الباب من حيث مضمونه تنمّة لما كنّا قد بدأنا البحث فيه في الفصل الثالث من الباب السّابق. لكنّ المنهج، الذي دفعنا إلى هذا الفصل الإجرائي، هو تجاوز البحث في أثر اختلاف القراءات في العلوم الإسلامية إلى النظر في تفاعلها ومجالات تقاطعها في كثير من الأحيان. وهذه المجالات الثلاثة، التي رأينا أن نبحث فيها، هي:

• المبحث المعرفي: القراءات وعلوم القرآن.

• المبحث التشريعي: القراءات والتشريع.

• المبحث العقائدي: القراءات والفرق الإسلامية.

وهي مجالات من الممكن أن تجيبنا في الإجمال عن دور القراءات في

تأسيس العديد من علوم القرآن كما يمكن أن تحفّز على ضرورة البحث في مختلف الأسباب، التي أدت إلى الاختلاف في التشريع بما هي واحد من تلك الأسباب.



## الفصلُ الأوَّلُ القِرَاءَاتُ وَعُلُومُ الْقُرْآنِ

لا شكّ، حسب ما تقدّم في الفصول السابقة، في أنّ القراءات لا يمكن أن تدرس بمعزل عن علوم القرآن الأخرى؛ لأنها تتقاطع معها في العديد من النقاط، ويظهر ذلك في كتب علوم القرآن التقليدية، وخصوصاً مع الزركشي والسيوطي، وقد نبّهنا إلى هذا التقاطع عندما استعرضنا مدوّنة علوم القرآن في الفصل الثالث من الباب الأول. وهو الأمر نفسه الذي نبّهتُ إليه بعض الدّراسات الحديثة، لكنّ هذه الدراسات تطرّقت إلى ذلك من زاويتين مختلفتين: الأولى تقليديّة تطرقت إلى ذلك تطرقاً سطحيّاً لا يختلف كثيراً عن المصنّفات القديمة إلا في الصياغة، ونلاحظ هذا في الدّراسة التي أعدها نبيل ابن محمد إبراهيم آل إسماعيل ووسمها بعنوان: (علم القراءات: نشأته - أطواره - أثره في العلوم الشرعية)<sup>(1)</sup>، وقد خصّص الباب الثالث منها: أثر القراءات في العلوم الشرعية، لبيّن أثرها في التفسير<sup>(2)</sup> وفي الأحكام الفقهية<sup>(3)</sup> وفي النحو العربي<sup>(4)</sup>. وعلى الرّغم من أهميّة هذه الدّراسة، من

---

(1) آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم، علم القراءات: نشأته - أطواره - أثره في العلوم الشرعيّة، مكتبة التوبة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2000م.

(2) المرجع نفسه، ص 325.

(3) المرجع نفسه، ص 365.

(4) المرجع نفسه، ص 401.

حيث المباحث التي اهتمت بها، فإنها لم تشر إلى كلّ القراءات التي كان لها الأثر البالغ في التشريع، فتجاهلت الكثير منها، ولاسيما تلك التي كان لها اليد الطولى في توجيه الأحكام، وكان همتها الأسمى البحث عن الانسجام والتناغم بين تلك العلوم.

وفي مقابل ذلك تظهر بعض الدراسات الأكاديمية الأخرى، التي تطرقت إلى بعض من أوجه هذه العلاقة من زاوية نظر نقدية وفق طبيعة الموضوع الذي تثيره في هذا المجال. فقد خصّص بسام الجمل الباب الثالث من أطروحته (أسباب النزول): أثر أسباب النزول في علوم القرآن في فصول أربعة تتعلق بأثر أسباب النزول في الوحي والقراءات والنسخ والتفسير<sup>(1)</sup>.

وغاية الباحث في هذا المجال: «الوقوف على الأدوار التي يمكن أن تؤديها أسباب النزول في مباحث محورية في الفكر الإسلامي قديماً»<sup>(2)</sup>. وهو مطلب دالّ على جدية في التناول والبحث من شأنه أن يفتح لنا أبواباً في مراجعة العلاقات التفاعلية من منطلق نقدي بين تلك العلوم. وللوقوف على ذلك اخترنا أن ننظر في علاقة القراءات بعلم التفسير، ثمّ بالناسخ والمنسوخ، ثمّ بأسباب النزول، ثمّ بمسألة التكرار. ويدلّ على صلة هذه العلوم بالقراءات حضورها في مصنفات التفسير وعلوم القرآن؛ فالقراءات مادة تفسيرية مهمّة إلى جانب كونها مساهمة في إنتاج أسباب النزول؛ بل إنّها المحدّد الرئيس لمفهوم النسخ وتعدّده بتعدد قراءات الآية المتعلقة به. أمّا التكرار فقد رأينا في نهاية الباب السابق كيف كان له دورٌ في حفظ النصّ القرآني، إضافة إلى دوره في تنشيط الذاكرة لاستحضار النصّ المحفوظ فيها.

### 1- القراءات والتفسير:

بيّنت المصادر الحديثيّة الأولى أنّ تفسير النصّ القرآنيّ نشأ في رحمها،

(1) الجمل، بسام، أسباب النزول، ص 221.

(2) المرجع نفسه، ص 219.

ونشأت ضمنه علومه المختلفة، كما بيّنت الدراسات المهمة بالتفسير أن أول التفاسير المكتملة، والتي استقلّ التفسير بنفسه فيها، ظهرت في القرن الثالث للهجرة. وتحديد جذور هذا العلم له روابط وطيدة بطبيعة العلاقة التي تربط بينه وبين القراءات باعتبارها علماً من علوم القرآن إلى جانب التفسير.

وقد حدّدت كتب علوم القرآن المتأخّرة طبيعة هذه العلاقة، من ذلك ما ذكره السيوطي في (الإتقان) ضمن النوع السادس من القراءات: «وهو ما زيد في القراءات على وجه التفسير»<sup>(1)</sup>. فقد شبّه هذا النوع من القراءات بما اصطُح عليه في علوم الحديث بـ: الحديث المدرج<sup>(2)</sup>، وهو ما يتيح لنا تسمية هذا النوع من القراءات، حسب السيوطي، القراءات المدرجة. واستقى المؤلف أمثله من مصادر حديثية تعود إلى القرنين الثالث والرابع للهجرة للاستدلال على صحّة ما ذهب إليه، وهي سنن سعيد بن منصور وصحيح البخاري وكذلك ابن الأنباري (ت 328هـ). وهذه القراءات التي عدّها السيوطي تفسيراً هي:

- قراءة ابن عباس «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ» [البقرة 2/198]<sup>(3)</sup>.

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 208-209.

(2) يعرف ابن الصلاح في مقدّمته لعلوم الحديث الحديث المدرج بأنه أقسام منها: ما أدرج في حديث الرسول من كلام بعض رواه (...) ومنها أن يكون متن الحديث عند الراوي له بإسناد الأول، ويحذف الإسناد الثاني، ويروي جميعه بالإسناد الأول (...). ومنها: أن يدرج في متن حديث بعض متن حديث آخر، مخالف للأول في الإسناد (...). ومنها: أن يروي الراوي حديثاً عن جماعة، بينهم اختلاف في إسناده، فلا يذكر الاختلاف؛ بل تدرج روايتهم على الاتفاق (...). ابن الصلاح، مقدّمه ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ص 274.

(3) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب التجارة أيام الموسم والبيع في أسواق الجاهلية، كتاب البيوع، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة 62/10]. كتاب التفسير، باب ﴿لَيْسَ =

• وقراءة ابن الزبير «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ» [آل عمران 3/104]<sup>(1)</sup>.

• قراءة سعد بن أبي وقاص (ت 51هـ-58هـ) «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ» [النساء 4/12]<sup>(2)</sup>.

• وأخرج ابن الأنباري عن الحسن البصري أنه كان يقرأ «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا الْوُرُودُ الدُّخُولُ» [مريم 19/71].

والحقيقة أنّ بعض هذه القراءات تواتر حضوره في غير المصنفين المذكورين، فيمكن أن نضيف إليهما (تفسير عبد الرزاق الصنعاني) ومصنفه في الحديث، و(مصنف ابن أبي شيبة). لكن هل يعني ذلك أنّ هذه القراءات ينطبق عليها فعلاً تعريف كل أنواع الحديث المدرج؟ وبمعنى آخر هل القراءة المدرجة هي التي:

- تداخل فيها النص القرآني بتفسيره؟
- أو تداخلت فيها النصوص القرآنية المنتمية إلى سور مختلفة بعضها ببعض؟
- أو تداخلت فيها القراءات المتعددة للنص القرآني الواحد؟

لا شك في أنّ هذه الأسئلة تبدو مهمّة، لكنّ الإجابة عنها تبدو عسيرة؛ لأنّ التعامل مع القراءات لا يمكن أن يكون مشابهاً للتعامل نفسه مع النصوص الحديثة، سواء في الظروف الحافة بتدوينه أم في طبيعة النص في حدّ ذاته.

= عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ﴿﴾ [البقرة 2/198]، ج 2، ص 628، 723، 740.

(1) ابن منصور، سعيد، سنن سعيد بن منصور، كتاب التفسير، ج 3، ص 1084.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 1187.

وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن نجيب عن بعض من هذه الأسئلة، ولا سيما منها الإشكالية الأولى التي نستطيع أن نعالجها بالنظر في كيفية حضورها في التفسير وطبيعة تعامل المفسرين معها. فلا بدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ المفسرين لا يتعاملون مع كلّ القراءات بالدرجة نفسها، فحاجتهم إليها تفاوتت بحسب سياقات خطاب النص القرآني، وطبيعة القراءة، وحاجة المفسر إليها في إنتاج خطاب متماسك مع مواقفه العقائدية والإيديولوجية. وفي هذا السياق، عدّوا العديد منها قراءات على وجه التفسير، وفق منهج نرصده في تركيب مصاحب لمثل هذه القراءات كثيراً ما ردّه المتأخرون منهم، مثل قولهم: «ينبغي أن تحمل هذه القراءة على وجه التفسير»<sup>(1)</sup>.

وقد حاولنا أن نتبع هذا التركيب وما كان مشابهاً له والقراءة التي صاحبها في خمسة تفاسير يفصل بين وفاة أصحابها فترات متقاربة من الزّمان. وهؤلاء المفسرون هم:

- عبد الرزاق الصّنعاني (ت 211هـ) صاحب تفسير عبد الرزاق.
- أبو جعفر بن جرير الطبري (ت 310هـ) صاحب جامع البيان.
- ابن عطية (ت 541هـ) صاحب المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.
- القرطبي (ت 671هـ) صاحب الجامع لأحكام القرآن.
- أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ)، صاحب تفسير البحر المحيط.

وكان منطلق اختيارنا لهذه التفاسير ملاحظتنا كثرة القراءات المحمولة على التفسير في البحر المحيط لأبي حيان؛ لذلك عدّدناه المصدر الأساسي في تتبع هذا النوع من القراءات، حتى تتسّى لنا معرفة موقف المفسرين السابقين له منها. وذهبنا على هذا الأساس إلى النظر في مواقف كلّ من الصّنعاني والطبري وابن عطية والقرطبي من إحدى وثلاثين قراءة كتّا قد وقفنا

(1) ويذكر بصيغة ثانية ولكن باختلافات طفيفة، المهمّ أنّ المفسرين ينعنون هذه القراءات بأنها محمولة على التفسير.



عليها في تفسير أبي حيان، فعدها المؤلف محمولةً على التفسير. فلم نعثر منها في التفسير الأول إلا على ستّ قراءات غير محمولة على التفسير. بينما ذكر الطبري منها خمس عشرة قراءة غير محمولة على التفسير أيضاً، ووظف ثلاث قراءات منها في تفسير ثلاث آيات دون أن يشير إلى أنّها من القراءات. وحضورها تفسيراً عند الطبري لم يمنع ابن عطية من اعتبارها قراءات.

إنّ ما يميّز هذه القراءات، إذاءً، هو أنّ العديد منها ورد باعتبارها كلاماً للمفسّر، فهو يعرض معنى الآية أو التركيب أو اللفظ، ثمّ يستدعي القراءة ليثبت صحّة ما ذهب إليه انطلاقاً من مآثور الرّسول أو الصّحابة أو التّابعين، وهذا المآثور حسب الطبري هو قرآن لكن لم يقيدّه جامعو القرآن على عهد عثمان. وقد بيّن ابن عطية وكذا أبو حيّان كما هو مثبت في الجدول أدناه أنّ الطبري ذكر ذلك على جهة التفسير لا على جهة القراءة<sup>(1)</sup>. ويوهّم هذا الكلام بأنّ الطبري اعتمد المنهج نفسه الذي اعتمده من بعده ابن عطية، ولاسيما أبو حيان الأندلسي في التعليق على القراءة بعد ذكرها، باعتبارها قراءة على التفسير. وهذا الأمر غير صحيح؛ لأنّه (أي: الطبري) فسّر ﴿تَرْهَبُونَ﴾ [الأنفال 60/8] بقوله: «أي تخزون»<sup>(2)</sup>. وهو موافق لقراءة ابن عباس وعكرمة ومجاهد، والتي أسندها الطبري إلى ابن عباس دون غيره. وقد أشار محمود محمد شاكر محقق تفسير جامع البيان إلى ذلك مبيناً أنّ الطبري ذكر هذا التفسير على جهة القراءة<sup>(3)</sup>. وما أشار إليه ابن عطية من أنّ أبا عمرو الداني أثبتها قراءة أغفلها أبو حيّان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا حيان لم يذكر كلّ القراءات التي عدّها ابن عطية والقرطبي محمولةً على التفسير. فالقرطبي على سبيل المثال استحضر

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 2، ص 546. وكذلك:

الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 6، ص 95.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 14، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 35، هامش 1.

تسع قراءات محمولة على التفسير لم يوردها أبو حيان. كما أنه ذكر سبع قراءات معتبرة تفسيراً أوردها أبو حيان قراءات فقط. ويمكن جمع القراءات المحمولة على التفسير في الجدول الآتي:

### جدول تتبع القراءات المحمولة على التفسير

الرّموز: ق: قراءة - ت: تفسير - ق + ت: قراءة محمولة على التفسير.

ص: الصنعاني - ط: الطبري - ع: ابن عطية - ق: القرطبي - ح: أبو

حيان

تفاسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	-	ق	ق	-	قرأ ابن مسعود «نقضه فريق منهم» <sup>(1)</sup> .	﴿بَدَدَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة 2/ 100]
ق	+	ق	ق	ق	قرأ ابن عباس وعائشة وطاووس وعمرو بن دينار «يطوقونه» <sup>(2)</sup> .	﴿يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة 2/ 184]
ق	+	ق	ق	-	قرأ علقمة «وأقيموا الحج» وقرأ ابن مسعود «وأتموا الحج والعمرة إلى البيت الله» وعنه «وأقيموا الحج والعمرة إلى البيت» <sup>(3)</sup> .	﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة 2/ 196]

(1) الطبري 2/ 202، ابن عطية 1/ 185، أبو حيان 1/ 493.

(2) الصنعاني 1/ 70، الطبري 3/ 418، ابن عطية 1/ 252، القرطبي 2/ 287، أبو حيان 2/ 41.

(3) الطبري 4/ 7، ابن عطية 1/ 266، القرطبي 2/ 369، أبو حيان 2/ 41.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	ق	ق	-	-	في مصحف أنس «ولا تقربوا النساء في محيضهن واعتزلوهن حتى يتطهرن» <sup>(1)</sup> .	﴿فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ [البقرة 2/222]
ق	ق	-	-	-	قرأ النبي «أن الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ولا المجوسية» <sup>(2)</sup> .	﴿إِنَّ أَدْيِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران 3/19]
ق	-	ق	-	-	قرأ عبد الله «والذين يفعلونه منكم» <sup>(3)</sup> .	﴿وَالَّذِينَ يَأْتِيهَا مِنْكُمْ﴾ [النساء 4/16]
ق	ق	-	ق	-	قرأ أبي «إلا أن يفحشن عليكم» وقرأ ابن مسعود «إلا أن يفحشن وعاشروهن» وكذا قرأ ابن عباس وعكرمة <sup>(4)</sup> .	﴿فَإِنْ أَتَيْكَ بِفَحْشَةٍ قَوْمًا فَمَلِّئْهُنَّ﴾ [النساء 4/25]
ق	ق	ق	-	-	قرأ عبد الله وفي مصحفه «فالصالح قوانت حوافظ للغيب بما حفظ الله فأصلحوا إليهن» <sup>(5)</sup> .	﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ [النساء 4/34]
ق	ق	ق	-	-	«وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأنا كتبتها عليك» <sup>(6)</sup> .	﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [النساء 4/79]

(1) ابن عطية 1/298، القرطبي 3/88، أبو حيان 2/178.

(2) القرطبي 4/43، أبو حيان 2/426.

(3) ابن عطية 2/22، أبو حيان 3/207.

(4) الطبري 8/116، ابن عطية 2/28، القرطبي 18/156، أبو حيان 3/213.

(5) ابن عطية 2/47، أبو حيان 3/250.

(6) ابن عطية 2/82، القرطبي 5/286، أبو حيان 3/313.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	-	ق	ت	-	قرأ مجاهد «تشاءموا» <sup>(1)</sup> .	﴿وَأَنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى﴾ [الأعراف 7 / 131]
ق	-	ق	-	-	قرأ ابن الزبير «من الشيطان تأملوا» وفي مصحف أبي «إذا طاف من الشيطان طائف تأملوا فإذا هم مبصرون» <sup>(2)</sup> .	﴿مَنْ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ [الأعراف 7 / 201]
ق	-	ق	ت	-	قرأ ابن مسعود «فرقت» وقرأ أبي «فزعت» <sup>(3)</sup> .	﴿وَجِلَّتْ لُؤْلُؤُهُمْ﴾ [الأنفال 2 / 8]
ق	-	ق	ق	-	قرأ ابن عباس وعكرمة ومجاهد «تخزون به» <sup>(4)</sup> .	﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال 60 / 8]
ق	-	ق	-	-	قرأ ابن عباس «والله لأهل الإساءة غفور رحيم» <sup>(5)</sup> .	﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة 9 / 91]
ق	-	ق	-	-	قرأ الأعمش «وعلى الثلاثة المخلفين» <sup>(6)</sup> .	﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلْفُوا﴾ [التوبة 9 / 118]

(1) ابن عطية 2 / 443، أبو حيان 4 / 370.

(2) ابن عطية 2 / 492، أبو حيان 4 / 446.

(3) ابن عطية 2 / 501، أبو حيان 4 / 454.

(4) الطبري 13 / 386، ابن عطية 2 / 546، أبو حيان 4 / 508.

(5) ابن عطية 3 / 70، أبو حيان 5 / 88.

(6) ابن عطية 3 / 94، أبو حيان 5 / 112.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	-	ق	-	-	في مصحف أبي «يا أيها الناس إن الله أسرع مكرراً وإن رسله لديكم يكتبون» <sup>(1)</sup> .	﴿قُلْ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ﴾ [يونس 21 / 10]
ق	-	ق	ق	-	قرأ أبي «أنلزمكموها من شطر أنفسنا» وقرأ ابن عباس «من شطر قلوبنا» <sup>(2)</sup> .	﴿أَنْزَلْنَاهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَرِهُونَ﴾ [هود 28 / 11]
-	ق	ق	ق	-	في حرف أبي «وإن كلاً إلا ليوفينهم» وروي عن الأعمش «وإن كل لماً» <sup>(3)</sup> .	﴿وَإِنْ كَلَّا لَمَا لِيَؤْفِقَنَّهُمْ رِبِّكَ أَعْمَلُهُمْ﴾ [هود 111 / 11]
ق	ق	ق	ق	-	قرأ أبي وعبد الله «أعصر عنياً» <sup>(4)</sup> .	﴿أَعَصِرْ خَمْرًا﴾ [يوسف 36 / 12]
ق	-	ق	-	-	في مصحف أبي «ما تحمل كل أنثى وما تضع» <sup>(5)</sup> .	﴿مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى﴾ [الرعد 8 / 13]
ق	ق	ق	ق	-	قرئ «له معتقات». وقرأ أبي «من بين يديه وركيب من خلفه» وقرأ ابن عباس «ورقباء من خلفه» وقرأ أيضاً «معتقات من خلفه وركيب من بين يديه» <sup>(6)</sup> .	﴿لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد 13 / 11]

(1) ابن عطية 3 / 112، أبو حيان 5 / 140-141.

(2) الطبري 15 / 229، ابن عطية 3 / 165، أبو حيان 5 / 218.

(3) الطبري 15 / 495، ابن عطية 3 / 210، القرطبي 9 / 106.

(4) الطبري 16 / 96، ابن عطية 3 / 244، القرطبي 9 / 190، أبو حيان 5 / 308.

(5) ابن عطية 3 / 298، أبو حيان 5 / 361.

(6) الطبري 16 / 372، ابن عطية 3 / 302، القرطبي 9 / 293، أبو حيان 5 / 364.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	-	ق	-	-	قرأ أبي «ولولا كلمة الله لزال من مكرهم الجبال» <sup>(1)</sup> .	﴿وَإِنْ كَانَتْ مَكْرُهُمْ لِيَرْزُلُوا مِنْهُ الْجِبَالَ﴾ [إبراهيم 14/ 46]
ق	-	ق	-	-	قرأ الأعمش وأصحاب عبد الله «يعلم الذي تبدون وما تكتمون وتدعون» وقرأ طلحة «ما يخفون وما يعلنون» <sup>(2)</sup> .	﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ <sup>(19)</sup> وَالَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ [النحل 16/ 19-20]
ق	ق	ق	ق	ق	في مصحف ابن مسعود وأصحابه وابن عباس وابن جبير والنخعي وميمون بن مهران «ووصى» وقرئ «وأوصى» <sup>(3)</sup> .	﴿وَقَصَّ رَبُّكَ عَلَى الْعِبَادِ﴾ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء 17/ 23]
ق	ق	ق	-	-	قرأ أبي «فلا تسرفوا في القتل إن ولي المقتول كان منصوراً» <sup>(4)</sup> .	﴿فَلَا تُسْرِفُوا فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء 17/ 33]
-	ق	-	ت	-	قرأ الرسول «فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فهدمه ثم قعد بينه» <sup>(5)</sup> .	﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ﴾ [الكهف 18/ 77]
ق	ق	-	-	-	في حرف أبي «أولا يتذكر» <sup>(6)</sup> .	﴿أَوَّلًا يَذْكُرُ﴾ [مريم 19/ 67]

(1) ابن عطية 3/ 346، أبو حيان 5/ 426.

(2) ابن عطية 3/ 385، أبو حيان 5/ 468.

(3) الصنعاني 2/ 376، الطبري 17/ 413، ابن عطية 3/ 447، أبو حيان 6/ 23.

(4) ابن عطية 3/ 453، القرطبي 10/ 256، أبو حيان 6/ 31.

(5) الطبري 18/ 67، القرطبي 11/ 27.

(6) القرطبي 11/ 131، أبو حيان 6/ 195.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
-	ق +	-	ت	ت	قرأ الحسن «وإن منكم إلا واردها ورود الدخول» <sup>(1)</sup> .	﴿وَأِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم 71 / 19]
ق	ق +	ق	-	-	قرأ ابن مسعود «إن هذان إلا ساحران»، وقرأ أيضاً «إن هذان ساحران»، وفي حرف أبي «إن ذان إلا ساحران» <sup>(2)</sup> .	﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَيْنِ﴾ [طه 63 / 20].
ق	ق +	ق	ق	-	قرأ عبد الله «يخرج الدهن» وقرأ أيضاً «تخرج بالدهن» وقرأ أيضاً «تخرج الدهن» وقرأ أبي «تنمر بالدهن» <sup>(3)</sup> .	﴿تَنَبَّتْ بِالذَّنِّ وَصَبِغَ لِلْأَكْلِينَ﴾ [المؤمنون 20 / 23].
-	ق	ق +	ق	ت	قرأ ابن عباس «تستأذنوا» <sup>(4)</sup> .	﴿تَسْتَأْذِنُوا﴾ [النور 24 / 27]
ق	ق +	ق +	ق	-	قرأ ابن الزبير وابن عباس «فقد كذب الكافرون» <sup>(5)</sup> .	﴿فَقَدْ كَذَبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِرِأْسَائِكُمْ﴾ [الفرقان 77 / 25]

(1) الصنعاني 3 / 11، الطبري 18 / 230، القرطبي 11 / 136.

(2) ابن عطية 4 / 50، القرطبي 11 / 216، أبو حيان 6 / 238.

(3) الطبري 19 / 23، ابن عطية 4 / 140، القرطبي 12 / 116، أبو حيان 6 / 371.

(4) الصنعاني 3 / 55، الطبري 19 / 145، ابن عطية 4 / 175، القرطبي 12 / 212-

214، أبو حيان 6 / 371.

(5) الطبري 19 / 323، ابن عطية 4 / 223، القرطبي 13 / 85، أبو حيان 6 / 475.

تفاسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	ق	ق	ق	ت	وفي قراءة عبد الله بن مسعود وابن عباس «وأنا من الجاهلين» <sup>(1)</sup> .	﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الشعراء 20/26]
ق	ق	ق	ت	-	- قرأ أبي وابن عباس ومجاهد «أن بوركت النار ومن حولها» - قرأ أبي «ومن حولها من الملائكة» <sup>(2)</sup> .	﴿أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [النمل 8/27].
ق	ق	ق	ت	ق	عن ابن عباس «تبينت الجن أن لو كان الجن يعلمون الغيب» <sup>(3)</sup> .	﴿تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ﴾ [سبأ 14/34]
ق	ق	ق	ق	-	قرأ ابن مسعود «وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصَّدَقِ وَصَدَّقُوا بِهِ» وقرأ «والذي جاءوا بالصدق وصدقوا به» <sup>(4)</sup> .	﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر 33/39]
ق	ق	ق	ق	-	قرأ النبي «إن الله يغفر الذنوب جميعاً ولا يبالي إنه هو الغفور الرحيم»، وفي مصحف ابن مسعود «إن الله يغفر الذنوب جميعاً لمن يشاء» <sup>(5)</sup> .	﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر 53/39]

(1) الصنعاني 73/3، الطبري 341/19، ابن عطية 228/4، القرطبي 95/13، أبو حيان 11/7.

(2) الطبري 428/19، ابن عطية 250/4، القرطبي 158/13، أبو حيان 54/7.

(3) الصنعاني 128/3، الطبري 372/20، ابن عطية 412/4، القرطبي 281/14، أبو حيان 257/7 - 258.

(4) الطبري 291/21، ابن عطية 531/4، القرطبي 256/15، أبو حيان 411/7.

(5) الطبري 308/21، ابن عطية 537/4، القرطبي 269/15، أبو حيان 411/7.



تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
-	ق +	ق	ق	-	في قراءة ابن مسعود «على قلب كل متكبر» <sup>(1)</sup> .	﴿عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ [غافر 35/40]
-	ق +	ق	ت	-	قرأ أبي «وانك لتدعو» <sup>(2)</sup> .	﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى 52/42]
-	ق	ق +	ق	-	أقرأ أبو الدرداء أعرابياً فكان يقول «طعام اليتيم» فردّ عليه أبو الدرداء مراراً فلم يلقن، فقال له: «قل طعام الفاجر» فقرئت كذلك <sup>(3)</sup> .	﴿طَعَامُ الْيَتِيمِ﴾ [الدخان 44/44]
ق +	ق	ق	ق	ق	قرأ عليّ وابن عباس «وتجعلون شكركم» ورويت عن النبي أيضاً <sup>(4)</sup> .	﴿وَيَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ﴾ [الواقعة 82/56]
ق +	ق +	ق	ق	ق	قرأ عمر وابن مسعود «فامضوا إلى ذكر الله»، وقرأ ابن شهاب «فامضوا إلى ذكر الله سالكاً تلك السبيل» <sup>(5)</sup> .	﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة 9/62].

(1) الطبري 21/384 - 385، ابن عطية 4/559، القرطبي 15/314.

(2) الطبري 21/561، ابن عطية 5/44، القرطبي 16/60.

(3) الطبري 22/42، ابن عطية 5/76، القرطبي 16/149.

(4) الصنعاني 3/274، الطبري 23/154، ابن عطية 5/252، القرطبي 17/228، أبو

حيان 8/214.

(5) عبد الرزاق الصنعاني 3/291، الطبري 23/380، ابن عطية 5/309، القرطبي

18/102، أبو حيان 8/265.

تفاسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
ق	ق	ق	ق	ق	قرأ ابن عباس «في قُبَلِ عِدَّتِهِنَّ»، وقرأ عبد الله «لقبل طهرهن» <sup>(1)</sup> .	﴿لِمَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق 1 / 65]
ق	ق +	ق	ق	ت	وقرأ ابن عباس وابن مسعود والأعمش وأبو وائل ومجاهد «اليزهقونك» <sup>(2)</sup> .	﴿لِزَهْقَتِكَ يَا بَصِيرَةَ﴾ [القلم 51 / 68]
-	ق +	-	ت	-	قرأ عبد الله «فكيف تتقون يوماً» <sup>(3)</sup> .	﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا﴾ [المزمل 17 / 73]
-	ق +	-	-	ق	قرأ عبد الله بن الزبير «يا فلان ما سلكك في سقر» وقرأ عمر ابن الخطاب «يا فلان ما سلككم في سقر» <sup>(4)</sup> .	﴿مَا سَلَكَكَ فِي سَقْرٍ﴾ [المدثر 42 / 74]
-	ق +	-	-	-	قرأ الحسن «ووجدك ضال فهدي» <sup>(5)</sup> .	﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى 7 / 93]
ق	-	-	-	-	قرأ ابن الزبير «الذي علم الخط بالقلم» <sup>(6)</sup> .	﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق 4 / 96]

(1) الصنعاني 3/ 296، الطبري 23/ 432، ابن عطية 5/ 323، القرطبي 18/ 153، أبو حيان 8/ 278.

(2) الصنعاني 3/ 311، الطبري 23/ 565، ابن عطية 5/ 355، القرطبي 18/ 255، أبو حيان 8/ 311.

(3) الطبري 23/ 694، القرطبي 19/ 49-50.

(4) الصنعاني 3/ 331، القرطبي 19/ 87.

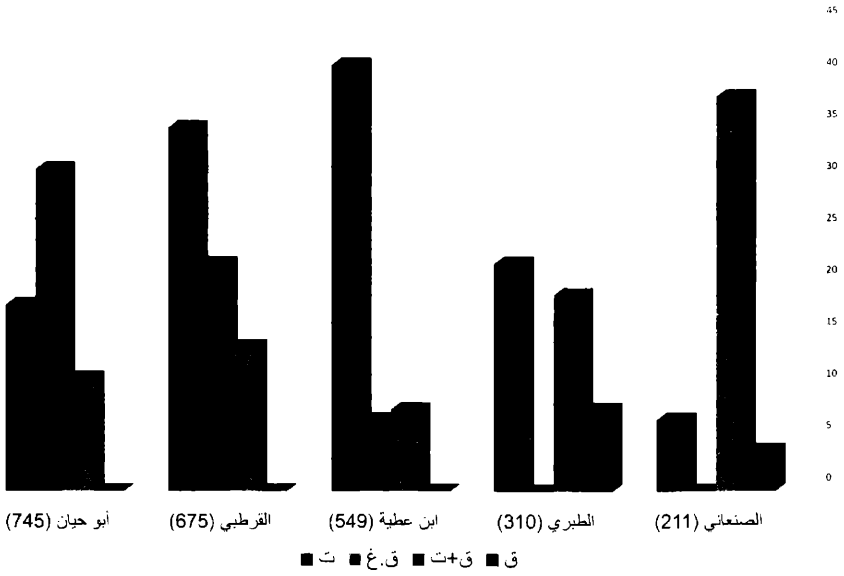
(5) القرطبي 20/ 99.

(6) أبو حيان 8/ 489.

تفسير					القراءة المخالفة	الآية برواية حفص عن عاصم
ح	ق	ع	ط	ص		
-	ق +	ق	-	-	وقرأ ابن مسعود «لم يكن المشركون وأهل الكتاب منفكين» <sup>(1)</sup> .	﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ﴾ [البينة 98 / 1]
18	35	41	22	7	عدد القراءات في كلِّ مصدر	
31	22	7	0	0	عدد القراءات المحمولة على التفسير	
11	14	8	19	38	عدد القراءات الغائبة	
0	0	0	8	4	عدد ما حضر منها تفسيراً لا قراءة	

والملاحظ قلّة القراءات الواردة في المصنف الأوّل؛ إذ لم يتضمّن إلاّ سبع قراءات من جملة القراءات التي أثبتناها في البحر المحيط. ولم يحمل الصنعاني ولا الطبري على التفسير أيّاً من تلك القراءات السبع، وما يميّز الطبري عن الصنعاني هو كثرة القراءات التي أوردها في تفسيره، وعدّها ابن عطية أو القرطبي أو أبو حيان قراءات على وجه التفسير.

يعكس الجدول، إذأ، تدرّجاً في طبيعة حضور القراءات في المصنفات التفسيرية سابقة الذكر، فقد حضرت باعتبارها تفسيراً، ثمّ تحوّلت قراءات، ثمّ اعتبرت بعد ذلك قراءة محمولة على التفسير. ويدلّ اختلاف حضورها على تطوّر مواقف المفسرين من تلك القراءات. وهو تطوّر يظهره تنامي عدد القراءات المحمولة على التفسير يمكن أن نجسده في الرّسم البياني الآتي:



### رسم بياني في تطوّر القراءات المحمولة على التفسير

الرموز المستعملة في الرسم البياني:

(ق) = قراءة. (ق + ت) = قراءة محمولة على التفسير. (ت) = ما حضر من القراءات على أنه تفسير لا قراءة. - (ق.غ) = القراءة الغائبة عن التفاسير.

بيّن لنا هذا الرسم أنّ تفسير الآية بكلام عدّ لاحقاً من القراءات التفسيرية لم يظهر إلا مع الصنعاني والطبري، وقد عوضته تلك القراءات في التفاسير الثلاثة اللاحقة له. وقد يكون لذلك علاقة بالتصنيف المستقل في القراءات، ولاسيما منها التي اهتمت بعد الطبري بجمع القراءات الشاذة. ما جعل ابن عطية والقرطبي وأبا حيان يعدّونها قراءات على وجه التفسير مزجاً بين موقفي المصنفين في الشواذ والمفسرين السابقين لهم.

على أنّ هذا التدرّج لا ينعكس في الأرقام فحسب؛ بل يظهر أيضاً في مضمون تعليق المفسّر على القراءة، فابن عطية يشير، في غير مرّة، إلى أنّ بعض هذه القراءات تشبه التفسير وليست تفسيراً، بينما يبدو خطاب أبي حيان

صارماً، وهو ما يظهر في دعوته إلى وجوب حمل القراءات المخالفة للمصحف على أنها تفسير. ويعلّل سبب حملها على ذلك بكونها مخالفة لسواد المصحف الذي أجمع عليه المسلمون. ويبدو هذا المنهج أيضاً انتقائياً؛ لأنّه لم يشتمل على كلّ القراءات التي خالفت الرسم العثماني. وبالعودة إلى كلّ القراءات، التي نسبتها إلى مصاحف أبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود والأعمش، نكتشف تهافت معيار «مخالفة سواد المصحف»، الذي اعتمده لإقصاء هذه القراءات. وهو ليس المعيار الوحيد الذي وظفه القدامى إذا راموا إقصاء إحدى القراءات.

## 2- القراءات والناسخ والمنسوخ؛

ومن بين تلك المعايير علم الناسخ والمنسوخ، الذي تأسست مقولة النسخ فيه على الآية (106) من سورة البقرة (2) ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وتحدد علاقتها بالقراءات من منطلق تعريف المنسوخ، فهو ثلاثة أضرب على حدّ تعبير ابن سلامة (ت 410هـ): ضرب نسخ خطه وحكمه، وضرب نسخ خطه وبقي حكمه، وضرب نسخ حكمه وبقي خطه<sup>(1)</sup>.

وتختلف علاقة القراءات بهذه الأضرب الثلاثة، فالضرب الثالث تحكمه علاقة تناغمية بالقراءات؛ إذ تبدو مقولة النسخ منسجمة مع القراءة الرسمية، حتى إنّ أغلب الآيات التي ورد فيها النسخ لم نرصد فيها قراءات مخالفة. أمّا الآيات التي ورد فيها الاختلاف، فليس لذلك كبير أهمية باستثناء بعض الآيات منها الآية (158) من سورة البقرة (2). فالقراءة الرسمية ﴿إِنَّ الْأَصْفَاءَ وَالْمُرْوَءَ مِنْ سَعَابِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَاجَّ أَلْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ حَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 2/158]، لكنّ القراءة المخالفة

(1) ابن سلامة، هبة الله، الناسخ والمنسوخ، ص 9-10. بهامش كتاب أسباب النزول للواحدي.

تضمّنت نفي الطواف بالصفاء والمروة، فقرأ عدد من الصحابة «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَلَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا»<sup>(1)</sup>، وهي القراءة التي عوّل عليها المفسّرون في بيان معنى القراءة الرّسمية، والتجوّوا أمام هذا الإشكال إلى النسخ، فرأى ابن العربي أنّ هذه الآية منسوخة بآية البقرة (2/130)؛ لأنّ معناها: «لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا»، وهو المعنى نفسه الذي أثبتته القراءة المخالفة<sup>(2)</sup>.

أمّا الضربان الأوّل والثاني فيشتركان في كون النسخ تعلق بالخط، وهو ما يعني نسخ القراءات التي لم يثبتها الرّسم العثماني، وخصوصاً ما ورد منها في مصاحف ابن مسعود وأبيّ وعليّ وعائشة وحفصة وغيرها من المصاحف الأخرى، إضافة إلى ما أوردته كتب التفسير وعلوم القرآن في هذا الباب. والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فتكفي العودة إلى المصنفات الحديثية الأولى التي أشرنا إليها سابقاً حتّى نقف على الكم الهائل لهذا النوع من القراءات، وهي نفسها التي عدّها القدامى قراءات على وجه التفسير، أو قراءات شاذة، إنما جاءت لتفسّر القراءات المتواترة.

فالعلاقة بين القراءات والنسخ، إذاً، هي نفسها تقريباً بين القراءات والتفسير من حيث تبرير وجودها من جهة، وتبرير عدم إدراجها ضمن القراءة الرّسمية من جهة أخرى. وهو المنطق نفسه الذي يبرّر وجود آيات منسوخة في القراءة الرّسمية، والحال أن عملية جمع القرآن، التي أشرف عليها عثمان، قد استثنت جزءاً كبيراً منها فقد: «أحرق عثمان مصاحف كان فيها آيات

(1) وهي قراءة عليّ وسعيد بن جبير وأنس بن مالك وأبي بن كعب وابن مسعود وغيرهم، الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 350، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 229، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 123.

(2) ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق عبد الكبري العلوي المدغري، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1988م، ج 2، ص 51.

وقراءات منسوخة ولم ينكر عليه»<sup>(1)</sup> فكيف هذه القراءات بقي مذبذباً بين الوجود والعدم: وجودٍ يفرض نفسه على القدامى انطلاقاً من جملة إكراهات تبدو مسلّطة عليهم منها قدسيّة النصّ الذي يتعاملون معه، وعَدَم يتجسّد في إقصاء هذا النصّ المقدّس من القراءة الرّسميّة، ولكنّه يأبى الإقصاء في المجالات الأخرى، ولاسيّما منها التفسير واستنباط الأحكام.

ويتأكّد هذا التّأرجح في الآية التي يتأسّس عليها النسخ انطلاقاً من معناها، والقراءات التي تضمّنتها فمعنى ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ﴾ [البقرة 2/106] يبدو واضحاً وهو النسخ؛ إذ لم ترد فيه قراءات مخالفة من شأنها التأثير في المعنى باستثناء تأخيرها وتقديم لفظ «نسخ» في قراءة عبد الله بن مسعود «مَا نُسِخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا»<sup>(2)</sup>. ويظهر الاختلاف في التركيب الثاني ﴿أَوْ نُسِخَ﴾، فقد جاء في كتاب (المصاحف) لابن أبي داود أنّ سعداً بن أبي وقاص قرأ «مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَخُهَا يَا مُحَمَّد»<sup>(3)</sup>، ففعل النسخ من الله، وفعل النسيان من النبيّ محمّد، وإضافة تركيب النداء تأكيداً على ذلك. وخلت القراءات الأخرى منه لتترك لشكل فعل «نسي» تحديد المعنى، فمرة يرد «نُسِخَ» و«نُسِخَها» فعلين مبنيين للمجهول، ومرة أخرى «نُسِخَها»، ومرة رابعة «نُسِخَها» فعلين مسندين إلى الله، وتفيد كلّها معنى نسيان النبيّ ما أقرّاه الله. أمّا القراءة الخامسة «نُسِخَها» فمصدرها فعل «نَسَأَ»، الذي يدلّ على معنى التأخير (من فعل آخر). ومن ثمة يصبح لدينا ثلاث طرق لتبرير عدم الاعتراف الرّسمي بالقراءة المخالفة ورفضها وهي: النسخ: بمعنى الرّفْع. والنسيان: أي أنّ النبيّ هو الذي ينسى الوحي. والإنساء: فالله هو الذي يُنسي النبيّ ما يوحيه إليه.

أمّا النّسأ فتحضر القراءة به عوض النسيان لنفي النسيان عن الرّسول، الذي كان العديد من الصّحابة يُقرّون بوجوده صفة له، فلا يتحرّجون حسب

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 459.

(2) الفراء، معاني القرآن، ج 1، ص 64.

(3) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 58.

هذه القراءة في نسبتها إليه، حتى إنَّ سعداً بن أبي وقاص لم يعجبه اعتراض بعضهم على قراءته «تَنَسَّهَا» عندما استشهد بقراءة سعيد بن المسيَّب «تَنَسَّهَا» فردَّ عليه بقوله: «إنَّ القرآن لم ينزل على المسيَّب ولا على آل المسيَّب، قال الله ﴿سَتَقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى﴾<sup>(1)</sup> [الأعلى 6/87] ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ [الكهف 24/18]»<sup>(2)</sup> إقراراً بأنَّ القرآن نفسه نسب صفة النسيان إلى النبيِّ.

وقد وصل عدد قرآء فعل ﴿تَنَسَّهَا﴾ إلى اثنين وعشرين قارئاً يمكن أن نصنفهم على اختلاف قراءاتهم إلى صنفين اثنين: صنف يعود الفعل في قراءاتهم إلى جذر (ن، س، ي)، وصنف اشتقت قراءاتهم من الجذر (ن، س، ء). وهؤلاء القراء هم:

قرآء قراءات الجذر (ن، س، ي)	قرآء قراءات الجذر (ن، س، ء)
1. سالم بن معقل (ت 12هـ).	1. عمر بن الخطاب (ت 23هـ).
2. أبي بن كعب (ت 32هـ).	2. أبي بن كعب (ت 32هـ).
3. عبد الله بن مسعود (ت 32-33هـ).	3. عبيد بن عمير (ت 74هـ).
4. حذيفة بن اليمان (ت 36هـ).	4. إبراهيم النخعي (ت 95هـ).
5. سعد بن أبي وقاص (ت 51هـ-58هـ).	5. مجاهد (ت 104هـ).
6. سعيد بن المسيَّب (ت 94هـ).	6. عطاء بن أبي رباح (ت 114هـ).
7. يحيى بن يعمر (ت 90هـ).	7. عبد الله بن كثير (ت 120هـ).

(1) تتضمن هذه الآية أيضاً قراءة نافية لصفة النسيان عن الرسول وردت في مصحف أبيِّ ابن كعب وقرأ بها حميد بن قيس (ت 130هـ) وهي «سَتَقْرَأُكَ فَلَنْ تَنْسَى» Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices. p. 177. أمَّا في آية الأعلى (6/87) فلم ترد قراءة مخالفة في فعل «نسي»، وسبب النزول لا يتعلق بنسيان الوحي.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 2، ص 475.



قراءات الجذر (ن، س، ي)	قراءات الجذر (ن، س، ء)
8. سعيد بن جبير (ت 95هـ).	8. ابن محيصة (ت 123هـ).
9. أبو رجاء العطاردي (ت 105هـ).	9. أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ).
10. الضحاك بن مزاحم (ت 105هـ).	10. يحيى بن المبارك اليزيدي (ت 202هـ).
11. الحسن البصري (ت 110هـ).	
12. ابن شهاب الزهري (ت 124هـ).	
13. الأعمش (ت 148هـ).	

يظهر الجدول أنّ أغلب هؤلاء القراء اختاروا القراءات المشتقة من الجذر الأوّل (ن، س، ي) منهم خمسة من الصحابة من جملة ستة، كما أنّ أغلبهم ينتمي إلى القرن الأوّل للهجرة، وأنّ أبيّ بن كعب قرأ بالقراءتين، ما يرجّح أنه من غير المستبعد أن تكون القراءة من الجذر الثاني ظهرت بعد القراءة من الجذر الأوّل. فكلّما ابتعدنا عن الزمن الأوّل ابتعد القراء عن هذه القراءة.

إنّ النسيان أو الإنساء، وفق هذه القراءات، لا يتعارض مع مبدأ النسخ؛ بل يكمله من جهة المنطق الذي قام عليه وهو التبرير، وتكفي العودة إلى بعض كتب التفسير حتى نقف على حجم هذا التبرير الذي يشرّع لعدم وجود عدد من القراءات مثل ما يرويه الطبري عن أنس أنّهم كانوا يقرؤون قرآناً نزل في السبعين الذين قتلوا بيئر معونة وفيه: بلّغوا عنّا قومنا أنّا لقينا ربّنا فرضي عنّا وأرضانا، ثمّ رُفِع، ومثل ما يورده عن أبي موسى الأشعري (في سياق تفسيره لهذه الآية أيضاً) أنّ الصحابة يقرؤون: «لولا أنّ لابن آدم واديين من مال لا بتغى لهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب، ثمّ رُفِع»<sup>(1)</sup>.

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج2، ص479-480.

ويورد القرطبي هذا الخبر نفسه عن أبي موسى أيضاً لكن بدل تعليل عدم حفظه بالرفع، يقول أبو موسى: «إِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نَشْبِهُهَا فِي الطُّوْلِ وَالشَّدَةِ بِ: "بِرَاءةٍ" فَأَنْسَيْتَهَا، غَيْرَ أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا "لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيَانٌ ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ"». وفي حديث أبي موسى عن سورة أخرى يقول: «وَكُنَّا نَقْرَأُ سُورَةَ كُنَّا نَشْبِهُهَا بِإِحْدَى الْمَسْبُوحَاتِ فَأَنْسَيْتَهَا، غَيْرَ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْهَا: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ فَتَكْتُبُ شَهَادَةَ فِي أَعْنَاقِكُمْ فَتَسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"»<sup>(1)</sup>. فالنسخ والنسيان سواء؛ إذ يعينان معاً الرفع، حتى إنَّ أبا بن كعب وعليّاً بن أبي طالب أثبتا في مصحفيهما حرف «و» بدل ﴿أَوْ﴾ الوارد في الآية ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة 2/106] الدال على التسوية.

ومهما يكن من أمر لم تستقر هذه النصوص في القراءة الرسمية؛ لذلك وقع استثناؤها بالنسخ، وهو ما عبّر عنه ابن الجوزي في سياق حديثه عن نسخ بعض الآيات بقوله: «قد نسخ بوحى لم تستقر تلاوته». والملاحظ أنّ هذا التعبير لم يستعمله سوى ابن الجوزي في تفسيره (زاد المسير)<sup>(2)</sup>، ومؤلفه في النسخ: (نواسخ القرآن)<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من عدم شيوعه، فإننا نرى أنه أفضل تعبير يختزل الجانب التاريخي، الذي حقّ بتكوّن هذه النصوص جميعاً. كما يختزل حجم الإحراجات، التي تولّدت جراء الاختلاف في مدى تغليب إحدى المقولتين على الأخرى: مقولة النسخ ومقولة القراءات. ويقطع النظر عن نتيجة ذلك التغليب، تبدو علاقة التفاعل بين العلمين متينة؛ إذ يبدو الفصل بينهما صعباً في كثير من الأحيان.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص78-79.

(2) ابن الجوزي، زاد المسير، ج2، ص36.

(3) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ج1، ص144.

## 3- القراءات وأسباب النزول:

وغير بعيد عن هذا التفاعل، وإن كان تفاعلاً أقلّ درجة ممّا سبق، يبدو للقراءات دور في صنع أسباب النزول، العلم الثالث الذي نوّد أن نجلي علاقة القراءات به، وهو: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثة عنه أو مبيّنة لحكمه أيّام وقوعه، والمعنى أنّه واقعة حدثت في زمن النبي ﷺ، أو سؤال وُجّه إليه، فنزلت تلك الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة»<sup>(1)</sup>. منطلقنا في ذلك تعدّد هذه الأسباب في الآية الواحدة، وبعدها في العديد من الأحيان عمّا أثبت في القراءة الرّسمية من معنى؛ لتصبح القراءة المخالفة دالة على السبب الأكثر ملاءمة للآية. والعكس صحيح أيضاً. ويمكن أن نعرض نماذج لهذه القراءات وما رافق الآيات المتعلقة بها من أسباب نزول.

لكن نوّد أن نورد قبل ذلك بعض الملاحظات حول ما أورده بسّام الجمل في هذا الصّد، خصوصاً ما يتعلّق بسبب رفض المفسّرين القراءة المخالفة للمصحف العثماني.

• إذ يرى بسّام الجمل أنّ المفسّرين كانوا صارمين في التعامل مع القراءات المخالفة للمصحف العثماني، التي لا يعتدّ فيها أصحابها بما نسب إلى الرّسول من أخبار مبيّنة لأسباب نزول القرآن، ولا يستند هذا الرّأي إلى حجج قوية تعضد صحّته؛ لأنّ أسباب رفض هذا النوع من القراءات تتجاوز أسباب النزول، ولا تلتفت إليها إلا في مناسبات قليلة؛ بل تعدّ الاختلافات العقائدية من أهمّ الأسباب التي استند إليها المفسّرون في ردّها، بما أنّها تمثل الخطر الأكبر الذي يتهدّد وجودهم، وما المبادئ التي أعلنها المتأخرون من أمثال ابن الجزري، وجعلوها الأساس في تمييز القراءة المقبولة من القراءة المردودة، إلا دليل واضح على ذلك. والشاهد الذي أورده الباحث يدعم ما ذهبنا إليه.

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 89.

• ثم إنَّ هذا الشاهد يبدو حجةً يتيمة من حيث القراءة التي أشار إليها، فهذه القراءة قد استحضرها القرطبي في مقدّمة تفسيره ضمن باب ما جاء من الحجة في الرد على من طعن في القرآن، وخالف مصحف عثمان بالزيادة والنقصان، ثم أعاد ذكرها في سياق تفسيره لسورة الإخلاص (112). وعلى الرغم من أنّها تكاد تكون غائبة عن التفاسير الأخرى، فقد أوردها العديد من مصنفات الحديث معتبرة إياها قراءة عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود<sup>(1)</sup>. وقد ذكرت بعض المصادر أنها أيضاً قراءة النبي<sup>(2)</sup>، لكنّ جيفري (A. Jeffery)<sup>(3)</sup> نسبها إلى قارئ آخر يبدو مهمماً في تبرير موقف القرطبي السالف الذكر، وهو جعفر الصادق (ت 148هـ) المحسوبة قراءته على الشيعة، وهو الأمر نفسه الذي يمكن أن نفسّر به نسبتها إلى ابن مسعود وأبي أيضاً. فالقول، إذًا، بأنَّ القرطبي لم يقبل هذه القراءة؛ لأنها تهتمّش سبب نزول الآية<sup>(4)</sup> يحتاج إلى كثير من المراجعة.

• وعلى الرغم من أهمّية النتائج التي انتهى إليها الباحث، لم يشر إلى ظاهرة مهمّة جداً في أسباب النزول تكمن في تعدّد أسباب نزول الآية الواحدة في علاقتها بالقراءات التي تتعلّق بتلك الآية. وهي ظاهرة جديدة

(1) الصّنعاني، عبد الرزاق، المصنف لعبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ، ج2، ص118.

(2) ورد في صحيح البخاري: «قَالَ [رسول الله]: اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ ثُلُثُ الْقُرْآنِ». البخاري، الجامع الصحيح، باب فضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص 1/112]، ج4، ص1916. وجاء في شعب الإيمان للبيهقي: «قال [رسول الله]: «قل هو الله أحد ثلث القرآن». وجاء أيضاً «الله الواحد الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» ثلث القرآن، رواه البخاري في الصحيح، انظر: البيهقي، شعب الإيمان، ج2، ص503.

(3) يثبت جيفري أنهم قرؤوا «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ»:

Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 313.

(4) الجمل، بسّام، أسباب النزول، ص254.

بالاهتمام؛ لأنها ستكشف عن التفاعلات الممكنة بين هذا التعدد من الجانبين.

وللوقوف على ذلك رأينا أن نقَلب النظر في أسباب النزول من الواحد إلى المتعدد، فقد جاء في تفسير القرطبي أن الآية ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا﴾ [المائدة 2/5] نزلت عام الفتح سنة ثمان، وكان المشركون صدّوا المسلمين عام الحديبية سنة ست، فالصد كان قبل الآية، وإذا قرئ بالكسر لم يجز أن يكون إلا بعده، (...) فهذا لا يكون إلا للمستقبل، وإن فتحت كان للماضي، فوجب على هذا ألا يجوز إلا ﴿أَن صَدُّوكُمْ﴾<sup>(1)</sup>. فالقرطبي يستبعد قراءة «إِن صَدُّوكُمْ» بالكسر على الرغم من أنها موافقة للرسم العثماني، وقد قرأ بها بعض قراء الحجاز والبصرة أتباعاً لقراءة ابن مسعود<sup>(2)</sup>، وقرأ بها أيضاً ابن كثير وأبو عمرو من السبعة<sup>(3)</sup>؛ فالقرطبي لا يجوز التلاوة بها لأنها قراءة تتعارض مع الواقعة التاريخية التي دلّ عليها سبب النزول.

وقد أورد الواحدي والسيوطي سببين مختلفين لنزول الآية ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة 2/106]؛ فالواحدي يعزو سبب نزولها إلى قول المشركين: «إِنَّ مُحَمَّدًا بِأَمْرِ أَصْحَابِهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ يَنْهَاهُمْ عَنْهُ، فَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنَ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ وَلِهَذَا يَنْقُضُ بَعْضُهُ بَعْضًا»<sup>(4)</sup>. بينما يروي السيوطي خبراً عن ابن عباس جاء فيه: «كَانَ رَبِّمَا يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ الْوَحْيَ بِاللَّيْلِ وَنَسِيَهُ بِالنَّهَارِ»<sup>(5)</sup> فنزلت هذه الآية. وهو الخبر الذي ينسجم مع

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 46. وهي قراءة حفص.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 6، ص 80. ويرى الطبري أن قراءة الفتح آبين دون أن يربط ذلك بسبب النزول الذي ذكره أيضاً.

(3) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 242.

(4) الواحدي، أسباب النزول، ص 19.

(5) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص 14.

قراءة فعل ﴿نُنِسَهَا﴾ المشتق من النسيان، وخصوصاً قراءة «تُنِسَهَا» التي ذكرناها سابقاً.

وأثبت الواحدي أيضاً سببين في نزول الآية (180) من سورة آل عمران (3) يتعلّق الأوّل بمانعي الزكاة، ويشير الثاني إلى أنّها نزلت في أحبار اليهود عندما كتموا صفة محمّد ونبوّته<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من أنّ مضمون الآية يدور حول المال لتضمّنه لفظي المال والميراث ما يجعل السبب الثاني مستبعداً، فإنّ قراءة أبيّ «سَيَطُوفُونَ مِنَ الرِّزْقَةِ»<sup>(2)</sup> لا تدع مجالاً للشك في أنّه سبب يتناقض تناقضاً تاماً مع مضمون الآية حسب القراءة الرسمية.

والآية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ إِعْتِدَاءً مِّمَّنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة 2/198]، لم تصرّح بزمن رفع الحرج عن ابتغاء الفضل؛ بل يفهم ذلك من السياق؛ إذ الإفاضة تكون في الحج، وهو ما صرّح به في سبب النزول والقراءة المخالفة. فقد ذكر البخاري: «إنّ الآية نزلت لأنّ المسلمين تأثّموا الاتجار في موسم الحجّ من الأسواق التي كانت في الجاهليّة»<sup>(3)</sup> وهو نفس ما ورد من ألفاظ في قراءة عبد الله بن مسعود «فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ فَابْتَغُوا حِجَّتَكُمْ»<sup>(4)</sup> مع اختلاف بين الأفراد والجمع. كما ورد لفظ «الفضل» نكرة وغير دال على معنى واضح، لكنّ سبب النزول يبيّن أنّ ابتغاء الفضل هو التجارة في الحجّ، وهذا ما تضمنته قراءة عبد الله بن مسعود أيضاً «وَمَنْ تَاجَرَ فَلَا إِثْمَ لِمَنْ اتَّقَى اللَّهَ»<sup>(5)</sup>.

(1) الواحدي، أسباب النزول، ص 74.

(2) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 125

(3) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم، ج 4، 1642.

(4) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 54-55.

(5) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 29

ومن أوضح الأمثلة التي تتداخل فيها أسباب النزول في الآية الواحدة ما أثبتته الفراء والجصاص (ت 370هـ) وابن العربي في سبب نزول الآية ﴿الَّتِي أُوتِيَ بِهَا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَرْوَاجُهُمْ وَأُمَمُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيْكُمْ أُولِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [الأحزاب 6/33].

لكنّ هذا التداخل يظهر بوضوح عند النقطة التي تلتقي فيها تلك الأسباب مع القراءات المخالفة؛ فاختلاف أسباب نزول الآية الواحدة يبرره تعدّد القراءات فيها، ما يفترض علاقة سببية بين العلمين. فلا شكّ في أنّ العالم بأسباب النزول لا بدّ من أن يكون أعلم باختلاف القراءات؛ لذلك بدا من المهمّ أن ننظر إلى الآية سابقة الذكر على أساس تكوّنها من أجزاء ثلاثة: كلّ جزء منها يوافق سبب نزول، وهي كالآتي:

الآية حسب قراءة حفص	﴿الَّتِي أُوتِيَ بِهَا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَرْوَاجُهُمْ وَأُمَمُهُمْ﴾	﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾	﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيْكُمْ أُولِيَاءِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾
أسباب النزول	أراد النبيّ غزو تبوك فأمر الناس بالخروج، فقال ناس: نستأذن آباءنا وأمهاتنا، فنزلت الآية <sup>(1)</sup> .	كان المسلمون متآخين، وكان الرجل إذا مات عن أخيه الذي أخاه ورثه دون عصبته وقربته، فنزلت الآية <sup>(2)</sup> .	روى محمد ابن الحنفية أنّها نزلت في جواز وصية المسلم لليهودي والنصراني <sup>(3)</sup> .

(1) ابن العربي، أحكام القرآن، ج 3، ص 1507.

(2) الفراء، معاني القرآن، ج 2، ص 335.

(3) الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، 1405هـ، ج 5، ص 223.

في مصحف ابن مسعود «إلى أوليائكم معروفًا في المهاجرين والمؤمنين» <sup>(3)</sup> .	في مصحف ابن مسعود «ثم أولو الأرحام أولى بعضهم ببعض» <sup>(2)</sup> .	في حرف أبي «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهو أب لهم وأزواجه أمهاتهم» <sup>(1)</sup> .	القراءات المخالفة
--	--	---	-------------------

يُظهر الجدول، إذًا، سبب نزولِ وقراءةٍ مخالفةٍ لكلِّ جزءٍ من الأجزاء الثلاثة للآية. وعلى الرغم من الانسجام الظاهر بين أجزاء الآية برواية حفص، وهو ما تؤكدُه القراءات المخالفة، فإنَّ أسباب النزول تُشتت هذا الانسجام؛ الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن مدى إحاطة علماء أسباب النزول بالنص القرآني في تعدد قراءاته؟ فهل يمكن القول: إنَّ القراءة تلد أسباب النزول؟ وأنَّ مولد هذه الأسباب أو صانعها إنَّما استند إلى القراءات لينسج على منوالها أخباراً توافقها؟ ما يدفعنا إلى القول: إنَّ نصَّ أسباب النزول نصٌّ لاحق لنصَّ القراءات. أليس هذا التوالد إلا تفاعلاً للمسلمين مع النص القرآني بقراءاته المختلفة، وما أسباب النزول إلا وجه من وجوه ذلك التفاعل. وإذا كان من النصوص اللواحق فلماذا لم يراع الاختلاف في إنتاجه؟ ألا يمكن القول إنَّ هذا النوع من القراءات يندرج ضمن ما يحمل على أسباب النزول؟

#### 4- القراءات ومسألة التكرار:

من علوم القرآن المهمة في هذا الصدد. علاقة القراءات بمسألة التكرار، التي أشكلت على القدامى كما المحدثين من زاوية تكرار النزول، وقد دفعنا

(1) الصنعاني، عبد الرزاق، تفسير عبد الرزاق، ج5، ص274. ويثبت القرطبي مثل هذه القراءة مع اختلاف في ترتيب الألفاظ، ويعزوها لأبي بن كعب وابن مسعود وهي «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم». القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص359، ج9، ص76.

(2) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (2) p. 75.

(3) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.



إلى الاهتمام بذلك ما ورد في كتاب (الإتقان) للسيوطي في النوع الحادي عشر: ما تكرر نزوله<sup>(1)</sup>، الذي أشار فيه إلى علاقته بحديث الأحرف السبعة: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»<sup>(2)</sup>. والجامع بين التكرار والقراءات في هذا الحديث هو تعدد النزول المشار إليه في لفظ "سبعة"؛ بقراءات مختلفة دلّ عليه لفظ «أحرف» في صيغة الجمع، ما يعني أنّ تكرر النزول اقتضى في بعض الأحيان أن يقرأ الذي أنزل أكثر من مرة بوجه غير الذي أنزل به أول مرة؛ بل يمكن أن يكون قد نزل سبع مرّات بحروف مختلفة. يقول السيوطي: «قد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر»<sup>(3)</sup>. ومن الأمثلة التي استند إليها السيوطي وغيره نزول الفاتحة (1) مرتين، وعلل السخاوي تكرر نزولها بقوله: «يجوز أن يكون نزلت أول مرة على حرف واحد، ونزلت في الثانية ببقية وجوهها نحو "مَلِك" و"مَالِك" و"السَّرَاط" و"الصَّرَاط"»<sup>(4)</sup>.

وعلى الرغم من وجود من ينكر مسألة التكرار هذه، فإنّه لا يجد مناصاً من تبرير القول بتكرر النزول بأنّ جبريل لم ينزل بالفاتحة (1) مرتين؛ بل قرأها على الرسول مرّتين، مرّة في مكة وأخرى في المدينة لما حوّلت القبلة<sup>(5)</sup>. وبهذا المعنى إنّ تكرر النزول ليس إلا تبريراً للتعارض بين علمي المكي والمدني وعلم أسباب النزول. ولا يجد ملجأ من أن يذكر أنّ السورة مكيّة وسبب نزولها مدنيّ، ولنفي هذا التعارض بين زمن النزول وسببه التجوّوا إلى مقولة تكرّره، ولتكون هذه المقولة مقبولة استدلووا عليها بتعدد القراءات.

والجدير بالذكر أنّ السيوطي ارتكز على الزركشي في التأسيس لعلم تكرر النزول، فهو أول من تحدّث عن هذا النوع من علوم القرآن، لكنّه لم يتطرّق

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 22.

(2) انظر أعلاه: الباب الأول، الفصل الثاني، ص 59.

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 105.

(4) السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، ج 1، ص 184.

(5) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 105.

إلى علاقته بالقراءات كما لم يذكر حديث الأحرف السبعة إلا في النوع الحادي عشر: معرفة على كم لغة نزل<sup>(1)</sup>.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنّ السيوطي استند في دفاعه عن علم ما تكرر نزوله إلى مرجعيتين متعارضتين، يمثل المرجعية الأولى السخاوي والزرکشي، وهي التي تقول بتكرّر نزول القرآن. وتنكر المرجعية الثانية هذا النوع من علوم القرآن؛ بل تبلغ في إنكاره له مبلغ نفيه نفيّاً تاماً<sup>(2)</sup>. ويمثلها عماد الدين الكندي (ت 741هـ) المفسّر صاحب كتاب (الكفيل بمعاني التنزيل). وعلى الرغم من تضاربهما يستند كلاهما في التشريع للعلم أو إنكار التكرار إلى القراءات:

فالسخاوي يعزو الفائدة من نزول الفاتحة (1) مرّة ثانية في المدينة بعد نزولها في مكة إلى كونها قد تكون نزلت أولاً على حرف واحد، ونزلت ثانية ببقية وجوهها. أمّا عماد الدين الكندي فإنّه ينكر تكرّر النزول معتبراً أنّ نزول جبريل حين حوّلت القبلة لم يكن بالفاتحة مرة أخرى كما ظنّ ذلك، وإنّما نزل ليقرئ الرسول فيها قراءة أخرى لم يقرئها له بمكة<sup>(3)</sup>. ولعلّ حماسة المهتمّين بتكرّر نزول الفاتحة (1) على وجه الخصوص يعود إلى تعارض سبب نزولها المؤكّد أنّها سورة مدنيّة، والقول إنّ الصّلاة التي لا تتم إلا بها قد فرضت في مكة. لكنّ كثرة الاختلافات الواردة في هذه السورة يطرح الإشكال نفسه.

فعلى الرغم من قصرها، وعلى فرض نزولها في مكة، فإنّ تلك الاختلافات لا تؤيّد هذا الرأى؛ إذ من المفترض أن يكون نصّ قرآني قصير نزل في الفترة المكيّة أن يكون قليل الاختلافات، قليل التكرار أيضاً. لكنّ

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 211 وما بعدها.

(2) العلاني، محمد الصّحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعيّة، ص 165.

(3) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج 1، ص 105.

ذلك لم يتوافر فيه، فقد وقفنا على الاختلاف في كل آيات السورة، كما كانت نسبة التكرار فيها متراوحة بين (60 و70%)<sup>(1)</sup>. وكنا قد أشرنا في الفصل الثاني من الباب السابق إلى أن كثرة الاختلاف والتكرار من سمات السور المدنية؛ لذلك يصبح التكرار والقراءات عاملين مهمّين من العوامل التي يمكن التعويل عليها في تمييز النصوص القرآنية.

وتجدر الإشارة إلى أن قضية التكرار قد أثارها السيوطي أيضاً<sup>(2)</sup> من زاوية أخرى ليست لها علاقة بتكرّر النزول، وهي التراكيب المكررة في السورة نفسها من قبيل تكرار الآية ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الصافات 37/ 40 و74 و128 و160]، أو الآية ﴿فَأَيُّ آيَاتِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن 55/ 13] التي تكررت ثلاثين مرة في سورة الرحمن (55)، وهو المثال الذي اقتصر السيوطي على ذكره.

وقد أطلق السيوطي على هذا النوع من التكرار مصطلح التكرّر في المحل، الذي اشترط التواتر في نقله؛ إذ يقول السيوطي مبرراً ضرورة توافر هذا الشرط: «فلأنا لو لم نشترط التواتر في المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المتكررات الواقعة في القرآن»<sup>(3)</sup>. وانتفاء تواتر نقلها قد يؤدي، حسب السيوطي، إلى سقوط كثير من القرآن الذي مثل جزءاً كبيراً في بعض السور<sup>(4)</sup>.

(1) تغيير نسبة التكرار إذا أخذنا في الاعتبار اختلاف علماء القرآن في اعتبار البسمة آية من الفاتحة (1) وآية من كل السور، أو عدم اعتبارها كذلك.

(2) أثار هذه المسألة وما شابهها كثيرون قبل السيوطي، نذكر خاصة القاضي الباقلاني في الانتصار، لكنّه عالجهما في سياق ردّه على القائلين بفساد نظم القرآن، ووقوع كثير من التخليط فيه بسبب كثرة ما فيه من تكرار القصة بعينها مرّة بعد مرّة (...). وتكرار اللفظ والكلمة...، وهذا النوع من التكرار ليس هو ما قصده السيوطي. انظر في هذا الصدد: الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 2، ص 800 وما بعدها.

(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 210.

(4) انظر على سبيل المثال سورة الرحمن 55.

ومن بين هذه الأمثلة -وهي كثيرة- تركيب ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة 3/2]، الذي تكرر في المائة (55/5) وفي الأنفال (3/8) وفي التوبة (9/71) والنمل (3/27) ولقمان (4/31). وتركيب ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة 3/2] الذي تكرر في القصص (54/28) والسجدة (16/32) والشورى (38/42). وتركيب ﴿بِمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ﴾ [البقرة 2/4] الوارد أيضاً في النساء (4/60، 162).

ومن بين المسائل التي لها علاقة بالتكرار في المحل قراءة اللفظ من التركيب نفسه المكرر قراءات مختلفة مثلما هو الحال بالنسبة إلى ما ورد في الآية من تركيب ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة 2/22] يمكن مقارنته بما ورد في الآيات الآتية:

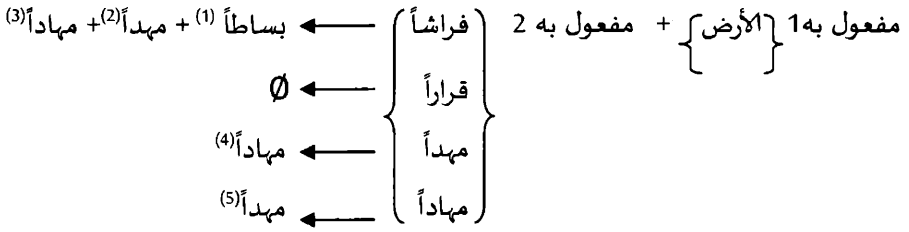
• ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [طه 53/20].

• ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [غافر 64/40].

• ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [الزخرف 10/43].

• ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [النبا 6/78].

فقد ورد في هذه الآيات الخمس التركيب النحوي الآتي:



بالعودة إلى القراءات المخالفة للفظ الذي ورد مفعولاً به متعلقاً بالأرض نلاحظ أنّ كلّ الآيات باستثناء غافر (64/40) وردت فيها قراءة «مهداً/ مهاداً»، وأنّ الآية المستثناة لم نعثر فيها على أيّ قراءة مخالفة للفظ ﴿قَرَاراً﴾، لكنّ محقق تفسير ابن كثير سامي سلامة أشار في هامش تحقيقه عند استدلاله بهذه الآية في تفسير البقرة (2/22) أنّه ورد في المخطوطة (ج) «فِرَاشاً» مكان ﴿قَرَاراً﴾ مشيراً إلى أنه خطأ من ناسخ المخطوطة<sup>(6)</sup>. وهذا الأمر ليس مقتصراً على مخطوطات التفسير؛ بل لاحظناه أيضاً في بعض المصاحف المخطوطة التي حفظت لنا مثل هذه «الأخطاء» ونقصد بذلك ما تضمّنه المصحف المذهب من شطب في العديد من المواضع. ولعل سبب تلك الأخطاء يعود أساساً إلى وجود التكرار الذي ارتبط هذه المرّة بضعف الذاكرة؛ إذ لم تستطع

(1) قراءة يزيد الشامي [أبو حيوة]، الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 215.

(2) قراءة طلحة، ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 11.

(3) قراءة طلحة، الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 215.

(4) قراءة ابن كثير ونافع وأبي عمرو وابن عامر، ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 418.

(5) قراءة الجمهور، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 47.

وكذا في مصاحف أبيّ ومجاهد وابن خثيم (ت 36هـ)، وهي قراءة عيسى الثقفى

Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old

(codices, p. 175, 284, 310)، ونسبها ابن خالويه إلى مجاهد وعيسى الهمداني

[الثقفى]، ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 168.

(6) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 194، الهامش رقم 3.

أن تميز بين نصين متشابهين فأحالت على نص غير الذي قصدت إليه. وقد تواتر هذا الأمر أيضاً في مصحف أمة الله فاطمة في غير موضع. كما لاحظنا ذلك في عدد من مخطوطات المصاحف الموجودة في متحف رقادة بالقيروان.

وتشابه الآيتان ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران 133/3] و﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الحديد 21/57]. لكن قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب «وَسَابِقُوا» بدل ﴿وَسَارِعُوا﴾ تجعل التركيبين متماثلين. ويرد في البقرة (2/36) تركيب ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ الذي أثبت ابن مسعود مكانه في مصحفه «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ»، وهو التركيب نفسه الوارد في الأعراف (7/20) حسب قراءة حفص<sup>(1)</sup>.

إنّ هذه الأمثلة وغيرها تدلّ على أنّ القراءات تتردّد بين حالتين: حالة يطغى عليها التشابه إذا كان التركيبان اللذان ينتميان إلى آيات متباعدة يختلفان في لفظ ويتفقان في بقية الألفاظ، والحالة الثانية هي وليدة الحالة الأولى؛ إذ سرعان ما يُنتقل من التشابه إلى التماثل بمجرد اختيار إحدى القراءتين وتغليبها على الأخرى حتى يصبح التركيبان تركيباً واحداً.

يمكن القول، إذاً، إنّ التكرار مثل العلوم الأخرى يتقاطع مع القراءات في الإحاطة بالنص القرآني؛ فلا شك في أنّ المادة التفسيرية الأولى كانت القراءات نفسها. كما بدا واضحاً أنّ النسخ ينطلق من النص القرآني، وتتعدّد معانيه بتعدّد قراءات ذلك النص؛ بل إنّ مضمونه يعدّ جزءاً كبيراً من تلك القراءات، لذلك كان من غير المستبعد أن تسهم تلك القراءات في تعدّد أسباب النزول وصناعتها. وليست هذه العلوم إلا نماذج دلت على ترابطها بخيط متين هو القراءات.

(1) والتركيب نفسه تقريباً الذي تضمنته سورة طه (20/120)، ولكن في صيغة المفرد وهو ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾ [طه 20/120].

وإذا كان تأكيد ذلك ممكناً فليس من السهل إثبات أثر تلك العلوم في القراءات إلا من زاوية خارجية؛ أي من حيث تحديد كميّات التعامل مع تلك القراءات إما بالتسييج وإما بنزع صفة القرآنيّة عنها أو بإبطال مفعولها في الواقع والوجود. والغاية القصوى من ذلك كلّ إبقاء هذه العلوم في علاقة تضيفي التناغم بين منظومة علوم القرآن كلها، ويتحقق ذلك التناغم إمّا بجعل مظاهر اختلاف القراءات جوفاء من خلال إفقادها فاعليتها التي كان من الممكن أن تتمتع بها، أو برفضها رفضاً ينسجم مع ما يطلبه الضمير الجمعي بترشيح الأنموذج الأوفى للقراءات/ للقراءة الرسمية التي تحمي النص من الاختلاف بالعمل على إبقائه ضمن الحد الأدنى منه، والتي تعمل في الوقت ذاته على تحقيق ذلك في هالة القداسة التي تحيط بتلك القراءات والاختلاف معاً.

أمّا الحديث عن أثر تلك العلوم في القراءة من الدّاخل فيصعب تحديد وظيفة أيّ عملية تفسيريّة مبكّرة جدّاً في تكوّن عدد ممكن من تلك القراءات، كما يصعب إثبات دور الذاكرة في تكرار بعض القراءات. ولا يمكن طرح هذا الأمر بالنسبة إلى العلوم الأخرى لسبب منهجيّ بسيط وهو أنّ تكوّن القراءات كان سابقاً لتلك العلوم. لكن هل يعني ذلك أنّ تلك العلوم قد أفلحت فعلاً في تحقيق أهدافها على مستوى الواقع العملي؟ ذلك ما يمكن أن تجيبنا عنه علاقة القراءات بالتشريع.



## الفصل الثاني القراءات والتشريع أو تغيير الأحكام باختلاف القراءة

من العلوم الأولى، التي نوذ تجلية العلاقة بينها وبين علم القراءات،  
الفقه بفرعيه: فقه العبادات وفقه المعاملات. ولعلّ اهتمامنا به يعود إلى  
اتصاله بالحياة التعبدية والعملية للإنسان المسلم، فهو، إذاً، لا يخرج عن  
دائرة علم القراءات بما أنه علم تعبدي أيضاً. وهو علم عمليّ تسند الإجازات  
فيه من أجل ممارسة الإقراء التي تخوّل المقرئ الحصول على الأجرة حسب  
تعريف القدامى له<sup>(1)</sup>.

وإذا كانت مهمّة العالم بالقراءات/المقرئ تكمن في حفظ القراءات من  
خلال ما يميّز بينها من مظاهر الاختلاف، فإنّ مهمّة الفقيه استنباط الأحكام  
من النص القرآني ذي القراءات المتعدّدة. وما دام النص متعدّد القراءات فمن  
البديهي أن يكون حكم المسألة الواحدة متعدّداً. لكن لا يعني ذلك أنّ الفقيه  
الواحد سيستحضر كلّ الإمكانيات التي يتيحها له النص متعدّد القراءات؛ فهو  
أيضاً قارئ مختار قبل أن يكون فقيهاً. واختياره هو الذي يسيّج لديه استنباط  
الأحكام، فلا يتركه يمرّ إلى مجال اختيار آخر من مجالات القراءات المختارة.  
إلا إذا كان يهدف من وراء ذلك إلى دعم القراءة والحكم اللذين اختارهما.

(1) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 55-59.



وفي هذا الإطار جاز لنا أن نبحث في الأحكام الفقهية في علاقتها بالقراءات المختارة من منطلق أن كل حكم فقهي تقبّع وراءه قراءة مختارة؛ فالقراءات والتشريع مشغلان متداخلان إلى حدّ جعلهما معاً من أخطر المشاغل، خصوصاً إذا كانت القراءة المخالفة تحرّم حلالاً أو تحلّل حراماً مثلما هو الحال بالنسبة إلى أغلب الأمثلة التي سنعرض للاختلافات الفقهية من خلالها.

ومنهجنا في تجلية الاختلافات الفقهية تتبّعها أولاً في مجال العبادات، وثانياً في مجال المعاملات. لكن يجب أن ننبّه منذ البداية إلى أن غايتنا لا تكمن في تتبّع كل الاختلافات؛ بل سنقتصر على ما وقفنا عليه من نماذج رأيناها معبرة أكثر من غيرها عن الإحراجات التي شغلت الفقهاء والمفسرين. وهي نماذج حرصنا على أن تكون ممثلة لكلّ أركان العبادات من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحجّ، بالإضافة إلى أهمّ ما استشكل في مجال المعاملات، وخصوصاً في المناكح والموارث والحدود. لكنّ الاقتصار عليها لا يعني بالضرورة إقصاء غيرها من الأمثلة، ولعلّ الاهتمام بها جميعها يتجاوز هذا العمل وغيته.

## I - العبادات:

### 1- الطهارة: اختلاف الوضوء باختلاف القراءات:

وقفنا في هذا المجال على قراءات مختلفة في آية الوضوء التي تندرج ضمن مبحث الطهارة. وهي آية تبيّن للمسلم كيفية تطهير أعضاء الجسم استعداداً للصلاة. لكنّ هذه الكيفية باتت متعدّدة باختلاف القراءات أيضاً. فبدأ الاختلاف في أحكام الوضوء اختلافاً حاداً؛ لأنّه تعلق بصراع الفرق الإسلامية. وقد جمعنا هذه القراءات في الجدول الآتي:

القارئ/ القراء	القراءة المخالفة	القراءة برواية حفص عن عاصم
قراءة أنس بن مالك وقتادة والحسن والحسين وعلقمة ومجاهد والشعبي والضحاك وأبي جعفر <sup>(1)</sup> وابن كثير وحمزة وأبي عمرو وعاصم في رواية أبي بكر <sup>(2)</sup> والباقر وقتادة <sup>(3)</sup> .	«وَأَرْجُلُكُمْ» بخفض اللام	﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَمْبِينَ﴾ [المائدة 6/5].
قراءة الحسن <sup>(4)</sup> .	«وَأَرْجُلُكُمْ» بالرفع	
قراءة أبي عبد الله [جعفر الصادق].	قال أبو عبد الله: «ليس هكذا تنزيلها، إنما هي «وَأَيِّدِيكُمْ مِنَ الْمَرَافِقِ» <sup>(5)</sup> .	﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة 6/5].

وعلى أساس اختلاف هذه القراءات اختلف الفقهاء، فانقسمت آراؤهم إلى ثلاثة: رأي يعدّ فرض الرجلين هو الغسل، وهو قول جمهور الفقهاء حسب ما أورده أبو حيان، ورأي يقرّ بوجود الجمع بين المسح والغسل باعتباره حلاً وسطاً للعمل بين القراءتين، وهو قول داود الظاهري والناصر للحق من أئمة الزيدية. أمّا الرأي الثالث، فقد ذهب إلى وجوب مسح الرجلين، وهو رأي من قرأ بقراءة الخفض من القراء المذكورين سابقاً إضافة إلى مذهب الإمامية من الشيعة<sup>(6)</sup>. وذهب الزمخشري، على الرغم من إقراره

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 10، من ص 59 إلى 62. وقد اختار الطبري هذه القراءة.

(2) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 242.

(3) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 3، ص 452.

(4) المصدر نفسه والجزء والصفحة نفسهما.

(5) الكليني، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب

الإسلامية، طهران، ط 3، 1388هـ، ج 3، ص 28.

(6) المصدر نفسه والجزء والصفحة نفسهما.

بقراءة الجرّ، أنّ المقصود بها الغسل مع وجوب التنبيه إلى الاقتصاد في صبّ الماء الذي يساوي المسح مع بلّ الرّجلين، ويستند إلى نصّ حديثي يحذر فيه أصحاب الأرجل التي لم تغسل في الوضوء من النار<sup>(1)</sup>.

أمّا القراءة المنسوبة إلى الحسن «وَأَرْجُلُكُمْ» بالرفع، فقد وجّهها الزّمخشري إلى التخيير بين الأمرين: «بمعنى وأرجلكم مغسولة أو ممسوحة إلى الكعيبين»<sup>(2)</sup>. لكن بالعودة إلى كتب أحكام القرآن تبدو هذه القراءات غائبة من مؤلف الشافعي: «قال الشافعي نحن نقرأها ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾ على معنى اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم»<sup>(3)</sup>. بينما أثبت الجصاص قراءة الخفض، وذكر من قرأ بالقراءتين، ثم بيّن أنّ كليهما نزل بهما القرآن جميعاً. لكنّه عندما انتقل إلى الحديث عن دلّلتيهما على الحكم رأى أنّ الآية تحتمل حكماً من ثلاثة: الجمع بين المسح والغسل، وهو غير جائز لاتفاق الجميع على خلافه، أو أن يكون أحدهما على وجه التخيير، وهذا أيضاً غير جائز؛ لأنّ الآية لم تتضمّن هذا التخيير. أو الغسل فقط، وهو المراد بالآية؛ لأنّه إذا أتى بالغسل لم يُلمّ عن المسح إذا تركه. دليله في ذلك أنّ الآية قصد بها العموم على أساس مبدأ استيعاب الغسل للمسح<sup>(4)</sup>.

إنّ الاختلاف في حكم الرّجلين من الوضوء بسبب اختلاف القراءة يعبر عنه ابن رشد (ت 595هـ) في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)<sup>(5)</sup> في قوله: «اتفق العلماء على أنّ الرّجلين من أعضاء الوضوء، واختلفوا في نوع

(1) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 205.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 210.

(3) الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، ج 1، ص 44.

(4) الجصاص، أحكام القرآن، ج 3، ص 349-350-351.

(5) أبو الوليد ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1995.

طهارتهما. فقال قوم: طهارتهما الغسل، وهم الجمهور. وقال قوم: فرضهما المسح. وقال قوم: بل طهارتهما تجوز بالنوعين الغسل والمسح. وإن ذلك راجع إلى اختيار المكلف. وسبب اختلافهم القراءتان المشهورتان في آية الوضوء أعني قراءة من قرأ ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بالنصب عطفاً على المغسول وقراءة من قرأ ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ بالخفض عطفاً على الممسوح<sup>(1)</sup>.

أما القراءة المتعلقة بالمرافق فلم نقف عليها في المصادر السنية؛ إذ لم تتحدث عن البدء من المرافق إلا في التيمم. وقد علق عليها الحرّ العاملي (ت 1104هـ) صاحب كتاب (تواتر القرآن)، في إطار دفاعه عن تواتر القرآن، بأنّ الحديث الذي تضمّن هذه القراءة لا يمكن أن يعارض مسألة التواتر، وذهب إلى تأويل كلام أبي عبد الله/ جعفر الصادق بأنّ المقصود بقوله: «ليس هكذا تنزيلها». على معنى ليس هكذا معنى تنزيلها أو تأويل تنزيلها<sup>(2)</sup>. وهو ذاته ما أشار إليه علي أكبر الغفاري محقق كتاب (أصول الكافي) للكليني (ت 329هـ)، مع تأكيده أنّ تلك القراءة يمكن أن تكون قراءتهم فعلاً<sup>(3)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإن المؤلف أقرّ بكونها قراءة مخالفة، ما يعني أنّ التساؤل حول ما إذا كان المرفقان داخلين في الغسل أم لا حسب قراءة حفص أصبح مُلغى؛ لأنّ قراءة «مِنَ الْمَرَاقِ» بدل ﴿إِلَى الْمَرَاقِ﴾ [المائدة 5/6] تقتضي أنّهما داخلان في غسل اليدين؛ بل يبدأ الغسل منهما<sup>(4)</sup>.

يظهر، إذاً، من خلال آية الوضوء أنّ القراءة المخالفة تثير جدلاً كبيراً في المشرّع ذاته، فهو يبدو مجبراً على البحث عن مخرج للمأزق الذي وقع فيه

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 16.

(2) العاملي، محمد بن الحسن الحرّ، تواتر القرآن، ص 119-120.

(3) الكليني، أصول الكافي، ج 3، هامش 2، ص 28.

(4) اختلف الفقهاء في حكم المرافق في غسل اليدين أهما داخلان فيه أم ينتهي الغسل إليهما دون أن يدخلوا فيه. يمكن العودة على سبيل المثال إلى: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 2، ص 162.

بمجرد اعترافه بها. فلا يفتأ يبحث عن تعليقات يغلب من خلالها قراءة النصب؛ بل ويتعمق في استنباط أحكام الوضوء منها من قبيل غسل الأعضاء على وجه الترتيب، في حين أنّ هذه المسألة لم تكن تمثل ركناً لا يصحّ الوضوء إلا به. مثلما تبين أنّ الإجماع في ظل هذه القراءات يبدو غائباً على عكس ما يوهم به العديد من الفقهاء.

## 2- الصلاة:

### أ- الاختلاف في تحديد ماهية الصلاة الوسطى باختلاف القراءات:

إنّ الناظر في مظاهر الاختلافات سابقة الذكر يلحظ أنّ أغلبها اقتصر على التغيّر في الحركة باستثناء القراءة المتعلقة بالمرافق، التي استبدل فيها حرف الجرّ «مِنْ» بمثيله «إلى». لكنّ الزيادة في الآية، التي ذكرت فيها الصلاة الوسطى، تبدو كبيرة لذلك مثلت حرجاً كبيراً لدى المنتصرين للمصحف الإمام؛ إذ يبدو المفسّر ممزقاً بين الرّغبة في تحديد ماهية هذه الصلاة بحشد كلّ الأخبار وبين رفض القراءة المخالفة للمصحف الإمام مخالفة مفرطة. ويظهر هذا في القراءات المتعلقة بالآية (238) من سورة البقرة (2)، التي نجملها في الجدول الآتي:

﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة 2/ 238]	
القراءة المخالفة	القارئ/ القراء
1- «وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَهِيَ الْعَصْرُ».	في مصحف عائشة <sup>(1)</sup> وقراءة الرسول <sup>(2)</sup> وإملاء حفصة <sup>(3)</sup> .

(1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 173.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 213.

(3) أبو حيان، تفسير البحر المحیط، ج 2، ص 458.

﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة 2/ 238]	
القارئ/ القراء	القراءة المخالفة
قراءة عائشة <sup>(1)</sup> وفي مصحف أم سلمة وحفصة وقراءة أبي وابن عباس وعبيد بن عمير والرسول <sup>(2)</sup> .	2- «وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ صَلَاةَ الْعَصْرِ».
قراءة عائشة وحفصة والرسول <sup>(3)</sup> .	3- «وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةَ الْعَصْرِ».
في إملاء حفصة <sup>(4)</sup> .	4- «وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَهِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ».
قراءة البراء بن عازب (ت 72هـ) <sup>(5)</sup> .	5- «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةَ الْعَصْرِ».
قراءة الرسول <sup>(6)</sup> .	6- «وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ [والوسطى هي الظهر وكذلك كان يقرؤها رسول الله] وَصَلَاةَ الْعَصْرِ».

يبدو واضحاً من خلال هذا الجدول أنّ بعض هذه القراءات يحيل على بعض، فالقراءة الأولى لها المعنى نفسه الذي تفيده القراءات الثانية والرابعة والخامسة، ومن ثمة هذه القراءات الست يمكن اختزالها في أربع قراءات فقط تدلّ على أربعة معانٍ مختلفة هي:

• المعنى الأول: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، وهذا المعنى تتضمنه القراءات الأولى والثانية والرابعة والخامسة، فالقراءتان الأوليان بُني

- (1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 174.
- (2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 176. الألويسي، روح المعاني، ج 23، ص 120. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 2، ص 458. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج 1، ص 128.
- (3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 174-205-209.
- (4) المصدر نفسه، ج 5، ص 175-178.
- (5) وهذه القراءة حسب ما أثبتته الراوي هي الصيغة الأولى التي نزلت عليها الآية قبل أن تنسخ. المصدر نفسه، ج 5، ص 193.
- (6) العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 127.

التركيب فيهما على البديل الذي يعني أنّ المبدل منه «وَالصَّلَاةُ الوُسْطَى» هو البديل «العَصْرِ/ صَلَاةِ العَصْرِ».

• المعنى الثاني: الصلاة الوسطى ليست صلاة العصر وهو ما ورد في القراءة الثالثة، وقد جاء تركيب «صَلَاةِ العَصْرِ» معطوفاً على تركيب «وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى»، وهو عطف يدلّ على معنى المغايرة بما يقتضي أن تكون «وَصَلَاةِ العَصْرِ» غير «وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى».

• المعنى الثالث: غياب تركيب «وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى»، وحضور تركيب «صَلَاةِ العَصْرِ»، وهو ما دلّت عليه القراءة السادسة. وعلى الرغم من أنّ هذه القراءة تتفق والقراءات الأولى والثانية والرابعة والخامسة في المعنى نفسه، فإنّ مفهوم الصَّلَاةِ الوُسْطَى يغيب هنا، وهذا الغياب تبرّره بعض الروايات التي نصّت على أنّ هذه القراءة تمثّل الصيغة الأولى التي نزلت عليها هذه الآية. فلماذا تبدّلت إذا؟ ألا يكون لمفهوم الوسطية علاقة بذلك؟!

• المعنى الرابع: تقدّمه القراءة السادسة وهو أن تكون الصلاة الوسطى هي صلاة الظهر مثلما بيّنا ذلك سابقاً. وهذه القراءة تطرح إشكالاً يتمثل في كيفية قراءتها: أقرأها الرّسول وفق تركيب القراءة الرابعة أم قرأها حسب تركيب القراءة الثالثة مع تعويض «وَالصَّلَاةِ الوُسْطَى» بـ: «وَصَلَاةِ الظُّهْرِ»؟ ومن ثمّة يكون قد جمع بين اسمين معلنين لصلّاتين مختلفتين في قراءة واحدة وهو ما يمكن أن تفرد به هذه القراءة؟

وإذا قارنّا هذه القراءات من حيث الحجم فإنّ القراءة الخامسة هي من أقصر الصيغ، والملاحظ أنّ المعنى الثالث يمكن اعتباره مماثلاً للمعنى الأول إذا كانت القراءة تستحضر ولو ضمناً مصطلح الصلاة الوسطى، التي تبرّر مقولة التّسخ بأنّ هذا المصطلح ناسخ للجزء «وَصَلَاةِ العَصْرِ» من القراءة الخامسة أيضاً. ويظهر الحرج في تعامل علماء القرآن مع هذه القراءات انطلاقاً من مواقفهم المختلفة منها. فقد عدّها بعضهم من القراءات الشاذة التي يجب

حملها على التفسير، وردّها البعض الآخر إلى كونها قراءة مثبتة في بعض مصاحف الصحابة إمّا تفسيراً للآية، وإما أنّها كانت بادئ الأمر كذلك ثمّ نسخت، ويمكن أن نذكر رأياً ثالثاً ينكر أصحابه تعيين الصلّاة الوسطى بكونها صلاة العصر؛ لأنّهم يرون أنّ الله أخفى المقصود بهذه الصلاة لكي يجتهد المسلمون في طلبها، ومن ثمّة يسعون إلى المحافظة على كلّ الصلوات، مثلما أخفى اسمه الأعظم وليلة القدر<sup>(1)</sup>.

ويُفهم من قراءة البراء بن عازب أنّ الصلاة الوسطى هي صلاة العصر. كما يحدّدها البعض في أنّها صلاة الظهر لكن دون أن يكون سنده نصّاً قرآنيّاً كما هو الحال بالنسبة إلى الرأيين السابقين؛ بل إنّه يستند إلى واقع المسلمين؛ فصلاة الظهر كانت تُصَلّى في الهاجرة ما يحول دون أدائها مع الرّسول؛ لأنّه أمرٌ فيه الكثير من المشقّة عليهم، أو لأنّ أداء هذه الصلاة يتزامن وسعيهم وراء تجارتهم وأموالهم<sup>(2)</sup>.

لكنّ الشيعة تورد القراءة السادسة ليس باعتبارها قراءة مخالفة للإمام فحسب؛ بل لأنها خالفت القراءات الخمس الأولى؛ إذ جمعت فيها بين الصلاة الوسطى التي هي الظهر وصلاة العصر، فقد سئل أبو جعفر عن الصلاة الوسطى فقال: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» والوسطى هي الظهر، وكذلك كان يقرؤها رسول الله صلى الله عليه وآله<sup>(3)</sup>. وتتواصل هذه التأويلات بحثاً عن المقصود

(1) يمكن العودة على سبيل المثال إلى: الألوسي، روح المعاني، ج 27، ص 63.

(2) وهذا الرأي يبدو أكثر ارتباطاً بالواقع من الآراء التي عدّت الصلاة الوسطى صلاة المغرب، وصلاة العشاء، وصلاة الصبح، وهذه الأقاويل استندت إلى تأويلات الغاية منها تعميم تفسير الصلاة الوسطى لتشتمل على كلّ الصلوات. انظر في هذا الصدد: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 207. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 209-210.

(3) العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 127. وهذه القراءة ليست الوحيدة التي يستشهد =



الحقيقي بالصلاة الوسطى لتصل إلى: «خمس أقوال بعدد الصلوات الخمس» على حدّ تعبير ابن الجوزي<sup>(1)</sup>.

ب- اختلاف كيفية الذهاب إلى صلاة الجمعة باختلاف القراءات: ويمكن أن ننهي حديثنا عن القراءات المتعلقة بأحكام الصلاة بالإشارة إلى ما ورد في الأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة الذي تضمنته الآية ﴿تَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة 9/62]. ومن آيات هذا الاختلاف اختلاف المفسرين في معنى السعي، أهو السعي في المشي إلى الصلاة أم هو السعي في العمل والاجتهاد في ذكر الله<sup>(2)</sup> وهو اختلاف يعود إلى حكم إتيان الصلاة، فتذكر بعض كتب الحديث أنّ الرسول نهى عن الذهاب إلى الصلاة سعياً<sup>(3)</sup> ما يدفع إلى ترجيح التفسير الثاني لمعنى السعي. أمّا المنتصرون للتفسير الأوّل فيرفضون قراءة حفص؛ لأنها تخالف حكم النهي عن السعي إلى الصلاة، فقد عدّها جعفر الصادق تحريفاً للقرآن، أمّا القراءة الصحيحة حسب رأيه فهي «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» مؤكداً أنّه: «لو كان سعياً لكان عدواً ممّا كرهه رسول الله صلى الله عليه وآله لقد كان يكره أن يعدو الرجل إلى الصلاة»<sup>(4)</sup>. لكنّ هذه القراءة ليست حكراً على الشيعة، فقد ذكرها الطبري أيضاً ونسبها إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبي العالية<sup>(5)</sup>.

= بها الشيعة، فقد ذكر القمّي أنّ أبا عبد الله/جعفر قرأ «حَافِظُوا عَلَي الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ». القمي، تفسير القمي، ج 1، ص 79.

- (1) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 38.
- (2) انظر على سبيل المثال: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 23، ص 381.
- (3) البخاري، الجامع الصحيح، باب المشي إلى الجمعة، ج 1، ص 307.
- (4) وقد علّق عليها بعد قراءتها بقوله: «هكذا نزلت». انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج 86، ص 277.
- (5) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 23، ص 381-382.

## 3- الصوم:

ذُكر الصوم في إحدى عشرة مناسبة في المصحف الإمام، لا يهتَمُّ منها إلا الآية التي وردت في البقرة (2/184). وقد تعلقت بصيام رمضان وما يلزم المسافر والمريض فيه كيف يقضيان ما أفطرا منه بموجب الرخصة المتاحة لهما حسب منطوق الآية. فللمسافر كما للمريض أن يفطر على أن يقضي ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة 2/184]. أمَّا ﴿الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ فلهم أيضاً أن يفطروا على أن يقدموا ﴿فِدْيَةً طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة 2/184]. هذا ما يذهب إليه جمهور الفقهاء والمفسرين، فمعنى الآية -وفق رواية حفص- واضحة.

لكن هذا الجمهور لا يقف عند ظاهر النص؛ بل إنه يقلبه من خلال استدعاء ما توافر من المعطيات التي يقدمها النص القرآني ذاته وعلوم القرآن من مقولات النسخ وأسباب النزول والقراءات، إضافة إلى ما يدفع المفسر والفقير من إكراهات المجتمع والمأسسة للدين. وقد رصدنا في نطاق هذه الإكراهات قراءات مخالفة لهذه التراكيب الثلاثة من الآية أسست لاختلاف علماء القرآن في صوم قضاء رمضان، وفي الفئة المرخص لها بالإفطار والقضاء، بالإضافة إلى اختلافهم في قيمة الفدية. وهذه الاختلافات نجمها في الجدول الآتي:

﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ [البقرة 2/184].		
قراءة حفص عن عاصم	القراءة المخالفة	القارئ/القراء
﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	«فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَّابِعَاتٍ»	قراءة أبي بن كعب <sup>(1)</sup> .

(1) الرّمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 380.

قراءة حفص عن عاصم	القراءة المخالفة	القارئ/القراء
		﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ وِدْيَةً طَعَامٌ وَمَشْكِينٌ﴾ [البقرة 2/184].
	1- «يَطْوُفُونَهُ»	قرأ ابن عباس وعكرمة وسعيد بن جبير وعائشة وعطاء <sup>(1)</sup> .
	2- «يَطْوُفُونَهُ»	قراءة ابن عباس <sup>(2)</sup> .
	3- «يَطْوُفُونَهُ» بالفاء	قراءة ابن عباس وجماعة <sup>(3)</sup> .
	4- «يَتَطَوَّفُونَهُ»	قراءة عطاء عن ابن عباس <sup>(4)</sup> .
	5- «يُطِيقُونَهُ»	قراءة ابن عباس <sup>(5)</sup> .
	6- «يُطِيقُونَهُ»	قراءة ابن عباس <sup>(6)</sup> .
	7- «يَتَطِيقُونَهُ»	قراءة ابن عباس <sup>(7)</sup> .
	8- «يَطْوُفُونَهُ»	قراءة عائشة وعكرمة وأيوب السختياني وعطاء وابن عباس وسعيد بن المسيب وطاووس وابن جبير ومجاهد <sup>(8)</sup> .
	9- «يَطْوُفُونَهُ»	قراءة حميد <sup>(9)</sup> .

- (1) البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا﴾، ج 4، ص 1638. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3، ص 418.
- (2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3، ص 430.
- (3) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 19.
- (4) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (5) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (6) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (7) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 7.
- (8) ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 118. ونسب الرازي إلى القراء أنفسهم قراءة «يُطِيقُونَهُ»، ولعله خطأ في التحقيق. الرازي، مفاتيح الغيب، ج 5، ص 84-85.
- (9) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 192.

قراءة حفص عن عاصم	القراءة المخالفة	القارئ/ القراء
﴿الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾	10- «يَطِيقُونَهُ»	قراءة مجاهد <sup>(1)</sup> .
	11- «يَطِيقُونَهُ»	قراءة ابن عباس <sup>(2)</sup> .
	12- «يَطْلُقُونَهُ»	وعائشة وطاوس وعمرو بن دينار <sup>(3)</sup> .
	13- «يَطَّاقُونَهُ»	قري <sup>(4)</sup> .
﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾	«مَسَاكِينٍ»	قرأ ابن عمر ونافع وابن عامر، وأبو جعفر <sup>(5)</sup> .

#### أ- اختلاف صوم قضاء رمضان باختلاف القراءات:

إن قراءة أبي بن كعب تضيف لفظ «مُتَّابِعَاتٍ» إلى القراءة الرسمية، ما يلغي فرضية أن يكون صوم القضاء المشار إليه متفرقاً. وهو ما ذهب إليه أغلب المصادر؛ إذ أوردت خبراً عن عائشة تقول فيه: «إِنَّهَا نَزَلَتْ "فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَّابِعَاتٍ". فسقطت "مُتَّابِعَاتٍ"»<sup>(6)</sup>. ما يحمل على القول بأن هذا السقوط إنما هو سقوط لحكمها، ومن ثمة لا يجوز العمل به بعد إسقاط الآية النازلة: «لأنَّ ما رفع الله تعالى فلا يجوز لنا إبقاء لفظه ولا حكمه إلا بنص آخر»<sup>(7)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 192.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 192.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 192.

(4) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 2، ص 42.

(5) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ»

[البقرة 2/184]، ج 4، ص 1638. الرازي، مفاتيح الغيب، ج 5، ص 84. ابن

الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص 226.

(6) أقدم هذه المصادر: المصنف لعبد الرزاق الصنعاني، ج 4، ص 241.

(7) ابن حزم، المحلّي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، ج 6، ص 261. واستدل =

غير أنّ هذا الموقف، الذي استند إليه الجمهور، قابله موقف آخر سابق له يرى بوجوب التتابع، فقد مثل هذا الرأي عليّ<sup>(1)</sup> والحسن وابن عمر والشعبي وسعيد بن المسيّب<sup>(2)</sup>. ويستند الزّمخشري، وهو يستحضر أصحاب هذا الموقف، إلى قراءة أبيّ بن كعب المذكورة أعلاه، وهو ما يدلّ على أنّ المفسّر لم يستطع التخلّص من القراءة المخالفة وخصوصاً أنّها مخالفة لسواد المصحف على حدّ تعبير أبي حيان<sup>(3)</sup>.

وبما أنّها كذلك، لا يرى ابن حجر العسقلاني وجوب اتّباعها، وإن صحّت القراءة بها، فينقل وفق ذلك مستنداً إلى مقولة النسخ صيام قضاء رمضان من الوجوب إلى الاستحباب: «فكأنّه كان واجباً ثمّ نُسِخ». ولكنّه سرعان ما يعود إلى القول مباشرة: «ولا يختلف المجيزون للتفريق أنّ التتابع أوّلى»<sup>(4)</sup>؛ ليقى المشرّع مذنباً بين القراءتين، لا يستطيع أن يرفض المخالفة منها، كما لا يقدر على إبعادها خصوصاً إذا كان منطق القياس يعضدها، يقول ابن حجر: «والقياس يقتضي التتابع»<sup>(5)</sup>.

### ب- اختلاف المقصود بالرخصة باختلاف القراءات:

يظهر الاختلاف الثاني في هذه الآية في قراءة لفظ ﴿يُطِيقُونَهُ﴾ [البقرة 2/184]... فقد احتوى الجدول على ثلاث عشرة قراءة باستثناء قراءة حفص عن

= ابن حزم هنا على ما يشبه هذا، فأورد مثال آية الرجم التي رفع لفظها وبقي حكمها بما أخبر به النبيّ من سنته العملية بما هي الأصل الثاني من أصول التشريع.

- (1) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 380.
- (2) الصّنعاني، عبد الرزاق، المصنف لعبد الرزاق، ج 4، ص 242.
- (3) من عادة أبي حيان أن يورد هذا التعليق إذا كان في القراءة نقصان أو زيادة، فيحمل ذلك على التفسير. لكنه في هذه القراءة يسمّي القائلين بالتتابع، ثمّ يستدعي قراءة أبيّ. ويغيب تعليقه المعتاد. انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج 2، ص 40.
- (4) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 4، ص 189.
- (5) المصدر نفسه، والجزء والصفحة نفساهما.

عاصم، وقد علّق القرطبي على قراءة و«يَطْوِقُونَهُ» بأنها ليست من القرآن، معتبراً إياها قراءة على التفسير، وأنّ قراءة «يَطِيقُونَهُ» باطلة ومحال<sup>(1)</sup>. وبين أبو حيان أنّ قراءة «يَطْوِقُونَهُ» تُعدّ تفسيراً لا قراءة، وأنّ قراءة «يَطَاقُونَهُ» ردّها بعضهم.

تبدو الاختلافات كثيرة وفق ما تقدّم، إلى حدّ يفقد فيه المرء التركيز، وهو يقرؤها ويعقد مقارنة بينها، فما دلالة ذلك إذاً؟ أهو عدم الدقّة في النّقل، أم هو بحث في القراءات عمّا يخدم التّوجّه نحو المأسسة والتشدد؟ وما علاقتها بحكم الصيام؟

يرجعنا التساؤل الأخير إلى أبي حيان، الذي ذكر ستّاً من القراءات السابقة، ورأى أنّها تعود كلّها إلى معنى الاستطاعة والقدرة، ثمّ صنّفها إلى صنفين: «فالمبنيّ للفاعل ظاهر، والمبني للمفعول معناه يجعل مطيقاً لذلك، ويحتمل قراءة تشديد الواو والياء أن يكون لمعنى التكليف... أي يشقّ عليهم الصّوم»<sup>(2)</sup>. لكنّ بحث المشرّع عن قراءة/قراءات أخرى تحقّق تثبيت حكم فرض الصوم في شهر رمضان ومأسسته جعله غير راضٍ عن قراءة حفص، حتّى إنّ البعض ينفي ما تضمّنته من رخصة في الإفطار والفدية بالإطعام معللاً ذلك بأنّ الأصل في «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» [البقرة 2/184] «أي لا يُطِيقُونَهُ» استنجاجاً بتأويلات قواعد اللغة في تقدير حرف النفي<sup>(3)</sup>، وتختفي الفروق بين كلّ هذه القراءات على أساس هذا التأويل اللغوي، حتى وإن

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص286-287.

(2) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص42.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص215. لكنّ أبا حيان يرفض هذا التأويل بتقدير لا النافية واعتبارها محذوفة. يقول في هذا الصدد: وتقدير: لا، خطأ لأنه مكان إلباس. ألا ترى أن الذي يتبادر إليه الفهم هو: أن الفعل مثبت، ولا يجوز حذف: لا، وإرادتها إلا في القسم، والأبيات التي استدلّ بها هي من باب القسم. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص43.

وصل عددها إلى ثلاث عشرة قراءة، فلا فرق إذاً بينها، وهي النتيجة التي يسعى الفقهاء والمفسرون إلى إقرارها، لذلك نراهم يحشدون كلّ الإمكانات المتاحة لتحقيقها، فإذا لم يكن الدرس اللغوي المعولّ عليه في تقدير حرف النفي «لا» غير مقنع، فإنّ مقولة النسخ كفيّلة بمحو القراءة المخالفة، فجلّ المصادر تروي أنّ المسلمين كانوا مخيّرين بادئ الأمر بين أن يصوموا أو أن يفطروا ويطعموا مسكيناً/مساكين، فنزلت الآية التي بعدها ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة 2/185] فنسختها<sup>(1)</sup>.

إنّ هذه النتيجة تفنّدها بعض الأخبار التي لم نقف عليها إلا في مصنفات أربعة من قائمة مصادرنا تنتمي إلى كتب الرجال/الجرح والتعديل، ونقصد بذلك ترجمة عطاء بن أبي رباح (ت 114هـ) في كلّ من كتاب (الكامل في ضعفاء الرجال) لعبد الله أبي محمد الجرجاني و(تهذيب الكمال في أسماء الرجال) للمزي و(سير أعلام النبلاء) للذهبي و(تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني. وتضمّنت هذه الترجمة خبراً جاء فيه أنّه [أي عطاء] رُئيّ يُفطر أو: «يشرب الماء في رمضان ويقول: قال ابن عباس: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾» [البقرة 2/184] إني أطعم أكثر من مسكين<sup>(2)</sup>.

وقد حدّد ابن رشد مكمّن الخلاف حول الصوم في هذه الآية بقوله: «وسبب اختلافهم اختلافهم في القراءة التي ذكرنا أعني قراءة من قرأ: وعلى الذين يطوقونه فمن أوجب العمل بالقراءة التي لم تثبت في المصحف إذا وردت من طريق الآحاد العدول قال الشيخ منهم ومن لم يوجب بها عملاً

(1) يعدّها قتادة ناسخة للآيتين اللتين سبقتاها. السدوسي، قتادة بن دعامة، كتاب الناسخ والمنسوخ، ص 37.

(2) الجرجاني، عبد الله أبو أحمد، الكامل في ضعفاء الرجال، ج 6، ص 185. المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 20، ص 78. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 82. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 7، ص 181.

جعل حكمه حكم المريض الذي يتمادى به المرض حتى يموت<sup>(1)</sup>. وعلى الرغم من هذا الوعي فإنه يجد نفسه مجبراً على الاهتمام باستنباط الحكم من القراءة المخالفة؛ إذ لا يمكن تجاوزها.

ويمكن أن ننهي ملاحظتنا حول قراءة الآية سالفه الذكر بمقارنة كلِّ القراءات السابقة بجسم اللفظ «يُطَيِّقُونَهُ» حسب الرّسم العثماني، وهو «بطعمونه»<sup>(2)</sup> لا يترك مجالاً لتقليبه حتى يتوافق والقراءات الأخرى إلا من طريق التَّنْقِيط والإعراب. فهذا الجسم لا يتوافق إلا مع أربع قراءات من ضمن القراءات الثلاث عشرة سابقة الذكر، وهذه القراءات هي (5) «يُطَيِّقُونَهُ» (6) «يُطَيِّقُونَهُ» (11) «يَطَيِّقُونَهُ» (10) «يَطَيِّقُونَهُ». فالقراءة العاشرة مشتقة من الفعل «طاق» ما يجعل الصائم مطيقاً بذاته، فهي إذاً تدلّ على القدرة الكاملة على القيام بفعل الصوم، لذلك عدّها القرطبي قراءة باطلة ومحالاً، على عكس القراءة الحادية عشرة، التي دلّت بفضل ما أُدخِل عليها من تنقيط على أنّ الصوم هو بمثابة الطوق، الذي وضع في أعناق المسلمين مثلها مثل القراءة الرابعة.

#### 4- الحج :

##### أ- الطواف بالصفة والمروة:

تواترت الآيات التي ذُكر فيها الحج في غير موضع، وتواترت قراءاتها. والقراءات الأكثر جدلاً في هذا المجال ما ورد في آية البقرة (2/158) ﴿إِنَّ الْأَصْفَاءَ وَالْمُرْوَةَ مِنْ سَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ أَلْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾، وخصوصاً الجزء المتعلق بالطواف بالصفة والمروة. فقد قرأ علي بن أبي طالب وابن عباس وسعيد بن جبيرة وأنس بن مالك ومحمد بن سيرين وأبي وابن مسعود وميمون بن مهران (ت

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1، ص 241.

(2) كذا هو حسب خط المصحف برواية حفص عن عاصم دون تنقيط وإعراب.



117هـ): «أَلَا يَطْوَفُ بِهِمَا»<sup>(1)</sup> بنفي الطواف بدل الإثبات، وقد فصل البعض في إثبات هذه القراءة بين الموصول «أن» وحرف النفي «لا» فقرأ ابن مسعود «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطْوَفَ بِهِمَا»<sup>(2)</sup> دون أن يدغم النون الساكنة في اللام.

وقد وردت هذه القراءة على أساس أنها افتراض في خبر رُوي عن عروة (ت 93هـ) أنه قال لعائشة: «أرأيت قول الله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْوَفَ بِهِمَا﴾ وَالله ما على أحدٍ جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة؟ فقالت عائشة: بش ما قلت يا بن أختي، إن هذه الآية لو كانت كما أولتها كانت: لا جناح عليه أن لا يطوَّفَ بهما»<sup>(3)</sup> ما يدل على أنّ قراءتي الإثبات والنفي مختلفتان على عكس ما ذهب إليه أبو حيان الأندلسي في أنّ معنى القراءتين متّحد؛ لأن رفع الجناح في فعل الشيء هو رفع في تركه؛ إذ هو تخيير بين الفعل والترك، على أساس أنّ «لا» جاءت للتوكيد. وهو التعليل نفسه الذي ذهب إليه القرطبي مع رفض قراءة النفي والتشكيك في صحتها لسببين: لمخالفة قراءة المصحف الإمام، أولاً، ولعدم صحّة الإسناد الذي رويت به هذه القراءة ثانياً، يقول القرطبي: «إنّ ذلك خلاف ما في المصحف ولا يترك ما قد ثبت في المصحف إلى قراءة لا يدري أصحّت أم لا وكان عطاء يكثر الإرسال عن ابن عباس من غير سماع والرواية في هذا عن أنس قد قيل إنّها ليست بالمضبوطة»<sup>(4)</sup>.

تبدو قراءة النفي إذاً قراءة مشكلة لدى المشرّعين؛ لأنها تبيح ترك ركن من أركان الحج<sup>(5)</sup>، أو ما لا يتمّ الحجّ إلّا به<sup>(6)</sup>، لذلك حاول المفسّرون

(1) ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 115. وقد اخترنا ما أورده ابن جني لأنه جمع العدد الأكبر من القراء، كما أهملنا قراءات أخرى مخالفة ليس لها تأثير في التشريع.

(2) الرّمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 350.

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3، ص 236-237.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 2، ص 182.

(5) انظر: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 3، ص 501.

(6) قالت عائشة: «ما تمّ الله حج امرئ ولا عمرته حتى يطوف بين الصفا والمروة...».

وفق ما سبق عدم الاعتراف بالقراءة المخالفة، أو توجيهها بما يوافق القراءة الرسمية. حتى إن البعض تصدّى لها بمقولة التسخ، معتبراً أنّ الآية (158) من سورة البقرة (2) منسوخة بالآية (130) من السورة نفسها<sup>(1)</sup>.

وتجدر الإشارة في إطار هذه الآية إلى قراءة أخرى ذكرها جيفري (Jeffery) ونسبها إلى ابن عباس وهي قراءة «أَنْ يَطَّوَّفَ فِيهِمَا» بدل «أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» فلا ندري ما هو المصدر الذي اعتمده جيفري (Jeffery)<sup>(2)</sup> لإثبات هذه القراءة؛ إذ لم نقف عليها في المصادر التي اطعنا عليها في هذا البحث. وقد ورد أبو حيان في سياق تفسيره لهذا الجزء من الآية تركيباً لم نقف عليه عند غيره من المفسرين قال فيه: «قوله تعالى "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ فِيهِمَا"»<sup>(3)</sup> دون أن ينسب ذلك إلى أحد، ودون أن ينصص على أنها قراءة مخالفة، وعلى فرض أنها كذلك فهي تحمل حكماً مخالفاً للحكم الذي دلّت عليه قراءة حفص؛ لأنّ الطواف بالشيء مختلف تماماً عن الطواف فيه، إلا إذا كان لفظ فيهما عائداً على الثوبين اللذين يلبسهما المحرم عند الطواف<sup>(4)</sup>.

### ب- الكفارات: كفارة الصيد في الأشهر الحرم:

وقفنا في هذا المجال على قراءة شيعية تتحدّث عن عدد العدول، الذين يحكمون بالكفارة الواجب على المحرم دفعها في حال أفسد إحرامه بالصيد، وهو ما تضمنته الآية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ

= الأصبهاني، أبو نعيم، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ج3، ص360.

(1) انظر بهذا الصدد: ابن العربي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ج2، ص51.  
(2) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (2) p. 195.

(3) الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص104.

(4) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، دار الإيمان، طهران، ط2، 1409هـ، ج1، ص181.

مُتَعِدًّا فَجَرَاءٌ يُثَلُّ مَا قَدَّلَ مِنَ التَّعْرِ بِحُكْمٍ بِهِ ذَوَا عَدَلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّرَةً طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا» [المائدة 95/5]، فهذه الآية بقراءة حفص تحدّد العدول في اثنين، غير أنّ قراءة الشيعة حسب قراءة أبي عبد الله «يَحْكُمُ بِهِ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ»<sup>(1)</sup> تقدّم عدداً جديداً لا يتجاوز الشخص الواحد. وإذا كان ذوا العدل غير محدّدي الهوية إلا بتوافر العدالة فيهما، فإنّه بالإمكان أن نحدّد ذا العدل الذي تضمنته القراءة الشيعية. فلا شكّ في أنّ هذه القراءة ما ظهرت إلا لتأكيد أنّ الإمام له السلطة المطلقة التي لا تستثني من أمور فرض سلطته وهيمته شيئاً. وعلى الرغم من أنّ الآية تضمنت حكماً فقهياً، اكتست بعداً سياسياً باتت أهدافه واضحة.

تبيّن لنا، إذًا، من خلال التّماذج التي شرحناها، أنّ أحكام العبادات لم تكن مستقرّة بالقدر الذي نتصوره اليوم، ودليلنا على ذلك ليست الوقائع التاريخية فحسب؛ بل إنّ المختلفين في العبادات فهماً وممارسة إنّما اختلفوا بسبب اختلافهم في قراءات الآيات المتعلقة بتلك العبادات. ولا شكّ في أنّه اختلاف يثير كثيراً من الأسئلة الملحة؛ إذ لا بد من البحث عن أسباب تلك الاختلافات التي طالت نصوصاً من المفترض أن يعضد فهمها الممارسة النبوية لهذه العبادات. ألم تكن تلك الممارسة واضحة بالقدر الكافي الذي يعين المسلم على القراءة التي يراها أنسب من غيرها، أم أنّ تعدّد الممارسة هو الذي سمح للقراءة بالاختلاف؟ تلك أسئلة تُضاف إلى ما يمكن أن تطرحه أحكام المعاملات الناتجة أيضاً عن اختلاف القراءات.

## II - المعاملات:

من المسائل المندرجة ضمن المعاملات التي أثارنا جدلاً أكثر من غيرها: التعامل مع المرأة الحائض ونكاح المتعة في باب المناكح، وميراث الكلاله في باب الموارث، وحدّ الزنى والسرقه في باب الحدود، ولا يعني

(1) المجلسي، بحار الأنوار، ج 89، ص 64.

اختيارنا لتلك المسائل غياب الاختلاف في العديد من المسائل الأخرى؛ إذ إنّ جمع كلّ القراءات المنتجة لتعدّد الأحكام ليس مطلبنا في هذا العمل، فهو - لا شكّ - يحتاج إلى بحث علمي مستقل.

## 1- المناكح:

### أ- اختلاف التعامل مع المرأة الحائض باختلاف القراءات:

يندرج الحديث عن الحيض في كتب الحديث والفقّه ضمن أبواب عديدة أهمّها الطهارة والنكاح، وتستشهد هذه المصنفات بالآية ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة 2/222]. وبالعودة إلى ما تعلق بها من قراءات أمكن لنا أن نحصرها في الجدول الآتي:

قراءات آية الحيض [البقرة 2/222]	
قراءة حفص	القراءة المخالفة وأصحابها
﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾	- في مصحف أنس: «وَلَا تَقْرُبُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَاعْتَزِلُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» <sup>(1)</sup> .
﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾	- في مصحف أنس: «وَلَا تَقْرُبُوا النِّسَاءَ فِي مَحِيضِهِنَّ وَاعْتَزِلُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» <sup>(2)</sup> .
﴿يَطْهُرْنَ﴾	- في مصحف ابن مسعود وأبي: «يَطْهُرْنَ» <sup>(3)</sup> .
	- قال الطبري: وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ: «حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» بتشديد الطاء وفتحها <sup>(4)</sup> .

(1) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 216

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 298.

(3) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices. pp. 30-121.

(4) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 4، ص 384.

قراءات آية الحيض [البقرة 2/222]	
قراءة حفص	القراءة المخالفة وأصحابها
﴿يَطَهَّرْنَ﴾	- وكذا قرأ أبو بكر عن عاصم والمفضل وحمزة والكسائي <sup>(1)</sup> . - وقرأ أبو عبد الرحمن المقرئ «يَطَهَّرْنَ» بكسر الهاء <sup>(2)</sup> . - نسب ابن عطية قراءة: «يَطَهَّرْنَ» إلى نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم <sup>(3)</sup> . - قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وأبو بكر عن عاصم: ﴿حَتَّى يَطَهَّرْنَ﴾ خفيفة، من الطهارة. وقرأ حمزة والكسائي بالتشديد، وكذلك حفص عن عاصم [كذا] <sup>(4)</sup> .
﴿الْمُطَهَّرِينَ﴾	في مصحف طلحة: «الْمُطَهَّرِينَ» <sup>(5)</sup> .

وباختلاف هذه القراءات اختلفت آراء الفقهاء والمفسرين في تحديد حكم وطء المرأة في زمن الحيض، فبرز رأيان هما:

- للرّجل أن يقرب المرأة بعد انقطاع الدم حتى وإن لم تغتسل، وهذا الرأي استند إلى القراءة «يطهرن» بالتخفيف، وهو رأي أبي حنيفة<sup>(6)</sup>.
- أمّا الرّأي الثاني فقد جمع بين القراءتين، فرأى أنه لا يجوز للرّجل أن يطأ زوجته إلا بعد أن تطهر من الدم وتتّطهر منه، وهو مذهب الشافعي<sup>(7)</sup>.

أمّا القراءة المنسوبة إلى أنس بن مالك فتبقى غير معترف بها في كتب

(1) ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 182.

(2) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 21.

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 298.

(4) الرّازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 6، ص 72.

(5) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (5) p. 254.

(6) الرّمخشري، تفسير الكشاف، ج 1، ص 434.

(7) يقول الرّمخشري معلقاً على القراءتين: «وكلتا القراءتين ممّا يجب العمل به».

المصدر نفسه، ج 1، ص 434.

الفقه؛ بل هي محمولة على التفسير كما أشار إلى ذلك أبو حيان<sup>(1)</sup>، وهي قراءة ذُكِرَ جزء منها في خبر مروِّي عن عائشة تتحدّث فيه عن التدرّج في نزول آيات الأحكام، إذ قالت: «ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تقربوا النساء لقالوا لا ندع أبداً... وما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده»<sup>(2)</sup> ما قد يعني أنّ قراءة أنس تميل إلى التشدّد في نهْي الرجل عن قرب الزوجة قرباً حقيقياً وليس بمعنى الوطء. وهو الأمر الذي استبعدته كتب الفقه؛ بل شرّعت لخلافه مستندة في ذلك إلى كثير من الأخبار المروية عن عائشة أيضاً، وتلك الأخبار تبرز رغبة المشرّع الذكر في التعامل اللين مع حكمي الحيض، وهي رغبة تفسّر سبب عزوف المفسرين والفقهاء عن الاعتراف بقراءة أنس سالفه الذكر.

### ب- نكاح المتعة:

على الرغم من أنّ الآية (24) من سورة النساء (4) قد احتوت على قراءات عديدة مخالفة للتراكيب المكوّنة منها، فإنّه لا يعنينا منها إلا التركيب ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾. وهو تركيب تشير أسباب النزول فيه، على الرغم من التعميم، إلى أنّ الرّسول بعث جيشاً إلى أوطاس يوم حنين، فلقوا عدوّاً فقاتلوهم وأصابوا لهم سبايا، فكانّ ناساً من الصّحابة تحرّجوا من غشيانهنّ

(1) يقول أبو حيان في تفسير البحر المحيط بعد أن ذكر قراءة أنس: وينبغي أن يحمل هذا على التفسير لا على أنه قرآن لكثرة مخالفته السواد، ج 2، ص 178.

(2) الصنعاني، عبد الرزاق، المصنف، ج 3، ص 352.

ولاحظ أنّ قول عائشة: «لا تقربوا النساء». يتفق مع الجزء المثبت في مصحف أنس بن مالك. كما يمكن العودة إلى أسباب النزول، التي تروي أنّ هجر النساء في البيوت كان عادة جاهلية... فسُئِلَ النبي عن ذلك فنزلت الآية. انظر: الواحدي، أسباب النزول، ص 46. وذكر ابن الجوزي في مؤلفه نواسخ القرآن، ص 85: أنّ البعض توهم أنّ الآية منسوخة بما أثر عن النبي في الاستمتاع بالحائض إلا النكاح.

من أجل أزواجهنّ، فنزلت الآية<sup>(1)</sup> وبالرجوع إلى هذا التركيب تطالعنا قراءة مخالفة تجعل مضمونه يختلف اختلافاً كلياً عن مضمون القراءة الرّسمية. فقد ذكر الطبري أنّ السّديّ (ت 127هـ) قرأ «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»<sup>(2)</sup>. ووردت كذا في مصاحف ابن مسعود وأبيّ بن كعب وابن عبّاس وابن جبير وطلحة وابن خثيم<sup>(3)</sup>، ويتبع الجزء الأوّل من هذه الآية تركيباً الآية السابقة التي تضمّنت محارم النكاح، ثمّ يحدّد الجزء الثاني منها ما يحلّ نكاحه من النساء، وتضمّن الجزء الثاني منها فعل «استمتعتم» الذي عوّل عليه البعض في إدراج الآية في نكاح المتعة، ويتأكد هذا الإدراج عند استحضار القراءة المخالفة سابقة الذكر؛ لأنّ المفسّرين ذهبوا إلى أنّ قوله ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَتَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء 4/24] يعيّن وجوب إعطاء الأجر وهو المهر.

ويذكر العديد من المفسّرين على هامش هذا التفسير رأياً آخر يشير إلى أنّ المقصود بهذه الآية هو نكاح المتعة. ويعضد هذا القول القراءة المذكورة سابقاً وهي زيادة المركب بالجرّ المحدّد لزمان استمرار هذا النوع من النكاح «إلىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» يتفق عليه الطرفان، وهو زواج لا يترتب عليه ميراث لأنّه ليس نكاحاً شرعياً وفق ما قرّره الآية ﴿فَإِنْ كُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء 4/25]، ولا هو ممّا ملكت اليمين استناداً إلى النصّ ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون 5/23-6] <sup>(4)</sup>. وهو

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب جواز وطء المسيّبة بعد الاستبراء وإن كان لها زوج لفسخ زواجها بالسبي.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 8، ص 176.

(3) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (3) p. 36, 126, 197, 246, 255, 288.

(4) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 130. لكنّ الطبري يقول: «فهذه

المتعة: الرجل ينكح المرأة بشرط إلى أجل مسمى ويشهد شاهدين وينكح بإذن وليها

وإذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل وهي منه بريئة، وعليها أن تستبرئ ما في =

نكاح مشكل، أو كما اعتبره البعض من غرائب الشريعة؛ لأنه أبيع ثم نسخ ثم أبيع ثم نسخ... ثم نسخ إلى يوم القيامة<sup>(1)</sup>.

وقد بيّنت نائلة السلّيني أنّ القدامى لم يمكنهم أن يبطلوا هذا النوع من النكاح لاختلاف الصحابة في تحريمه بسبب الاختلاف في القراءة. فالقراءة الرّسمية صاحبها قراءة مخالفة شرّع منها الصحابة<sup>(2)</sup>، لكن هل يعني ذلك أنّ هذا الزواج قد استمرّ في الممارسة اليومية التي تعضدها القراءة المخالفة إلى حدّ القول إنّها قراءة بقيت تنافس القراءة الرّسمية عبر العصور مكرّسة بذلك استمرارية هذا الزواج مثلما ذهبت إلى ذلك نائلة السلّيني؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال تتطلب في نظرنا مراعاة الفوارق بين العصور، فعلى الرغم من وجاهة ما ذهبت إليه السلّيني فإنّه لا ينطبق في نظرنا إلا على القرون الثلاثة الأولى في أحسن الأحوال، وتكفي العودة إلى المفسرين أنفسهم حتى نقف على أنّ الأمر لم يستمرّ منذ القرن الثالث للهجرة إلا مع المفسرين الشيعة.

يظهر، إذًا، أنّ جمهور المفسّرين يرى تحريم زواج المتعة، وأنّ قراءة «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» منسوخ، أو أنّ هذا حرّمه الرّسول أو نهى عنه يوم خيبر (سنة 7هـ) أو عام الفتح (سنة 8هـ) أو يوم حنين (سنة 8هـ) أو زمن غزوة تبوك (سنة 9هـ) أو في حجة الوداع (سنة 10هـ). ولعلّ سبب اختلاف هذه الروايات في زمن التحريم ليس إلّا حشداً قوياً لكلّ خير يؤكّد تحريم هذا الزّواج. حتى أنّ ابن عباس، الذي استند في تحليل نكاح المتعة

= رحمها وليس بينهما ميراث ليس يرث واحد منهما صاحبه». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 8، ص 176.

(1) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 481.

(2) الرّاضوي، نائلة السلّيني، تاريخية التفسير القرآني، ج 1، قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2002م، ص 91.



إلى القراءة المخالفة، قد روي عنه أنه تخلّى عنها قبل موته<sup>(1)</sup>، وأنّ الذين تشبّثوا بمثل هذا النوع من الزواج هم عمران بن حصين وابن عباس وقلّة من الصحابة وطائفة من آل البيت<sup>(2)</sup>. وهو الأمر الذي تؤكّده المصادر الشيعيّة ذاتها، فقد تواتر ذكر هذه القراءة المخالفة في التفاسير الشيعيّة، كما بيّن أصحاب هذه التفاسير أنّ الرسول لم يحرمّ هذا النوع من الزّواج عكس ما بيّنته أسباب النزول، وأنّ عمر بن الخطاب هو مصدر تحريمه، دافعاً المسلمين إلى الزنى حسب ما يروى عن عليّ<sup>(3)</sup>.

ما نستنتجه، إذًا، هو أنّ الخلاف في حكم نكاح المتعة جوهرى لأنّه يتعلّق بإحلال حرام/أو بتحريم حلال، وقد عبّر ابن حزم عن خطورة هذا الخلاف بقوله: «وهذا ابن عمر يقول إذ أمر بالمتعة في الحج، ف قيل له: أبوك نهى عنها، فقال: أيهما أولى أن يتبع كلام الله أو كلام عمر؟ وهذا عمران بن الحصين يقول في نهى عمر عن المتعة في الحج: نزل بها القرآن وعملناها مع النبي ﷺ قال فيها رجل برأيه ما شاء، وهذا ابن الزبير يقول لابن عباس في متعة النساء: لئن فعلتها لأرجمنك، فجرّب إن شئت»<sup>(4)</sup>. وفي قول ابن عمر كلام الله، وكلام ابن حصين نزل بها القرآن إشارة إلى القراءة المخالفة التي تشرّع لنكاح المتعة.

إنّ قراءة «إلى أجلٍ مُسمّى» لا تخدم حركة المجتمع المتجهة نحو المأسسة والتّقنين، والمحافظة على استقراره، لذلك تبدو الأخبار، التي تنسب النهي عن نكاح المتعة إلى زمن عمر بن الخطاب، أكثر واقعيّة، لأنّ مثل هذا النوع

(1) الرّمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 57. وقد بيّن محققو الكتاب أنّ رجوع ابن عباس عن المتعة رواه الترمذي بسند ضعيف عنه. وأثبت في الهامش (402 ج) الروايات التي تثبت رجوعه ذاك بروايات مختلفة.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 133.

(3) انظر على سبيل المثال: العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 233-234.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 5، ص 71.

من الزواج لا يخضع للرقابة الاجتماعية، فلا يمكن السيطرة عليه وعلى ما يترتب عليه من إشكالات أخرى يبدو المجتمع في غنى عنها من قبيل عدم الاستجابة لبعض الأحكام الأخرى المتعلقة بالنكاح كإمكانية نكاح ما نكح الآباء من أزواج بالمتعة، وكظهور فئة من الأبناء لا آباء لهم، لذلك شبه البعض هذا النوع من الزواج بالزنى لما يمكن أن يترتب عليهما من آثار سلبية في المجتمع. ويكفي أن نذكر خبراً ورد في ترجمة عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت 150هـ) حتى نعلم حجم الإكراهات، التي دفعت بجمهور الفقهاء والمفسرين إلى رفض القراءة السابقة الذكر، ومضمون هذا الخبر: «قال أبو غسان زنيح (ت 240هـ): سمعت جريراً الضبي (ت 188هـ) يقول: كان ابن جريج يرى المتعة، تزوج بستان امرأة، وقيل: إنه عهد إلى أولاده في أسمائهنّ لئلا يغلط أحد منهم، ويتزوج واحدة مما نكح أبوه بالمتعة»<sup>(1)</sup>.

## 2- المواريث: ميراث الكلالة:

نهتم في المواريث بالآية (12) من سورة النساء (4)، التي تَصَمَّنَ جزءٌ منها حُكْمٌ ما اصطَلح الفقهاء على تسميته بميراث الكلالة والآية (176) من السورة المعروفة بآية الصّيف، والتي نزلت في هذا النوع من الميراث عند سؤال بعض الصحابة عنه. وذكرت بعض المعاجم أنّ الكلالة مصدر تكلله النَّسَبُ أي أحاط به، فالأُمُّ والابن طرفان للرجل فإذا مات ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه، فسُمِّيَ ذهاب الطرفين كلاله؛ وكأنها اسم للمُصيبة من تكلل النَّسَبُ مأخوذاً منه، كما اتفقت على أنّ الكلالة في الميراث هي أن يموت الرجل ولا يترك ولداً ولا والدًا<sup>(2)</sup>. ورأى محمد الطاهر بن عاشور (ت 1973م) الكلالة من مصطلح القرآن؛ لأنّه لم يتعرّض له إلا بعد نزول الآية، كما أشار إلى أنّ الصحابة عدّوا معنى الكلالة من مشكل القرآن مستدلاً بما

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 6، ص 331.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، جذر (ك، ل، ل)، ج 11، ص 590.

قاله عمر بن الخطاب: «ثلاث لأن يكون رسول الله ﷺ بينهم أحب إليّ من الدنيا وما فيها: الكلالة والربا والخلافة»<sup>(1)</sup>.

ولعلّ مكنم الإشكال يتجلى أولاً في أنّ التعريف، الذي قدّمه اللّغويون والمفسّرون، لا ينسجم مع ما ورد في الآية المتعلقة بالكلالة ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ﴾ [النساء 4/176]؛ إذ نلاحظ إصرارهم على أنّ الكلالة هو الرّجل الذي مات، ولم يترك ولداً ولا والدًا، في حين أنّ الآية لم تذكر الوالد. يقول القرطبي في هذا السياق: «قوله تعالى ﴿إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾؛ أي ليس له ولد ولا والد فافتى بذكر أحدهما، مستدلاً بما يقوله الجرجاني نفسه بأنّ: «لفظ الولد ينطبق على الوالد والمولود»<sup>(2)</sup>. ويظهر هذا الإصرار في أبلغ صورة له مع عمر بن الخطاب الذي تروي أسباب النزول أنّ الآية سابقة الذكر نزلت بعد أن سأل النبيّ عن الكلالة<sup>(3)</sup>، وأنّه كان يرى أنّ الكلالة هي من لا ولد له خاصة، وهو رأي أبي بكر أيضاً، لكنهما رجعا عن ذلك<sup>(4)</sup>، وذهبا إلى أنّه من لا ولد له ولا والد، وأنّ عمر لم يكن يفهم هذه الآية؛ لذلك كان الرسول يغلظ عليه<sup>(5)</sup>، وأنّ سبب رجوعه عن الرأي الأول هو استحياءه من مخالفة أبي بكر في هذا الأمر<sup>(6)</sup>. وهي كلها تبريرات تحاول تأكيد صحة الرأي الثاني، مضحية بصورة عمر، وبوضوح النصّ القرآني.

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج 4، ص 264.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 28.

(3) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 9، ص 431.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 77.

(5) المصدر نفسه، ج 6، ص 29.

(6) يروي الطبري خبراً جاء فيه أنّ أبا بكر قال: «إني قد رأيت في الكلالة رأياً، فإن كان

صواباً فمن الله وحده لا شريك له، وإن يكن خطأ فمنيّ والشيطان والله منه بريء،

إن الكلالة ما خلا الولد والوالد». فلما استخلف عمر قال: إني لأستحيي من الله =

أما المظهر الثاني من تجليات هذا الإشكال، فهو مساهمة القراءات المخالفة في عدم تحديد مفهوم واضح للكلالة، وقد عرض القرطبي هذه القراءات، وشرح معنى كل قراءة، فالكلالة: من مات وليس له ولد ولا والد... فقد قرأ بعض الكوفيين «يُورَثُ» كلالة بكسر الراء وتشديدها، وقرأ الحسن البصري وأيوب (ت 131هـ) «يُورَثُ» بكسر الراء وتخفيفها، وعلى هاتين القراءتين لا تكون الكلالة إلا الورثة أو المال كذلك، فالأول من ورث والثاني من أورث وكلالة مفعوله وكان بمعنى وقع، ومن قرأ «يُورَثُ» بفتح الراء احتمال أن تكون الكلالة المال والتقدير يورث وراثه كلالة فتكون نعتاً لمصدر محذوف، ويجوز أن تكون الكلالة اسماً للورثة<sup>(1)</sup>.

فاختلاف شكل الفعل «يورث» يترتب عليه تغيير مفهوم الكلالة، فهي وفق هذه القراءات التي يقدمها القرطبي المال أو الورثة. ولنفترض أنها الورثة فمن هي الفئة التي يحق لها الميراث؟

تورد المصادر في هذا الإطار العديد من القراءات هي:

قراءة حفص	القراءات المخالفة	القارئ/ القراء
﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَجِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ﴾ [النساء 12/4]	1- «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِّنْ أُمَّ». 2- «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِّنِ الْأُمِّ» <sup>(2)</sup> .	قرأ بالأولى سعد بن مالك [بن أبي وقاص] وبالثانية أبي.

= تبارك وتعالى أن أخالف أبا بكر في رأي رآه». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 8، ص 53.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 76-77.

(2) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 39.

قراءة حفص	القراءات المخالفة	القارئ/ القراء
	3- «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّهِ» <sup>(1)</sup> .	سعد بن أبي وقاص.
	4- «وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ لِأُمِّهِ» <sup>(2)</sup> .	
	3- «وَكَانَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أَبِيهِ» <sup>(3)</sup> .	

والملاحظ أنّ كلّ هذه القراءات قد نسبت إلى سعد بن أبي وقاص (ت 51هـ)، شاركه في القراءتين الأولى والرابعة أبيّ بن كعب. وقد ذكره ابن الجزري في كتاب (غاية النهاية في طبقات القراء) بقوله: «وردت عنه الرواية في حروف القرآن». كما ذكره ابن أبي داود في سياق موقفه الصارم من قراءة سعيد بن المسيّب للآية (106) من سورة البقرة (2)<sup>(4)</sup>. وهو موقف لا ينسجم مع اختلاف قراءات منسوبة إلى قارئ واحد في آية بعينها، وهي ظاهرة لاحظناها مع بعض الأشخاص دون غيرهم مثل ابن عباس وأبيّ بن كعب وابن مسعود وعائشة، ما قد يدلّ على أنّ هذه القراءات قد تكون وضعت ثمّ نسبت إليه، بما أنّ أغلب المصادر تثبت أنّ سعداً بن أبي وقاص قد انفرد بقراءاتها.

وبالنظر في مضمون هذه القراءات، نتبيّن أنّ القراءات الأربع الأولى اتّفقت على أنّ أخت الموروث المشار إليها في الآية هي من جهة الأمّ، على الرغم من الاختلاف الواضح في كيفية ذكر لفظ الأمّ، وأنّ القراءة الخامسة تحدّثت عن الأخت من جهة الأب، وهو اختلاف جوهري ظاهر.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 78.

(2) ابن جزري، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1995م، ص 179.

(3) الرّاغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ج 4، ص 434.

(4) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 96.

## 3- الحدود:

أ- حدّ الزنى<sup>(1)</sup>:

ذكر الزنى في الآيات: الإسراء ( 32 / 17 ) والنور ( 24 / 2-3 ) والفرقان ( 25 / 68 ) والممتحنة ( 60 / 12 )، واقترن في اثنتين منها بقتل النفس في صيغة النفي باعتباره ليس من سلوك المؤمن، وورد في آية ثالثة محدداً العلاقة الاجتماعية المفترض وجودها بين الزناة باعتبار أنّ الزاني لا ينكح إلا زانية على سبيل الإخبار. أمّا الآية الرابعة فتضمّنت نهياً عن قرب الزنى؛ لأنه فاحشة يترتب عليها سوء السبيل؛ لتكون الآية الخامسة متضمّنة حدّ هذا السلوك الشائن وهي ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور 2 / 24].

وتشير بعض المصادر إلى أنّ هذه الآية نسخت حكماً سابقاً لها تضمّنته آيتا النساء ( 4 / 15-16 )<sup>(2)</sup> بما أنّ حكم الجلد أشدّ عقوبة من حكم الحبس في البيوت والإيذاء حسب آراء العديد من المفسرين الذين بينوا أنّ حكم الحبس سابق في تاريخ النزول لحكم الجلد<sup>(3)</sup>، ومن ثمة إنّ حكم الرجم الذي تضمّنه الحديث النبويّ جاء متأخراً عنهما<sup>(4)</sup>.

وقد حدّد الفقهاء حدّ الزنى وأصناف الزناة على أساس ذلك، فالحدّ ثلاثة: رجم وجلد وتغريب، والزناة أربعة: محصنون ثيب، وأبكار، وأحرار وعبيد، وذكور وإناث<sup>(5)</sup>. وليس للقراءات التي وقفنا عليها في قراءة الآيات

(1) قتادة، كتاب الناسخ والمنسوخ، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

(3) راجع: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 8، ص 87. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 87.

(4) المصدر نفسه، ج 11، ص 2872.

(5) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 2، ص 356. وذكر الطبري هذا الحدّ =

سابقة الذكر تأثير يذكر في حدّ الزنى المشار إليه في آية النور (2/24) وهو الجَلْدُ<sup>(1)</sup>. أمّا حكم رجم المحصن فلم يقع التنصيص عليه في نص قرآني يتضمّنه المصحف الإمام؛ بل عُوِّلَ في إقراره على ما اضْطُلِحَ على تسميته بآية الرّجْم. وتورد المصادر نصّها باختلافات متعدّدة نذكرها مرتّبة ترتيباً تاريخياً:

المصدر	نص آية الرجم
مالك (ت 179هـ)، الموطأ، كتاب الحدود، حديث 1297.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ». - قوله «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ» يعني الثيب والثيبة <sup>(2)</sup> .
الصنعاني (ت 211هـ)، المصنف 365 / 3 و 330 / 7.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». - «إِذَا زَنِيََا [كذا] الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

- = في خبر جاء فيه: عن عبادة بن الصامت (ت 34هـ) قال: قال نبي الله ﷺ «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً الثيب بالثيب تجلد مئة وترجم بالحجارة، والبكر جلد مئة ونفي سنة». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 8، ص 76.
- (1) اقتصر الاختلاف في جلّ القراءات على النقط والإعراب باستثناء قراءة أبي بن كعب للآية (32) من سورة الإسراء (17) التي تضمنت زيادة ببعض التراكيب أفادت تأكيد سلبية هذا السلوك، لكنها ذكّرت بأنّ الله غفور رحيم، ومضمون القراءة هو «وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ [فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا إِلَّا مَنْ تَابَ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا]». Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 142.
- (2) أوردت المصادر صيغة «الثيب والثيبة» على أساس أنّها من تفسير مالك بن أنس لقول الله «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ»، وأشار إلى ذلك مالك نفسه في موطئه، كتاب الحدود. ابن أنس، مالك، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، (د.ت). وابن عبد البرّ في التمهيد، ج 23، ص 92، والسيوطي في شرح سنن ابن ماجه، ج 1، ص 184. والعسقلاني، فتح الباري، ج 12، ص 143. والزرقاني، شرح الزرقاني، ج 4، ص 178. لكنّ محمد الطاهر بن عاشور عدّها رواية لقراءة أخرى، يقول: «روي عن عمر أنّ الرّجْم كان في القرآن "الثيب والثيبة" إذا زنيا فارجموهما البتة، وفي رواية "الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ"». انظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج 18، ص 149.

المصدر	نص آية الرجم
ابن حنبل (ت 241هـ)، مسند أحمد 5 / 183.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ» - «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».
النسائي (ت 303هـ)، السنن الكبرى 4 / 270.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيْتَ مِنَ اللَّذَّةِ».
الطبري (ت 310هـ)، جامع البيان 10 / 328.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ» آية في التوراة.
البستي (ت 354هـ) الثقات 2 / 239.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» <sup>(1)</sup>
الطبراني (ت 360هـ) المعجم الأوسط، 4 / 332.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» هي آية من سورة الأحزاب (33) نسخت ضمن ما نسخ من الآيات الكثيرة.
الباقلاني (ت 403هـ)، الانتصار للقرآن، 1 / 115-400.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ وَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ» - «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ جَزَاءً بِمَا قَضَيْتَ مِنَ الشُّهُورَةِ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».
ابن عبد البر (ت 463هـ) التمهيد 4 / 276.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيْتَ مِنَ اللَّذَّةِ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» هي مما كان عمر بن الخطاب يقرأ من كتاب الله.
الهيثمي (ت 807هـ)، مجمع الزوائد، 6 / 265.	عن العمماء قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيْتَ مِنَ اللَّذَّةِ».
الجراحي (ت 1162هـ)، كشف الخفاء، 2 / 17-18.	- «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضَيْتَ مِنَ اللَّذَّةِ» «إذا زنى الشيخ والشيخة فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» <sup>(2)</sup> .

(1) وهي الرواية نفسها التي يستند إليها القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 113.

(2) ذكر الجراحي هاتين الصيغتين، ثم ذكر المصادر التي روتهما.



بيّن الجدول اختلاف نص «آية الرّجم» من مصدر إلى آخر؛ إذ ورد في صيغ تتراوح بين القصر وال طول، أقصرها «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ»، وهي أقدم رواية وصلتنا؛ إذ تنتمي إلى القرن الثاني للهجرة، وأطولها «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيََا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضِيََا مِنَ اللَّذَّةِ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»، وهي الرواية التي أوردها ابن عبد البرّ في القرن الخامس للهجرة. أمّا الصيغ الأخرى ففعلّ أهمّها ما أورده الهيثمي في مؤلفه (مجمع الزوائد): «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيََا فَاجْلِدُوهُمَا الْبَتَّةَ بِمَا قَضِيََا مِنَ اللَّذَّةِ»، التي حوت فعل «فَاجْلِدُوهُمَا» مكان «فَارْجُمُوهُمَا»، وهي صيغة تتفق في الجلد وآية النور (2/24). ويظهر أنّ ذلك خطأ في النقل؛ لأنّ الهيثمي أخرج رواية هذا الخبر من المعجم الأوسط للطبراني (ت 360هـ) الذي يحتوي على فعل الرّجم<sup>(1)</sup>.

لماذا، إذًا، عدم الوقوف على صيغة واحدة لهذا النص؟ أهو اختلاف يؤكّد ما ذهب إليه بعض الباحثين من أنّ حدّ الزنى المشار إليه يسقط في شبهة النص، وأنّ هذه الشبهة تجعل الأخبار، التي تضمنت أسباب نزول هذه الآية، مندرجة ضمن تبرير الحكم الفقهي لا غير<sup>(2)</sup>، ما يفضي إلى عدم الوثوق بها خصوصاً إذا عدنا إلى مضامين هذه الأخبار، وبالتحديد السياقات التي أدرج ضمنها هذا النص، فبعض الأخبار تورد آية الرجم ضمن ما نسخ من سورة البقرة (2)<sup>(3)</sup>، وبعضها يدرجها في إطار ما نسخ من سورة

(1) جاء في المعجم الأوسط للطبراني: «عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش (ت 82هـ) قال: قال لي أبيّ بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب [33]؟ فقلت: نعدها اثنتين أو ثلاثاً وسبعين آية. قال: إن كانت لتوازي سورة البقرة، ولقد كان فيها «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيََا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». الطبراني، المعجم الأوسط، ج 4، ص 332.

(2) حمّامي، نادر، إسلام الفقهاء، ص 94.

(3) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 36.

الأحزاب (33)<sup>(1)</sup> وأدرجها أصحاب كتب علوم القرآن والناسخ والمنسوخ، وفي كلا السياقين ضمن ما نسخ لفظه وبقي حكمه<sup>(2)</sup>، كما نسبت عدة مصادر هذا النص إلى أقوال الرسول دون أن تشير إلى أنه نصّ حديثي أو قراءة لنص قرآني<sup>(3)</sup>؛ بل لعلّ أهمّ هذه السياقات ما رُوِيَ عن عمر بن الخطاب من أنّه كان يقرؤها على عهد رسول الله، وأنّه طلب منه أن يستكتبه الآية، لكن الرسول كره ذلك، فقال عمر: «ألا ترى أن الشيخ إذا لم يحصن جلد وأن الشاب إذا زنى وقد أحصن رجم»<sup>(4)</sup>؟ فحدّ الزنى، إذاً، ليس إلا رأياً نُسب إلى عمر، وقرّره الفقهاء في كتبهم، وهو الأمر الذي ذكره الآمدي في الإحكام حتى وإن كانت غايته دفع الشبهة عن النص، ومضمونه أنّ خبر رجم النبي للزاني لم يثبت بالتواتر بل بطريق الآحاد، فهو حكم تقرّر من طريق إجماع الأمة. فإذا كان هذا الخبر لم يدلّ على سنة متواترة، فالأولى أن لا يدلّ على قرآن متواتر لم يظهر تواتره<sup>(5)</sup>. وإذا تمعّنّا في رأي عمر بن الخطاب تبين لنا أنه يبدو غير راضٍ عن هذا الحكم، فهو يرى أنّ الشاب المحصن يستحق الرّجم لا الشيخ.

تصوّر كلّ هذه المعطيات، إذاً، المتاهة المعقّدة التي وُلد من رحمها حكم الرّجم. وهي متاهة تغيب فيها الحدود الفاصلة بين النص القرآني والنص

(1) انظر على سبيل المثال: الطبراني، المعجم الأوسط، ج 4، ص 332. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 113.

(2) انظر مثلاً: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 2، ص 22.

(3) أورد الدارمي (ت 245هـ) في كتاب الحدود من سننه أنّ زيدا بن ثابت سمع الرسول يقول: «الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ». الدارمي، السنن، ج 2، ص 234. وروى عنه أبو عمر الدوري أنّه قال: «سمعت الرسول ﷺ يقرأ "الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ"». الدوري، أبو عمر، جزء فيه قراءات النبي ﷺ، ص 164.

(4) المزني، تهذيب الكمال، ج 24، ص 130.

(5) الآمدي، الإحكام، ج 3، ص 167.

الحديثي، غيابها بين أقوال الفقهاء ورأي عمر بن الخطاب. وتصبح القراءة في علاقتها بحد الزنى ضرباً من النصوص التي لا طائل من ورائها سوى إضفاء القداسة والمشروعية على هذا الحكم، والتي تدفع المسلم إلى التسليم به وقبوله. ومن الأمثلة الدالة القراءة التي نسخ لفظها وبقي حكمها. فالقراءة المخالفة، إذاً، مدخل للتشريع وأسس من أسسه.

### ب- حدّ السرقة:

ذكرت السرقة في خمسة مواضع من المصحف الإمام، منها أربعة في سورة يوسف (12) تتعلق بقصة يوسف واتهام إخوته بالسرقة. أما الموضع الخامس فقد ذكر في سورة المائدة (5)، ويتضمّن الآية التي عدّها الفقهاء حاوية لحدّ السرقة وهي ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة 5/38]. وقد اختلف في قراءتها في ثلاثة مواضع: الموضع الأوّل هو ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ رصدنا فيه أربع قراءات ثلاثاً منها تختلف عن قراءة حفص في الإعراب، وتتفق معها في الرسم، فقرأها عيسى بن عمر بالنصب عوضاً عن الرفع<sup>(1)</sup>، وهي قراءة إبراهيم بن أبي عبلة<sup>(2)</sup>، وقرأها أبي «السَّرِقُ وَالسَّرِقَةُ» بكسر الراء<sup>(3)</sup>، و«السَّرِقُ وَالسَّرِقَةُ» بضم السين وفتح الراء المشدّدة<sup>(4)</sup>، والقراءة الرابعة تختلف عن قراءة حفص في الرسم، وتُنسب إلى ابن مسعود وهي «والسارقون والسارقات»<sup>(5)</sup>. أما الموضع الثاني فهو ﴿أَيْدِيَهُمَا﴾. وقد ذكر الطبري أنّ

(1) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص38.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص188.

(3) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 128.

(4) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص188.

(5) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 39.

إبراهيم النَّخعي وابن مسعود قرأ «أَيْمَانِهِمَا»<sup>(1)</sup>، وذكر الزَّمخشري أنّ ابن مسعود قرأ «أَيْمَانِهِمْ»<sup>(2)</sup>.

ويتعلّق الموضوع الأخير بالفعل «اقْطَعُوا» الوارد في صيغة الأمر وفق قراءة حفص، فقد روى إبراهيم النَّخعي أنه قرأ «تُقَطَّعُ» في صيغة المضارع مبنياً للمجهول. والملاحظ أنّ هذه القراءة لم نعثر عليها إلا في مصتّفين تفصل بينهما أربعة قرون، أحدهما من القرن الخامس، فقد ذكرها أبو بكر البيهقي في سننه الكبرى، كما وردت في كتاب (تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني)<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ جميع المفسرين ذهبوا إلى أن قراءة أيمانهما وأيمانهم يقصد بها تخصيص اليد المراد قطعها، لذلك عدّ البعض هذه القراءة تفسيراً للقراءة المتواترة<sup>(4)</sup>، فإنّ ما أثارته نائلة السليني الراضوي حول مفهوم الأيمان الوارد في آيات متعددة من المصحف من جهة، ومفهومه في المجتمع العربي من جهة ثانية<sup>(5)</sup>، يجب أن يؤخذ في الاعتبار خصوصاً إذا ما نظرنا في علاقة حكم القطع بالقراءات التي عدّت شاذة. ومن أوجه هذا الارتباط ما ذهب إليه ابن كثير من أنّ قراءة ابن مسعود شاذة، وعلى الرغم من ذلك: «كان الحكم عند جميع العلماء موافقاً لها»<sup>(6)</sup>.



- (1) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 10، ص 294-295.
- (2) الزَّمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 234.
- (3) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج 8، ص 270. العسقلاني، ابن حجر، تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، 1964م، ج 4، ص 71.
- (4) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 219.
- (5) السليني، نائلة، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، ج 2، ص 325 وما بعدها.
- (6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 3، ص 107.



## الفصل الثالث القراءات والفرق الإسلامية

إذا كانت القراءات قد بدت لنا في شكلها التفاعلي مع الأحكام الفقهية وعلوم القرآن مؤثرة في مجراها ومضمونها؛ بل في بلورة مفهومها في بعض الأحيان، فإنها تبدو في علاقتها بالفرق الإسلامية أكثر حضوراً؛ لأن لها علاقة متينة بالمعتقد إلى حدّ يجعل التضحية بالنصّ الأصيل أمراً ممكناً. بما أنّ ذلك يسهم بشكل فعال في الانتصار المذهبي وتأكيد مشروعيته النصية المستمدة من القرآن؛ لذلك كان المعتقد حقلاً خصباً لنشوء تلك القراءات ونموها. وإذا كان الهدف من هذا الفصل إبراز أوجه التوظيف العقائدي للقراءات، فإنّ أفضل النماذج، التي وقفنا عليها في هذا المجال، فرقتا المعتزلة والشيعة<sup>(1)</sup> اللتان كانتا أكثر حضوراً من غيرهما في التاريخ الإسلامي، وخصوصاً في تاريخ علاقتهما بالنصّ القرآني.

فلا شكّ في أنّ خلق القرآن كان من أهمّ المسائل التي عبّرت المعتزلة من خلالها عن موقفها من هذا النصّ، فانعكس ذلك على تصورها له، ومن ثمّ تحديدها لمفهوم القراءات ومفهوم القارئ وعلاقته بالمقروء... إلخ. وهي مفاهيم كانت المعتزلة من أشدّ الفرق حرصاً على التمييز بين الفروق التي تحقق مبادئها الاعتقادية العامة فلا تتناقض معها.

---

(1) يجب أن ننبه منذ البداية إلى أننا سنهتم فقط بالشيعة الإمامية الاثني عشرية.

كما لا شك في أنّ فرقة الشيعة كانت من أكثر الفرق تأكيداً بأنّ إمامها الأوّل بعد الرّسول علي بن أبي طالب هو أوّل من جمع القرآن بعد وفاة الرسول حتى إنه ضحى بحضور دفنه في سبيل ذلك. وأنّ النّصّ الأصلي لا يعرفه كما نزل إلا هو والأئمة من بعده؛ بل ذهب البعض منهم إلى حدّ القول إنّ هذا النص قد أخفي ولن يظهره إلا الإمام المنتظر.

ولهذه الأسباب، إذأ، رأينا أن ندرس القراءات الاعتزالية والشيعة من حيث مدى تعبيرها عن مقولاتهما الأساسية، كالتنزيه والعدل والتوحيد عند المعتزلة، وإمامة آل البيت وأفضليتهم على غيرهم من المسلمين عند الشيعة.

### I- القِرَاءَاتُ وَفِرْقَةُ الْمُعْتَزَلَةِ وَمَبْدَأُ التَّنْزِيهِ:

لم يكن في نيّتنا أن نفرّد فصلاً خاصاً بالقراءات الاعتزالية؛ إذ لم يسبق لنا أن تعرّضنا إلى إشارة فيما اطلعنا عليه ممّا كتب حول المعتزلة إلى قراءات للقرآن خاصة بها، حتّى إنّ الباقلاني لم يشر إلى وجود مثل هذه القراءات في سياق ردّه على اتهامات المعتزلة وطعونهم في القرآن. واقتصرت ردوده فقط على: «الرّد على دعوى الملحدة تناقض ما ورد من أي القرآن من الهدى والضلال وخلق الأفعال والقضاء وتقدير الأعمال وتكليف ما لا يطاق مما يكثّر منه ابن الراوندي (ت 298هـ) والقدرية والمعتزلة ومن تابعهم ونقض شبهاتهم»<sup>(1)</sup>. فالآيات التي أوردها وبيّن أنّهم تعلقوا بها أخرجها محمد عاصم القضاة محقق الكتاب برواية حفص عن عاصم<sup>(2)</sup>. فلا ندري ما إذا كانت هذه الآيات متضمّنة لقراءات اعتزالية أم لا.

(1) لاحظ أنّه يجمع الكلّ في مرتبة واحدة وهي الإلحاد. انظر: الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 2، ص 628-650.

(2) وليس هذا المنهج حكراً على هذا المحقّق؛ بل أصبح أمراً متواتراً خصوصاً في التفاسير والمصنّفات في علوم القرآن الأخرى، التي طبعت أو أعيد طبعها في السنوات الأخيرة. وكأنّ اختيار كلّ مؤلّف من علماء القرآن عند هؤلاء الناشرين والمحقّقين هو قراءة حفص عن عاصم، حتى وإن كان منتبهاً إلى الفترة التي سبقت ابن مجاهد.

كما لم نعر على قراءة منسوبة إليهم نسبةً صريحة إلا عند تجربدنا للقراءات من بعض كتب التفسير، ونقصد بذلك عند مطالعتنا للآية الثانية من سورة الفلق (113) من (تفسير البحر المحيط) لأبي حيان الأندلسي، فقد أسند القراءة «مِنْ شَرٍّ»، بالتنوين من الآية ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق 2/113] إلى عمرو بن فائد (ت بعد 200هـ)، ثم ذكر قولاً لابن عطية جاء فيه: «وقرأ عمرو بن عبيد وبعض المعتزلة القائلين بأن الله تعالى لم يخلق الشرَّ مِنْ شَرٍّ» بالتنوين "مَا خَلَقَ" على النفي وهي قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل<sup>(1)</sup>. ففكرنا انطلاقاً من هذه المعلومة في أن تكون للمعتزلة قراءات تنسب إليهم. ومن ثمَّ بدأنا البحث عن هذه القراءات المفترضة وعن القراء الذين يمكن أن يكونوا ضمن القائمة التي اشتغلنا عليها.

### 1- قراء المعتزلة:

وقد رجعنا أولاً إلى القراءات التي نسبت إلى القارئين المذكورين ليسهل جمع تلك القراءات، ثمَّ عدنا إلى ترجمتهما في كتب التراجم، فوقفنا على أن عمرو بن عبيد كان تلميذ الحسن البصري، وأحد رواة الحديث عنه<sup>(2)</sup>، وزوجُ أختِ واصل بن عطاء (ت 131هـ)<sup>(3)</sup>. وقد عُدَّ محدثاً مذموماً لأنه كان يكذب في الحديث<sup>(4)</sup>، لذلك نهى أهل السنة عن الجلوس والحديث إليه والسَّير معه في الأسواق<sup>(5)</sup>، ما يعني أنه كان محاصراً في مستويات متعدّدة

(1) الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط، ج 8، ص 533. ويمكن العودة أيضاً إلى: ابن عطية، المحرر الوجيز، ج 5، ص 538.

(2) البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق سيد هاشم النبوي، دار الفكر، (د.ت)، ج 6، ص 352.

(3) يروي الذهبي أنّ واصلًا قال لأخته: «إني زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة»؛ أي خليفة له في مذهب الاعتزال. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 5، ص 431.

(4) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952م، ج 6، ص 246.

(5) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 1، ص 431.



ليس بسبب اتهامه بالقدر وكذبه في الحديث فحسب؛ بل لأنه كان أيضاً من أصحاب المنصور الخليفة العباسي (ت 158هـ)<sup>(1)</sup>، بالإضافة إلى مواقفه السلبية من الصحابة وأهل الحديث<sup>(2)</sup>؛ بل لعلّ الأخطر من هذا كله هو مواقفه من بعض النصوص القرآنية، فقد روي عنه أنه كان يرى أنّ فاتحة الكتاب مكوّنة من ثماني آيات فد: «عَدَّ ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة 7/1] [آية]، وقيل لم يعدها، وعَدَّ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة 5/1]<sup>(3)</sup>، وهو موقف يراه أهل الحديث شاذاً وغريباً لأنه ينسف مقولة السبع المثاني<sup>(4)</sup>. إضافة إلى موقفه من سورة المسد (111) والآيات (11-26) من سورة المدثر (74)؛ فقد ذُكر في تاريخ ابن عساكر أنّ: «رجلاً سأل عمرو بن عبيد عن تَبَّتْ يدا أبي لهب كانت في اللوح المحفوظ، فقال: ليس هكذا كانت. قال: فكيف كانت؟ قال: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب»<sup>(5)</sup> وقال أيضاً: «لئن كانت ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد 1/111] في اللوح المحفوظ فما على أبي لهب من لوم، وما على الوليد من لوم، يعني في قوله ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِدَا﴾ [المدثر 74/111]<sup>(6)</sup>.

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 265.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 330-331. وقد نُسبت إليه فرقة سميت العمروية، وقد فسّفوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وتابع عمرو بن عبيد واصلاً بن عطاء في القواعد، وزاد عليه تعميم التفسير. الجرجاني، التعريفات، ص 203.

(3) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 8، ص 159.

(4) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 114. وانظر أيضاً تفسير الطبري ل: السبع، حيث يقول: «وأما تأويل اسمها أنها "السبع"، فإنها سبع آيات، لا خلاف بين الجميع من القراء والعلماء في ذلك. وإنما اختلفوا في الآي التي صارت بها سبع آيات». الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1، ص 124.

(5) ابن عساكر، تاريخ بغداد، ج 12، ص 170. وهو موقف يناقض ما تراه الشيعة من أنّ النّصّ القرآني وقع تحريفه بسبب حذف أسماء العديد من رجالات قريش، وخصوصاً بني أمية.

(6) اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، ج 4، =

إنّ هذه الأخبار قد ساهمت في صنع أخبار وروايات أخرى لها علاقة بموقف عمرو بن عبيد من المصحف، مثل الخبر الذي يرويه ثابت البناني بأنّه رأى عمرو بن عبيد في المنام، وهو يحكّ آية من المصحف، فقال له: «ما تصنع؟ فقال: أثبت مكانها خيراً منها»<sup>(1)</sup>. وهي ستدفع المتقبّل المسلم بالتأكيد إلى اعتبار القراءات المنسوبة إليه شاذة؛ بل وغير مقبولة، وأنه قارئ يحرفّ كلام الله.

وإضافة إلى عمرو بن عبيد وأستاذه الحسن البصري يبدو تلميذه عبد الوارث سعيد بن ذكوان (ت 180هـ) من أشدّ المخلصين له على الرغم من أنّه روى القراءة على أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة المشهورين، وأكثر المناوئين لعمرو بن عبيد، ولعلّ إخلاصه له جعل أهل الحديث يتهمونه بالقدر أيضاً، كما كان موسى الأسواري قدرياً<sup>(2)</sup>، وكان تلميذه عمرو بن فائد الأسواري يذهب إلى القدر والاعتزال<sup>(3)</sup>.

## 2- القراءات «الاعتزالية»:

إنّ تتبعنا لهؤلاء القراءمكننا من جمع العديد من قراءاتهم، التي تميزت بدلالاتها الممكنة على مذهب الاعتزال لديهم. وخصوصاً تلك القراءات التي اشترك في قراءتها أكثر من قارئ. وهذه القراءات أكّدت لنا صحة ما ذهبنا

= ص 737. ويروي الطبري أنّ الآيات 11-26 نزلت في الوليد بن المغيرة. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 29، ص 164.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 738. ويروى هذا الحلم في بعض الأحيان على أنّه حقيقة، إضافة إلى بعض الرؤى الأخرى التي تخبرنا على لسان أشخاص ماتوا من أهل الحديث، وعادوا يخبرون أصحابهم في مناماتهم أنّ عمرو بن عبيد أدخله الله إلى النار، وأنّه مسخّ قرداً بسبب مواقفه المذكورة سابقاً. انظر بهذا الصدد: العقيلي، ضعفاء العقيلي، ج 3، ص 290.

(2) العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، ج 6، ص 120.

(3) ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، ج 2، ص 230.

إليه بعد وقوفنا على القراءة الأولى المنسوبة إلى بعض قراء المعتزلة. وقد جمعناها في الجدول الآتي:

### جدول بالقراءات الاعتزالية

الآية برواية حفص عن عاصم	القراءة وصاحبها/ أصحابها
﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة 2/ 36].	قرأ الحسن وأبو رجاء «فأزالهما» <sup>(1)</sup>
﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة 2/ 51].	قرأ الحسن وأبو رجاء وبتادة «وعدنا» <sup>(2)</sup> .
﴿وَأَوْكَلْنَا مَآءَهُمْ عَهْدًا وَعَهْدًا﴾ [البقرة 2/ 100].	قرأ الحسن <sup>(3)</sup> وأبو رجاء <sup>(4)</sup> «عوهدا».
﴿لَا تَقُولُوا رِعَيْنَا﴾ [البقرة 2/ 104].	قرأ الحسن «راعنا» <sup>(5)</sup> .
﴿آتَىٰ الْقِيَوْمَ﴾ [البقرة 2/ 255 + آل عمران 3/ 2].	قرأ الحسن «الحَيَّ الْقِيَوْمَ» بالنصب فيهما، وروي عنه الخفض <sup>(6)</sup> .
﴿فَأَذْنُوبًا يَحْرَبُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة 2/ 279].	قرأ الحسن «فأيقنوا» <sup>(7)</sup> .
﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾ [آل عمران 3/ 8].	قرأ عمرو بن فائد «لا تزغ قلوبنا» <sup>(8)</sup> .
﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَكُمْ﴾ [آل عمران 3/ 28].	قرأ الحسن «ويحذركم الله عقابه» <sup>(9)</sup> .
﴿مَا كَانَ لِجِبِّي أَنْ يُغَلَّ﴾ [آل عمران 3/ 161].	قرأ أغلب قراء المدينة والكوفة «يُغَلَّ» <sup>(10)</sup> .

(1) أبو حيان، تفسير البحر المحیط، ج 1، ص 313.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 394.

(3) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 16،

(4) أبو حيان، تفسير البحر المحیط، ج 1، ص 492.

(5) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 16،

(6) المصدر نفسه، ص 22 - 25.

(7) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (7) p. 31.

(8) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 26.

(9) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 77.

(10) الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 4، ص 190.

القرءة وصاحبها/ أصحابها	الآية برواية حفص عن عاصم
قرأ الحسن وقتادة وأبو رجاء «ظَلَمَ» <sup>(1)</sup> .	﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء 4/ 148].
قرأ الحسن وقتادة «إِنْ يَكُونُ» <sup>(2)</sup> .	﴿سُبْحَانَكَ أَنْ يَكُونَ لَكَ وَلَدٌ﴾ [النساء 4/ 171].
قرأ عمرو بن عبيد «وَلَا يَطْعَمُ» بفتح الباء <sup>(3)</sup> .	﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ﴾ [الأنعام 6/ 14].
قرأ عمرو بن عبيد «يُفْرَطُونَ» <sup>(4)</sup> .	﴿وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ﴾ [الأنعام 6/ 61].
قرأ الحسن وقتادة «الْحَقَّ» بالنصب <sup>(5)</sup> .	﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ﴾ [الأنعام 6/ 62].
قرأ عبد الوارث «يَنْفُخُ» <sup>(6)</sup> ، وعنه أيضاً «ننْفُخُ» بنون العظمة <sup>(7)</sup> .	﴿يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام 6/ 73].
قرأ الحسن «الصُّورَ» بفتح الواو <sup>(8)</sup> ، وحكاها عمرو بن عبيد عن عياض <sup>(9)</sup>	
قرأ الحسن «عالم» بالخفض <sup>(10)</sup> .	
قرأ الحسن «ترفع... تشاء» بالتاء، ورويت عنه القراءة بالياء <sup>(11)</sup> .	﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن تَشَاءُ﴾ [الأنعام 6/ 83].
قرأ عمرو بن فائد «مَنْ أَسَاءَ» من الإساءة <sup>(12)</sup> .	﴿عَذَابٍ أَصِيبُ بِهِ مَن أَسَاءَ﴾ [الأعراف 7/ 156].

- (1) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج3، ص382.
- (2) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص36.
- (3) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص273.
- (4) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج4، ص148.
- (5) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص43.
- (6) المصدر نفسه، ص44.
- (7) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص310.
- (8) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص44.
- (9) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص250.
- (10) المصدر نفسه، ص309.
- (11) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص44.
- (12) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج4، ص400. وقد نسب العسكري هذه القراءة =

القراءة وصاحبها/ أصحابها	الآية برواية حفص عن عاصم
قرأ عمرو بن عبيد «وَيَتُوبُ» بالنصب <sup>(1)</sup> .	﴿وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ﴾ [التوبة 9/15].
قرأ عمرو بن عبيد «خَلْفُوا» <sup>(2)</sup> .	﴿رَعَلَ الْفُلَانَةُ الَّذِينَ خَلْفُوا﴾ [التوبة 9/118].
- قرأ الحسن «وَجَوَزْنَا» <sup>(3)</sup> . - قرأ قتادة والحسن «فَاتَّبَعَهُمْ» <sup>(4)</sup> . - قرأ الحسن وقاتدة وأبو رجاء «عَدُوا» <sup>(5)</sup> .	﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا﴾ [يونس 90/10].
قرأ النبي <sup>(6)</sup> والحسن <sup>(7)</sup> «عَمِلَ غَيْرَ».	﴿إِنَّهُ عَمِلَ غَيْرَ صَالِحٍ﴾ [هود 46/11].
في مصحف مجاهد وقراءة الحسن <sup>(8)</sup> «تَقِيَّة».	﴿يَقِيْتُ اللَّهُ خَيْرَ لَكُمْ﴾ [هود 86/11].
قرأ بعض قرآء البصرة <sup>(9)</sup> والحسن وأبي رجاء <sup>(10)</sup> «المخْلِصِينَ» بكسر اللام.	﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف 24/12].
قرأ الحسن وقاتدة وأبو رجاء «كُذِّبُوا» <sup>(11)</sup> .	﴿وَطَلَّوْا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا﴾ [يوسف 110/12].

= إلى حماد الراوية، ويبين أنها من تصحيقاته في القرآن وليست قراءة، انظر في هذا الصدد: العسكري، تصحيقات المحدثين، ص 147.

- (1) ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 284-285.
- (2) المصدر نفسه، ج 1، ص 305-306.
- (3) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 63.
- (4) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 140.
- (5) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 63.
- (6) أبو داود، السنن، الحديثان 3982، 3983.
- (7) الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 15، ص 341.
- (8) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (8) p. 279.

- (9) الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 16، ص 50.
- (10) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 235.
- (11) المصدر نفسه، ج 3، ص 287.

القراءة وصاحبها/ أصحابها	الآية برواية حفص عن عاصم
قرأ عمرو بن عبيد والحسن «وَأَدْخِلْ» <sup>(1)</sup> .	﴿وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [إبراهيم 14/ 23].
قرأ الحسن <sup>(2)</sup> وقتادة <sup>(3)</sup> وعمرو بن فائد <sup>(4)</sup> «كُلُّ» بالتنونين.	﴿وَمَا تَأْتِكُمْ مِنْ كُلِّ مَاءٍ سَالْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم 14/ 34].
قرأ قتادة <sup>(5)</sup> والحسن وعمرو بن عبيد وعمرو بن فائد <sup>(6)</sup> «قَطْرٍ أَنْ».	﴿سَرَابِلُهُمْ مِنْ فَطْرَانٍ﴾ [إبراهيم 14/ 50].
قراءة عامة قراء المدينة والشام والبصرة واختيار الطبري <sup>(7)</sup> وقراءة الحسن وشبل وأبي رجاء <sup>(8)</sup> «يُهْدَى».	﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدًى مِنْ لَدُنْكَ فَانْصَبْ عَلَيْهِمْ سَبِيلَهُ﴾ [النحل 16/ 37].
قرأ الحسن وقتادة بخلاف وأبو رجاء <sup>(9)</sup> «أَمْرًا».	﴿أَمْرًا مُتَوَفِّقًا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء 17/ 16].
قرأ عمرو بن عبيد «أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ» <sup>(10)</sup> .	﴿مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ [الكهف 18/ 28].
قرأ عمرو بن عبيد «الْحَقِّ» بالنصب <sup>(11)</sup> .	﴿هَذَا لَكَ الْوَلِيُّ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ [الكهف 18/ 44].

(1) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 72.

(2) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (2) p. 334.

(3) الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 17، ص 16.

(4) ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 363.

(5) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (5) p. 242.

(6) ابن جني، المحتسب، ج 1، ص 366.

(7) الطبري، جامع البيان في تفسير آي القرآن، ج 17، ص 202.

(8) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 3، ص 392.

(9) ابن جني، المحتسب، ج 2، ص 15-16.

(10) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 9، ص 293.

(11) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 83.

القراءة وصاحبها/ أصحابها	الآية برواية حفص عن عاصم
قرأ قتادة «تُسَيِّرُ الْجِبَالَ»، والحسن «يُسَيِّرُ الْجِبَالَ» <sup>(1)</sup> .	﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾ [الكهف 47/ 18].
قرأ ابن فائد «منهم» <sup>(2)</sup> .	﴿وَإِنْ يَنْكُرْهُ إِلَّا وَاَرِدْهَا﴾ [مريم 71/ 19].
قرأ الحسن وقاتدة «يُضِلُّ» <sup>(3)</sup> .	﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه 52/ 20].
قرأ عمرو بن عبيد «بُصِرْتُ... يُبْصِرُوا» <sup>(4)</sup> .	﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾ [طه 20/ 96].
قرأ عياض <sup>(5)</sup> والحسن <sup>(6)</sup> «الصُّورِ».	﴿وَيَوْمَ يُفْعَخُ فِي الصُّورِ﴾ [طه 102/ 20].
قرأ الحسن في رواية عباد «نُذِلُّ وَنُحْزَى» مبنياً للمفعول <sup>(7)</sup> .	﴿مِن قَبْلِ أَنْ نَنْزِلَ وَنَحْزَى﴾ [طه 134/ 20].
قرأ عمرو بن عبيد «صَوَافِنَا» <sup>(8)</sup> ، وقرأ أيضاً «صَوَافِنَا» <sup>(9)</sup> ، وقرأ أبو رجاء وعمرو بن عبيد «والمُعْتَرَى» <sup>(10)</sup> .	﴿...صَوَافٍ فَإِذَا وَجِئَتْ جُنُوبَهَا فَكَلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَى﴾ [الحج 36/ 22].
قرأ ابن عياض والحسن «الصُّورِ» <sup>(11)</sup> .	﴿فَإِذَا فُفِعْ فِي الصُّورِ﴾ [المؤمنون 101/ 23].
قرأ عمرو بن عبيد «لَا يَنْكُحُ» بالجزم <sup>(12)</sup> .	﴿الَّذِينَ لَا يَنْكُحُ إِلَّا...﴾ [النور 3/ 24].

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج3، ص520.

(2) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (2) p. 145.

(3) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج6، ص233.

(4) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص92.

(5) ابن جني، المحتسب، ج2، ص59.

(6) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج6، ص258.

(7) المصدر نفسه، ج6، ص270.

(8) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص98.

(9) أبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص342.

(10) ابن جني، المحتسب، ج2، ص82.

(11) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص100.

(12) المصدر نفسه، ص102.

الآية برواية حفص عن عاصم	القراءة وصاحبها/ أصحابها
﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الصفات 40/37].	قرأ الحسن وقتادة وأبو رجاء «المخلصين» <sup>(1)</sup> .
﴿سَوَاءَ لِسَائِلِينَ﴾ [فصلت 10/41].	قرأ الحسن <sup>(2)</sup> وعمرو بن عبيد <sup>(3)</sup> «سواء».
﴿وَأَنْ يَسْتَعْتَبُوا فَمَا هُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ﴾ [فصلت 24/41].	قرأ عمرو بن عبيد <sup>(4)</sup> «يَسْتَعْتَبُوا... الْمُعْتَبِينَ»، وكذا قرأ الحسن وموسى الأسواري <sup>(5)</sup> .
﴿مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ [الجاثية 25/45].	قرأ الحسن وعمرو بن عبيد «حجَّتَهُمْ» بالرفع <sup>(6)</sup> .
﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ [الأحقاف 17/46].	قرأ عمرو بن فائد «أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ» <sup>(7)</sup> .
﴿يَقْدِرِ عَلَى﴾ [الأحقاف 33/46].	قرأ عمرو بن عبيد «يَقْدِرُ» فعل مضارع <sup>(8)</sup> .
﴿قَالَ فَيَنْهَى رَبَّنَا مَا أُخِيتُمْ﴾ [ق 27/50].	قرأ عمرو بن عبيد <sup>(9)</sup> «أُطْعِيَتَهُ» بفتح التاء.
﴿فَكَانُوا كَهَشِيرِ الْحَظِيرِ﴾ [القمر 31/54].	قرأ الحسن وأبو رجاء <sup>(10)</sup> وقتادة <sup>(11)</sup> وعمرو بن عبيد <sup>(12)</sup> «المحتظر».

- (1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 4، ص 471.
- (2) الفراء، معاني القرآن، ج 3، ص 12.
- (3) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 6.
- (4) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 134.
- (5) ابن جني، المحتسب، ج 2، ص 245.
- (6) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 88.
- (7) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 140.
- (8) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 106.
- (9) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 145.
- (10) المصدر نفسه، ص 149.
- (11) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 17/142.
- (12) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 8، ص 180.



الآية برواية حفص عن عاصم	القراءة وصاحبها/ أصحابها
﴿فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ [الرحمن 37/ 55].	قرأ عمرو بن عبيد <sup>(1)</sup> «وردة» بالرفع .
﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا﴾ [الحشر 17/ 59].	قرأ الحسن وعمرو بن عبيد «عاقبتُهُما» بالرفع <sup>(2)</sup> .
﴿وَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ [التغابن 11/ 64].	قرأ عمرو بن فائد «يَهْدَى قَلْبُهُ» <sup>(3)</sup> .
﴿مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِفُوا﴾ [نوح 25/ 71].	قرأ الحسن <sup>(4)</sup> «خطبتهم» وعمرو بن عبيد <sup>(5)</sup> .
﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج 15/ 85].	قرأ الحسن وعمرو بن عبيد «المجيد» <sup>(6)</sup> .
﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق 2/ 113].	قرأ عمرو بن فائد <sup>(7)</sup> وعمرو بن عبيد وبعض المعتزلة <sup>(8)</sup> «من شر» بالتونين.

يتبين للقارئ من خلال الجدول أنه قد تضمن أكثر من أربعين آية قرأها أو قرأ بعضها تسعة قراء<sup>(9)</sup> أتهموا كلهم بالاعتزال<sup>(10)</sup>. فلم تكن العديد من هذه

(1) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج 6، ص 15.

(2) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 8، ص 248.

(3) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 158.

(4) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 376.

(5) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 311.

(6) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 463.

(7) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 183.

(8) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 5، ص 538.

(9) قد يقرأ القراءة الواحدة غير هؤلاء القراء ممن لم نذكرهم؛ لأننا لم نعثر في ترجماتهم على ما يفيد أنهم أتهموا بالقدر والاعتزال. كما لم نذكر كل القراءات التي نسبت إلى هؤلاء القراء المثبتين في الجدول؛ لأنها قراءات تدرج ضمن قضايا أخرى غير ما نوّد معالجته في هذا الفصل، مثل القراءة وقضايا اللهجات، وعلوم اللغة والاختيارات الذاتية للقراء.

(10) اختلف الباحثون حول الحسن البصري، وهو المؤسس الفعلي للفكر الاعتزالي أم هو من أهل السنة والحديث؟ لكن ما لا يمكن الشك فيه أن اشتراك الحسن مع =

القراءات مقبولة؛ لأنها بكلّ بساطة لا تنسجم مع مبادئ أهل السنّة والحديث، لذلك كان من البديهيّ أن يكون هؤلاء القراء من الضعفاء والمجروحين، ولا يُسمح برواية الحديث عنهم. غير أنّه ثمّة بعض الملاحظات التي لا بد منها لنوضح فيها بعض المسائل قبل المرور إلى تحليل هذه القراءات:

- فعبد الوارث بن سعيد بن ذكوان كان من القراء الذين أخذوا القراءة عن أبي عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة. لذلك كان حضوره في الجدول باهتاً، وإن توافر بعض الانسجام في بعض قراءاته مع مذهب الاعتزال الذي اتّهم به.
- وعُدَّ عمرو بن عبيد من أكثر القراء نبذاً من بين هؤلاء التسعة، فعلى الرغم ممّا عُرف به من زهد وتقوى، عدّه أهل الحديث الأشدّ خطراً على الأمة لما تمثّله قراءاته من خروج عن إجماع المسلمين حسب رأيهم.
- على أنّ هذا الجدول لم يحتوِ على الآيات التي تعلّقت بها المعتزلة، وكانت موافقة لقراءات السبعة، وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن طبيعة الاختيارات الموجّهة للقارئ ودورها في تحديد القراءة التي تعبّر عن اختياره. أم أنّ ذلك يعود إلى الرواية وحدها؟ كما يمكن أن نتساءل عن الحجم الحقيقي لتلك القراءات؟ فهل للقارئ المعتزلي اختيار في القراءة قائم على أساس توجهاته العقائدية؟ بل هل بإمكانه أن يؤلف قراءة أو اختياراً يتسم بالانسجام التام مع ما يعتقدّه فعلاً؟

ويمكن أن نصنّف هذه القراءات وفق مبحثين اثنين يأخذ المبحث الأول منهما الصّدارة في الأهميّة، وهما:

- تنزيه الذات الإلهية.
- تنزيه أنبياء الله.

= عمرو بن فائد وعمرو بن عبيد وغيرهما في القراءات نفسها يدعّم الرأي الأول؛ فهؤلاء القراء أخذوا عنه العلم، ومن جملة ما أخذوه علمهم بالنص القرآني، ومن ضمنه القراءات بما هي اختيار يعكس تصوراً لفهم من بين الأفهام الأخرى.

### 1- تنزيه الذات الإلهية:

أما المبحث الأول، فتندرج ضمنه القراءات الأهم، والتي لقيت معارضة شديدة في قبولها، منها قراءة الحسن وعمرو بن فائد «قَالَ عَدَائِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَسَاءَ» من الإساءة المسندة إلى المسيء بدل ﴿قَالَ عَدَائِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَسَاءَ﴾ [الأعراف 7/ 156] من المشيئة المسندة إلى الذات الإلهية حسب قراءات السبعة. ولم يستطع المعترضون على هذه القراءة رفضها بما أنها موافقة لخط المصحف الإمام، إلا باتهام من قرأ بها بأنه صاحب بدعة ومن أهل الزيغ، وأنه يضيق الدين على خلق الله<sup>(1)</sup>، وما حمله على ذلك إلا شحّه على الدين بتعبير الثعالبي (ت 875هـ)<sup>(2)</sup>. وتكمن الصعوبة في ردّ هذه القراءة في اعتبارها موافقة للرسم العثماني، فجعل حرف الشين سيناً لا يغيّر من الأمر شيئاً بما أنّ النقط كان متأخراً عن كتابة المصحف. وانطلاقاً من هذه الصعوبة حاول أبو عمرو الداني أن يبيّن أنّ هذه القراءة لا تصحّ عن الحسن؛ لأنّه منزّه عن ذلك، أمّا: «عمرو بن فائد فهو رجل سوء، وقرأ بها سفيان بن عيينة (ت 198هـ) مرّة واستحسنها»، وهو من أهمّ رجال الحديث في زمانه، فعارضه أبو عبد الرحمن المقرئ (ت 213هـ)<sup>(3)</sup>، فقال سفيان: «لم أدر ولم أظن لما يقول أهل البدع». وقد بيّن أبو حيان أنّ المعتزلة تعلّقت بهذه القراءة من جهتين: من جهة

(1) ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج 2، ص 461.

(2) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق علي أحمد معوض وآخرين، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1997م، ج 2، ص 57.

(3) ذكره أبو حيان الأندلسي في تفسير البحر المحيط باسم عبد الرحمن المقرئ في ج 4، ص 400، وج 7، ص 278، وباسم «أبو عبد الرحمن المقرئ» في الجزء 6، ص 285. والأصح ما ذكره البخاري في التاريخ الكبير: «عبد الله بن يزيد أبو عبد الرحمن المقرئ مولى آل عمر بن الخطاب، قرشي، أصله من ناحية البصرة، سكن مكة، سمع حيوة بن شريح وسعيد بن أبي أيوب وشعبة والثوري، مات سنة 213هـ. البخاري، التاريخ الكبير، ج 5، ص 228.

إنفاذ الوعيد، ومن جهة خلق المرء لأفعاله<sup>(1)</sup>. وفي إطار التنزيه نفسه تنتزّل قراءة عمرو بن عبيد للآية (15) من سورة التوبة (9)، «ويُتُوبَ» بالنصب بدل الرّفْع في رواية حفص، وتوجيه هذه القراءة أنّ تحقق فعل التّوبة أصبح مقترناً بتحقيق فعل ذهاب الغيظ، لا أن يكون الفعل مطلقاً على الابتداء في قراءة الرّفْع ما يعني أنّ المسلم هو المسؤول عن توبته بما هي فعل نابع من الذات الإنسانية لا من الذات الإلهية.

وعلى هذا الأساس التجأ قرّاء المعتزلة إلى قراءة الآية (118) من السورة نفسها، التي نزلت حسب أسباب النزول، في ثلاثة من الصحابة تخلّفوا عن غزوة تبوك؛ بل امتنعوا عن المشاركة فيها، ورضوا البقاء في المدينة. مثلهم مثل غيرهم من المنافقين، الذين أشارت إليهم الآيات (81-82-83) من سورة التوبة (9). فقراءة حفص تبيّن أنّ الوحي نزل فيهم ليحدّد للمسلمين كيفية التعامل معهم، وهو إرجاؤهم إلى أن يحكم الله فيهم، فلا يجب إذاً إدخالهم في زمرة المنافقين، الذين اشتركوا معهم في الفعل نفسه المتمثل في الامتناع عن الجهاد مع الرّسول<sup>(2)</sup>. غير أنّ قراءة عمرو بن عبيد للفعل ﴿خَلَفُوا﴾ بفتح الخاء وتخفيف اللام يجعل معنى الآية غير الذي دلّت عليه قراءة حفص. ففعل ﴿خَلَفُوا﴾ المسند إلى المجهول يشير إلى أنّ الصحابة المتخلّفين عن الغزو لم يفعلوا ذلك بمحض إرادتهم، بينما يبيّن فعل «خَلَفُوا» الذي أسند إليهم أنّهم: «خَلَفُوا الغازين بالمدينة»<sup>(3)</sup>. ما بؤأهم لأنّ يكونوا مختارين لهذا الفعل، ومن ثمّة هم مسؤولون عن عواقب هذا الاختيار، شأنهم شأن المنافقين الذين رَضُوا ﴿بِالْفُجُورِ أَوْلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ [التوبة 9/ 83]<sup>(4)</sup>.

(1) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 4، ص 400.

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 11، ص 21. والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 287.

(3) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 5، ص 112.

(4) قراءة الشيعة «خَالَفُوا»، وهم يقصدون بذلك: أبا بكر وعمراً وعثمان، لا يتناسب مع =

وتضمّنت الآية (23) من سورة إبراهيم (14) ﴿وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ جملة فعلية فعلها مبني للمجهول في قراءة حفص، لكنّ الحسن وعمرو بن عبيد يقرآن ﴿وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بإسناد الفعل إلى المتكلّم/ الله ليكون الجزاء من جنس العمل لا أن تتكفل الملائكة بإدخال المؤمنين بعد إذن ربّها<sup>(1)</sup>.

والمعنى نفسه تقريباً أشارت إليه الآية ﴿قَالَ يَنْفُخُ فِيهِ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود 46/11] عندما قرأها الحسن «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» على أساس أنّ ابن النبيّ نوح لم يؤمن بدعوة أبيه فكان من المغرقين جزاءً من جنس عمله، على الرّغم من توّسّلات أبيه التي لم تفلح. والجدير بالذكر أنّ هذه القراءة هي قراءة النبي أيضاً<sup>(2)</sup>.

إنّ مثل هذه القراءات، التي تربط بين الجزاء وجنس العمل ربطاً سببياً، تعبّر تعبيراً صريحاً عن التّمثّل العقليّ لطبيعة عمل الإنسان، والجزاء الذي يوافقها وفق منطق سببيّ. وعلى هذا الأساس، تكون هذه القراءات المخالفة قد دعت إلى تحقيق مبدأين أساسيين من المبادئ الاعتزاليّة الخمسة هما: مبدأ العدل ومبدأ الوعد والوعيد، وهما مبدآن يدفعان صفة الظلم عن الله حسب المعتزلة.

= ما قرّره أهل السنة من أسباب النزول. ونسب ابن خالويه قراءة الشيعة المذكورة إلى عليّ وجعفر الصادق والسلمي. ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، ص 60، فقد جاء في تفسير العياشي: «عن فيض بن المختار قال: قال أبو عبد الله: كيف تقرأ هذه الآية في التوبة 9/83؟ قال: قلت خلفوا، قال: لو خلفوا لكانوا في حال طاعة، وزاد الحسين بن المختار عنه: لو كانوا خلفوا ما كان عليهم من سبيل، ولكنهم خلفوا: عثمان وصاحبه». العياشي، تفسير العياشي، ج 2، ص 115.

(1) انظر بهذا الصدد: الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 2، ص 531. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 5، ص 410.

(2) انظر: أبو داود، السنن، ج 4، ص 33. ويذهب المفسرون لإثبات تنزيه النبي نوح إلى أنّ هذا الابن ليس من صلبه؛ بل هو ابن زوجته لا غير.

ومن بين أهمّ القراءات، التي تدفع هذه الصفة، وتؤكد صفة العدل الإلهي، تلك التي كانت حقاً داعية إلى نفي خلق الشرّ عن الله في الآية الواردة في سورة الإسراء (17)، وتعلّق بقوله: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمْرًا مَرْفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسراء 16/17]. ففي هذه الآية يعمد الحسن وقتادة وأبو رجاء العطاردي إلى قراءة الفعل «أَمْرًا» للتكثير أي جعلهم كثرة بدل ﴿أَمْرًا﴾ في رواية حفص التي تفيد أنّ الله أمر مترفي القرية المراد إهلاكها بالفسق. ويجد المفسّرون حرجاً في توجيه هذه القراءة؛ إذ كيف يأمرهم الله بالفسق، ثم يهلكهم بعد إذ أمرهم، وأمره نافذ فيهم؟ إنّ هذه الإحراجات يتجاوزها المفسّرون باعتماد التأويل؛ إذ يرى البعض أنّ الآية تتضمن تقديراً متمثلاً في أنّ الله أمرهم بالطاعة فعصوه. ويرى البعض الآخر أنّ الله أمر مترفي القرية بالفسق لكنّ هذا الأمر يجب أن يحمل على المجاز؛ لأنّ حقيقة أمرهم بالفسق، أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون<sup>(1)</sup>. غير أنّ قراءة الحسن وقتادة وأبي رجاء لا تحتاج إلى كلّ هذا التأويل؛ لأنّ فعل «أَمْرًا» يفيد تكثير<sup>(2)</sup> المترفين في القرية ما يستوجب عقابها لكثرة مترفيها، وقد حقّ عليهم العذاب.

وإذا كان العدل الإلهي غير متحقّق بالأمر بالفسق، فإنّه حسب رأي المعتزلة لا يتحقّق أيضاً إذا كان الله هو الخالق للشرّ، وهو ما تنفيه القراءتان اللتان نُسبتا إلى عمرو بن عبيد وعمرو بن فائد في الآية (28) من سورة الكهف (18)، والآية (2) من سورة الفلق (113).

تضمّنت الآية الأولى الفعل ﴿أَغْفَلْنَا﴾ مسنداً إلى المتكلّم الجمع/الله ومفعوله قلب الإنسان؛ أي أنّ الله هو الذي جعل قلبه غافلاً عن ذكره، وهو من أفعال الشرّ التي لا تجوز على الله حسب المعتزلة؛ لذلك يختار عمرو بن

(1) انظر: الزّمخشري، الكشاف، ج2، ص628. وأبو حيان، البحر المحيط، ج6، ص17.

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، الجذر (أ، م، ر)، ج4، ص26.

عبيد قراءة «أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ» بإسناد الفعل إلى القلب، فالقلب هو الذي أغفل الله لذلك كان أمر صاحبه فُرطاً. ويكون الله وفق هذه القراءة مُنَزَّهاً عن خلق الغفلة في قلوب العباد. ومن ثمة هو «لَا يُضِلُّ» حسب قراءة الحسن للآية ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ [طه 52/20].

ويتأكد هذا التنزيه في قراءة عمرو بن فائد وعمرو بن عبيد للآية ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفرقان 2/113] بتنوين «شَرٌّ» لِتُصْبِحَ «مَا» أداة نفي، نافية لما بعدها. يقول ابن عطية في تعليقه على هذه الآية: «قرأ عمرو بن عبيد وبعض المعتزلة القائلين بأن الله تعالى لم يخلق الشرَّ: مِنْ شَرِّ بالتنوين، مَا خَلَقَ عَلَى النفي»؛ أي أن الله ينفي وفق هذه القراءة أن يكون قد خلق الشرَّ.

وتبقى هذه القراءة أكثر قراءات المعتزلة جدلاً؛ بل ورفضاً من قبل خصومهم. ومن بين ما دار حولها من جدل نذكر ما تضمَّنه كتاب (الانصاف) للإمام أحمد بن المنير الإسكندري (ت 683هـ) على حاشية (تفسير الكشاف)؛ إذ يرى أن بعض القدرية عمدوا إلى تحريف هذه الآية بقراءتهم تلك، لاسترضاء مذهبهم الفاسد ومعتقدهم الذي يقضي بأن الله لا يخلق أفعال الحيوانات، وإتّما هم يخلقونها لأنها شرٌّ، والله لا يخلقه لقبحه<sup>(1)</sup>. وذهب مكّي بن أبي طالب القيسي إلى أن القراء المشهورين وغيرهم من أهل الشذوذ قد أجمعوا على: «إضافة شرٍّ إلى ما خلق وذلك يدلّ على خلقه للشرِّ، وقد فارق عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة جماعة المسلمين»<sup>(2)</sup>. وهو تقريباً الموقف نفسه الذي يعلن عنه الشوكاني في تفسيره (فتح القدير)<sup>(3)</sup>. لكنّ الألوّسي نظر إلى هذه القراءة نظرة أخرى فيها من اللين ما دفعه إلى

(1) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج 4، ص 815، الهامش رقم 2.

(2) ابن أبي طالب، مكّي، مشكل إعراب القرآن، ج 2، ص 615.

(3) يقول الشوكاني: «وقد حرف بعض المتعصبين هذه الآية مدافعة عن مذهبه وتقويماً لباطله فقرؤوا بتنوين شر على أنّ «ما» نافية، والمعنى: من شرٍّ لم يخلقه، ومنهم عمرو بن عبيد وعمرو بن عائذ [كذا والصواب فائد]». فتح القدير، ج 5، ص 520.

قبولها، فبعد أن عرض ما أورده ابن عطية حول هذه القراءة وسبب رفضه لها، قال: «وأنت تعلم أنّ القراءة بالرواية، ولا يتعيّن في هذه القراءة هذا التوجيه؛ بل يجوز أن تكون "ما" بدلاً من شرّ على تقدير محذوف قد حذف لدلالة ما قبله عليه؛ أي من شرّ ما خلق من شرّ غاسق تخصيص لبعض الشرور»<sup>(1)</sup> لكنّ ما دافع هذا اللين؟ أيعود إلى أنّ القراءة تكتسب صدقيتها لأنها مروية أم يعود ذلك إلى تغيّر الواقع الفكري والسياسي الذي لم يبق فيه للمعتزلة حضور يذكر؟<sup>(2)</sup>.

إنّ هذا التساؤل يدفعنا إلى طرح أسئلة أخرى تبدو على غاية من الأهميّة من قبيل التساؤل عن الوظيفة التي أدتها القراءات في إذكاء الصّراع بين أهل الحديث والمعتزلة. وعن وظيفتها أيضاً في انتصار أهل الحديث تاريخياً وسيطرتهم بعد انتكاسة المعتزلة مع المتوكّل، وخفوت قراءاتها؟ ومن ثمة ما طبيعة العقلية التي أشرفت على تنقيط هذا النصّ البكر وإعراجه عند الفرق؟ أهي فعلاً خلو من كلّ خلفيات فكرية وعقائدية وسياسية بل وقبلية، لتكون وفيّة للنصّ وفاء تاماً إلى تثبيت النصّ المسموع أم أنّ هذه الخلفيات قد كان لها يدٌ من قريب أو من بعيد في توجيه التنقيط والإعراج؟

كما يطرح هذا التساؤل إشكالاً آخر يتعلّق بشروط قبول القراءة، فالشوكاني يرى أنّ قراءة عمرو بن عبّيد إنما نقلت بالرواية، فلا موجب لرفضها حتى وإن خالفت المذهب، وهو الأمر الذي لم يُعِرّه رافضوها اهتماماً نظراً إلى أنّ قارئها معتزليّ، فللانتفاء المذهبي دور مهمّ في توجيه القراءة وقبولها أو رفضها حتى وإن توافرت فيها الشروط التي حدّدها ابن الجزري.

(1) الألوّسي، روح المعاني، ج30، ص281.

(2) لاحظ هنا أنّ نفي المعتزلة خلق الشرّ عن الله ينسجم والآية ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحْشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف 28/7] برواية حفص. يقول الرّمخشري في تفسيرها: «لأنّ فعل القبيح مستحيل عليه لعدم الداعي ووجود الصّارف فكيف يأمر بفعله». تفسير الكشاف، ج2، ص95.



هذا بالنسبة إلى تنزيه الذات الإلهية عن الظلم وعن خلق الشر، الذي يحقق المبدأين الأساسيين الثاني والثالث من المبادئ الاعتزالية الخمسة<sup>(1)</sup>.  
 أمّا بالنسبة إلى تنزيه الله عن كلّ الصفات المانعة لتحقيق مبدأ التوحيد، فقد لاحظنا أنّ قرآء المعتزلة قرؤوا العديد من الصفات المنسوبة إلى الذات الإلهية الواردة في المصحف برواية حفص قراءة تضمن لهم تحقيق هذا المبدأ الذي يُلحِّصونه في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى 11 / 42]<sup>(2)</sup>.

ومن هذه القراءات قراءة الحسن لصفتي الحيّ والقيوم في الآيتين ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة 2 / 255] و[آل عمران 2 / 3] بنصبهما. وقرأ الحسن وقتادة في الآية ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ﴾ [الأنعام 6 / 62] بنصب كلمة «الحقّ». وقرأ الحسن في الآية ﴿يَوْمَ يُفْعَلُ فِي الصُّورِ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام 6 / 73] بخفض كلمة «عالم». وقرأ عمرو بن عبيد الآية ﴿هُنَالِكَ الْوَلِيَّةُ لِلَّهِ الْحَقُّ﴾ [الكهف 18 / 44] بنصب لفظ «الحقّ»، وقرأ الحسن وعمرو بن عبيد في الآية ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج 85 / 15] بخفض لفظ «المجيد» صفة للعرش حتّى لا تعود على الله مثلما هو الحال بالنسبة إلى رواية حفص.

وبالإضافة إلى هذه الصفات اهتم هؤلاء القراء بالأفعال المسندة إلى الذات الإلهية، والتي جاءت على وزن «فاعل»، وهو وزن يدلّ على معنى المشاركة في الفعل من قبيل ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة 2 / 51].  
 ﴿وَأَوْكَلْنَا عَلَيْهِمْ عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة 2 / 100].  
 ﴿وَجَوْرْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ بِالْبَحْرِ فَأَبَغَّهُمْ فِرْعَوْنُ﴾ [يونس 10 / 90]. فالفاعل الحقيقي لهذه الأفعال الثلاثة فاعلان، تبدو الذات الإلهية أحدهما، لذلك قرأ

(1) المبادئ الاعتزالية الخمسة هي: 1- التوحيد، 2- العدل، 3- الوعد والوعيد،

4- المنزلة بين المنزلتين، 5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(2) لمزيد التوسع في هذا المجال يمكن العودة إلى: ابن حنبل، أحمد، في الرد على

الزنادقة والجهمية، ص 19-20-21.

الحسن وأبو رجاء وقتادة الفعل الأول «وَعَدْنَا» من الوعد الذي يصدر عن ذات واحدة، لا من المواعدة التي يتطلّب وقوعها اتفاق ذاتين على القيام به. وقرأ الحسن وأبو رجاء الفعل الثاني «عُوهِدُوا» على البناء للمفعول لاستثناء الذات الإلهية من المعاهدة عوض البناء للفاعل، الذي يجعل دخولها فيه أمراً وارداً. وقرأ الحسن أيضاً الفعل الثالث «وَجَوَّزْنَا»، من التجويز الذي تنجزه الذات الإلهية، لا من المجاوزة التي تشترك فيها مع بني إسرائيل.

ولم يكتفِ المعتزلة بنفي مشاركة الله في الفعل؛ بل نفوا عنه أيضاً القيام ببعض الأفعال لنفي مشاركته كائنته في الصفة التي تترتب على القيام بها، مثل قوله ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام 6/14]، الذي يبيّن أنّ الله يرزق العباد ولا أحد يرزقه<sup>(1)</sup>. لكن رواية حفص هذه لا تنفي أن يرزق الله نفسه، وهذا لا يليق بالذات الإلهية حسب المعتزلة، لذلك قرأ عمرو بن عبيد «وَلَا يُطْعَمُ» بفتح الياء، وقد أشار الزّمخشري إلى هذا المعنى بقوله: «المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع». لكنّه أورد قراءة الفتح بعد هذا التعليق لتبدو وكأنها منفصلة عن هذا المعنى<sup>(2)</sup>.

### ب- تنزيه أنبياء الله:

أمّا المبحث الثاني فيتعلق بتنزيه الأنبياء والرّسل، وهو هدف يسعى المسلم إلى تحقيقه بقطع النظر عن انتمائه المذهبي أو العقائدي، فقد يشترك فيه السني والشيوعي والمعتزلي والمرجئ، ومن ثمة هم يشتركون في القراءة نفسها بما أنّ الهدف واحد. ويمكن أن ننظر في بعض القراءات التي تضمّنها جدول القراءات الاعتزالية خصوصاً، وقد دلت على تنزيه عدد من الأنبياء مثل آدم ونوح ويوسف ومحمد. فقد قرأ الحسن وأبو رجاء: «فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ» بدل ﴿فَأَزَالَهُمَا﴾ [البقرة 2/36]؛ لأنّ الزلل غير حاصل من الأنبياء.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج2، ص273.

(2) الزّمخشري، تفسير الكشاف، ج2، ص9.

وقرأ الحسن وقتادة «يُغَلِّ» مبنياً للمفعول مكان ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلِّ﴾ [آل عمران 3/ 161]، وقرأ الحسن وقتادة وأبو رجاء «كُذِّبُوا» بتشديد الذال والبناء للمفعول في الآية ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا﴾ [يوسف 12/ 110].

ويرى الشيعة أنّ معنى الآية ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ [آل عمران 3/ 123] غير مناسب لمقام الرسول بين المؤمنين؛ لأنّه يجعل منه ذليلاً، لذلك شككوا في صحتها، فقال أبو عبد الله: «ليس هكذا أنزله الله، ما أذل الله رسوله قط، إنما أنزلت "وَأَنْتُمْ قَلِيلٌ"». بل إنه قرأ ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ ضُعَفَاءُ﴾ ثم قال: «وما كانوا أذلة ورسول الله فيهم عليه وعلى آله السلام»<sup>(1)</sup>. وهو المبدأ نفسه الذي يقرأ الشيعة على أساسه الآية ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة 9/ 117]. فجعفر الصادق يتساءل عن الذنب الذي ارتكبه الرسول حتى يتوب عليه مع المهاجرين والأنصار، وفق رواية حفص أو قراءة العامة، كما يسمّيها أبان بن تغلب (ت 141هـ)، إنّما تاب الله على أمته به، والآية نزلت هكذا حسب قراءته وقراءة الرضا لها «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَى الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»<sup>(2)</sup>.

وإذا كانت هذه النماذج الدالة على التنزيه عموماً، وعلى معتقدات المعتزلة خصوصاً، تبدو قليلة فإنها - لا شك - تبدو ذات أهمية بالغة أيضاً؛ فهي تؤكد أنّ القراءات لم تكن بمعزل عن الصراع المذهبي بتجاوزاته العقائدية والسياسية، وهو ما يظهر بصفة جلية في القراءات الشيعية.

## II- القراءات وفِرْقَة الشَّيْعة:

الشَّيْعة هم الذين شايعوا عليّاً، وقالوا بإمامته وخلافته نصّاً ووصيّة إماماً جليلاً وإماماً خفياً، واعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت

(1) العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 196.

(2) الكاشاني، الفيض، التفسير الصافي، ج 2، ص 383-384.

فبظلم يكون من غيره أو بتقيّة من عنده. وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامّة وينتصب الإمام بنصبهم؛ بل هي قضية أصوليّة، وهي ركن الدّين لا يجوز للرسل -عليهم السلام- إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامّة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التّعيين والتّنصيب وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصّغائر والقول بالتولّي والتّبرّي: قولاً وفعلاً وعقداً إلا في حال التّقيّة<sup>(1)</sup>.

يقتضي هذا التعريف للشيعة الذي يقدّمه الشهرستاني (ت 548هـ) ضرورة التّساؤل عن مضمون النّصوص الجليّة أو الخفيّة التي بموجبها أقرّت هذه الفرقة بإمامة عليّ وبخلافته، والتي أصبحت الإمامة من خلالها قضية أصولية، وركناً من أركان الدّين؟

على أنّ ما يهّمنا من هذه النّصوص ما كان له علاقة بالنّص القرآني من قراءات؛ فقد رأينا من هذا المنطلق أن نلّم شتات تلك القراءات من المصادر السّنية والشّيعية، والتي كان مرجعها المصحف الإمام، إضافة إلى ما يطلق الشّيعه عليه تسمية «سورة الولاية» و«سورة النورين» اللتين لا أصل لهما فيه. وسنحاول قبل أن نعرض هذه القراءات تحديد قائمة لقراء الشّيعه مثلما فعلنا مع قرآء المعتزلة؛ لأنّ ذلك سيساعدنا على فهم رفض بعض القراءات التي لا تمتّ بصلة إلى القراءات الشّيعية؛ بل لأنّ القارئ بها اتهم بالشّيع.

### 1- القراء الشّيعية:

ليس من الصعب أن نرصد قائمة أولية تتضمّن ذريّة علي بن أبي طالب: منهم أبناؤه الحسن (ت 49-50هـ)، والحسين (ت 61هـ)، ومحمد بن الحنفية (ت 73هـ)، إضافة إلى زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت 92-100هـ)، وزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت 122هـ)، وأبي جعفر الباقر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي

(1) الشهرستاني، الملل والنحل. ج 1، ص 82.

طالب (ت 110-118هـ)، وجعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الصادق أبي عبد الله المدني.

بالإضافة إلى عدد من القراء الآخرين، الذين أتهموا بالتشيع، ومن أهمهم: أبان بن تغلب أبو سعد أو أبو أمية الربيعي الكوفي (ت 141هـ)، الذي أخذ القراءة عن طلحة بن مصرف وعاصم بن أبي النجود، وتلقى الحفظ من سليمان بن مهران الأعمش، وحمران بن أعين الكوفي (ت 130هـ)، الذي أخذ القراءة عن عبيد بن نضلة وأبي حرب بن أبي الأسود (ت 109هـ)، وأبي الأسود (ت 69هـ)، ويحيى بن وثاب (ت 103هـ)، وشيبيل بن عزرة ختن قتادة (ت نحو 140هـ)، والعلاء بن سيابة (ت 304هـ)، وعبد الله بن بكير الكوفي، وعطية بن سعيد العوفي صاحب التفسير (ت 111هـ)، ومحمد بن جحادة الأودي الإيامي من قراء الكوفة (ت 131هـ)، من غلاة الشيعة، وفضيل بن مرزوق الكوفي (ت قبل 70هـ)، ومعاذ بن مسلم (ت 187هـ)، والحرث بن عبد الله الهمداني الكوفي الأعور (ت 65هـ)، قرأ على علي وابن مسعود، وعبيد الله بن موسى بن باذام أبو محمد بن أبي المختار الكوفي (ت 213هـ)، ومحمد بن أحمد بن خلف بن أبي المعتمر أبو الحسين الرقي المعروف بابن الفحام (ت 399هـ)، ومحمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم أبو عبد الله الضبي النيسابوري المعروف بابن البيع وبالحاكم (ت 405هـ)، وغيرهم ممن أتهموا بالتشيع.

والملاحظ في هذه القائمة، باستثناء آل البيت، أن القراء الشيعة ظهوروا بداية من النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، وأن أغلبهم كانوا ينتمون إلى الكوفة المركز الأهم في التشيع. لكن علاقة هؤلاء القراء بالقراءات التي نسبت إليهم لم تكن دائماً دالة على انتمائهم الشيعي. فإذا استثنينا قراءات جعفر الصادق وبعض القراءات المنسوبة إلى علي بن أبي طالب، فإن جلّ القراءات التي نسبت إلى القراء سابق الذكر لا تحمل مضموناً شيعياً؛ بل إنها قراءات ليست مقصورة عليهم، ويكفي أن نعود إلى قراءات البعض منهم

حتى نتبين أن العديد منهم ليس لهم ما يميزهم في قراءاتهم من غيرهم من القراء. فعلى الرغم مما قيل عن حمران بن أعين على سبيل المثال من أنه أشد تشيعاً<sup>(1)</sup> من أخويه فإن القراءتين الوحيدتين المنسوبتين إليه<sup>(2)</sup> ليس فيهما ما يحيل على المعتقدات الشيعية؛ بل ينسحب هذا الأمر أيضاً على العلاء بن سيبابة وفضيل بن مرزوق وعبيد بن نضلة ومعاذ بن مسلم وأبان بن تغلب. وإذا نظرنا في أهم التفاسير الشيعية فإن حمران بن أعين يُعدّ الراوي الأهم في أسانيد الروايات التي تضمّنّها تفسير العياشي، لكنّ هذا المفسّر لم يسند إليه قراءة واحدة من القراءات الكثيرة المخالفة للمصحف الإمام.

وتجدر الإشارة إلى أن القراءات، التي تحيل على تصوّرات الشيعة في الإمامة والخلافة وموقفهم من غيرهم من المسلمين نُسبت في أغلبها إلى عبد الله بن مسعود وجعفر الصادق، بالإضافة إلى أبيّ بن كعب وعليّ بن أبي طالب. وإذا كانت قراءات جعفر الصادق لها ما يبرّرها في نسبتها إليه، فما دلالة القراءات المنسوبة إلى ابن مسعود وأبيّ؟ بل ما دلالة بعض القراءات الشيعية المنسوبة إلى عائشة؟

## 2- القراءات الشيعية:

يمكن تقسيم هذه القراءات إلى ثلاثة أصناف: صنف وقفنا عليه في المصادر السنية، وصنف جمعناه من المصادر الشيعية، ويبدو ذلك مهماً من

(1) انظر: العقيلي، الضعفاء، ج 1، ص 286.

(2) قرأ الألفاظ الواردة في الآية ﴿وَلَكِنْ تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [يوسف 12 / 111] بالرفع بدل النصب. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج 5، ص 349. وقرأ قوله ﴿بِمُخْرَجٍ﴾ [إبراهيم 14 / 22] بخفض الياء. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج 2، ص 298-299. وانظر أيضاً إلى القراءات المنسوبة إلى أبان بن عبد الله مشكدة المتهم بالتشيع، والتي عدّها ابن الجزري تصحيفاً. ابن الجزري، أخبار الحمقى والمغفلين، الباب العاشر، في ذكر المغفلين من القراء والمصحفين، ص 75 وغيرها.

حيث الكثرة والمضمون. وصنّف ثالث يُنسب إلى الشيعة لكن أغلبهم ينفيه عن نفسه، ونقصد بذلك سورتي الولاية والنورين.

فمن البديهي أن نلاحظ منذ البداية أنّ القراءات الشيعيّة في المصادر السنّية قليلة جداً مقارنة بمثلتها في المصادر الشيعية، ولا بدّ هنا من أن ننبّه إلى أنّ تجريدنا لهذه القراءات من مصادرها الشيعية تجريداً شبه تام لم يشمل إلا مصنفاً واحداً هو (تفسير العياشي) لصاحبه محمّد بن مسعود العياشي بما أنّه من أقدم التفاسير<sup>(1)</sup> التي أمكن لنا الاطلاع عليها. وهو تفسير يبدو منقوصاً؛ لأنّه احتوى على جزأين تضمّنا تفسير السور الثماني عشرة الأولى من المصحف الإمام. أمّا المصادر الأخرى فقد ركزنا في القراءات التي استخرجناها منها، وتضمنها الجدول الثاني على تأكيدٍ كثيراً ما كرّره الشيعة هو قولهم «هكذا نزلت»، أو «هكذا أنزلها جبريل على محمّد»، أو «هكذا أنزلت»، مع اقتران هذه الجمل في أحيان كثيرة بقسم يؤكّد صحتها. ولو أحصينا كل القراءات التي تضمنتها التفاسير الشيعية وبعض مصنفات أصول الفقه ك: (الكافي) للكليني (ت 329هـ)، وكل القراءات التي تضمنها كتاب (بحار الأنوار) للمجلسي (ت 1111هـ)، فإنّ ذلك يحتاج حتماً إلى وقت، وليس في وسعنا أن نهتمّ بها كلها في هذه المرحلة، كما قد يحتاج إلى مساحة نصّية أكبر لا يسعها مثل هذا الفصل. وبالنظر في مضمون القراءات التي تضمنتها المصادر السنّية أساساً يتأكد لدينا أنها حول ثلاثة أفكار رئيسة هي:

- نفي قدسيّة الصحابة.
- تأكيد قدسيّة آل البيت واصطفائهم.
- دور عليّ في إنجاز الرّسالة والمحافظة على الوحي.

(1) يُعدّ هذا التفسير الأقدم إذا استثنينا تفسير أبي حمزة الثمالي المتوفى سنة 148هـ، لكنّ هذا التفسير أعاد جمعه وتأليفه الشيخ محمد حسين حرز الدين (ت 1419هـ).

وقد ذكر الباقلاني كلَّ هذه القراءات في كتاب (الانتصار)، وهو المصدر السني الوحيد الذي يكاد ينفرد بذكر القراءات الشيعية إذا استثنينا تفسيره (البحر المحيط) لأبي حيان عندما أشار إلى القراءة الأولى في سياق تفسيره لمعنى الاصطفاء المندرجة ضمنه أمّة محمد مقارنة بالأمم الأخرى في زمانها، فهو مفهوم أوسع ممّا ذهبت إليه الشيعة، لذلك لا يمكن اعتبار هذه القراءة -وفق ما ذهب إليه أبو حيان في تحديده لمعنى الاصطفاء- قراءة شيعية. أمّا التفاسير السنية الأخرى فقد تعمّدت تغييب هذه القراءات تغييباً كلياً بطريقة تدفع القارئ غير المطلع على سواها إلى الجزم بعدم وجود مثل هذه القراءات، وأنّ القول بتحريف القرآن ليس إلا افتراءً باطلاً لا دليل على صحّته. حتّى إنّ القراءة التي وردت في تفسير القرطبي لم يوردها في سياق تفسيره للآية (123) من سورة آل عمران (3) التي تتعلق بها؛ بل أوردها في مقدمة الكتاب ضمن باب ما جاء من الحجة في الرد على من طعن في القرآن وخالف مصحف عثمان بالزيادة والنقصان<sup>(1)</sup>، والغريب أنّ هذه القراءة لا وجود لها في المصادر الشيعية.

وما تجدر ملاحظته عند المقارنة بين القراءات الشيعية، التي ذكرتها المصادر السنية ومثيلتها في المصادر الشيعية، هو أنّ القراءات الشيعية الواردة في المصادر السنية قد وردت في سياق مخاطبة الله للرسول محمّد ما يعني مناسبة القراءة لمقام القول؛ فهي إذاً قراءات غير غريبة عن الإطار الذي تنزّلت فيه الآية. ومن هذا المنطلق، إنّ ذكر هذه القراءات دون غيرها في الانتصار تبرّره طبيعتها، فهي قراءات تبدو خطيرة على المصحف الإمام؛ لأنها تستهدف بالدرجة الأولى حرمان المهاجرين والأنصار من الأفضلية التي نسبها إليهم هذا النص حسب القراءة الرّسمية وبعض القراءات الأخرى المقابلة للقراءات الشيعية؛ لذلك يمكن اعتبارها قراءات مقاومة لما رسخته

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 80.



القراءة الرسمية والضمير الجمعي حول أفضلية الصحابة وقدسيّتهم. ولعلّ ذلك ما شرّع للباقلاني استحضارها للردّ عليها؛ لأنّ الحرج الذي تمثّله سيكون بالتأكيد أكبر ممّا قد تمثّله القراءات المذكورة في المصادر الشيعية.

أمّا القراءات، التي وقفنا عليها في المصادر الشيعية، فإنّ قرابة نصفها ورد ضمن آيات محتواها يختلف عن سياق التلفظ الذي اعتدناه مع الباقلاني، ويمكن عرض السياق الذي وردت فيه في المصحف الإمام بإيجاز شديد في الجدول الآتي:

الموضوع	الآيات
الكفر	النساء 4/168، النحل 16/24، الكهف 18/29، الحج 22/19، غافر 40/12، فصلت 41/27، الشورى 42/13، ق 50/24، التحريم 66/9، الملك 29/67.
الظلم	الإسراء 17/82، طه 20/111، الشعراء 26/227، ق 50/24.
أهل الكتاب	البقرة 2/59، البقرة 2/90، النساء 4/47.
آدم وبنوه	الأعراف 7/172، طه 20/115.
تحريم الأطعمة	المائدة 5/3.
الأمر بالصدقة	النحل 16/90.
التوحيد	الجن 72/18.

إنّ الكفار والظالمين حسب القراءة الرسمية هم الذين رفضوا رسالة محمد والإسلام الذي جاء به، لكنّ هاتين الفئتين في قراءات الشيعة يمثلهما المسلمون الذين كفروا بولاية عليّ، وظلموا آل البيت حقهم.

إنّ هذه القراءات بصنفيها ينسحب عليها قول ابن حزم: «وأما الشيعة فعمدة كلامهم في الإمامة والمفاضلة بين أصحاب النبي ﷺ واختلفوا فيما عدا ذلك»<sup>(1)</sup>؛ لذلك يمكن القول: إنّ عمدة قراءاتهم المخالفة للمصحف الإمام هو الإمامة، وإظهار مكانة عليّ بن أبي طالب؛ بل إنّ هذه القراءات قد نسجت بدقة تسمح لها ببلوغ أهدافها بالتدرّج؛ إذ نظمت على نحو يراعى فيها مضمونها. وهذه الأهداف هي: التشريع لأحقية عليّ وذريته في الإمامة، بيان أفضلية آل البيت على سائر المسلمين، ونفيها عن غيرهم.

### أ- الإمامة:

وهي وفق هذه القراءات مرتبطة بتثبيت ذكر آل محمد مع من ذكر من الأنبياء السابقين الذين اصطفاهم الله، وهو ما صرّح به في الآية (33) من سورة آل عمران (3)؛ فقرأ الشيعة «وَأَلَّ مُحَمَّدٌ» مضافاً إلى المصطفين الذين تضمّنتهم الآية، أساساً أولياً للولاية من بعد موت محمد. وذكر الباقلاني أيضاً أنّهم قرؤوا «وَأَلَّ عَلِيٌّ»، الذي تكرّر اسمه غير مرة في هذه القراءات، فهو الذي يمثل حلقة الوصل بين النبي وباقي الأئمة من بعده باعتباره الإمام الأول، لذلك جعله الله وفق قراءة الشيعة الملجأ الأوّل الذي يلتجئ إليه المذنبون، فقد قرأ جعفر الصادق: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ يَا عَلِيُّ

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص270. وقد اهتم نولدكه بمضمون القراءات الشيعية في إطار حديثه عن الاتهامات التي وجهتها الفرق الإسلامية لعثمان بسبب جمعه القرآن في مصحف واحد وإقصائه المصاحف الأخرى. نولدكه، تاريخ القرآن، ص322 وما يليها. كما بيّنت نائلة السليني الراضوي أنّ القراءات الشيعية حملت في مضامينها الإشارة إلى معاني الأمة أو الإمامة، معتمدة في ذلك على القراءات التي تضمّنها كتاب الانتصار للباقلاني، والجدول الذي احتوى على هذه القراءات يبدو منقوصاً؛ إذ لم تستخرج كلّ القراءات المنسوبة إلى جعفر الصادق من كتاب الانتصار. السليني، نائلة، تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، ج2، ص518.

فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوْ جَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا حَكِيمًا»<sup>(1)</sup> بدل أن يجيئوا إلى الرسول الذي دلّت عليه الآية (64) من سورة النساء (4). وليس غريباً أن يكون عليّ كذلك بما أنّ الله وملائكته «يُصَلُّونَ عَلَيَّا بِالنَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِمَا كَمَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمَا» حسب القراءة المنسوبة إلى عبد الله بن مسعود<sup>(2)</sup> عوضاً عن القراءة الرسمية ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب 56/33]. ومن ثمّة ينتقل عليّ إلى المرتبة نفسها التي يتمتع بها النبيّ، فتؤخذ على عاتقه وفق هذه المكانة المقدّسة أمور لا يمكن القيام بها إلا من كان مثله في مرتبة الأنبياء، فينزل الوحي فيه من قبيل «وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بِعَلِيِّ»<sup>(3)</sup> «وإنّ عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقَرَأَ بِهِ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قِرَاءَتَهُ» من القراءة، «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَّانَهُ»<sup>(4)</sup> ليصبح الرسول متبّعاً لعليّ؛ بل إنّ عليّاً يملك العلم بالوحي، وقد اصطفاه الله أيضاً ليساهم في تبليغ الرسالة، دلّ على ذلك ما قرأه بعض الشيعة لسورة الشرح [2-1/94] ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ «وَأَيَّدْنَاكَ بِصَهْرِكَ»<sup>(5)</sup>.

(1) الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 2، ص 462.

Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, (2) p. 76-262-298-336.

(3) وقراءة حفص عن عاصم ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَأْتُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾. الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 1، ص 342، ج 2، ص 456.

(4) ذكر الباقلاني (الانتصار للقرآن، ج 1، ص 341): «إنّه كان يُقرأ «إِنَّ عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ» فَاتَّبِعْ (قِرَاءَتَهُ)» [كذا] ولفظ «عَلَيْنَا» لا ينسجم مع ما تضمنته القراءة، والأنسب لها هو ما ذكره جيفري: «عَلَيْنَا». انظر بهذا الصدد:

Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 106, 174.

والقراءة الرسمية هي: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمَعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة 75/17-18].

(5) الباقلاني، الانتصار للقرآن، ج 2، ص 462.

## ب- أفضلية آل البيت :

إنّ هذه القراءات تمهّد للقول بأنّ الوريث الشرعي للنبوّة هو عليّ بن أبي طالب وآله، ومثلما استغلّ الشيعة حرف الجرّ «عَلَى» في بعض القراءات السابقة لتحويله إلى اسم «عَلِيّ»، استغلّوا أيضاً لفظ «أُمَّة». فقرأ جعفر الصادق «كنتم خير أئمة أخرجت للناس»<sup>(1)</sup> بدل ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران 3/ 110]. كما عمد إلى قراءة سورة العصر (103) قراءة تخالف رواية حفص، تتضمّن الفعل «اتَّمُوا» بدلاً عن ﴿وَتَوَّصَّوْا﴾ [العصر 103/ 3] لتأكيد أنّ المعنيّ بهذه الآية هم آل البيت وشيعتهم، ومن عداهم فهم في خسر، وإنّهم فيه إلى آخر الدهر. ومن هذا المنطلق نفى الشيعة الأفضلية عن غيرهم من المسلمين، مثل قراءة جعفر الصادق «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ عَلَيَّ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»<sup>(2)</sup> عوضاً عن ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ [التوبة 9/ 117]؛ بل يروى عن محمد بن جعفر المعروف بشيطان الطاق<sup>(3)</sup>، حسب تعبير ابن حزم، أنّه قال في كتابه في الإمامة: «إنّ الله تعالى لم يقل قط في القرآن ﴿ثَانِيكَ أَثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْفَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّكَ اللَّهُ مَعَنَا﴾ [التوبة 9/ 40]»<sup>(4)</sup>.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 461.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 462.

(3) شيطان الطاق (ت نحو 160هـ): أبو جعفر الأحول واسمه محمد بن النعمان، ويلقب بشيطان الطاق، ويلقبه الشيعة بمؤمن الطاق من أصحاب أبي عبد الله جعفر ابن محمد، كان يقدمه ويحتفي به، وكان متكلماً، وله من الكتب: كتاب الإمامة، كتاب المعرفة، كتاب الرد على المعتزلة في إمامة المفضول، كتاب في أمر طلحة والزبير وعائشة، ويقال: إنّ أبا حنيفة سماه بهذا الاسم للعداوة التي كانت بينهما. انظر: أبو الفرج النديم، الفهرست، ص 250. ابن حجر، لسان الميزان، ج 5، ص 300.

(4) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، ص 39. وهذا الأمر لا يسجّل عند الشيعة فقط؛ فقد نسب إلى حفصة زوجة الرسول وابنة عمر بن الخطاب أنّ الآية =

تنبني أفضليّة الشيعة من خلال القراءات إذاً على التأسيس للذات من جهة، وعلى نفي ذات الآخر من جهة ثانية. ويمكن أن نرى هذين الوجهين في قراءة الشيعة للآية (10) من سورة الواقعة (56)، والآية (7) من سورة الحشر (59)؛ فعوضاً عن رواية حفص ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ [الواقعة 56/10] نسب إلى ابن مسعود وأبيّ وعائشة والربيع بن خثيم أنه ثبت في مصاحفهم: «هذه القراءة الشيعيّة "وَالسَّابِقُونَ بِالْإِيمَانِ بِالنَّبِيِّ (عليه السلام) فَهُمْ عَلَيَّ وَذَرَيْتُهُ الَّذِينَ اصطفاهم الله من أصحابه وجعلهم الموالِيّ على غيرهم أولئك هم الفائزون الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"»<sup>(1)</sup> أمّا غيرهم من المسلمين فمحرمّ عليهم المخالفة في محبة أهل بيت نبيهم لتصبح قراءة الشيعة للآية (7) من سورة الحشر (59) «كَيْلًا يَكُونُ مَخَالَفَةً مِنْ سَادَاتِكُمْ فِي مَحَبَّةِ أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ وَمَا أَمَرَكُم بِهِ فَأَطِيعُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي مَخَالَفَتِكُمْ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»<sup>(2)</sup> وعلى أساس هذه القراءة يتحدّد مضمون الرّسالة التي أمر الله بأخذها من النبي والامثال لما نهى عنه، وهو الأمر بحبّ آل بيته والانتهاز عن مخالفتهم.

وتحتدّ نبرة التهديد والوعيد لكلّ من تنكّر لعليّ وأنكر حقّه في الإمامة في

= التي ينكرها محمد بن جعفر أثبتت في مصحفها على النحو الآتي «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِمَا وَأَيَّدَهُمَا بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا»؛ فهي إذاً قراءة تؤسس لقدسية أبي بكر .  
انظر:

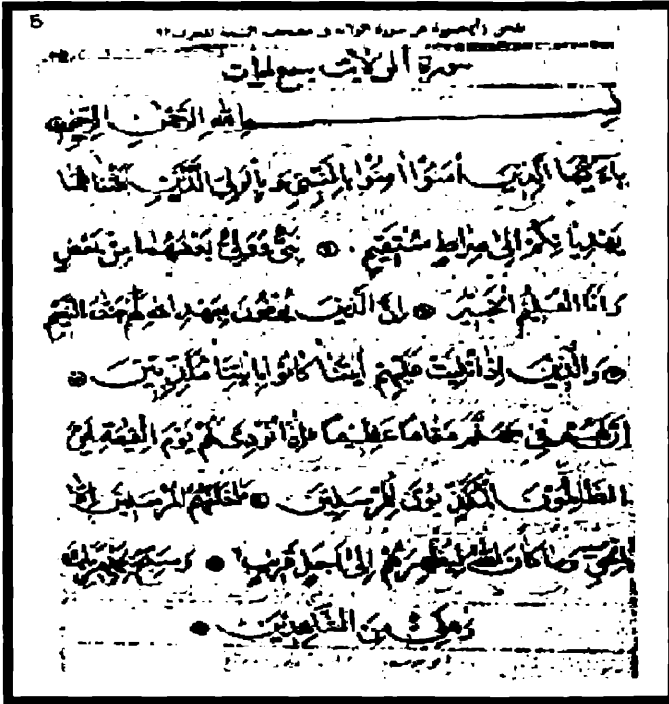
Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 214.

وكذا بالنسبة إلى القراءة المنسوبة إلى عمر بن الخطاب للآية: ﴿وَالْأَنْصَارُ﴾ [التوبة 9/100]. فقد قرأ «... وَالْأَنْصَارُ...»، وهي قراءة تخرج الأنصار من الأسبقية والأولية في الإسلام، وتؤسس لأفضلية المهاجرين عليهم. وقد روي أنه تراجع عنها بعد اختلافه مع زيد واحتكامهما إلى أبيّ بن كعب. انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 11، ص 11.

(1) Arthur Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, p. 97, 168, 306.

(2) المرجع نفسه، ص 100.

ما يسمّيه الشيعة سورتي الولاية والنورين. أمّا السورة الأولى فيظهر من تسميتها المقصد الذي صنعت من أجله. وصانعها يحاكي من خلالها سورة الفاتحة (1) السورة الأولى من المصحف الإمام؛ إذ احتوت على سبع آيات، وهي<sup>(1)</sup>:



تبدو السورة إذاً غير غريبة في أغلب ألفاظها وتراكيبها عن آيات المصحف الإمام، فقد اقتبس صاحبها أجزاء كثيرة منها من السور المعروفة لدى المسلمين، فكل «آية» من هذه «السورة» باستثناء «الآية الرابعة» تحتوي

(1) «بسم الله الرحمن الرحيم يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنبي وبالولي الذين بعثناهم يهديانكم إلى صراط مستقيم\* نبي وولي بعضهما من بعض وأنا العليم الخبير\* إن الذين يوفون بعهد الله لهم جنات النعيم\* والذين إذا تليت عليهم آياتنا كانوا آياتنا مكذبين\* إن لهم في جهنم مقاماً عظيماً إذا نودي لهم يوم القيامة أين الظالمون المكذبون للمرسلين\* ما خلفهم المرسلين إلا بالحق وما كان الله ليظهرهم إلى أجل قريب\* وسبح بحمد ربك وعليّ من الشاهدين\*».

على جزء أو أكثر من آيات سور المصحف الإمام. لكنّ ناظمها يبدو غير خبير بخصوصيات العديد من التراكيب المكرّرة في المصحف. فأما التركيب «إلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (1)» فقد ذكر في المصحف الإمام اثنتي عشرة مرّة، إحدى عشرة منها اقترنت بفعل الهداية المسند إلى الله، وواحدة منها فقط اقترنت بفعل الدعوة مسنداً إلى الرسول. وأما التركيب «كَانُوا بِآيَاتِنَا (4)» فتكرّر أربع مرّات منتهياً بأفعال في صيغة الماضي لا باسم الفاعل.

ولا تبعد سورة النورين في معانيها عمّا تضمنته القراءات الشيعية الأخرى وما ورد في سورة الولاية؛ لذلك نحيل على نصها دون التعليق على مضمونها كما نقلتها بعض الدراسات عن كتاب (فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب)<sup>(1)</sup> لصاحبه الحاج ميرزا حسين بن محمّد تقيّ النوري الطبرسي (ت 1320هـ)<sup>(2)</sup>.

- (1) لم تتمكّن من الاطلاع على الكتاب مباشرة؛ بل اطلعنا عليها في كتاب نولدكه: تاريخ القرآن، ص 329-331. بالإضافة إلى كتاب محمد حبيب: فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب: عرض ونقد، ص 153-156. مع التذكير بأنّ محمد حبيب سمى السورة بسورة الولاية، فلا ندري من أين تسرب إليه الخطأ.
- (2) «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم \* نوران بعضهما من بعض وأنا السميع العليم \* إن الذين يوفون ورسوله في آيات لهم جنات النعيم \* والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم \* ظلموا أنفسهم وعصوا الوصي الرسول أولئك يسقون من حميم \* إن الله الذي نور السموات والأرض بما شاء واصطفى من الملائكة وجعل من المؤمنين أولئك في خلقه يفعل الله ما يشاء لا إله إلا هو الرحمن الرحيم \* قد مكر الذين من قبلهم برسولهم فأخذهم بمكرهم إن أخذني شديد أليم \* إن الله قد أهلك عاداً وثموداً بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة فلا تتقون \* وفرعون بما طغى على موسى وأخيه هارون أغرقته ومن تبعه أجمعين \* ليكون لكم آية وإن أكثركم فاسقون \* إن الله يجمعهم في يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون \* إن الجحيم مأواهم وأن الله عليم حكيم \* يا أيها الرسول بلغ إنذاري فسوف يعلمون \* قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمي معرضون \* مثل الذين يوفون =

وبالعودة إلى تاريخ ظهور هاتين السورتين، بيّن نولدكه (Nöldeke) أنّ غارسان دي تاسي (Garcin de Tassy) نشر سورة النورين سنة (1842م) نقلاً عن «الكتاب الفارسي دابستاني مذاهب الّذي ألفه محسن فاني الّذي عاش في منتصف القرن السابع عشر»<sup>(1)</sup>. وأشار إلى أنّ دي تاسي كان أوّل من نشر السورة في حين أنّ كاظم - بغ (Kazem-Beg) كان أوّل من اكتشفها «وتركها لغارسون دي تاسي لينشرها، ثمّ أعاد نشرها من جديد بشكل أدقّ»<sup>(2)</sup>. وذهب

= بعهدك أنّي جزيتهم جنات النعيم \* إن الله لذو مغفرة وأجر عظيم \* وإن عليّاً من المتقين \* وإنا لنوفيه حقه يوم الدين \* ما نحن عن ظلمه بغافلين \* وكرمانه على أهلك أجمعين \* فإنه وذريته لصابرون \* وإن عدوهم إمام المجرمين \* قل للذين كفروا بعدما آمنوا طلبتم زينة الحياة الدنيا واستعجلتم بها ونسيتم ما وعدكم الله ورسوله ونقضتم العهود من بعد توكيدها وقد ضربنا لكم الأمثال لعلكم تهتدون \* يا أيها الرسول قد أنزلنا إليك آيات بينات فيها من يتوفاه مؤمناً ومن يتولاه من بعدك يظهر \* فأعرض عنهم إنهم معرضون \* إنا لهم محضرون \* في يوم لا يغني عنهم شيء ولا هم يُرحمون \* إن لهم جهنم مقاماً عنه لا يعدلون \* فسيح باسم ربك وكن من الساجدين \* ولقد أرسلنا موسى وهارون بما استخلف فبعوا هارون \* فصبر جميل فجعلنا منهم القردة والخنازير ولعناهم إلى يوم يبعثون \* فاصبر فسوف يبصرون \* ولقد آتينا بك الحكم كالذين من قبلك من المرسلين \* وجعلنا لك منهم وصياً لعلهم يرجعون \* ومن يتولى عن أمري فإني مرجعه فليمتنعوا بكفرهم قليلاً فلا تسأل عن الناكثين \* يا أيها الرسول قد جعلنا لك في أعناق الذين آمنوا عهداً فخذه وكن من الشاكرين \* إن عليّاً قانتاً بالليل ساجداً يحذر الآخرة ويرجو ثواب ربه قل هل يستوي الذين ظلموا وهم بعدابي يعلمون \* سنجعل الأغلال في أعناقهم وهم على أعمالهم يندمون \* إنا بشرناك بذريته الصالحين \* وإنهم لأمرنا لا يخلفون \* فعليهم مني صلوات ورحمة أحياء وأمواتاً يوم يبعثون على الذين يبغون عليهم من بعدك غضبي إنهم قوم سوء خاسرين \* وعلى الذين سلخوا مسلكتهم مني رحمة وهم في الغرفات آمنون \* والحمد لله رب العالمين \*».

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، ص328.

(2) المرجع نفسه، ص328. والملاحظ أنّ كاظم-بغ أعاد نشر السورة سنة 1843م مترجمة إلى الإنجليزية، وقسمها إلى 42 آية، وأضاف إليها الإعراب.



محمد عليّ أمير معزّي إلى تأكيد أنّ السورة من تأليف شخص إيرانيّ هاجر إلى الهند في أواخر القرن السادس عشر أو في بداية القرن السابع عشر<sup>(1)</sup>.

أمّا بالنسبة إلى سورة الولاية فقد نشرها لأول مرّة سانت كلير تيسدال (St. Clair Tisdall) سنة (1913م) في مقال له وسمه بعنوان «الإضافات الشيعيّة إلى القرآن»<sup>(2)</sup> مستنداً في ذلك إلى إحدى المخطوطات القرآنيّة التي تعود إلى القرن السابع عشر أو الثامن عشر كان قد عثر عليها في الهند سنة (1912م)<sup>(3)</sup>.

يمكن القول، إذاً، إنّ معظم الدراسات، التي تناولت إحدى السورتين أو كليهما بالدراسة، ذهبت إلى أنّها ليست من القرآن في شيء. وهو ما أكّده نولدكه الذي أشار إلى أنّ كاظم- بغ برهن على عدم صحّة سورة النورين، ثمّ وقف على جملة من الاختلافات اللغويّة والأسلوبية والمضمونيّة عند مقارنته

(1) Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in early shi'ism*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 199.

(2) St. Clair Tisdall, *Shi'ah Additions to the Koran*, in: *The Moslem World*, vol. III, no 3, July, 1913, pp. 227- 241.

(3) وقعت الدراسات الحديثة والمعاصرة في الخلط بين "سورة" الولاية و"سورة" النورين، فقد بيّن محبّ الدين الخطيب أنّ سورة الولاية موجودة في كتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب»، وقد أشار أيضاً إلى أنّها قد نشرت في الجريدة الآسيويّة (*Journal Asiatique*) سنة 1842م، وقد أثبت السورة محسن فاني في كتابه «دبستاني مذاهب»، وقد عول نولدكه في نقلها على محسن فاني. وإذ نشير إلى ذلك نحن لا نسعى هنا إلى البحث في هذا الخلط بقدر ما نود الإشارة فقط إلى أنّ سورة الولاية لم تكن معروفة قبل أن يعثر عليها تيسدال سنة 1912م، فهو لم يأخذها عن كتاب النوري الطبرسي، ولا كتاب محسن فاني اللذين أثبتا سورة النورين لا سورة الولاية؛ بل عثر عليها في مخطوط بانكيبور (Bankipur) القرآنيّ، هذا بالإضافة إلى أنّ نولدكه لم يتعرّض مطلقاً لهذه السورة التي كان يجهلها ولم تُنشر في (*Journal Asiatique*) سنة 1842م، لأنّها لم تكتشف بعد. ولتأكيد وقوع هذا الخلط يمكن العودة على سبيل المثال إلى كلام محمد أمير معزّي الوارد في مؤلّفه سابق الذكر، والذي أقرّ فيه أنّ دي تاسي حاول إثبات صحّة السورتين، في حين أن كاظم- بغ أقرّ بوضع سورة النورين وصحّة سورة الولاية، والحال أنّهما لم يعرفا سورة الولاية.

بين السورة ونصّ المصحف؛ ليؤكد في النهاية أنّ: «سورة النورين هي وضع شيعي كما سبق لكاظم- بغ أن اكتشف. ولا يمكن تحديد زمن نشوئها بدقة بسبب نقص معرفتنا بالأدب الشيعي المنحاز، ويبدو أنّ المفسرين الشيعيين عليّ بن إبراهيم القميّ (ق4هـ) ومحمّد بن مرتضى (ت 911هـ) لم يعرفا السورة وإلا لذكراها في مقدّمة تفسيريهما للقرآن. بحسب كاظم- بغ لا تُذكر هذه السورة في أيّ أثر أصيل حول تراث الإماميّة، ولم يُعثر لدى أيّ كاتب قبل القرن السادس عشر ذكر للنورين كعنوان سورة، ولم يظهر اسم النورين لقباً لمحمّد وعليّ إلا ابتداء من القرن الرابع عشر»<sup>(1)</sup>. وهو الموقف نفسه الذي اتخذه غيره من الباحثين اللاحقين له، فقد بيّن تيسدال أنّ الشيعة لم يحاولوا إقحام السورتين في المصحف؛ بل إنّه تمّ رفضهما<sup>(2)</sup> وهو الموقف نفسه الذي أشار إليه فون غرونوبوم (Grunebaum Von)<sup>(3)</sup> وماير (Meir)<sup>(4)</sup>.

لكنّ محب الدين الخطيب أشار في كتابه (الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية) إلى أنّه نقل سورة الولاية عن أحد مصاحف إيران، فلا ندري إن كان ذلك مصحفاً عثمانياً أضيفت إليه هذه «السورة» أم لا؟<sup>(5)</sup>.

وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نؤكّد أنّه لا ذكر لسورة الولاية ولا لسورة النورين في كلّ التفاسير الشيعية قديمها وحديثها التي أمكن لنا الاطلاع عليها باستثناء (تفسير الميزان) لمحمد حسين الطباطبائي، الذي انتهى من تأليفه في

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، ص 335.

(2) Tisdall, Shi'ah Additions to the Koran, p. 80-81.

(3) Von Grunebaum, G.E, Islam in the Growth of a cultural tradition, London, 1961, p. 80.

(4) Meir, M. Bar-Asher, Variant Readings and additions of the Imami shi'a to the Qur'an, in: Israel Oriental Studies, 13, (1993), p. 46.

(5) الخطيب، محب الدين، الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية، ص 19.

القرن الماضي (سنة 1392هـ)، وقد أشار في معرض حديثه عن التحريف في القرآن إلى سورتي الخلع والحفد، ثم ذكر «سورة» الولاية<sup>(1)</sup> دون ذكر لسورة النورين. كما أنّهما لم تذكر في موسوعة (بحار الأنوار) للمجلسي.

إنّ القراءات الشيعية، التي احتوت عليها المصادر الشيعية، في غنى عن مثل هذه السور. وهي قراءات من الجدير تتبع مراحل ظهورها بكل دقة. وعلى الرغم من أنّ ذلك ليس مطلبنا من هذا العمل، نشير وفق استقراء أولي إلى أنّ تلك القراءات عرفت أوج ظهورها في القرون الأربعة الأولى<sup>(2)</sup>، ثم عادت إلى الخفوت، فلم تبق مادة القراءات الرئيسية، تلك المادة التي أصبحت متعلقة بقراءات السبعة، وخصوصاً في تفسير الطبرسي. وقد يكون لذلك علاقة بالحد من اختيارات القراء من خلال ضبطها في عدد يسير من القراءات المعروفة. بالإضافة إلى محاصرة علماء القرآن السنة لتلك القراءات، فكثرت انتقاداتهم لها وتكفيرهم لكلّ من يقرأ بها؛ ما حدا بالعديد من علماء الشيعة في زمننا هذا إلى نفي وجود تلك القراءات، ورفض الحديث عنها<sup>(3)</sup>.

وإذا كان صيت القراءات الشيعية قد تواصل إلى القرن الرابع للهجرة، فإنّ القراءات الاعتزالية قد خفت منذ وقت مبكر؛ إذ لم تتجاوز النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. ولعل ذلك عائد إلى تبدل الظروف السياسية، التي لم تكن في صالح المعتزلة ولا في صالح أفكارهم العقلية التي كانوا يؤمنون بها.

(1) يقول محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان: «وكذا ما أورده بعض الروايات من سورة الولاية وغيرها أفاويل مختلفة رام واضعها أن يقلد النظم القرآني، فخرج الكلام عن الأسلوب العربي المألوف، ولم يبلغ النظم الإلهي المعجز، فعاد يستبشعه الطبع، وينكره الذوق...». الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج 12، ص 115.

(2) حبيب، محمد، فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب: عرض... ونقد، ص 44.

(3) انظر على سبيل المثال: الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان.

إنّ القراءات لم تكن في معزل عن التجاذبات السياسية والعقائدية للفرق الإسلامية؛ لذلك لم تكن معايير تمحيص صحتها في البداية معايير موضوعية. ولعلّ المعيار الأهمّ في قبول هذه القراءات أو ردّها يبقى معيار العدالة، الذي لا شكّ في أنّه سيسقط كلّ قراءة منسوبة إلى قرّاء اتهموا بالاعتزال أو التشيع أو غيرها من التهم المرتكزة على الانتماء العقدي والمذهبي، وخصوصاً إذا لم يقرأ بها غير هؤلاء المتّهمين، شيعة كانوا أو معتزلة، حمقى كانوا أو مغفلين.





## خاتمة الباب الثالث:

إنّ الفكرة الأساسيّة، التي حاولنا تأكيدها في الفصول الثلاثة السابقة، تكمن في أنّ العلوم الإسلاميّة، مهما كانت طبيعة صلتها بالنص القرآني، قد كانت متأثرة بالاختلاف الذي دار عليه علم القراءات؛ فالمتأمل في علوم القرآن، من خلال النماذج التي قدّمنا، يستنتج أهمية النتائج التي توصلنا إليها؛ إذ بالإمكان القول: إنّ ما ينتظم تلك العلوم ويربط بينها، هو علم القراءات، بل إنّ منها ما لا يستقيم وجوده إلا به. ونحن إذ نهتمّ بواحد من أهم تلك العلوم، نرى أنّ من أهمّ النتائج التي مكنتنا البحث من الوصول إليها هو بداية الكشف عن تلك العلاقات الناظمة لها، فالتفسير والتكرار والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والمكي والمدني وغيرها من العلوم تأكّد ترابطها بتعالقها جميعاً مع علم القراءات.

ولسنا نودّ هنا أن نجلّي تلك العلاقات، بقدر ما نودّ الإشارة إلى أهمّ النتائج الخاصة بعلوم التفسير والنسخ وأسباب النزول والتكرار، فقد تبين لنا أنّ القراءات جزء من التفسير، فكما اهتم الدارسون بأنواع التفسير كالتفسير بالرأي، والتفسير بالمأثور، والتفسير العلمي، والتفسير العقلي<sup>(1)</sup>، بالإمكان

(1) انظر على سبيل المثال: غولدزبهر، مذاهب التفسير الإسلامي. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر، ط7، 2000م.

أن نؤكد أهمّية التفسير بالقراءات. وعلى الرغم من أنّ ذلك قد يكون مبثوثاً في التفسير بالمأثور، فإنّ تتبع مثل هذا النوع من التفسير من شأنه أن يجلّي اتجاهات الأفهام الأولى للتفسير ودورها في فرض جملة من تصورات النص القرآني مازالت متواصلة إلى اليوم.

وإذا كانت ماهية الناسخ والمنسوخ لا تتحدّد في أغلب الأحيان إلا بالرجوع إلى القراءات ذاتها، فإنّه صار من الملحّ أن يتّجه الباحث إلى إعادة النظر في أسس هذا العلم المرتكزة على علوم القرآن الأخرى، وخصوصاً منها القراءات، بقصد فهم الإحراجات التي انتهى إليها، وتجاوز تلك المآزق بالدعوة إلى أن لا نسخ في القرآن.

وإذا كان علم أسباب النزول قد فضّل القول فيه بسّام الجمل، فإنّ نظرة شمولية ومتكاملة لن يكتب لها النجاح والتجاوز إلا إذا اضطلع الباحثون بتقليب النظر في كلّ علوم القرآن تقليباً أكاديمياً جزئياً (وهذا العمل جزء من الكل الذي ننتظر أن يكتمل)، فإذا اكتمل ذلك فلا شك في أنّ النتائج المتحصّل عليها من كلّ بحث جزئي من شأنها أن تساعد على فهم متكامل لعلوم القرآن.

ونحن، إذ ندعو إلى ذلك، لإيماننا بأنّ الكثير من القضايا التي تطرحها تلك العلوم ما زالت لم تلقَ العناية الكافية ناهيك عن تلك التي لم تُطرقْ بعدُ مثل قضية التكرار في النص القرآني. ولعلّ ما أثرناه في الفصول السابقة من هذا الباب يمكن أن يكون مقدّمة لإعادة النظر في تلك القضية وغيرها من القضايا الأخرى كقضية التشريع في ظلّ تعدّد النصوص واختلافها. وكما سبق أن بيّنا أنّنا في حاجة اليوم إلى دراسة تشريعية تقف على تاريخية الاختلافات الفقهية في علاقتها بالقراءات.

ولئن كانت القراءات الشيعية نصوصاً غير مجهولة بالنسبة إلى كثير من الباحثين المهتمّين بالفكر الشيعي، فإنّ القراءات الاعتزالية لم تكن كذلك؛ إذ

لم نقف على بحث استند إلى تلك القراءات لدراسة الفكر الاعتزالي، أو الكثير من المفاهيم التي اتخذ أصحاب العديد من الدراسات النص القرآني منطلقاً للبحث فيها مثل مفاهيم العدل والمساواة والحرية والوحي والنبوة. فعولوا عندئذٍ على آيات المصحف برواية حفص عن عاصم. فمن المنطقي جداً أن تكون مثل تلك الدراسات منقوصة النتائج إذا كانت النصوص المعول عليها بقراءة واحدة.







## الخاتمة

إنّ أولى النتائج، التي توصلنا إليها في خاتمة هذا البحث، هي نسبة الاختلاف في القراءات قياساً على المصحف برواية حفص. فإذا كان بسّام الجمل قد أكّد في خاتمة بحثه في أسباب النزول أنّ (90%) من آيات المصحف لم تتعلّق بها أسباب نزول<sup>(1)</sup>، فكانت تلك الأسباب متعلقة بـ: (10%) فقط من تلك الآيات، فإنّ الآيات التي وقفنا فيها على اختلاف في القراءة تجاوز نسبة (50%) ما يعني أنّ أهميّة القراءات تكمن في حجم الاختلاف الذي حفظته المصادر، وخصوصاً منها كتب القراءات والتفسير.

وإذا كان حجم الاختلاف هو الذي قوى عزمنا على خوض غمار هذا البحث، فإنّ تتبع هذا الاختلاف أيضاً هو الذي أوصلنا إلى الدعوة إلى ضرورة إعادة صياغة تعريف جديد لعلم القراءات؛ لأنّ التعريف الذي استقرت عليه كتب القراءات في القرن التاسع للهجرة لم يكن ليستجيب إلى تاريخ طويل للعلم امتدّ على أكثر من ثمانية قرون كاملة مرّ فيها بأزمات عديدة هي التي عبّرت عن أهمّ خصائصه، فكان الاختلاف أبرز تلك الخصائص.

وعلى الرّغم من التسليم بتلك الحقيقة، فإنّه قد وقع تجاهلها إلى درجة ساد فيها الاعتقاد بأنّ النصّ القرآني هو القراءات السبع؛ بل هو ما رواه

---

(1) الجمل، بسّام، أسباب النزول، ص 443.

الرواة المشهورون عن القراء السبعة. وقد حاول علماء القرآن التصدي لهذه المغالطة لكن دون جدوى؛ لذلك استقرت القراءات علماً من علوم القرآن على التعريف التقليدي الذي أشرنا إليه في بداية هذا العمل. وهو تعريف لا يستجيب لمكانتها الفاعلة في العلوم الأخرى، وخصوصاً منها التفسير والتشريع. ويعود ذلك في نظرنا إلى تحكم رغبتين متناقضتين في علماء القرآن هما: الرغبة في محاصرة الاختلاف في القراءات المتلوّة، والرغبة في البحث عن الاختلاف للحاجة الماسة إليه في استنباط الأحكام. فنتج عن ذلك بقاء جزء من القراءات غير مندرج في التعريف النهائي الذي استقرّ عليه العلم. وهي قراءات مبثوثة في كتب التفسير وكتب القراءات التي عدّت شاذة، بالإضافة إلى القراءات الأخرى المبثوثة أيضاً في العديد من المصنفات الأدبية.

إنّ وظيفة الباحث اليوم هي إعادة الاعتبار لكلّ القراءات؛ لأنّ القول الفصل في المسائل التي لها صلة بالنص القرآني بات أمراً غير ممكن في ظل تغييب العديد منها. أما بالنسبة إلى الآيات، التي لم نقف فيها على الاختلاف، فلا شك في أنّ الاهتمام بها سينصبُّ أساساً على العوامل التي ساهمت في حفظها؛ لذلك كان لا بد من الدّعوة إلى دراسة تبحث في أسباب الاختلاف الحقيقية انطلاقاً من تلك العوامل ذاتها التي حفظت الجزء المتفق على تلاوته من الاختلاف. وهي دراسة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا توافرت لها كلّ الشروط الموضوعية التي تسمح لها بالنجاح. ولعلّ أول هذه الشروط تلك المتعلقة بالمنهج التاريخي، الذي يجب أن تخضع له مخطوطات المصاحف المتوافرة اليوم، فهو أقرب السبل إلى إزاحة اللثام عن الغموض الذي ما زال يلفّ تاريخ الخط العربي، على الرغم من تزايد الدراسات المهمة به في السنوات الأخيرة.

والمنهج نفسه يجب اتّباعه في دراسة تطور لهجات القبائل العربية منذ ظهور الإسلام إلى الفترة التي دوّنت فيها مادة القراءات، وضبطت كميّات

الأداء فيها. وبإمكان مثل هذه الدراسة أن تؤسس لنظرية عربية في الدراسات الشفوية في الأدب العربي تسمح بفتح جديد في البحث في الفكر العربي والإسلامي وخصوصاً ما اهتمّ منه بالنص المؤسّس له، وهو النص القرآني بمختلف قراءاته.

ويدعونا المنهج نفسه أيضاً إلى إعادة النظر في مفهوم الذاكرة وخصوصاً علاقته بمفهوم المخيلة<sup>(1)</sup> والعرف والثقافة الشفوية، بما أنّ الذاكرة مصطلح له علاقة وطيدة بالعديد من القراءات المخالفة التي لم تجد لها طريقاً إلى التدوين، فعلى الرّغم من ذلك، بقيت مزاحمة للقراءة الرّسميّة طيلة قرون عديدة، يستحضرها الفقيه والمفسّر كلّما وجد سبيلاً إلى ذلك. فما علاقتها إذاً بالعرف والعادات، أو بحاجات المجتمع، أو بالصراعات السياسية العقائدية؟ وما هي الدّوافع الحقيقية وراء استحضار القراءة المخالفة؟ ألا يمكن أن يكون الصراع بين الشفوي والمكتوب صراعاً يختزل العلاقة بين القراءة الرّسمية والقراءة المخالفة؟



(1) انظر مفهوم الخيال عند التهانوي (ت بعد 1158هـ) في: كشف اصطلاحات الفنون، مكتبة خياط، بيروت، 1966م. ثم قارن ذلك بمفهوم المخيلة الجماعية والخيال الاجتماعي في الدراسات الحديثة مثل:

Pierre Ansart, *Idéologie, Conflit et Pouvoirs*, Paris, Press Universitaires de France, 1977, pp. 21-22. Jean Paul sartre, *L'Imagination*, Ceres Productions, 1994, p. 13.

ويمكن النظر أيضاً في: ريكور، بول، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا والبيوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 7، تشرين الأول/أكتوبر، 1988م، ص 22. عجينة، محمد، عملية تدوين التراث العربي: إشكالياتها وأبعادها، مجلة رحاب المعرفة، السنة الأولى، العدد 4، حزيران/يونيو - تموز/يوليو، 1988م، ص 43.



## المصادر والمراجع

- المصادر<sup>(1)</sup> :

### I- المصاحف :

- مصحف أمة الله فاطمة، مصحف مخطوط سنة 1231هـ، مكتبة الأحقاف، مجموعة بن سهل، رقم 256.
- المصحف المذهب، مصحف مخطوط سنة 1245هـ، دار المخطوطات القرآنية، حضرموت - صنعاء.
- القرآن الكريم، مصحف المدينة النبوية برواية حفص عن عاصم، مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد، المدينة المنورة، 1412هـ.
- القرآن الكريم، مصحف برواية ورش عن نافع المدني [من سورة مريم 19 إلى الناس 114]، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1349هـ.
- القرآن الكريم، مصحف برواية حفص عن عاصم، دار القرآن الكريم، طهران، 1370هـ.
- القرآن الكريم، مصحف دولة الكويت [برواية حفص عن عاصم]، طبعة ذات السلاسل، 1982م.

---

(1) مرتبة ترتيباً تاريخياً ضمن مشاغلها.

## II- المصادر المخطوطة:

- المهدي لدين الله محمد بن المتوكل على الله المطهر بن يحيى بن الهادي إلى الحق، عقود العقيان في النسخ والمنسوخ من القرآن، مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء رقم 189.

## III- المصادر المطبوعة:

## 1- كتب التفسير:

- أبو حمزة الشمالي (ت 150هـ)، تفسير القرآن الكريم، جمع وتأليف عبد الرزاق حرز الدين، مطبعة الهادي، قم - إيران، ط 1، 1420هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت 204هـ)، أحكام القرآن، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.
- الفراء، يحيى بن زياد (ت 207هـ)، معاني القرآن، دار عالم الكتب، بيروت، ط 3، 1983م.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام أبو بكر (ت 211هـ)، تفسير عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ط 2، 1403هـ.
- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب للطباعة والنشر، قم - إيران، ط 3، 1404هـ.
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (ت 310هـ)، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط 2، (د.ت).
- العياشي، محمد بن مسعود بن عياش (ت 320هـ)، كتاب التفسير، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت).

- أبو جعفر النحاس (ت 338هـ)، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط 1، 1988م.
- الجصاص، محمد بن علي أبو بكر الرازي (ت 370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1992م.
- القرطبي، محمد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1985م.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت 453هـ)، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3، 2003م.
- الطوسي (ت 460هـ)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، المجلد الثاني، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1409هـ.
- الكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري (ت 504هـ)، أحكام القرآن، ضبط جماعة من العلماء، بيروت - لبنان، ط 1، 1983م.
- الزمخشري، محمود بن عمر (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكة، الرياض، ط 1، 1998م.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1993م.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن أبو علي (ت 552هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط 1، 1995م.



- ابن الجوزي (ت 597هـ)، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تفسير زاد المسير في علم التفسير، ط. المكتب الإسلامي، (د.ت).
- الرازي، محمد فخر الدين (ت 606هـ)، تفسير الرازي بالمعروف بالتفسير الكبير وبمفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1981م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت 685هـ)، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999م.
- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود (ت 710هـ)، تفسير النسفي المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل، بهامش تفسير الخازن، بغداد، مكتبة المتنبّي، (د.ت).
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين (ت 728هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان على مصحف التهجد، دار الصفوة، ط 1، 1995م.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد بن محمد بن إبراهيم (ت 741هـ)، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، مكتبة المتنبّي، بغداد، (د.ت).
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م.
- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م.

- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد (ت 875هـ)، تفسير الثعالبي المسمّى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق علي أحمد معوض وآخرون، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1997م.
- ابن عادل، عمر بن علي الدمشقي (ت بعد 880هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1998م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، 1993م.
- الفيض الكاشاني (ت 1091هـ):
- الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق محمد حسين درايبي ومحمد رضا نعمتي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط 1، 1418هـ.
- تفسير الصافي، تصحيح حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، قم - طهران، ط 2، 1416هـ.
- الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي (ت 1112هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ط 4، 1412هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الألوسي، محمود (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، (د.ت).

## 2- كتب القراءات وعلوم القرآن :

- السدوسي، قتادة بن دعامة أبو الخطاب (ت 118هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404هـ.
- ابن العلاء، أبو عمرو (ت 154هـ)، كتاب الإدغام الكبير، تحقيق وتعليق أنس بن محمد حسن مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).
- ابن وهب، عبد الله بن مسلم (ت 197هـ)، الجامع، تحقيق وتعليق ميكولوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2003م.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت 224هـ)، لغات القبائل الواردة في القرآن الكريم، تحقيق عبد الحميد السيد طلب، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1984م.
- أبو عمر الدوري، حفص بن عمر (ت 246هـ)، جزء فيه قراءات النبي، تحقيق أحمد عيسى المعصرراوي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط 1، 2006م.
- أبو معشر الطبري، عبد الكريم بن عبد الصمد (ت 478هـ)، التلخيص في القراءات الثماني، تحقيق محمد حسن عقيل موسى، 1412هـ.
- السجستاني، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث (ت 316هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط 1، 1936م.
- ابن مجاهد، أبو بكر (ت 324هـ)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، 1972م.
- الأنباري، محمد بن القاسم بن بشار أبو بكر (ت 328هـ)، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1971م.

- النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل أبو جعفر (ت 338هـ)، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، دراسة وتحقيق سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1991م.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله (ت 370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1979م.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد أبو عبد الله (ت 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق آرثر جيفري، مكتبة المتنبّي، مصر، (د.ت).
- الفارسي، أبو علي (ت 377هـ)، الحجة للقراء السبعة: أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، دار المأمون للتراث، بيروت، (د.ت).
- ابن غلبون، عبد المنعم بن عبيد الله أبو الطيب (ت 389هـ)، الاستكمال، تحقيق عبد الفتاح بحيري إبراهيم، الجمع التصويري والتجهيز بالزهراء للإعلام العربي، ط 1، 1991م.
- ابن جني، عثمان أبو الفتح (ت 392هـ)، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وغيره، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1994م.
- الباقلائي، أبو بكر بن الطيب، الانتصار للقرآن (ت 403هـ)، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ودار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- أبو زرعة، عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (ت 403هـ)، حجة القراءات، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1982م.

- ابن سلامة، هبة الله، الناسخ والمنسوخ (ت 410هـ)، بهامش كتاب علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- القيسي، مكّي بن أبي طالب أبو محمد (ت 437هـ):
- الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ت).
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محيي الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974م.
- مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1405هـ.
- الداني، عثمان بن سعيد أبو عمرو (ت 444هـ):
- كتاب النقط، ضمن كتاب المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت).
- الأحرف السبعة للقرآن، تحقيق عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ط 1، 1408هـ.
- التيسير في القراءات السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1984م.
- المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د.ت).
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت 453هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دراسة وتحقيق عبد الكبري العلوي المدغري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1988م.

- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد (ت 456هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ.
- الرعيني، محمد بن شريح أبو عبد الله (ت 476هـ)، الكافي في القراءات السبع، تحقيق أحمد محمود عبد السميع الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م.
- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت 498هـ)، أسباب النزول، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- المقرئ العماني (ت؟ هـ من أعلام القرن 5هـ)، الحسن بن علي بن سعيد أبو محمد، القراءات الثماني، تحقيق إبراهيم عطوه عوض وأحمد حسين صقر، المجموعة الصحفية للدراسات والنشر، عمان، ط 1، 1995م.
- الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ)، جواهر القرآن، تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 3، 1990م.
- سبط الخياط، عبد الله بن علي بن أحمد (ت 541هـ)، المبهج في القراءات الثمان وقراءة الأعمش وابن محيصة واختيار خلف واليزيدي، دراسة وتحقيق عبد العزيز بن ناصر السبر، المملكة العربية السعودية، 1405هـ.
- الكرمانى، محمود بن حمزة بن نصر (ت 543هـ)، أسرار التكرار في القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الاعتصام، القاهرة، ط 2، 1396هـ.
- الشاطبي، القاسم بن فيرة بن خلف (ت 590هـ)، حرز الأمانى ووجه التهاني في القراءات السبع، دار الكتاب النفيس، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي أبو الفرج (ت 597هـ):
- المصطفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، تحقيق صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1415هـ.

- نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، المدينة المنورة، ط 1، 1984م.
- فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، تحقيق حسن ضياء الدين عتر، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1987م.
- العكبري، أبو البقاء (ت 616هـ)، إعراب القراءات الشواذ، دراسة وتحقيق محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1996م.
- السنخاوي، علي بن محمد أبو الحسن (ت 643هـ)، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق مروان العطية ومحسن الخرابية، دار المأمون للتراث، بيروت، ط 1، 1997م.
- أبو شامة المقدسي (ت 665هـ)، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 2003م.
- النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا (ت 676هـ)، التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق محمد الحجار، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 4، 1996م.
- ابن البناء، أحمد أبو العباس المراكشي (ت 721هـ)، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق هند شلبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990م.
- الجعبري (ت 732هـ)، كنز المعاني في شرح حرز الأمانى ووجه التهاني، تحقيق أحمد اليزيدي ضمن دراسته: الجعبري ومنهجه في كنز المعاني، المملكة المغربية، ج 2، 1998م.

- ابن جزري، محمد بن أحمد الكلبي (ت 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1995م.
- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ.
- القاصح، علي بن عثمان بن الحسن (ت 801هـ)، سراج القارئ المبتدئ وتذكار المقرئ المنتهي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1965م.
- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت 833هـ):
- النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).
- منجد المقرئين ومرشد الطالبين، اعتنى به علي بن محمد العمران، (د.ت).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ):
- الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت، (د.ت).



- القسطلاني، شهاب الدين (ت 923هـ)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق الشيخ عامر السيد عثمان وغيره، القاهرة، 1972م.
- ابن عقيلة المكي (ت 1150هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات - جامعة الشارقة، الإمارات العربية، ط 1، 2006م.
- البنا، أحمد الدمياطي (ت 1292هـ)، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، القاهرة، 1359هـ.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1995م.
- [مؤلف مجهول]، مقدّمتان في علوم القرآن، تحقيق آرثر جفري، مكتبة الخانجي، مصر، 1972م.

### 3- كتب الحديث وعلومه:

- ابن أنس، مالك (ت 179هـ)، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، (د.ت).
- الصّنعاني، عبد الرزاق بن همام أبو بكر (ت 211هـ)، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1403هـ.
- ابن منصور، سعيد (ت 227هـ)، سنن سعيد بن منصور، دراسة وتحقيق سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1993م.
- أبو بكر، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت 235هـ)، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ.

- ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني (ت 241هـ)، مسند أحمد، ط مؤسسة قرطبة، (د.ت).
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد (ت 255هـ)، السنن، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت 256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت، ط 3، 1987م.
- مسلم بن الحجاج (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، (د.ت).
- ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله (ت 275هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
- الترمذي، محمد بن عيسى (ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق محمود محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).
- النسائي، أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1986م.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت 316هـ)، السنن، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت).
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (ت 322هـ)، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1988م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد أبو القاسم (ت 360هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415هـ.
- أبو نعيم الأصبهاني (ت 430هـ)، المسند المستخرج على صحيح الإمام

- مسلم، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1996م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت 458هـ)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1994م.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله أبو عمر النمري (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- ابن الصلاح، عثمان أبو عمرو (ت 643هـ)، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- الفيومي (ت 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة البهية المصرية، (د.ت).
- العسقلاني، ابن حجر (ت 852هـ):
- تلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، 1964م.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ومحّب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- المواق، محمد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بهامش كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبط الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1995م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ)، شرح سنن ابن ماجه، قديمي كتب خانة، كراتشي، (د.ت).

- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف (ت 1122هـ)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي (ت 1162هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1405هـ.
- 4- كتب التاريخ والرجال والتراجم:**
- الضبي، سيف بن عمر الأسدي (ت 200هـ)، الفتنة ووقعة الجمل، تحقيق أحمد راتب عرموش، دار النفائس، بيروت، ط 1، 1391هـ.
- المنقري، ابن مزاحم (ت 212هـ)، وقعة صفين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط 2، 1962م.
- ابن سعد بن منيع أبو عبد الله (ت 230هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت 256هـ)، التاريخ الكبير، تحقيق سيد هاشم النبوي، دار الفكر، (د.ت).
- النميري، عمر بن شبة (ت 263هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهد محمد شلتوت، دار الفكر، قم - إيران، 1410هـ.
- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب (ت بعد 292هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (ت 310هـ)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- العقيلي، محمد بن عمر بن موسى (ت 322هـ)، كتاب الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط 1، 1984م.

- الرازي، ابن أبي حاتم (ت 327هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1952م.
- الجرجاني، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1988م.
- الأصبهاني، أبو نعيم (ت 430هـ)، معرفة الصحابة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، 1998م.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت 438هـ)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر (ت 463هـ)، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ):
- أخبار الحمقى والمغفلين، شرح عبد الأمير مهنا، ط. دار الفكر اللبناني، 1990م.
- الضعفاء والمتروكين، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1992م.
- صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري - د. محمد رواس قلعة جي، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1979م.
- ابن الأثير، محمد بن محمد بن عبد الواحد (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1995م.

- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1968م.
- القسنطي، أحمد بن حسن بن علي (ت 740هـ)، كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1978م.
- ابن العربي، أبو عبد الله محمد بن يحيى الأندلسي (ت 741هـ)، التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، تحقيق د. محمود يوسف زايد، دار الثقافة، الدوحة - قطر، ط 1، 1405هـ.
- المزني، يوسف بن الزكي عبد الرحمن (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1980م.
- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء الدمشقي (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1988م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت 748هـ):
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م.
- تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2003م.
- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ط 1، 1992م.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1404هـ.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ)، المقدمة، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1998م.
  - ابن الجزري، محمد بن محمد (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1982م.
  - العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي (ت 852هـ):
  - الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م.
  - تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1984م.
  - لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 3، 1986م.
  - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ):
  - طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ.
  - تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1952م.
  - الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت 1104هـ)، تواتر القرآن، تحقيق سيد محمد هادي كرامي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 1، 1425هـ.
  - المجلسي، محمد باقر (ت 1111هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1983م.
- 5- كتب الفقه وأصوله:**
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت 328هـ)، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 3، 1388هـ.

- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي (ت 456هـ):
  - الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1404هـ.
  - المحلى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت).
  - ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد أبو الوليد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1995م.
  - الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن (ت 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1404هـ.
  - المحقق الحلبي (ت 676هـ)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، دار الإيمان، طهران، ط 2، 1409هـ.
  - الخطاب الرعيني، محمد بن محمد بن عبد الله (ت 954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبط الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1995م.
- 6- كتب الفرق والعقائد:**
- ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني (ت 241هـ)، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق محمد حسن راشد، المطبعة السلفية، القاهرة، 1393هـ.
  - الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان (ت 255هـ)، كتاب خلق القرآن، ضمن كتاب: رشيد الخيون، جدل التنزيل، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، 2000م.
  - الأشعري، علي بن إسماعيل أبو الحسن (ت 324هـ)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1، 1950م.



- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (ت 403هـ)، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2، 1371هـ.
- اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور (ت 418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، تحقيق أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، 1402هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله أبو بكر (ت 453هـ)، العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي، تحقيق محمد جميل غازي، دار الجيل، بيروت، ط2، 1407هـ.
- ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي (ت 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر - عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين أبو بكر (ت 458هـ)، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ.
- الغزالي، أبو حامد (ت 505هـ)، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وغيره، دار الأندلس للنشر والطباعة، بيروت، ط7، 1967م.
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم أبو الفتح (ت 548هـ)، الملل والنحل، بولاق، مصر، 1363هـ.

#### 7- كتب اللغة والمعاجم:

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط2، 1409هـ.

- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت 180هـ)، الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1988م.
- المبرّد، محمد بن يزيد أبو العباس (ت 286هـ):
- الكامل، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1992م.
- المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت بعد 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت 816هـ)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405هـ.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
- القنوجي، صديق بن حسن (ت 1307هـ)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت.

### 8- كتب الأدب:

- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان (ت 255هـ)، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).

- المعري، أبو العلاء (ت 449هـ)، رسالة الغفران، تحقيق محمد عزت نصر الله، المكتبة الثقافية، بيروت، (د.ت).
- الراغب الأصبهاني، حسين بن محمد أبو القاسم (ت 502هـ)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، (د.ت).

### المراجع:

#### المراجع العربية والمعرّبة:

- إبراهيم السعيد، سعيد فايز، والمنيف، عبد الله بن محمد، حضارة الكتابة، الرياض، 2002م.
- إبراهيم، فوزي، تدوين السنة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ط2، 1995م.
- الإبراهيم، موسى إبراهيم، بحوث منهجية في علوم القرآن، دار عمار، عمان، ط2، 1996م.
- ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف، الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- أبو العباس الفخر الرازي، إعلام الخلف بمن قال بتحريف القرآن من أعلام السلف، (د.ت).
- أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط6، (د.ت).
- أبو زيد، نصر حامد:
- في نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
- مفهوم القرآن: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، لبنان - المغرب، ط7، 2008م.

- أبو سليمان، صابر حسن محمد، كشف الضياء في تاريخ القراءات والقراء، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1995م.
- أبو سليمان، صابر حسن محمد، مورد الظمان في علوم القرآن، دار السلفية، بومبائي - الهند، ط 1، 1984م.
- أبو شهبه، محمد محمد، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 3، 1987م.
- أركون، محمد:
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - مركز الإنماء العربي، ط 2، 1996م.
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1998م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - مركز الإنماء العربي، ط 2، 1996م.
- الأشوح، صبري، إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1998م.
- آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم، علم القراءات نشأته - أطواره - أثره في العلوم الشرعية، مكتبة التوبة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2000م.
- أونج، والتر ج، الشفاهية والكتابية، تعريب حسن البنا عز الدين، ضمن سلسلة علم المعرفة، العدد 182، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994م.

- بازمول، محمد بن عمر بن سالم، القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1996م.
- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة خياط، بيروت، 1966م.
- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1991م.
- جبل، محمد حسن حسن:
- الردّ على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية، طنطا، ط 2، 2002م.
- وثيقة نقل النص القرآني، دار الصحابة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع والتحقيق، (د.ت).
- الجديع، عبد الله بن يوسف، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مركز البحوث الإسلامية، ليدز - بريطانيا، 2001م.
- الجطلاوي، الهادي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، تونس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، ط 1، 1998م.
- جعيط، هشام، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 2000م.
- الجمل، بسام، أسباب النزول، ط 1، المركز الثقافي العربي - المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت - الدار البيضاء، 2005م.
- غولدزيهر، اجنتس، مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المتنبّي ببغداد، 1955م.
- حبيب، محمد، فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب: عرض... ونقد، ط 2، 2007م.

- حسين، طه، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة - تونس، (د.ت).
- حقي، محمد صفاء شيخ إبراهيم، علوم القرآن من خلال مقدمات التفاسير، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 2004م.
- حمامي، نادر، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006م.
- الحمد، غانم قدوري:
- رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية، ط1، 1982م.
- محاضرات في علوم القرآن، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2003م.
- الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002م.
- الخيون، رشيد، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، 2000م.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، مصر، ط7، 2000م.
- الرصافي، معروف، كتاب الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م.
- زرزور، عدنان محمد، علوم القرآن: مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط1، 1981م.
- السليني، نائلة:
- الفقيه على مفترق القراءات، مقال ضمن كتاب: المسلم في التاريخ، إشراف عبد المجيد الشرفي، الدار البيضاء، ط1، 1999م.

- تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير، ج 1، مطبوع: ط 1، المركز الثقافي العربي، 2002م، ج 2 مرقون: بكلية الآداب بمنوبة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، 1997م.
- شاهين، عبد الصبور، القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، القاهرة، مكتبة الخانجي، (د.ت).
- شاهين، عبد الصبور، عريية القرآن، مكتبة الشباب، (د.ت).
- شحاتة، عبد الله محمود، علوم القرآن، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- شلبي، عبد الفتاح إسماعيل، رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة، ط 4، 1999م.
- شلبي، هند، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ط الدار العربية للكتاب، 1983م.
- الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 24، 2000م.
- الضباع، علي محمد، إتحاف البررة العشرة، القاهرة، 1935م.
- الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 17، دار الأضواء، بيروت، ط 3، 1983م.
- الطويل، السيد رزق، في علوم القراءات: مدخل ودراسة وتحقيق، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط 1، 1985م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1997م.
- عبد الكريم، خليل:
- الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، دار سينا للنشر، مصر، ط1، 1995م.
- النص المؤسس ومجتمعه، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م.
- شدو الربابة في معرفة أحوال الصحابة، دار سينا للنشر - الانتشار العربي، مصر - بيروت، ط2، 1998م.
- قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، دار سينا للنشر - الانتشار العربي، مصر - بيروت، ط2، 1997م.
- عجينة، محمد، عملية تدوين التراث العربي: إشكالياتها وأبعادها، مجلة رحاب المعرفة، السنة الأولى، العدد 4، حزيران/ يونيو - تموز/ يوليو، 1988م.
- العلاني، محمد الصحبي، علوم القرآن ومنزلتها بين العلوم الشرعية، ضمن سلسلة دراسات، العدد 12، المركز القومي للبيداغوجي، تونس، ط1، 1999م.
- عمر، أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، مؤسسة سطور المعرفة، ط1، 2002م.
- عمر (أحمد مختار)، ومكرم (عبد العال سالم)، معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات وأشهر القراء، جامعة الكويت، الكويت، ط2، 1988م.



- فضل الله، عبد الكريم، تهمة التحريف بين المسلمين، دار المدى للنشر والتوزيع، بيروت، 2004م.
- فلاته، أمين بن إدريس بن عبد الرحمن، الاختيار عند القراء: مفهومه مراحل وأثره في القراءات، بحث لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1421هـ.
- الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مخطوطات القراءات، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان - الأردن، ط2، 1994م.
- الفتوي، أحمد مالك حماد، مفتاح الأمان في رسم القرآن، الدار السنغالية، السنغال، (د.ت).
- القاضي، عبد الفتاح، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، بيروت - لبنان، 1981م.
- القاضي، وداد، نحو منهج سليم في قضية موثوقية الرسائل العربية الإسلامية، مقال ضمن كتاب في قراءة النص الديني، تأليف مجموعة من المؤلفين، الدار التونسية للنشر، ط2، 1990م.
- القطان، مناع، نزول القرآن على سبعة أحرف، القاهرة، مكتبة وهبة، (د.ت).
- قلعجي، محمد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988م.
- الكردي، محمد طاهر بن عبد القادر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح بجدة، الحجاز، ط1، 1946م.
- كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1988م.

- لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002م.
- محمد شرف، جمال الدين، مصحف الصحابة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرّة، دار الصحابة للتراث بطنطا للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا - مصر، ط 1، 2004م.
- محيسن، محمد سالم:
- تاريخ القرآن الكريم، دار الأصفهاني للطباعة بجدة، 1402هـ.
- معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1992م.
- محيسن، محمد محمد محمد سالم:
- المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997م.
- الفتح الرباني في علاقة القراءات بالرّسم العثماني، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1994م.
- مكرم، عبد العال سالم:
- أثر القراءات القرآنية في الدراسات النحوية، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، (د.ت).
- القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، مؤسسة علي جراح الصباح، الكويت، ط 2، 1978م.
- منصور، عبد القادر، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سورية - حلب، ط 1، 2002م.
- نعماني، محمد بن منظور، الثورة الإيرانية في ميزان الإسلام، ط 1، دار عمار، عمان، 1408هـ.

- النعمة، إبراهيم، علوم القرآن، ط2، 2008م.
- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، دار نشر جورج ألمز، نيويورك، ط1، 2000م.
- ولد أباه، محمد مختار، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، 2001م.

### المراجع باللسان الأجنبي:

- Jeffery, Materials, for the history of the text of the Qur'an, the old codices, Leiden, 1937.
- Jeffery, The Coran as scripture, M.W, 4.
- Abdelmajid Charfi, La pensée islamique, rupture et fidélité, Albin Michel, 2008.
- Anna M. Gade, Recitation of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004.
- Burton, Linguistic errors in the Qur'an, journal of semitic studies 33, 1988.
- Christoph Luxenberg, The Syro-Aramaic Reading of The Koran, Berlin, 2007.
- Christopher Melcher and Asma Afsaruddin, Reciters of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004.
- Daud rahbar, Relation of Shi'a Theology to the qur'an, in Muslim world, 51 (1661). Continued in Muslim world, 52 (1962).
- Dutton, An early mushaf according to the reading Ibn Amir, In journal of Quranic studies 3, 2003, p. 71-89.
- François Déroche, Les écritures coraniques anciennes, bilan et perspectives, in R.E.I, 18, 1980, 204-224
- François Déroche, Manuscripts of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004, pp. 254-274.
- Frederik Leehmuis, Codices of The Qur'an, in: Encyclopedia of Coran, vol 1, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2000, pp. 347-350.

- Frederik Leehmuis, Readings of The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 4, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2004, pp. 353-362.
- Jean Paul sartre, L'Imagination, Ceres Productions, 1994.
- John Burton, Collection of The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 1, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2000, pp. 351-361.
- Meir, M. Bar-Asher, Variant Readings and additions of the Imami shi'a to the Qur'an, in: Israel Oriental Studies, 13, (1993), p. 46.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi, The Divine Guide in early shi'ism, State University of New York Press, Albany, 1994.
- Mustafa shah, The Quest for the origins of the qurrā', in the Classical Islamic Tradition, in: Journal of Qur'anic studies, VolumeVII, Issue II, 2005, pp. 1-35.
- Pièrre Ansart, Idéologie, Conflit et Pouvoirs, Paris, Press Universitaires de France, 1977.
- Rafael Talmon, Grammar And The Qur'ān, in: Encyclopedia of Coran, vol 2, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2001, pp. 345-369.
- St. Clair Tisdall, Shi'ah Additions to the Koran, in: The Moslem World, vol. III, no 3, July, 1913, pp. 227-241.
- Von Grunebaum, G.E, Islam in the Growth of a cultural tradition, London, 1961.
- William A. Graham, Basmala, in: Encyclopedia of Coran, vol 1, Brill; Leiden-Boston- Köln, 2000, pp. 207-212.





## الفهرس

- ابن أبان، عبد الله بن عمر: 223  
 ابن إبراهيم البغدادي، الحسن بن محمد: 140
- ابن أبي إسحاق، عبد الله: 183  
 ابن أبي الأسود، أبو حرب: 372
- ابن أبي بكرة، عبد الرحمن بن نفيح: 93  
 ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن: 147
- ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان  
 السجستاني: 28، 65، 145، 169،  
 170، 174، 175، 176، 253،  
 294، 301، 340، 402
- ابن أبي رباح، عطاء: 94، 170، 295،  
 326
- ابن أبي سارة، محمد بن الحسن: 90  
 ابن أبي سفيان، معاوية: 78، 93، 250
- ابن أبي سليم، يحيى: 91  
 ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد: 129،  
 278
- ابن أبي شيبة، عثمان: 223، 224  
 ابن أبي طالب، علي: 46، 78، 93،  
 112، 121، 169، 172، 210،  
 244، 250، 264، 327، 350،  
 371، 372، 373، 377، 379
- ابن أبي عبله، إبراهيم: 90، 346  
 ابن أبي المختار الكوفي، عبيد الله بن  
 موسى: 372
- ابن أبي مليكة، عبد الله بن عبيد الله: 94  
 ابن أبي موسى، محمد: 170
- ابن أبي النجود، عاصم: 14، 90،  
 187، 344، 372
- ابن أبي الهذلي العنزري الكوفي، عبد الله:  
 93
- ابن أبي وقاص، سعد: 93، 278،  
 295، 340
- ابن أحمد، الخليل: 183  
 ابن أحمد الفارسي، نصر بن عبد العزيز:  
 140
- ابن الأنباري، محمد بن القاسم: 118،  
 277، 278
- ابن أنس، الإمام مالك: 342  
 ابن الباذش، أبو جعفر أحمد: 133،  
 140
- ابن بكر، سعد: 183  
 ابن بليمة الهواري، الحسن بن خلف:  
 140
- ابن البناء المراكشي: 239

225، 230، 237، 246، 248،  
 249، 266، 297، 333، 353،  
 373، 400، 405، 412  
 ابن الحارث، يحيى: 69، 90  
 ابن حبان: 187  
 ابن حبّيش، زر: 46، 344  
 ابن الحجّاج، مسلم: 223  
 ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي:  
 147، 324، 326، 347، 410،  
 414  
 ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد:  
 262، 263، 264، 324، 336،  
 377، 379  
 ابن الحسين، زين العابدين علي: 371  
 ابن حصين، عمران: 336  
 ابن الحكم، مروان: 32، 245  
 ابن حميد، لاحق: 93  
 ابن حنبل، أحمد: 73، 91، 108،  
 129، 148، 224، 343، 368،  
 409، 415  
 ابن حنبل، عبد الله بن أحمد: 224  
 ابن الحنفية، محمد: 93، 302، 371  
 ابن خالد، أبو الحارث الليث: 187  
 ابن خالويه، الحسين بن أحمد: 49،  
 83، 107، 133، 137، 138،  
 195، 211، 221، 254، 308،  
 355، 356، 357، 358، 364  
 ابن الخطاب، حفصة بنت عمر: 32،  
 245، 293، 316، 317، 379  
 ابن الخطاب، عمر: 42، 78، 93،  
 94، 169، 206، 212، 232،  
 243، 295، 299، 320، 336

ابن البيع، محمد بن عبد الله: 372  
 ابن تغلب، أبان: 370، 372، 373  
 ابن تيمية: 104، 125  
 ابن ثابت، زيد: 43، 73، 203، 216،  
 243، 245  
 ابن جابر، محمد بن واسع: 94  
 ابن جبارة المقدسي، أبو العباس: 141  
 ابن جبر، مجاهد: 170  
 ابن جبل، معاذ: 89، 93  
 ابن جبير، سعيد: 170، 293، 296،  
 322، 327  
 ابن جبير الكوفي: 91  
 ابن جريح، عبد الملك: 206، 337  
 ابن الجزري: 33، 44، 46، 48، 49،  
 52، 53، 54، 58، 59، 60، 62،  
 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71،  
 77، 82، 90، 91، 95، 98، 99،  
 100، 103، 104، 105، 106،  
 107، 109، 113، 114، 115،  
 116، 117، 119، 120، 121،  
 122، 123، 124، 133، 136،  
 139، 141، 147، 156، 184،  
 187، 195، 199، 204، 219،  
 227، 231، 259، 260، 261،  
 265، 298، 323، 340، 367،  
 373  
 ابن جني، عثمان: 69، 98، 107،  
 133، 138، 148، 195، 211،  
 254  
 ابن الجوزي، عبد الرحمن: 9، 59،  
 118، 132، 142، 143، 145،  
 147، 148، 187، 192، 224

- ابن سيابة، العلاء: 372، 373  
 ابن سيرين، محمد: 74، 94، 170،  
 327  
 ابن شريك، إبراهيم بن يزيد: 93  
 ابن شنبوذ، محمد بن الصلت: 14، 48،  
 49، 50، 54، 93، 215، 246،  
 247، 248، 249  
 ابن شيطا البغدادي، عبد الواحد بن  
 الحسين: 140  
 ابن صالح، علي: 90  
 ابن الصامت، عبادة: 342  
 ابن صبيح، عمرو بن الصباح: 188  
 ابن صبيح، يحيى: 91  
 ابن عاشور، محمد الطاهر: 337، 342  
 ابن العاص، عبد الله بن عمرو: 93  
 ابن العاص، عمرو: 93  
 ابن عامر اليحصبي، عبد الله: 70، 181،  
 186، 221، 238، 252، 332  
 ابن عائذ الأسدي، جؤية: 90  
 ابن عباس، عبد الله: 73، 94، 170،  
 172، 190، 192، 193، 200،  
 206، 209، 277، 280، 281،  
 282، 283، 284، 285، 286،  
 287، 288، 289، 300، 317،  
 322، 323، 326، 327، 328،  
 329، 334، 335، 336، 340،  
 400  
 ابن عبد البر القرطبي: 253، 342، 344  
 ابن عبد السلام، عز الدين: 66  
 ابن عبد الله أبو رزين الكوفي: 93  
 338، 343، 345، 346، 362،  
 379، 380  
 ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف:  
 201، 202، 203  
 ابن خلدون، عبد الرحمن: 44، 201،  
 218، 219  
 ابن خلف، إسماعيل: 116، 140  
 ابن دعامة، قتادة: 94، 326، 402  
 ابن دينار، عمرو: 91، 94، 281، 323  
 ابن دينار، مالك: 91، 94، 281، 323  
 ابن ذكوان، عبد الوارث سعيد: 119،  
 353، 361  
 ابن الراوندي: 350  
 ابن رزين، محمد بن عيسى: 91  
 ابن رشد: 314، 326، 415  
 ابن الزبير بن العوام، عروة: 93  
 ابن الزبير، عبد الله: 93، 170، 289  
 ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن: 137  
 ابن زياد، عبيد الله: 65، 229  
 ابن السبكي، عبد الوهاب: 124  
 ابن سعدان، محمد: 91، 118  
 ابن سعيد العوفي، عطية: 372  
 ابن سفيان القيرواني، أبو عبد الله محمد:  
 139  
 ابن سلام، أبو عبيد القاسم: 47، 84،  
 90، 91، 136، 152، 402  
 ابن سلام، يحيى: 90  
 ابن سليمان، عكرمة: 170  
 ابن سمرة، جابر: 243  
 ابن السميع، محمد: 91، 221  
 ابن سوار البغدادي، أحمد بن علي: 140  
 ابن سويد، الحارث: 170



- ابن عبد الله البربري المدني، عكرمة:  
94، 192، 280، 282، 283،  
322
- ابن عبد الله، سالم: 94
- ابن عبد الوهاب البغدادي، أحمد بن  
مسرور: 140
- ابن عبيد، عمرو: 88، 94، 196،  
351، 352، 353، 355، 356،  
357، 358، 359، 360، 361،  
363، 364، 365، 366، 367،  
368، 369
- ابن عبيد الله، طلحة: 93
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله:  
34، 117، 124، 125، 173،  
302
- ابن عطاء، واصل: 351
- ابن عطية: 98، 108، 111، 119،  
128، 131، 132، 133، 134،  
184، 210، 212، 237، 238،  
279، 280، 290، 291، 293،  
308، 332، 351، 366، 367
- ابن عقيل الهذلي المغربي، علي بن جبارة:  
140
- ابن عقيلة المكي: 59
- ابن العلاء، أبو عمرو: 52، 65، 67،  
80، 88، 90، 91، 116، 122،  
136، 152، 180، 183، 186،  
230، 296، 353، 361
- ابن علي، زيد: 190، 371
- ابن عمار، هشام: 70
- ابن عمر بن الخطاب، عبد الله: 93
- ابن عمر الطرسوسي، عبد الجبار بن  
أحمد: 139
- ابن عمر، عبد الله: 93، 94، 170،  
223، 400
- ابن عمير، عبيد: 93، 94، 170، 295،  
317
- ابن عيَّاش، أبو بكر: 134، 210، 211،  
216، 0
- ابن عيينة، سفيان: 362
- ابن غزوان، فياض: 91
- ابن غلبون، طاهر بن عبد المنعم: 139
- ابن فارس الخياط البغدادي، علي بن  
محمد: 140
- ابن فائد، عمرو: 94، 351، 353،  
354، 355، 357، 359، 360،  
361، 362، 365، 366
- ابن الفحام، محمد بن أحمد: 140، 372،  
ابن الفضل، العباس: 90
- ابن فورك، عبد الله بن محمد بن محمد:  
91
- ابن فتادة، عبيد بن عمير: 93، 94
- ابن القعقاع، أبو جعفر يزيد: 52، 78،  
82، 122، 186، 217
- ابن قيس، حميد: 295
- ابن قيس، عطية: 94
- ابن قيس، علقمة: 170
- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء: 186،  
210، 244
- ابن كثير، عبد الله: 70، 115، 121،  
122، 125، 186، 210، 238،  
253، 295، 300، 313، 332

ابن كعب، أبي: 27، 42، 169، 172،  
 213، 260، 292، 293، 295،  
 296، 303، 309، 321، 323،  
 324، 334، 340، 342، 344،  
 373، 380

ابن كيسان، صالح: 170  
 ابن كيسان، طاووس: 94  
 ابن كيسان، محمد بن أحمد: 118  
 ابن مالك، أنس: 93، 170، 172،  
 293، 313، 327، 332، 333  
 ابن مالك، مسعود: 93  
 ابن ماهان الدباغ، محمد بن حماد: 187  
 ابن المبارك، عبد الله: 209  
 ابن المتوكل الصيدلاني، أيوب: 90  
 ابن المتوكل، المهدي لدين الله محمد:  
 150، 398

ابن مجاهد، أبو بكر: 38، 45، 47،  
 48، 49، 50، 51، 52، 54، 68،  
 70، 78، 79، 82، 83، 84، 92،  
 98، 101، 107، 124، 136،  
 137، 138، 139، 155، 167،  
 168، 187، 189، 227، 228،  
 231، 238، 246، 247، 248،  
 249، 250، 253، 254، 261،  
 350

ابن محيصة، محمد: 70، 90، 296،  
 405

ابن مرتضى، محمد: 385  
 ابن مزاحم، الضحاك: 94، 296  
 ابن مسعود، عبد الله: 27، 42، 46،  
 73، 74، 112، 169، 172،  
 245، 246، 250، 260، 287،

294، 295، 299، 301،  
 373، 378  
 ابن مسلم، معاذ: 372، 373  
 ابن المسيب، سعيد: 93، 295، 322،  
 324، 340  
 ابن مصرف، طلحة: 13، 90، 91،  
 170، 372  
 ابن مصعب، خارجة: 111  
 ابن المغيرة، حفص بن سليمان: 14،  
 187، 353  
 ابن مقسم، أبو بكر: 14، 93، 246  
 ابن مقسم العطار: 14، 49، 54، 91،  
 246، 247  
 ابن مقلة، الوزير أبو علي: 93، 246،  
 247، 248، 249  
 ابن منذر، محمد: 90  
 ابن منصور، سعيد: 54، 128، 277،  
 278، 408  
 ابن المهدي، أحمد بن عمار: 140  
 ابن مهران، أبو بكر أحمد بن الحسين:  
 139  
 ابن مهران، سليمان: 90، 170  
 ابن مهران، ميمون: 285، 327  
 ابن ميسرة، نعيم: 90  
 ابن النديم: 80، 106، 118، 136،  
 253، 412  
 ابن نصاح، شيبه: 78، 217  
 ابن نضلة، عبيد: 372، 373  
 ابن هبيرة، عمر: 79  
 ابن وثاب، يحيى: 84، 90، 192،  
 195، 210، 211، 372  
 ابن يزيد، الأسود: 170

ابن كعب، أبي: 27، 42، 169، 172،  
 213، 260، 292، 293، 295،  
 296، 303، 309، 321، 323،  
 324، 334، 340، 342، 344،  
 373، 380

ابن كيسان، صالح: 170  
 ابن كيسان، طاووس: 94  
 ابن كيسان، محمد بن أحمد: 118  
 ابن مالك، أنس: 93، 170، 172،  
 293، 313، 327، 332، 333  
 ابن مالك، مسعود: 93  
 ابن ماهان الدباغ، محمد بن حماد: 187  
 ابن المبارك، عبد الله: 209  
 ابن المتوكل الصيدلاني، أيوب: 90  
 ابن المتوكل، المهدي لدين الله محمد:  
 150، 398

ابن مجاهد، أبو بكر: 38، 45، 47،  
 48، 49، 50، 51، 52، 54، 68،  
 70، 78، 79، 82، 83، 84، 92،  
 98، 101، 107، 124، 136،  
 137، 138، 139، 155، 167،  
 168، 187، 189، 227، 228،  
 231، 238، 246، 247، 248،  
 249، 250، 253، 254، 261،  
 350

ابن محيصة، محمد: 70، 90، 296،  
 405

ابن مرتضى، محمد: 385  
 ابن مزاحم، الضحاك: 94، 296  
 ابن مسعود، عبد الله: 27، 42، 46،  
 73، 74، 112، 169، 172،  
 245، 246، 250، 260، 287،

اختلاف القراءات: 7، 20، 43، 76،  
 162، 163، 165، 166، 170،  
 199، 201، 202، 203، 204،  
 211، 217، 219، 221، 240،  
 241، 242، 244، 245، 249،  
 251، 252، 255، 258، 261،  
 262، 264، 265، 267، 269،  
 273، 302، 310، 312، 316،  
 320، 323، 324، 330، 331  
 الأدب الشيعي: 385  
 الأزرق، أبو يعقوب: 180  
 أسباب النزول: 11، 18، 276، 292،  
 298، 299، 300، 301، 302،  
 303، 304، 309، 321، 333،  
 336، 338، 363، 364، 389،  
 390، 393  
 الأسد، حفص بن سليمان: 91، 186،  
 187، 411  
 الإسراء والمعراج: 75  
 الإسفراييني، أبو حامد: 246  
 الأسواري، موسى: 353، 359  
 الأشاعرة: 261  
 الأشعري، أبو موسى: 170، 266،  
 296، 415  
 أصحاب الأوجه: 81  
 أصحاب الطرق: 81، 92، 167، 185،  
 194  
 الأصفهاني، أبو نعيم: 243  
 الأصمعي، عبد الملك بن قريب: 67  
 الإعجاز العددي: 18  
 الأعمش، سليمان بن مهران: 13، 82،  
 84، 90، 108، 119، 170،

ابن يسار، سليمان: 94  
 ابن يسار، عطاء: 93  
 ابن يعمر: 170، 295  
 ابن اليمان، حذيفة: 93، 295  
 ابن يوسف الثقفي، الحجّاج: 64، 65،  
 201، 229، 230  
 أبو أمية الربيعي الكوفي: 372  
 أبو بحرية، عبد الله بن قيس: 89، 90  
 أبو جعفر يزيد بن القعقاع: 52، 78،  
 82، 122، 186، 217  
 أبو حنيفة النعمان، الإمام: 113، 214،  
 215، 332، 379  
 أبو حيان الأندلسي: 279، 280، 328،  
 362، 400  
 أبو داود، سليمان بن الأشعث  
 السجستاني: 209، 210، 224،  
 356  
 أبو السمال: 90  
 أبو عبد السلام، شداد: 93  
 أبو نشيط: 81  
 أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر  
 الدوسي: 244، 245  
 إجماع المسلمين: 208، 249، 361  
 الأحرف السبعة: 39، 41، 42، 48،  
 59، 61، 67، 75، 76، 85، 86،  
 89، 90، 101، 130، 137،  
 142، 166، 191، 211، 215،  
 219، 255، 260، 262، 304،  
 305، 404  
 الأحكام الفقهية: 21، 156، 275،  
 312، 349

- أهل المدينة: 174، 175، 183، 192،  
252، 193  
أهل نجد: 192، 193  
أهل التَّحَو: 106  
الأهوازي، أبو علي الحسن: 107، 140  
الأودي الإيامي، محمد بن جحادة: 372  
أونج، والتر: 230  
إيران: 69، 135، 181، 385  
الباقر، محمد بن علي بن الحسين: 94،  
313، 371  
الباقلاني، أبو بكر: 40، 134، 145،  
162، 163، 205، 206، 255  
260، 261، 306، 350، 375  
376، 377، 378  
البحرين: 173  
البزاري، أبو طاهر: 106  
البزاري، خلف بن هشام: 52، 229، 253  
البزاري، عبد الواحد بن عمر بن أبي هشام:  
253  
البصري، الحسن: 79، 84، 90، 116،  
170، 190، 191، 221، 278  
296، 339، 351، 353، 360  
بغ، كاظم: 383  
بلاشير، ريجيس: 41  
البلقيني، جلال الدين: 103  
البنّا الدمياطي: 59  
البناني، ثابت بن أسلم: 94، 353  
بنت أبي بكر، عائشة: 42، 63، 193،  
281، 293، 316، 317، 322  
323، 333، 380، 410  
بنو إسرائيل: 175، 356، 368، 369  
بنو أمية: 79، 352
- 183، 192، 210، 226، 283  
284، 285، 289، 292، 296  
372، 405  
إفريقية: 30، 31، 77، 422  
آل إسماعيل، نبيل بن محمد إبراهيم:  
275  
آل البيت: 134، 265، 336، 350،  
372، 374، 376، 377، 379  
424  
الألوسي، شهاب الدين محمود: 171،  
213، 218، 366، 401  
أم سلمة، هند بنت أبي أمية المخزومية:  
170، 317  
الإمامة: 62، 265، 370، 371، 373،  
377، 379، 380  
الأندلس: 33، 132، 140، 221،  
279، 280، 328، 351، 362  
415، 416  
الأنصار: 42، 89، 370، 375، 379،  
380  
الأنماطي، الحسن بن المبارك: 187  
أهل الحديث: 97، 210، 352، 353،  
361، 367  
أهل السنّة: 42، 203، 206، 208،  
210، 246، 260، 261، 265  
266، 267، 351، 352، 360  
361، 364، 416  
أهل الشام: 192  
أهل العالية: 174، 192، 193  
أهل العراق: 89، 174  
أهل الكوفة: 84، 174، 192، 193،  
252، 253

- بوهر، كارل: 36  
البيضاوي، عبد الله بن عمر: 70، 98،  
162، 131، 99  
البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين:  
347، 299  
تابعو التابعين: 81، 85  
التابعون: 31، 45، 46، 74، 79،  
81، 83، 85، 87، 90، 96،  
123، 165، 166، 169، 170،  
280، 264، 219  
تاريخية التفسير: 151، 347، 377  
تحريف الإنجيل: 263  
تحريف القرآن: 202، 206، 262،  
265، 375، 418  
تدوين الحديث النبوي: 151، 250  
تدوين القراءات: 48، 151  
تدوين القرآن: 143، 250  
الترسل: 120  
الترمذي، محمد بن عيسى: 336  
تعدّد اللهجات: 38، 41، 53  
التكرار في القرآن: 232  
التناقل الشفوي للنصّ القرآني: 29  
تنزيه الأنبياء: 369  
تواتر القراءات: 50، 54، 104، 105،  
254  
تواتر القرآن: 315  
تيسدال، سانت كلير: 384، 385  
الثعالبي، عبد الرحمن: 362  
ثقافة شفاهية: 230  
الثقافة العربيّة: 202، 220، 230،  
231، 240  
ثقافة المكتوب: 250
- الثقفي، عيسى بن عمر: 90، 308  
الجاحظ، عمرو بن بحر: 148، 261،  
417  
جبريل: 40، 58، 72، 73، 74، 77،  
123، 146، 227، 304، 305،  
374  
جبل، محمد حسن حسن: 204، 221،  
222  
الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي:  
338  
الجرجاني، عبد الله أبو محمد: 326  
الجرح والتعديل: 50، 109، 147،  
187، 326، 351، 412  
الجصاص، يعقوب بن عبد الرحمن  
البغدادي: 302، 314  
الجعبري، إبراهيم بن عمر: 81، 82،  
141، 406  
الجعفي، حسين: 91  
الجمال، بسّام: 6، 11، 12، 18،  
276، 298، 390، 393  
جيفري، آرثر: 17، 28، 30، 31، 32،  
33، 42، 138، 171، 172،  
213، 299، 329، 378  
حادثة بئر معونة: 78  
حجة الوداع: 335  
حدّ الزنى: 330، 336، 337، 341،  
342، 344، 345، 346  
حدّ السرقة: 111، 330، 346  
حديث الأحاد: 50، 53، 97، 100،  
105، 106، 112، 144، 166،  
326، 345  
الحديث المتواتر: 101

- خلق القرآن: 15، 145، 210، 258،  
349، 261  
خليفة، حاجي: 252، 253  
الخوارج: 65، 78، 224، 266  
الخياط البغدادي، محمد بن أحمد: 140  
الدارقطني، علي بن عمر: 187  
الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن: 129،  
345، 409  
الدّاني، أبو عمرو عثمان: 65، 69،  
73، 90، 98، 133، 140، 145،  
280، 362، 404  
الدروزي، أمة الله فاطمة: 149  
الدوري، أبو عمر حفص بن عمر: 38،  
39، 118، 136، 152، 180،  
187، 252، 345، 402  
الدولة الإسلامية: 242  
الدولة الأموية: 65  
دولة الكويت: 14، 255  
الدولة المركزيّة: 31، 216، 423  
دي تاسي، غارسان: 383، 384  
الذات الإلهية: 145، 361، 362،  
363، 368، 369  
الذهبي، شمس الدين: 45، 74، 83،  
86، 92، 146، 224، 228، 413  
الرازي، عبد الرحمن بن الحسن أبي  
الفضل: 133  
الرازي، فخر الدين: 112، 162، 206،  
209، 212، 214، 215، 238  
الراوي قارئ: 80  
الرّدة: 242  
الرّسم الإملائي: 66، 182، 225،  
238، 252  
الحديث المدرج: 277، 278  
الحديث النبوي: 45، 72، 151، 215،  
250، 341  
الحرّ العاملي، محمد بن الحسن: 315،  
414  
حرق المصاحف: 43، 243  
الحضرمي، يعقوب: 52، 116، 122،  
141، 332  
الحضرمي اليمني، محمد بن إبراهيم:  
141  
الحكم الفقهي: 111، 344  
الحمد، غانم قدوري: 16، 64  
الحمصي، شريح بن يزيد أبو حيو: 91  
الحويزي، عبد علي بن جمعة العروسي:  
135  
خبر الآحاد: 106  
ختن قتادة، شبيل بن عزرة: 372  
الخزاز، أحمد بن علي: 187، 189  
الخزاعي، محمد بن جعفر: 113، 139  
الخزرجي القرطبي، عبد الرحمن بن  
الحسن: 140  
الخطّ العربي: 16، 17، 44، 203،  
217، 218، 219، 251، 252،  
394  
الخطاطين الأتراك: 183  
الخطيب البغدادي، أحمد بن علي: 196،  
412  
الخطيب، عبد اللطيف: 195، 196،  
197  
الخطيب، محبّ الدين: 384، 385  
خلافة عثمان: 40

- الزرقاني، محمد عبد العظيم: 13، 123،  
342
- الزركشي، محمد بن بهادر: 62، 65،  
89، 102، 143، 145، 200،  
260، 275، 304، 305، 325
- الزعفراني، الحسين بن مالك: 91
- الزَمَخْشَرِي، محمود بن عمر: 111،  
113، 131، 162، 213، 214،  
221، 293، 308، 313، 314،  
367، 369
- زنيح، أبو غسان: 337
- الزهري، محمد بن مسلم: 94، 216،  
296
- الزيات، حمزة بن حبيب: 13، 52،  
90، 220
- زيد بن أسلم، زيد: 94
- سبط الخياط، محمد عبد الله بن علي:  
141، 405
- السجستاني، أبو حاتم: 84، 91
- السَّخَاوِي، علي بن محمد: 49، 122،  
141، 304، 305
- السدوسي، قتادة بن دعامة: 94، 326
- السدّي، محمد بن مروان: 94، 334
- السرخسي الهروي، إسماعيل بن أحمد:  
139
- السعدي، يزيد بن عبيد أبو وجزة: 94
- السكوني، عبد الله بن قيس أبو بحرية: 89
- السكوني، يزيد بن قطيب: 91
- سلامة، سامي: 308
- السلطان محمود خان العثماني: 183
- السُّلْطَةُ السِّيَاسِيَّة: 42، 43، 44، 49،  
79، 247، 249
- الرَّسْم العثماني: 16، 17، 26، 43،  
44، 46، 61، 64، 65، 67، 74،  
93، 119، 180، 182، 183،  
217، 225، 292، 293، 327،  
425
- رسم المصحف: 16، 17، 63، 64،  
66، 67، 68، 70، 71، 76،  
109، 111، 112، 199، 203،  
220، 221، 245، 248، 252،  
421، 422
- الرَّشْدِي، حافظ محمد أمين: 183
- الرصافي، معروف: 41
- الرعيّني، أبو عبد الله الخطاب: 34، 405
- الرقاشي، حطان بن عبد الله: 170
- الرقّي، أبو محمد: 187
- الرقّي، موسى بن جرير: 90، 91
- الرقّي، موسى بن جرير أبو عمران: 91
- الرَّوَاة: 29، 33، 44، 50، 80، 81،  
82، 88، 92، 101، 103، 122،  
167، 185، 189، 194، 200،  
259، 263، 394
- رواية أبي عمر الدوري: 180
- رواية حفص عن عاصم: 64، 69،  
180، 181، 188، 216، 221،  
223، 229، 256، 313، 327،  
350، 354، 355، 356، 357،  
358، 359، 360، 391، 397
- رواية الحلواني: 70
- رواية قالون عن نافع: 180
- رواية ورش عن نافع: 180، 183، 397
- الزجاج، أبو إسحاق: 230

- الشمّام: 49، 89، 93، 132، 137،  
168، 174، 181، 192، 252،  
253، 308، 357، 403، 424
- الشمّامي، محمد ذو الشامة المعطي: 93  
الشدوذ الأخلاقي: 108  
الشدوذ العقائدي: 108  
الشدوذ في الرّسم: 108  
الشدوذ في الرواية: 108  
الشدوذ اللغوي: 108  
الشدوذ اللفظي: 108  
الشدوذ النحوي: 108
- الشعبي، عامر بن شرحبيل: 91، 112،  
117، 313، 324
- شليبي، هند: 31، 77، 239
- الشهرزوري البغدادي، المبارك بن  
الحسن: 141
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: 371  
شواذ القراءات: 69، 133، 138،  
169، 254، 403
- الشوكاني، محمد بن علي: 366، 367  
الشياني، خلاد بن خالد: 116
- الشيخ المفيد، أبو عبد الله بن المعلّم:  
246
- شيطان الطاق، محمد بن جعفر: 379
- الشيعة الإمامية الاثنا عشرية: 262،  
349، 385
- صاحب الطريق: 76، 77، 80، 151،  
180، 181، 189
- الصادق، جعفر: 299، 315، 320،  
364، 370، 372، 373، 377،  
399
- الصالح، صبحي: 12، 13
- السّلطة المركزيّة: 31
- السلمي، أبو عبد الرحمن: 46، 210،  
364
- السليني الراضوي، نائلة: 6، 31، 347،  
377
- السمرقندي، مسعود بن صالح: 91  
سورة الحفد: 172، 173  
سورة الخلع: 172، 173
- سورة النورين: 371، 382، 383،  
384، 385، 386
- سورة الولاية: 371، 382، 384،  
385، 386
- السوسي الرقي، أبو شعيب: 91
- السيوطي، جلال الدين: 50، 53، 59،  
97، 98، 99، 100، 103، 112،  
113، 143، 145، 146، 148،  
170، 173، 213، 224، 275،  
277، 300، 304، 305، 306،  
342
- الشاذ: 13، 14، 31، 36، 49، 50،  
51، 52، 53، 58، 59، 71، 97،  
98، 99، 100، 106، 107،  
112، 113، 114، 122، 123،  
138، 144، 166، 224، 254،  
265، 291، 318، 424
- الشاطبي، القاسم بن فيره: 49، 81،  
83، 105، 137، 141، 405،  
425
- الشافعي، محمد بن إدريس: 91، 209،  
332
- شاكر، محمود محمد: 16، 280، 398،  
409



162، 178، 191، 192، 193،  
195، 206، 214، 216، 226،  
227، 229، 254، 279، 280،  
290، 291، 296، 300، 319،  
320، 334، 335، 338، 339،  
342، 343، 346، 347، 352،  
353، 380

الطبري، أبو معشر عبد الكريم بن عبد  
الصمد: 140، 402

طبقات التراجم العامة: 77

الظلمنكي الأندلسي، أحمد بن عبد الله:  
140

الطوسي، محمد بن الحسن: 134، 399

الطويل، سلام بن سليمان: 90

الظاهرة الدينية: 11

الظاهر، داود: 313

عام الحديدية: 300

عام الفتح: 300، 335

العامل الثقافي: 225، 230

العدل الإلهي: 365

العراقي، منصور بن أحمد: 140

العرضة الأخيرة: 63، 71، 72، 73،

74، 75، 77، 83، 85، 114،

255

العسكري، الحسن بن عبد الله: 242،

356

عصر الأئمة: 33

عصر التدوين: 33، 136

الطار، أبان: 185، 186

الطار الهمداني، أبو العلاء: 141

الطاردي، أبو رجاء: 296، 365

صحابية الرسول: 29، 31، 39، 40،

41، 46، 63، 74، 78، 79، 83،

86، 87، 123، 165، 166،

169، 199، 201، 205، 212،

218، 219، 232، 248، 262،

264، 280، 293، 294، 296،

319، 333، 335، 336، 337،

352، 363، 376، 416، 420،

425

صحف حفصة: 32، 245

صححة السند: 109، 110، 113

صدر الإسلام: 230

الصدوق، أبو بكر: 93

الصراع الشيعي السني: 42

الصفراوي، عبد الرحمن بن إسماعيل:

141

صناعة الخط: 218، 219، 220،

الصنعاني، عبد الرزاق: 128، 278،

279

الصيرفي، محمد بن عبد الله: 255

الضبي، أبو أيوب سليمان بن يحيى: 118

الضبي، جرير: 337

الطباطبائي، محمد حسين: 135، 385

الطبراني، سليمان بن أحمد: 343، 344،

الطبرسي، الفضل بن الحسن: 134،

196، 265، 322، 382، 384،

386، 399

الطبرسي، ميرزا حسين بن محمد تقي

النوري: 382، 384

الطبري، أبو جعفر بن جرير: 15، 48،

76، 91، 107، 111، 119،

128، 130، 131، 140، 148،

الفرقيبي، زهير: 91  
 فقه العبادات: 311  
 فقه المعاملات: 311  
 فلاته، أمين بن إدريس: 86، 87، 88،  
 90، 96  
 فون غرونوم، غوستاف: 385  
 القدرية: 350، 366  
 قدم الحروف: 244  
 قدم القرآن: 244، 260، 261  
 القراء الأربعة عشر: 12  
 القراء السبعة: 10، 30، 48، 49، 50،  
 51، 52، 65، 68، 80، 83، 84،  
 86، 90، 92، 106، 107، 134،  
 137، 139، 166، 180، 186،  
 196، 204، 220، 227، 238،  
 259، 353، 361، 394  
 قرآء الشيعة: 371، 372  
 القراء العشرة: 13، 70، 103، 122،  
 168، 180، 184، 229، 252  
 قرآء المعتزلة: 351، 354، 363،  
 368، 371  
 قرآء اليمامة: 80  
 القراءات الإحدى عشرة: 50، 140  
 القراءات الاعتزالية: 133، 350، 354،  
 369، 386، 390  
 القراءات الثماني: 50، 99، 137  
 القراءات السبع: 32، 38، 44، 47،  
 48، 49، 50، 51، 52، 53، 83،  
 84، 98، 99، 101، 102، 103،  
 104، 105، 107، 119، 122،  
 133، 137، 139، 140، 149

العطاف الأنصاري، مجمع بن جارية بن  
 عامر: 93  
 العقيلي، عون: 91، 353  
 علم التفسير: 124، 152، 276  
 علم الجرح والتعديل: 50  
 علم المكي والمدني: 232  
 عهد الرسول: 26، 54، 78  
 عهد النبوة: 95  
 العياشي، محمد بن مسعود بن عياش:  
 134، 135، 196، 266، 364،  
 373، 374  
 الغرناطي، أبو حيان: 113، 119،  
 131، 133، 162، 184، 186،  
 190، 280، 290، 313، 317،  
 324، 325، 328، 329، 333،  
 351، 355، 362، 364، 373،  
 375  
 الغزالي، أبو حامد: 9  
 غزوة تبوك: 335، 363  
 الغفاري، علي أكبر: 313، 315، 414  
 غولدزيهر، إغناس: 15، 16، 204،  
 217، 218، 220، 221، 222  
 الفارسي، أبو علي الحسن: 48، 83،  
 136، 137، 138، 254  
 الفاسي، جمال الدين محمد: 141  
 الفاسي، محمد بن الحسن: 141  
 الفترة المكية: 76، 211، 233، 234،  
 305  
 الفخر الرازي، أبو العباس: 206، 418  
 الفراء، يحيى بن زياد: 70، 88، 91،  
 185، 206، 228، 302  
 فرش الحروف: 114، 118، 169

- ،294 ، 293 ، 292 ، 266 ، 246  
،329 ، 323 ، 301 ، 298 ، 297  
،378 ، 376 ، 375 ، 335 ، 334  
395  
القراءة الشاذة: 106 ، 112  
القراءة الصحيحة: 68 ، 99 ، 100 ،  
105 ، 106 ، 112 ، 320  
قراءة عاصم: 46 ، 86 ، 125 ، 186 ،  
187 ، 192 ، 253 ، 254  
القراءة المتواترة: 68 ، 100 ، 107 ،  
113  
القراءة المجردة: 87  
القراءة المختارة: 88  
القراءة الملتزمة: 87  
قراءة نافع رواية قالون: 81  
القرشي، المكي، عطاء بن أبي رباح: 94  
القرطبي، شمس الدين: 70 ، 108 ،  
128 ، 131 ، 133 ، 134 ، 140 ،  
162 ، 171 ، 183 ، 196 ، 212 ،  
253 ، 279 ، 280 ، 281 ، 282 ،  
284 ، 285 ، 286 ، 287 ، 288 ،  
289 ، 290 ، 291 ، 293 ، 297 ،  
299 ، 300 ، 303 ، 316 ، 319 ،  
325 ، 327 ، 328 ، 334 ، 336 ،  
338 ، 341 ، 343 ، 345 ، 352  
القرظي، محمد بن كعب بن سليم بن  
عمرو: 94  
القرن الأول للهجرة: 35 ، 42 ، 43 ،  
45 ، 48 ، 51 ، 65 ، 78 ، 85 ، 91 ،  
92 ، 93 ، 250 ، 252 ، 296 ، 372  
القرن التاسع للهجرة: 10 ، 393  
القرن الثالث عشر الهجري: 150
- ،166 ، 184 ، 187 ، 203 ، 208 ،  
227 ، 259 ، 261 ، 290 ، 393 ، 0  
القراءات الست: 50 ، 141 ، 317  
القراءات الشاذة: 13 ، 14 ، 31 ، 49 ،  
51 ، 52 ، 58 ، 59 ، 107 ، 122 ،  
123 ، 138 ، 224 ، 254 ، 291 ،  
318  
القراءات الشيعية: 16 ، 88 ، 134 ،  
196 ، 370 ، 371 ، 373 ، 374 ،  
375 ، 377 ، 382 ، 386 ، 390  
القراءات العشر: 30 ، 38 ، 44 ، 51 ،  
54 ، 58 ، 60 ، 61 ، 62 ، 71 ، 84 ،  
99 ، 100 ، 103 ، 104 ، 105 ،  
113 ، 115 ، 119 ، 123 ، 133 ،  
136 ، 137 ، 139 ، 140 ، 141 ،  
167 ، 184 ، 203 ، 204 ، 227 ،  
231 ، 254 ، 259 ، 323 ، 373  
القراءات المفردة: 252  
قراءة ابن عامر: 221 ، 253 ، 254  
القراءة الأحاد: 112  
القراءة بالخفض: 227  
القراءة بالمعنى: 41 ، 145 ، 214  
قراءة الحذر: 120 ، 122  
قراءة الحسن: 313 ، 356 ، 357 ،  
362 ، 365 ، 366 ، 368  
قراءة حفص عن عاصم: 14 ، 119 ،  
150 ، 180 ، 255 ، 256 ، 321 ،  
322 ، 323 ، 350 ، 378  
قراءة الخفض: 313 ، 314  
القراءة الرسمية: 14 ، 17 ، 31 ، 46 ،  
80 ، 85 ، 111 ، 120 ، 121 ،  
127 ، 151 ، 152 ، 180 ، 213

- القرن الثالث للهجرة: 9، 15، 151،  
223، 277، 335، 386
- القرن الثامن عشر: 144، 384
- القرن الثاني للهجرة: 47، 55، 66،  
79، 89، 90، 94، 116، 142،  
146، 152، 155، 250، 254،  
344
- القرن الحادي والعشرون: 201
- القرن الخامس للهجرة: 50، 92، 131،  
250، 253، 265، 344
- القرن الرابع الهجري: 13، 205
- القرن السابع عشر: 383، 384
- القرن السابع للهجرة: 14، 101
- القرن السادس عشر: 384، 385
- القرن السادس الهجري: 12، 196
- القسطلاني، شهاب الدين: 243
- القصير، عبد الله بن يزيد أبو عبد الرحمن:  
91
- القضاة، محمد عصام: 40، 350
- القلانسي الواسطي، محمد بن الحسين بن  
بندار: 140
- القمي، أبو الحسن علي بن إبراهيم:  
134، 135، 196، 265، 320،  
385
- قنبل، محمد بن عبد الرحمن: 70
- القنوجي، محمد صديق: 66
- القيسي، مكّي بن أبي طالب: 76، 91،  
139، 140، 167، 209، 253،  
366
- الكارزيني، محمد بن الحسين: 116
- الكتابة العروضية: 203
- الكردي، محمد طاهر: 218
- الكسائي الصغير، محمد بن يحيى: 187
- الكسائي، علي بن حمزة: 52، 70، 82،  
84، 88، 90، 116، 119، 136،  
184، 186، 228، 229، 238،  
253، 332
- الكندي، عماد الدين: 305
- الكوفي، الأزرق بن يوسف: 90
- الكوفي الثوري، الربيع بن خثيم: 93
- الكوفي، حمران بن أعين: 372
- الكوفي، عبد الله بن بكير: 372
- الكوفي، فضيل بن مرزوق: 372
- كون، توماس: 36
- لجنة عثمان: 27، 44، 64، 72، 74،  
85، 219، 231
- اللجنة المدوّنة للمصحف: 76
- اللسان القرشي: 243
- لغات القبائل: 191، 242، 402
- لغات القرّاء: 191
- لغة قريش: 35، 183، 193، 243،  
250، 260
- لهجات القبائل العربية: 394
- اللوح المحفوظ: 15، 352
- الليثي، عبيد بن عمير: 170
- الليثي المكّي، عبد الله بن عبيد: 94
- الليثي، نصر بن عاصم: 65، 229
- الماجشون، يوسف بن يعقوب: 94
- مبدأ العدل: 364
- مبدأ الوعد والوعد: 364
- المبرّد، محمد بن يزيد أبو العباس: 226
- المتواتر: 50، 52، 53، 68، 97،  
99، 100، 101، 103، 104،  
106، 107، 112، 113، 114،

- المصاحف القديمة: 29، 32، 42، 195  
المصاحف المخطوطة: 165، 176،  
308
- المصاحف المطبوعة: 180، 256، 266  
مصحف أبيّ بن كعب: 172
- المصحف الإمام: 10، 17، 26، 27،  
32، 34، 39، 42، 43، 46، 61،  
62، 64، 65، 66، 67، 71، 76،  
82، 85، 86، 87، 114، 152،  
170، 171، 173، 174، 191،  
195، 201، 202، 203، 204،  
205، 206، 208، 215، 225،  
231، 234، 236، 244، 245،  
246، 247، 248، 250، 251،  
255، 259، 262، 263، 264،  
265، 321، 328، 342، 346،  
362، 371، 374، 375، 376،  
381، 382
- مصحف أمة الله فاطمة: 149، 177،  
178، 179، 180، 194، 309،  
397
- مصحف أهل الحجاز: 174  
المصحف البصري: 174  
المصحف الحمصي: 174  
مصحف دار القرآن الكريم: 181  
المصحفُ الرسمي: 29، 31، 42، 43،  
45، 171، 243  
المصحف الشامي: 174، 181  
مصحف طهران: 181، 182، 183،  
225  
مصحف عبد الله بن مسعود: 172، 245
- 144، 166، 266، 293، 347،  
425  
محارم النكاح: 334  
محنة خلق القرآن: 210  
مخطوطات التفسير: 308  
مخطوطات القرآن: 27، 150، 384،  
397  
مخلف، محمد حسنين: 232  
المدارس النحوية: 256  
المدائني، شعيب بن حرب: 170، 252  
المدرج: 50، 53، 97، 112، 113،  
144، 166، 277، 278  
مدرسة البصرة النحوية: 256  
مدرسة القيروان: 33  
المدرسة الكوفية النحوية: 256  
المدني، أبو جعفر: 90  
المدني، عبد الله بن القاسم بن يسار: 93  
المدني، محمد بن مروان: 93  
المدني، نافع بن أبي نعيم: 45  
مدوّنة التفسير: 128  
مذهب الاعتزال: 351، 353، 361  
المذهب الشيعي: 134  
المروزي، أبو بكر وهب بن عبد الله:  
187  
مسألة الاختيار: 30، 91  
مصاحف أهل البصرة: 230  
مصاحف أهل العالية: 174  
مصاحف أهل العراق: 174  
المصاحف الحديثة: 165، 180، 181  
المصاحف الشخصية: 42، 43، 171،  
173  
مصاحف الصحابة: 165، 169، 319

- مكرم، عبد العال سالم: 14، 49،  
231، 255، 403  
المنصور، الخليفة العباسي: 352  
المنظومة المعرفية: 9  
منهج الاختيار: 85، 248، 250  
المهاجرون: 42، 89، 302، 303،  
370، 375، 379، 380  
المواق، أبو عبد الله: 34، 37، 66،  
117، 125، 149، 202، 410  
الموضوع من القراءات: 50  
مولى أبي حذيفة، سالم: 93  
ميراث الكلاله: 330، 337  
النجار، عبد الحلیم: 15، 220، 221  
التّحاس، أبو جعفر: 131  
النحو العربي: 256، 275  
النحوي، شيان بن معاوية: 90  
النحوي، مسلمة بن عبد الله بن محارب:  
91  
التحويون البصريون: 111  
النخعي، إبراهيم: 195، 211، 226،  
285، 295، 347  
النسائي، أحمد بن شعيب: 187، 224  
نسخ المصاحف: 43  
النسفي، عبد الله بن أحمد: 170  
النصّ الشفوي: 81  
النصّ القرآني: 9، 10، 19، 35، 37،  
38، 40، 41، 42، 43، 45، 53،  
60، 72، 73، 75، 80، 82، 85،  
127، 128، 130، 131، 144،  
145، 146، 149، 151، 156،  
162، 169، 191، 199، 200،  
204، 206، 207، 218، 220،
- مصحف عثمان: 62، 64، 104، 173،  
176، 231، 260، 299، 375  
المصحف العثماني: 14، 44، 63،  
71، 89، 90، 171، 199، 218،  
422  
مصحف علي بن أبي طالب: 172  
المصحف الكوفي: 174  
مصحف المدينة: 69، 117، 174،  
175، 177، 178، 179، 181،  
182، 188، 189، 225، 397  
المصحف المذهب: 150، 177، 179،  
180، 194، 239، 308، 397  
مصطفى مندور: 41  
المصطلحات الإجرائية: 60، 114، 169  
المصطلحات التأصيلية: 60، 62، 166  
المعارضة السياسية: 245  
المعتزلة: 15، 206، 210، 211،  
261، 266، 349، 350، 351،  
354، 360، 361، 362، 363،  
364، 365، 366، 367، 368،  
369، 370، 371، 379، 386  
المعدل، موسى بن الحسين: 140  
معركة الحرة: 78  
معركة اليمامة: 78، 202  
المعري، أبو العلاء: 148  
معزي، محمد عليّ أمير: 384  
المعلوم من الدين بالضرورة: 114، 267  
مفهوم الرواية: 81  
المقدسي، أبو شامة: 59، 99، 101،  
104، 114، 137، 141، 142  
المقري، أبو عبد الرحمن: 332، 362

الهمداني الكوفي، الحارث بن عبد الله:	225، 230، 231، 232، 234،
372	240، 241، 250، 255، 256،
الهمداني، المنتجب بن يعقوب: 141	257، 273، 276، 278، 279،
الهمداني، منتجب الدين: 141	303، 309، 311، 321، 338،
الهند: 384، 419	345، 349، 352، 361، 371،
الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد:	389، 390، 391، 393، 394،
333، 301، 300	395، 420
ورش، عثمان بن سعيد: 90، 121،	النص المقدّس: 294
122، 180، 183، 184، 238	النصاري: 264
وقعة صفين: 79، 250، 411	نظم الكلام: 191
الوقوف والابتداء: 117	نقط المصاحف: 65، 142، 145
ولد أباه، محمد المختار: 33، 34، 136	نكاح المتعة: 330، 333، 334، 335،
يآءات الإضافة: 115، 238	336
اليزيدي، يحيى بن المبارك: 90، 296	نولدكه، تيودور: 17، 27، 28، 29،
اليمن: 141، 173، 193	77، 202، 213، 215، 377،
اليهود: 204، 222، 264، 282،	382، 383، 384
420، 301	هيرة بن محمد التّمّار: 187
يوم حنين: 333، 335	الهجرة إلى المدينة: 76
يوم خيبر: 335	الهدلي، أبو القاسم: 83، 91، 93،
يوم القيامة: 179، 239، 297، 335،	113، 133، 140، 167
381	







يندرج هذا الكتاب ضمن ما أصبح يُعرَف، في الدراسات المعاصرة، بـ: الإسلاميات التطبيقية، التي تهدف إلى أن تدرس النصوص التراثية عموماً، والنصوص المتعلقة بالنصّ التأسيسيّ الأوّل على وجه الخصوص، دراسةً تسعى إلى أن تتّصف بالعلمية القائمة على أهمّ ما توصلت إليه العلوم الحديثة من مناهج تنير البحث، وتقرّبه إلى معقولة تاريخية نسعى، من خلالها، إلى تعقّل علم من علوم القرآن تعقلاً قائماً على محاور ثلاثة أساسية هي: القراءات علماً من علوم القرآن من حيث تاريخية النشأة والتأسيس، ومن حيث تاريخية الاختلاف ذي التجليات المتعدّدة، ومن حيث انعكاس ذلك كلّه على علوم القرآن الأخرى والتشريع.

إنّ تجلية هذه المحاور على النحو المطلوب لكفيلةً بمساعدة الباحث عن الحقيقة في تلمّس إجاباتٍ ممكنةٍ لأسئلةٍ بقيت حارقةً على مرّ قرون من الزمن تنتظر منه طرحها من جديد؛ إذ ليس من حقنا أن نصادر أسئلته المشروعة من قبيل: ما الفرق بين القرآن والقراءات؟ كيف ننزل تلك القراءات القرآنية في التاريخ؟ كيف نعيد تشكيل قراءة معاصرة للاختلاف فيها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي لا ندعي امتلاك أجوبةٍ مقنعةٍ عنها.

المنجي الأسود: باحث تونسي متخصص في اللغة العربية وأدابها وحضارتها

ISBN 978-614-8030-48-2



9 786148 030482 >

مهمّتهم  
بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للنشر والتوزيع