بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 27 سبتمبر 2018

حجيّـة الكتـاب وأسـسـها في المدوّنـة الأصوليّـة

رياض الميلادي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

الطّعن في حُجِّيّة الكتاب[1]

1- هو عنوان الفصل الثاني من الباب الثاني من كتاب رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول التشريع (إلى حدود القرن الثامن الهجريّ)، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016، ص 225-306

الملخّص:

يقسّم الباحث المسائل التي كانت مدار اهتمام الأصوليّين في سياق تصدّيهم للمطاعن التي أثيرت في حجيّة الكتاب أن يكون أصلاً من أصول التشريع، إلى مسألتين جامعتين تندرج تحتهما مسائل فرعيّة: فالأولى سمّاها مواطن إنكار حجيّة الكتاب، أمّا الثانية فتستقلّ بها مسألة النّسخ. وتحت المسألة الأولى تدخل مسائل الوحي، والإعجاز والمتشابه، والتواتر، والقراءات، والشفويّ والمكتوب، وجمع المصحف وتدوينه، وسلامة النصّ. وقد استحوذت المسألتان الأخريان على نصيب أكبر من التحليل والدرس من قبل الباحث، رغم أنّهما لم تحظيا باهتمام كبير من قبل الأصوليّين. وفي سياق تحليله لمحوري الاهتمام هذين شرح رياض الميلادي سبب سكوت الأصوليّين عن هذا الموضوع ودورهم في تأكيد صدقيّة المصحف العثماني، رغم ما أثارته مسائل التواتر والقراءات خاصّة من إشكاليّات، باكتفائهم بالقبول بمقولة الإجماع على صحّة المصحف العثمانيّ، داعمين القول بالإجماع بردّ عمليّة التدوين والتجميع إلى عهد أبي بكر رغم تكذيب الكثير من المستشرقين وعلى رأسهم شفالي في أن يكون الجمع وقع في ذلك العهد. ويشرح الميلادي في ردّه على التشكيك الاستشراقيّ الدواعي الدينيّة والسياسيّة والقبليّة التي حفّت بعمليّة توحيد المصحف في عهد عثمان، مؤكّداً بذلك انخراط الأصوليّين في الدور التوحيدي السياسيّ الذي اضطلعت به عمليّة تدوين المصحف وتوحيده. وفي سياق هذا الدور كان اهتمام الأصوليّين أكبر بمسألة التشكيك في سلامة نصّ المصحف من التحريف، فقد تصدّوا لكلّ من شكّك في كون قرآن المصحف هو عينه كلام الله، واتّهمه بالتحريف والتبديل من بعض فرق الشيعة، والخوارج، بل ومن بعض أهل السنّة والجماعة أيضاً. وفي سياق هذا التصدّي أيضاً وظّفوا مفهوم النّسخ، بل ذكروا منه أنواعاً غير معهودة، ردّوا بها على إحراج الروايات الكثيرة عن سقوط الآيات والسور بين الوحي والمصحف الرّسميّ العثمانيّ.

1- في مواطن إنكار حجيّة الكتاب:

أ- في الوحي:

ليس الاختلاف في حقيقة الوحي، وماهيّته، وطرق انتقاله أمراً خاصّاً بدين من الأديان السماويّة الثلاثة، وإنّما هو ظاهرة عامّة فيها جميعاً. ولم يكن القرآن جوهر الوحي في الحضارة الإسلاميّة ليسلم من ذلك، فقد تصدّى له البراهمة وغيرهم، وحاولوا الطعن على القائلين بكونه كلام الله[1]، كما كان، أيضاً، محلّ اختلاف معروف بين الفرق الإسلاميّة، فقد وقع جدال في حقيقته أَهو مخلوق أم غير مخلوق، أم ينبغي رفض السؤال أصلاً والاكتفاء بالوقف، كما هو الأمر عند بعض المرجئة. ثمّ إنّ المسألة تصبح عند المعتزلة أشدّ وطأة؛ لأنّ عدداً من أعلامها طرحوا سيلاً من الإشكاليّات أمست، اليوم، ممّا يستحيل التفكير فيه، فقد بحثوا في حقيقة كلام الله أهو جسم أم ليس بجسم[2]؛ بل اختلفوا في فهم قضيّة الخلق.

ولئن كانت قضايا الوحي والتنزيل قد أثارت جدالاً خصباً بين الفرق الإسلاميّة، التي حاولت فهم الظاهرة، فإنّ هذه المسائل تندرج، أيضاً، في إطار الصراع بين الأديان الكبرى، فحركات الدعوة إلى الإسلام، أو حركات التبشير التي يمارسها المسيحيّون، إنّما هي جزء من الصراع الكونيّ بين الديانات السماويّة من أجل استحقاق شرف ريادة الإنسانيّة وقيادتها، وهو أمر لا يمكن أن يستمدّ مشروعيته دون امتلاك الحقيقة المطلقة المؤسّسة على الوحي.

ففي هذا السّياق العام، يمكن أن نفهم صدور الموقف الأصوليّ من الوحي -لا شك- عن رؤية إيمانيّة عميقة الأبعاد تصدّق، كما رأينا في محله، تجارب الأنبياء الموحى إليهم، بمعنى أنّ الله أوحى إلى رسله كلامه، وهو الكلام الحقّ، الصحيح، النهائي، الشامل. أمّا ما سوى ذلك من أنواع الوحي الأخرى، فهي محرّفة زائفة باطلة، إنّ هذا التصوّر مشهور عند علماء الدّين في الدّيانات السماويّة الثلاث؛ إذ يَعدّون كتبهم المقدّسة تضمّ الحقيقة المطلقة.

1- يعالج البراهمة المسألة من خلال نظرهم في النبوّة عموماً، فهم يذهبون إلى أنّ الأنبياء إمّا أنّهم يأتون بما كان مخالفاً للعقول، فالعقلاء يرفضون ما يأتي الأنبياء به، وينصرفون عنه، وإمّا أنّ ما تأتي به الرّسل موافق لما يتقرّر في العقل عند العقلاء، قبل النبوّة والرّسالة، ومن ثمّ لا حاجة للعقلاء بالنبوّة، ولا شأن لهم بأقوال الأنبياء وتعاليمهم. انظر تفصيل ذلك، وردود الأشاعرة خاصة، في: العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعريّ، دار المنتخب العربيّ، بيروت - لبنان، ط1، 1992م، ص123-146، ولاسيما ص126-128. وانظر ردود المعتزلة، أيضاً، على البراهمة في: القاضي عبد الجبار، المغني، ج16.

2- يقول صاحب مقالات الإسلاميّين: «واختلفت المعتزلة في كلام الله سبحانه هل هو جسم أم ليس بجسم، وفي خلقه على ستة أقاويل: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ كلام الله جسم، وأنّه مخلوق، وأنّه لا شيء إلا جسم. والفرقة الثانية منهم يزعمون أنّ كلام الخالق عرض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأنّ كلام الخالق جسم، وأنّ ذلك الجسم صوت مقطّع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه. وإنّما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه...». الأشعريّ، أبو الحسن، مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، ص191-192. أمّا عند القائلين بالكلام القائم في نفس الباري من الأشاعرة؛ «فالمعنى بالإنزال أنّ جبريل -صلوات الله عليه- أدرك كلام الله تعالى، وهو في مقامه فوق سبع سموات، ثمّ نزل إلى الأرض، فأفهم الرّسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام، وإذا قال قائل: نزلت رسالة الملك إلى المصر، لم يرد لذلك انتقال أصواته، أو انتقال كلامه القائم بنفسه». الجويني، الإرشاد، ص135

وعلى هذا النّحو، يقرّ الموقف الإسلاميّ المتداول «بأنّ الذي نزل به جبريل على النبيّ صلى الله عليه وسلم هو القرآن، باعتبار أنّه الألفاظ الحقيقيّة المعجزة من أوّل الفاتحة إلى آخر سورة النّاس. وتلك الألفاظ هي كلام الله وحده، لا دخل لجبريل ولا لمحمّد في إنشائها وترتيبها؛ بل الذي رتّبها أوّلاً هو الله سبحانه وتعالى».[3] غير أنّنا نجد داخل التيار السنّي ذاته بعض المراجعات، وضروباً من المحاولات التي سعت إلى تقديم رؤية تنسّب القول بالتماهي بين كلام الله من ناحية، والقرآن من ناحية أخرى. وقد لخّص السّيوطي، في (**الإتقان**)، القول في المنزّل على النبيّ، من خلال ثلاثة آراء؛ أمّا الأوّل، فهو الموقف التقليدي المشهور عند عامّة المسلمين، وهو الذي عبّر عنه الزرقاني في الشاهد السّابق، ونكتفي بنقل القولين الثاني والثالث، فالثاني أنّ جبريل إنّما نزّل بالمعاني خاصّة، وأنّه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعاني، وعبّر عنها بلغة العرب، وتمسّك قائل هذا بظاهر قوله تعالى: **{نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ *عَلَى قَلْبِكَ} [الشُّعَرَاء: 193-194]**، والثالث أنّ جبريل ألقى إليه المعنى، وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرؤونه بالعربيّة، ثم إنّه نزل به كذلك بعد ذلك.[4] ولا شكّ في أنّ الآراء، التي نقلها السيوطي، قد أثارت حفيظة المقلدين[5] من شيوخ السنّة، لا سيّما الذين كثيراً ما نجدهم يوظفون مقالة الإعجاز لردّ هذه الأقاويل جملةً وتفصيلاً.

وعلى هذا الأساس، فقد انبنى التقليد الإسلاميّ على رؤية إيمانيّة لا تشكّك لحظة في صدق تجارب الأنبياء الموحى إليهم، وكذلك كان القرآن موسوماً بالمفارقة، فهو كلام الله المتعالي الذي يمثل الحقيقة الكليّة المطلقة. ومن نافل القول أنّ علماء أصول الفقه قد بنوا عنايتهم بالقرآن على هذا النحو بطبيعة الحال، فالكتاب يضمّ الوحي الهادي للبشريّة جمعاء، وهو يحوي الحقّ الذي لا خلاص للمؤمنين في العاجلة والآجلة دون

3- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط1، (د.ت)، ص41. وانظر، أيضاً، ما ينقله السيوطي عن إمام الحرمين من تمييز بين القرآن والسنّة في مستوى التنزيل، الإتقان، 127/1.

4- السّيوطي، الإتقان، 126/1. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، 17/1.

5- يقول الزرقاني، ناقداً ما ذكره السّيوطي دون تصريح باسمه: «وقد أسف بعض الناس، فزعم أنّ جبريل كان ينزل على النبيّ صلى الله عليه وسلم بمعاني القرآن، والرّسول يعبّر عنها بلغة العرب، وزعم آخرون أنّ اللفظ لجبريل، وأنّ الله كان يوحي إليه المعنى فقط، وكلاهما قول باطل أثيم...». مناهل العرفان، ص42.

الاستناد إليه، والاتّكال عليه.[6] وممّا يمثل صدى لما رأيناه عند السّيوطي من زعم بأنّ الوحي، الذي نزل على الرّسول، إنّما هو المعنى دون سواه، ما يطالعنا عند بعض الشيعة الإسماعيليّة، الذين يشكّكون في التصوّر التقليدي للوحي، وفي كون القرآن نزل على محمّد لفظاً ومعنىً بوساطة جبريل. وإنّما الكتاب وحي من الله إلى قلب محمّد؛ الذي عبّر عن ذلك المعنى بالعربيّة لغة قومه، فاللّفظ، بهذا المعنى، إنّما هو للرّسول. يقول الداعي المطلق علي بن محمّد بن الوليد (ت 612هـ): «إنّ الله -تعالى- بيّن لنا كيفيّة نزول القرآن الكريم على قلب نبيّه المصطفى، فقال تعالى: **{نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ *عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ *بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشُّعَرَاء: 193-195]**، فأخبر -تعالى- بإلقائه الوحي الكريم على قلبه لا على سمعه، وأمر ببيانه لمن أرسل إليهم كافةً بلسانه العربيّ الذي هو لسان قومه»[7].

ويعمّم الفقيه الإسماعيلي تصوّره للوحي، وعلاقة المعنى باللّفظ على الأديان الكتابيّة، التي سبقت الإسلام؛ ليؤكّد وهم القول بإنزال المعنى واللّفظ كليهما، وإنّما الوحي، في تقديره، بالمعنى فحسب. يقول: «كما قال الله تعالى في آية أخرى **{وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم: 4]**. ومعلوم لا تنازع فيه أنّ الله -تعالى- أوحى بالتوراة والإنجيل إلى موسى وعيسى عليهما السّلام، فعبّر موسى -عليه السّلام- لقومه التوراة بلسان قومه العبرانيّ، وعبّر عيسى -عليه السّلام- الإنجيل لقومه بلسانهم السّرياني، إخباراً لهم عن مراد الله -تعالى- منهم. وفي ذلك أوّل دليل على اتصال الوحي بقلوبهم معاني أخبروا عنها بألفاظهم، ولغات قومهم»[8]. فالموقف، الذي يتّخذه صاحب دامغ الباطل، لا يكتفي بمراجعة مقالة التنزيل باللّفظ والمعنى في الفضاء الإسلاميّ فحسب، وإنّما يربط ظاهرة الوحي بتجارب الأنبياء في المجالين اليهوديّ والمسيحي؛ ليؤكّد وحدة المصدر والتجربة بالنسبة إلى الأديان الكتابيَّة الثلاثة، وليقرّر أنّ الوحي لا يمكن له إلّا أن يتشكّل بلغة القوم الذين أُرسل إليهم، وأُنزل فيهم، وبذلك يكون الوحي في كلّ السّياقات حدثاً لغويّاً تاريخيّاً بمجرّد تلفّظ الإنسان

6- يجدر أن نشير إلى أنّنا يمكن أن نرصد، على العموم، تصوّرات ثلاثة للوحي؛ أمّا الأوّل، فما أشرنا إليه في المتن من رؤية إيمانيّة نابعة من الاعتقاد بالتواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وأمّا التصوّر الثاني، الذي نجد صداه في عدد من الدّراسات، فتصوّر وضعيّ عقلاني كما ينعته بعضهم، ينكر أيّ علاقة عموديّة بين الإنسان والله، على اعتبار أنّها علاقة لا يمكن إخضاعها للاختبار، والفحص، والتجربة. فهو، إذاً، تصوّر يرفض التصديق بإمكان التواصل بين عالمين وجوديين متمايزين (انظر، على سبيل المثال، من داخل الأفق الإسلاميّ، عزيز العظمة، الذي يردّ على سؤال طرحه عادل ضاهر حول سبب تجنّب الباحثين الاهتمام بالوحي شكلاً، وكأنّهم يسلّمون بأنّ نزول النص غير قابل للنقاش. يقول العظمة: «إنّ الأمر محسوم بالنسبة لي (كذا)؛ لأنّني لا أعتقد بإمكانيّة التواصل بين القوى الخفيّة وبين البشر». الإسلام والحداثة، مؤلف جماعي، عزيز العظمة، النص والأسطورة والتاريخ، دار الساقي، ندوة مواقف، ص280. أمّا التصوّر الثالث، فيتبنّاه عدد من علماء الاجتماع والمؤرّخين واللّسانيين، ويذهبون إلى القول: نحن لا نهتمّ بصدقيّة هذه العلاقة العموديّة، أو بصيغة تحقّقها بين الإنسان والله؛ لأنّ الموضوع ميتافيزيقي فلسفيّ. ولكن نرى أنّ النصوص المقدّسة شاهدة على هذه العلاقة، وعليه، فهي حقيقة تاريخيّة لا تمارى؛ إذ إنّ تأثيرها في المجتمع قويّ كأبعد ما يكون. وهكذا يكون الوحي حقيقة تاريخيّة اجتماعيّة عبّر، في المجال الإسلامي، مثلاً، عن انسجام تجربة الرّسول مع واقعه الثقافيّ بالمعنى العام للكلمة. وفي هذا الإطار نفهم المحاولات التي تروم إعادة قراءة تجارب الأنبياء وكتبهم المقدّسة من زاوية تاريخيّة، مع الإيمان بأنّ ذلك لا يتعارض مع مصدره الإلهي، وبهذا المعنى يقول حسن حنفي: «إنّ سبينوزا لا يهمّه أن تكون النبوّة مصدرها إلهيّ؛ بل يهمّه أنّها واقعة إنسانيّة حدثت بالفعل. وبذلك، يكون الدّليل على النبوّة وجود النبيّ لا وجود الله». سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسّياسة، ص46. ويقول جعيّط في هذا الاتّجاه نفسه: «وسواء كان القرآن كلام الله المنزّل على محمّد -كما هو المعتقد الإسلامي- أم كلام النبيّ، معتقداً أنّه موحى به إليه، فهو منغمس في تاريخيّة الدّعوة؛ لأنّ النبيّ أفصح به إلى محيطه في مكة في فترة معيّنة من الزمان، فيتّخذ القرآن طابعاً موضوعيّاً تاريخيّاً. في السيرة النبويّة2 تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، ص22

7- ابن الوليد، علي بن محمّد، دامغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، عزّ الدّين للطّباعة والنشر، بيروت، 1403هـ/1982م، جزآن، 148/1

8- المرجع نفسه، 148/1-149

به، وتداوله بين البشر. والوحي، عند الشيخ الإسماعيلي، إنّما هو تنزيل للمعنى في قلب الرّسول، الذي تولّى التعبير عنه بلغة قومه. فالوحي، بما هو «تجسيم وسائطي» (**anthropomorphisme médiatique**)، على حدّ عبارة محمّد الطالبيّ، [9] إنّما يقوم على خلع الصفات البشريّة على الله لغايات الإعلام والإبلاغ، ولئن حرص علماء الإسلام عموماً على جعل الرسول وعاء سلبيّاً للوحي يكتفي بالتبليغ الأمين عن الله، فإنّ حقيقة الوحي، بما هو تجسيم، يستدعي وسيطاً لغويّاً متشكّلاً من العلامات والرموز التي تكوّن نظام اللغة ذاتها، تجعل من الرّسول متدخّلاً على نحو من الأنحاء في نقل الوحي إلى خطاب لغويّ هو القرآن، وقد صيغ على أساليب العربيّة، وطريقتها في إجراء المعاني.

ويقف المفكر الباكستاني فضل الرّحمن بذكاء وسط الطريق بين القول بألوهيّة النصّ وتعاليه من ناحية، وبشريّته ومحايثته للواقع الإنساني من ناحية أخرى. يقول: «إنّ القرآن هو بأكمله كلام الله، لكنّه، في الوقت نفسه، كلام الرسول محمّد؛ لأنّ هذا الأخير (كذا)، حين ينطق باسم الله بمثل هذا الوضوح، ومثل هذا التجلّي المتميّز، فإنّ ما ينطق به هو، أيضاً، كلامه المعبّر عن ذاته. مثل هذا القول لا يغيّر في شيء من الاعتقاد بأنّ القرآن هو كلام الله تعالى»[10].

وممّا يمكن أن يدعم هذا المنحى في تنسيب القول بنزول الوحي على الرّسول لفظاً ومعنى، تلك الأخبار التي تؤكّد نزول القرآن على لسان بعض الصّحابة، وهو ما من شأنه أن يلقي بظلاله على مسألة الإعجاز ذاتها.[11] وعلى الرغم من اجتهاد السيوطي في إدراج هذا الباب ضمن أسباب النزول، فإنّ نزول القرآن على لسان بعض الصّحابة يمثل شاهداً لا على أنّ الوحي في علاقة وطيدة بالتاريخ فحسب، بل أيضاً، على أنّ قداسة اللّفظ يمكن أن تكون محلّ تساؤل. وقد دأب العلماء على وسم ذلك بـــ: «موافقات عمر». «قال عمر: وافقت ربّي في ثلاث، قلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى؟ فنزلت: **{وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلًّى} [البَقَرَة: 125]**. وقلت: يا رسول الله، إنّ نساءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر، فلو أمرتهنّ أن يحتجبن؟ فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله صلى الله عليه وسلم نساؤه في الغيرة، فقلت لهنّ: **{عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَيْراً مِنْكُنَّ} [التّحْريم: 5]**، فنزلت كذلك»[12]. فإذا كانت

9- يقول محمّد الطالبي في محاولة تعريف الوحي:

«En un sens toute révélation est un «anthropomorphisme» médiatique qui en permet la saisie par l'intelligence à travers une sémiologie, c'est-à-dire un système de signes qui constitue le langage» Quelle clé pour lire le coran ?, in: Réflexion sur le coran, éd, seghers, paris, 1989, p. 45.

10- فضل الرّحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التّقاليد الثقافيّة، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن، ط1، 1993م، ص15. وانظر، كذلك، رشيد بن زين: Les Nouveaux penseurs de l'islam, op.cit, pp. 121-124

11- انظر، بن عامر، توفيق، «الكتاب أصلاً من أصول التشريع»، المحصول للرازي أنموذجاً، درس التبريز، الجامعة التونسيّة، 2002-2003م.

12- السّيوطي، الإتقان، 99/1، الدّاني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمّد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، 1978م، ص98-99، وتذكر المصادر الإسلاميّة السنيّة أخباراً كثيرة في فضائل عمر، ومن جملة ذلك قول الرّسول: «لو كان بعدي نبيّ لكان عمر، إنّ الله ربط الحق بلسان عمر وقلبه». وأيضاً قوله: «كادت أنفاس عمر تسبق الوحي»، لأنّه كلّمه في أسارى بدر، وأن تضرب أعناقهم...». انظر القاضي أبا بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص57.

المصنّفات الإسلاميّة السنيّة تطنب في إبراز مناقب عمر بن الخطّاب، وتعدّ موافقة الوحي لما جاء على لسانه مزيّة من مزاياه، فإنّ الأمر قد يدفع إلى التساؤل عن مدى رجاحة المسلّمة الأصوليّة القائلة بتعالي القرآن ومفارقته، واكتساب لغته للصفة الغيبيّة، فضلاً عن القول بإعجازه، وعدم قدرة الإنسان على الإتيان بمثل آية من آياته.

وتحمل كتب التفسير ما يشكّك في مقالة الإعجاز المتعلّقة بالوحي؛ بل إنّ بعض الصحابة قد ساورهم الشكّ في القرآن النازل على الرّسول، وفي أمر اكتفائه بالنقل الأمين عن الله. ويورد الرازي الخبر الآتي: «روى الكلبيّ (ت 45هـ) عن ابن عباس (ت 68هـ) أنّ عبد الله بن سعد بن أبي سرح (ت 36 أو 37هـ)، كان يكتب هذه الآيات لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلمّا انتهى إلى قوله تعالى **{خَلْقاً آخَرَ} [المؤمنون: 14]** عجب من ذلك، فقال: **{فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ} [المؤمنون: 14]**، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (اُكتب فهكذا نزلت)، فشكّ عبد الله، وقال: إن كان محمّد صادقاً فيما يقول، فإنّه يوحى إليّ كما يوحى إليه، وإن كان كاذباً فلا خير في دينه، فهرب إلى مكّة، فقيل: إنّه مات على الكفر، وقيل: إنّه أسلم يوم الفتح»[13].

ثمّ إنّ مقالة الأحرف، ثمّ تعدّد القراءات، [14] قد أحرجت الفكر الإسلامي؛ ذلك أنّ اختلاف القراءة بين الصّحابة بتغيير بعض الألفاظ مكان بعضها الآخر، يمثّل تشكيكاً في المسلّمة القائلة بالوحي القائم على اللّفظ والمعنى كليهما. وقد حملت إلينا المصادر ما يؤكّد استغراب بعض الصحابة؛ بل اندهاشهم بسبب ذلك. يورد الطبري الخبر الآتي: «قرأ رجل عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فغيّر عنه، فقال: لقد قرأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يغيّر عليّ، قال: فاختصما عند النبيّ صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أَلم تقرئني آية كذا وكذا؟ قال: (**بلى!**) قال: فوقع في صدر عمر شيء، فعرف النبيّ صلى الله عليه وسلم ذلك في وجهه، قال: فضرب صدره، وقال: (**أبعد شيطاناً**) -قالها ثلاثاً- ثم قال: يا عمر، إنّ القرآن كلّه صواب، ما لم تجعل رحمة عذاباً، أو عذاباً رحمة».[15] فاللّجوء إلى مقالة الحرف يبدو آليّة للخروج من الحرج الذي شعر به النبيّ عند اختلاف بعض الصّحابة في ألفاظ من القرآن، وقد قرؤوا جميعاً عن الرّسول، الذي يبدو أنّه كان يتسامح معهم، عندما يختلفون في تلاوة بعـــض كلمات القرآن متى لم يتغيّر المعنى، وهو ما

13- الرازي، تفسيره، 87/23.

14- انظر على، سبيل المثال: السّجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانيّة، مصر، ط1، 1936م، وراجع، خاصّة، باب اختلاف مصاحف الصّحابة، ص50-73. فضلاً عمّا تخبر به كتب التفسير في الأبواب الأولى، أو في ثنايا الشرح والتأويل.

15- الطبري، تفسيره، 37/1.

يؤكّد مسألة الترادف التي أقرّها عدد من الصحابة والعلماء «قرأ أنس هذه الآية: إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَصْوَبُ قِيلاً. فقال له بعض القوم، يا أبا حمزة، إنّما هي (وأقوم)، فقال: أقوم وأصوب وأهيأ واحد».[16]

ولمّا كان القرطبي واعياً بحرج القول بالترادف بين الكلمات في القرآن، وإمكان استبدال بعضها ببعضها الآخر، على الرغم من المحافظة على المعنى، فإنّنا نجده يذكّر، صيانة للنصّ، بالمقدّمة الاعتقاديّة المتواترة في كتب الأصول والتفسير وغيرها: «فإنّما معنى هذا أنّها مرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم، وإلّا فلو كان هذا لأحد من النّاس أن يضعه لبطل معنى قوله تعالى: **{إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَإِنّا لَهُ لَحافِظُونَ} [الحِجر: 9]**»[17]، فالنّص منزّل بهذا المعنى، ولكن بصيغ مختلفة اختلافاً بسيطاً هو الذي جعل الصحابة يختصمون إلى النبيّ، مع ادعاء كلّ واحد منهم امتلاك النصّ الصحيح. ومن هنا جاءت مقالة الحرف، بما تستند إليه من أحاديث نبويّة لمحاصرة الظاهرة، ومنع استمرار التبديل والتغيير، واعتبارها إمكانات عديدة للمعنى نفسه أتاحها الرسول نفسه تهويناً على الأمّة، وتيسيراً لحفظه، ومراعاة لاختلاف اللّهجات بين القبائل، غير أنّ ذلك لم يَحُلْ دون وعي العلماء بإمكان ذهاب الإعجاز إن غيّر الصحابة الكلمة مكان الأخرى بحريّة تامّة، ودون ضوابط. يقول القرطبي: «ولم تقع الإباحة في قوله عليه السّلام: (فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ) بأن يكون كلّ واحد من الصحابة، إذا أراد أن يبدل اللّفظة من بعض هذه اللّغات جعلها من تلقاء نفسه، ولو كان هذا لذهب إعجاز القرآن، وإنّما وقعت الإباحة في الحروف السّبعة للنبيّ صلى الله عليه وسلم ليوسّع بها على أمّته»[18].

وعلى هذا النحو نفهم أنّ مقالة الحروف إنّما هي آليّة لاستيعاب كلّ تنويعات الوحي، التي قرأ بها الصحابة، بقدر ما تمثل حاجزاً أمام حريّة التبديل والتغيير في الأزمنة اللّاحقة.

لقد انبنت قطعيّة الثبوت، إذاً، على أنّ الوحي هو كلام الله المنزّل على رسوله، الذي اكتفى بنقله دون أدنى تدخّل، وهو ما وقفنا عنده، غير أنّ هذه النظريّة اقتضت من الأصوليّين التذكير بأنّ الرسول، الذي تلقى الوحي، إنّما هو الصّادق الأمين، الذي لم يعرف عنه أنّه تفوّه بكذب يوماً. وتأتي في هذا المقام أخبار شرح

16- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 48/1. والطبري، تفسيره، 45/1. وأمثلة هذه المرويّات متواترة في كتب التفسير خاصّة، منها أنّ ابن مسعود «أقرأ رجلاً: {إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ *طَعامُ الأَثِيمِ} [الدّخان: 43-44]، فقال الرجل: طعام اليتيم، فأعاد له، فلم يستطع أن يقول الأثيم، فقال له ابن مسعود: أتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟ قال: نعم، قال: فاقرأ كذلك». ابن عاشور، التحرير والتنوير، 57/1.

17- القرطبي، المرجع نفسه، 48/1.

18- المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وجمهور المفسّرين يلحّون على ضرورة الجزم بأنّ «جميع الوجوه من القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبيّ صلى الله عليه وسلم». انظر، مثلاً: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 55/1. أمّا علماء الشّيعة الإماميّة فإنّهم، على الرغم من روايتهم أحاديث الأحرف السّبعة، فإنّهم يذهبون إلى أنّ الاختلاف المعتبر ما يسري من اللفظ إلى المعنى؛ مثل مالك وملك، وقد طلب الأئمّة من شيعتهم، كما ورد في مصادرهم، أن «اقرؤوا كما تعلّمتهم فسيجيئكم من يعلّمكم». الكاشاني، تفسير الصّافي. ولكنّ الموقف، الذي يبدو أنّهم يصرّحون به حيناً، ويخفونه حيناً آخر، هو قول بعضهم: «إنّ القراءة الصحيحة واحدة ومضبوطة عند الأئمة عليهم السّلام، كما أنّ القرآن الصّحيح محفوظ عندهم، إلا أنّهم -عليهم السلام- لما لم يتمكنوا أن يحملوا الناس عليها، جوّزوا القراءة بغيرها ممّا هو عند الناس، كما أنّهم جوّزوا قراءة أصل القرآن بما هو عند الناس، والعلم عند الله». المرجع نفسه، ص100.

الصدر، التي ترفع من منزلته البشريّة، وتمهّد للقول بعصمته أثناء تلقي الوحي، [19] حتى يكون ذلك ضماناً لقطعيّة ثبوت النصّ، وصحّة انتقال الوحي من الله إلى البشر عبر رسوله.

لكنّ كتب التاريخ الإسلامي، وكتب السّير والأخبار، تروي أنّ النبيّ، في المراحل الأولى من دعوته في مكة، قد استشعر الوحشة، بعد أن هاجر بعض أتباعه إلى الحبشة، ورأى تجنّب قريش له، وأنّه في نفر قليل من أصحابه، فتمنّى ألّا يأتيه شيء من الوحي ينفّرهم منه، «وتمنّى أن يأتيه الله بشيء يقاربهم به، وحدّث نفسه بذلك»[20]، فنزلت عليه سورة النّجم، فتلاها في المسجد الحرام أمام سادات قريش، ومعه بعض أتباعه يصلّون خلفه «ولمّا وصل إلى الآيات **{أَفَرَأَيْتُمُ اللاّتَ وَالْعُزَّى *وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى} [النّجم: 19-20]**، يروى أنّه استمرّ، وقد ألقى الشيطان على لسانه ما كانت نفسه تحدّثه به فقال: «تلك الغرانيق العلا، إنّ شفاعتهنّ لترتجى».[21] ويبدو أنّ هذا الأمر كان له صدى واسع النّطاق، حيث أعلنت قريش عن رضاها عن محمّد، وعمّا تلاه من آيات، وقالت: «بلى لقد عرفنا أنّ الله يحيي ويميت، ويخلق ويرزق، لكنّ هذه تشفع لنا عنده، وإذا جعلت لها نصيباً، فنحن معك».[22] فلمّا انتهى الرسول إلى سجدة سجد معه المسلمون والمشركون تصديقاً له، إلّا الوليد بن المغيرة (ت 1هـ)، فإنّه لم يطق السجود لتقدّمه في السنّ، فأخذ كفّاً من البطحاء فسجد عليها. وتذكر المصادر الإسلاميّة أنّ الخبر بلغ من بالحبشة من المسلمين، وظنّوا أنّ قريشاً أسلمت، فعاد بعضهم، «وأتى جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبره بما قرأ، فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخاف، فأنزل الله تعالى: **{*وَما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلاّ إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ} [الحَجّ: 52]**».[23] وقد استعمل النصّ القرآني ذاته مفهوم «النسخ»، بمعنى المحو والإسقاط تماماً لإلغاء هذه الآية، التي أخطأ الرسول عند تلاوتها، وقد عدّت من قبيل وساوس الشّيطان: **{فَيَنْسَخُ اللَّهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آياتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [الحَجّ: 52]**.

ولئن أجمعت المصادر التاريخيّة على أنّ الوحي تدخّل لتصحيح خطأ الرسول، وللفصل بين وساوس الشيطان والكلام الإلهي، فإنّ الحادثة، في حدّ ذاتها، تحرج المسلّمة الأصوليّة القائلة بعصمة النبيّ عند تلقي الوحي، وعدم تدخّله فيه، وأنّه مجرّد مبلّغ أمين، فضلاً عن أنّ هذا الخبر يعيد طرح مسألة الوحي وطبيعته، أهو إلقاء حرفيّ للكلام على قلب الرسول أم أنّه صياغة من الرسول للمعنى في ألفاظ بشريّة؟ ثمّ ما مدى

19- يقول الدبّوسي الحنفيّ: «ثم إنّه حجّة بمنزلة آية من كتاب الله تعالى؛ لأنّه قد ثبت بالدّلائل أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم معصوم عن الكذب والكلام بالباطل، ولأنّ كتاب الله تعالى ما ثبت إلا بخبره». تقويم الأدلّة في أصول الفقه، مصدر سابق، ص22. وانظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، مصدر سابق، 6/2.

20- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2002م، 67/2.

21- الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، راجعه وقدّم له وأعدّ فهارسه نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط2، 1426هـ/2005م، 339/1.

22- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

23- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مرجع سابق، الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

القدرة على فصل الذات عن الموضوع لحظة التلفّظ بالخطاب؟ ألا يمثل تعرّض الرسول إلى وساوس النفس، أو وساوس الشيطان، دليلاً على تدخّل التاريخ فيما يمثّل كلاماً إلهيّاً مفارقاً محفوظاً عند الله منذ الأزل؟

ب- في مسائل الإعجاز ومتشابه الآيات:

لا يمكن للباحث أن يتغاضى عن حقيقة ما سجّله التاريخ من مواقف تناوئ التيّار الرسميّ من داخل الملّة ومن خارجها، فضلاً عن ردود الأفعال التي عبّر عنها الموقف الرسميّ السائد، الذي كانت السلطة السياسيّة تعاضده، وتقف إلى جانبه. وينقل الجاحظ أصداء ذلك قائلاً: «والذي منعهم من ذلك [معارضة القرآن] هو الذي منع ابن أبي العوجاء، وإسحاق بن طالوت، والنّعمان بن المنذر، وأشباههم من الأرجاس الذين استبدلوا بالعزّ ذلاً، وبالإيمان كفراً، وبالسّعادة شقوة، وبالحجّة شبهة، بل لا شبهة في الزندقة خاصّة، فقد كانوا يصنعون الآثار، ويولّدون الأخبار، ويبثونها في الأمصار، ويطعنون في القرآن، ويسألون عن متشابهه، وعن خاصّة وعامّة، ويضعون الكتب على أهله».[24] فالواقع التاريخي، إذاً، لم يكن خلواً من الجدل المتعلّق بالقرآن وإعجازه، ولم يكن الطعن يصدر من خارج الملّة فحسب؛ إذ إنّنا نجد مطاعن على النص من داخل بنيته اللغويّة ذاتها، كالوقوف عند متشابه آياته، وناسخها، ومنسوخها، وغيرها. ويبدو أنّ حركة الطعن على القرآن أسهمت في نضج النظريّات المدافعة عن حجيّة القرآن، واشتداد عود مقالة إعجازه خاصّة، على الرغم من أنّنا لا نعدم بعض المحاولات المتناثرة في معارضته، والطعن في سحره وإعجازه[25]؛ بل إنّ بعض الطاعنين على القرآن يذهبون إلى أنّ النصّ المقدّس «قد اقتبس من شعر امرئ القيس عدّة فقرات، وضمّنها في آياته وسوره»[26]، وهو ما يقوم، عند هؤلاء، دليلاً على هشاشة مقالة الإعجاز، باعتبار أنّ القرآن قد اعتمد على بلاغة من سبقه من فحول الشعراء، وأساطين اللغة.

لقد كان أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي (توفي في أواسط القرن الثالث من الهجرة أو في أواخره) أحد أشهر الطاعنين على القرآن[27]، وقد حاول إبراز هشاشة نظريّة الإعجاز عموماً فضلاً عن كون الكتاب، في تقديره، يحتوي على الأخبار المتناقضة والأخطاء الكثيرة، ما يحرج نظريّة النبوّة ذاتها. قال ابن

24- الجاحظ، الرسائل، مرجع سابق، ص145.

25- انظر أمثلة على ذلك في: الجويني، الإرشاد، ص350. وينقل المرتضى (ت 436هـ) خبراً يعكس ما كان الواقع الإسلامي يشهده من صراع بين الشعر والقرآن. قال: «أخبرنا المرزباني قال: أخبرني عليّ بن هارون... قال بشار: بلغني أنّ رجلاً كان يقرأ القرآن وحمّاد ينشد الشعر، فاجتمع الناس على القارئ، فقال حمّاد: علام تجتمعون؟ فو الله ما أقول أحسن ممّا يقول! فمقته الناس على هذا». الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1373هـ/ 1954م، ص132.

26- انظر نماذج على ذلك في الموقع: www.alarabnews.com/alshaab/htm. ويذكر ابن الجوزي، في (المنتظم)، نقلاً عن ابن عقيل: «وقد نظرت في كتاب الزمرّد، فرأيت فيه الهذيان البارد، الذي لا يتعلّق بشبهه، حتى إنّه قال فيه: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من {إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ} [الكوثر: 1] في نظائر لهذا يشبه مصنفاً، وفيه أنّ الأنبياء وقعوا بطلسمات. كما أنّ المغناطيس يجذب». المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، ط1، 1357هـ، ج6، ص100-101.

27- انظر الصفحات التي خصّصها ابن الجوزي لترجمته في المنتظم، 6/99-105. وراجع فصلاً تأليفيّاً عقده ب. كراوس وج. فايدا (P. KRAUS G. VAJDA -) لابن الراوندي، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، ط2، 3/929-930. والفصل يحيل على أهمّ الأعلام الذين نقضوا أفكاره ومواقفه.

الجبائيّ: «ابتدأ ابن الريوندي (كذا) كلامه في كتاب (**الفريد**)، فقال إنّ المسلمين احتجّوا لنبوّة نبيّهم بالكتاب الذي أتى به، وتحدّى به، فلم يقدروا على معارضته. قال: فيقال لهم غلطتم، وغلبت العصبيّة على قلوبكم. أخبرونا لو ادّعى مدّعٍ لمن تقدّم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن، وقال: الدّليل على صدق بطليموس وإقليدس فيما ادّعيا أنّ صاحب إقليدس جاء به، فادّعى أنّ الخلق يعجزون عنه لكانت ثبتت نبوّته».[28] فابن الرّاوندي يشكّك، بهذا المعنى، في كون القرآن حجّة على النبوّة، ودليلاً على صدق الرسول من خلال مقارنة ما جاء به الرسول من قرآنٍ بما يجيء به صاحب إقليدس أو بطليموس من فلسفة ورياضيّات يعجز الناس عن الإتيان بمثلها.

ويعمد ابن الراوندي إلى السخرية ممّا جاء في كتب الأنبياء من تناقض وخطأ[29]، فالخيّاط يشير، في تعريفه بكتاب ابن الراوندي الموسوم بـــ: (**الزمرّد**)، قائلاً: «ومنها كتاب يعرف بكتّاب (**الزمرّد**) ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السّلام، كآيات إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمّد، فطعن فيها، وزعم أنّها مخاريق، وأنّ الذين جاؤوا بها سحرة، وأنّ القرآن من كلام غير حكيم، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل».[30] ويعرض الباقلاني أمثلة على ما عَدّهُ ابن الرّاوندي تناقضاً بين منطوق الآيات، وحاول الردّ عليه. يقول صاحب (**المغني**): «ادّعى أنّ قوله تعالى: **{فَما اخْتَلَفُوا إِلاّ مِنْ بَعْدِ ما جاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ} [الجَاثِيَة: 17]** مناقض لقوله سبحانه: **{وَجَعَلْنا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ} [الأنعَام: 25]**. وقوله: **{أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ} [النّحل: 108]** ومنها قوله: إنّ قوله تعالى **{وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ بَعْدِهِ} [الشّورىٰ: 44]** ينقض قوله سبحانه: **{فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ} [النّحل: 63]**. وادّعى أنّ إحدى الآيتين تقتضي أن لا وليّ للكفار، والثانية تقتضي أنّ لهم وليّاً... ومنها، ما ادّعى من أنّ قوله جلّ وعز: **{إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً} [النِّسَاء: 76]** ينقض قوله سبحانه **{اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطانُ فَأَنْساهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ} [المجَادلة: 19]**. وقوله: **{وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أَعْمالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ} [النَّمل: 24]**، و[العنكبوت: 38]. وزعم أنّ من يستحوذ عليه وعلى قلبه، ويصدّه، لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد...».[31] وقد اجتهد العلماء من أهل الاعتزال خاصّةً في نقض آراء ابن الراوندي والتعريض به بادّعاء قلّة معرفته باللّغة، وعدم قدرته على التمييز بين العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد في الآيات. «وقد بيّن شيخنا أبو عليّ، في (**نقض الدّامغ**)، أنّه إنّما كان يصحّ ادّعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي، في عين واحدة، فأمّا إذا لم يوجد ذلك، وإنّما يدعى في عموم وخصوص، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف

28- ابن الجوزي، المنتظم، مرجع سابق، 101/6.

29- راجع نماذج من ذلك في: المرجع نفسه، 102/6-103.

30- الخيّاط، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م، ص32-33.

31- القاضي عبد الجبار، المغني، 390/16-391. وقد عقد القاضي فصلاً لاستعراض مزاعم صاحب (الدامغ) من تناقض القرآن، وأورد ردود أستاذه أبي عليّ الجبائيّ عليها. انظر: ص387-396. وانظر كذلك: الباقلاني، إعجاز القرآن، ص390-391. وابن الجوزي، المنتظم، 101/6 وما بعدها.

الآخر إليه، لو كان فيه تناقض، على ما ادّعوه...».[32] ولا شكّ في أنّ عدم وصول آراء ابن الراوندي بصورة مباشرة قد حال دون إدراك الكثير من زوايا نظر هذا الرجل، الذي انتمى، في مرحلة أولى، إلى صفوف المعتزلة، قبل أن يثور ضدّهم، ويهاجم أفكارهم، ويجدر بنا أن نشير إلى أثر شخصيّة لا تقلّ قيمة عنه في آرائه ومواقفه، وهي شخصيّة أبي عيسى الورّاق (ت 247هـ/861م)[33]، الذي لقي هو، أيضاً، مثل تلميذه، نقداً لاذعاً من المعتزلة أساساً، وقد عدّوا آراءه ترديداً لمواقف المانويّة وحججهم ليس غير.

ولسنا نعتقد أنّ آراء أبي بكر الرازي (ت 313هـ) تختلف جوهريّاً عمّا ذهب إليه ابن الراوندي في إبطاله النبوّات عموماً، وإنكاره نبوّة محمّد خاصّة، حيث يعمد الطبيب والفيلسوف إلى مقارنة ما جاء في القرآن من أخبار وروايات، ليبرز وجوه تناقضها، مع ما جاء في غيره من الكتب السّماويّة عند اليهود والمسيحيين. ولم تكن غايته من وراء ذلك سوى الطعن فيها جميعاً بإبراز تهافتها داخليّاً. فكيف يمكن أن نصدّق روايات متناقضة تدّعي الاشتراك في المصدر الإلهي نفسه. ويقدّم الرّازي، للاستدلال على ذلك، أكثر النماذج شهرة. يقول: «إنّ القرآن يخالف ما عليه اليهود والنّصارى من قتل المسيح عليه السّلام؛ لأنّ اليهود والنصارى يقولون: إنّ المسيح قتل وصلب، والقرآن ينطق بأنّه لم يقتل، ولم يصلب، وأنّ الله رفعه إليه».[34] ولا يقف أبو بكر الرّازي عند هذا الحدّ من إنكار الكتب السماويّة، ونقد مضامينها، وإنّما نجده يقلّل من أهميّة مفهوم الإعجاز المعنوي، الذي جعله علماء المسلمين من أسس حجيّة القرآن أصلاً أوّل في الاعتقاد والتشريع. يقول: «قد، والله، تعجّبنا من قولكم: إنّ القرآن معجز، وهو مملوء بالتناقض، وهو أساطير الأوّلين، وهي خرافات».[35] ثمّ يعمد إلى الوقوف عند الإعجاز المتعلّق بالنظم من أجل إلغائه تماماً بنفي أيّة أفضليّة للقرآن على غيره من النصوص الراقية لكبار الشعراء. يقول: «فإذا رأيتم بمثله من الوجوه التي يتفاضل بها الكلام، فعلينا أن نأتيكم بألف مثل من كلام البلغاء، والفصحاء، والشعراء، وما هو أطلق منه ألفاظاً، وأشدّ اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداءً وعبارةً، وأشكل سجعاً».[36] ومن قبيل ذلك ما يطالعنا، عند ابن الراوندي، من نقد شديد بمقالة الإعجاز المستند إلى فصاحة النصّ وبلاغته ممّا تجاوز قدرة العرب، وقد أذعنوا لسلطانه، وعجزوا عن إدراك نظمه، فهل يمكن أن يكون ذلك حجّة على الأعاجم[37] ممّن يعجزون عن الإتيان بمثل قصائد امرئ القيس وأضرابه؟

32- القاضي عبد الجبار، المغني، 389/16.

33- انظر فصل (أبي عيسى الورّاق)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، ط2، لـ: ستيرن (S. M. STERN)، 1133/1-134. ويذكر صاحب الفصل أنّ أبا عيسى الورّاق قد وجّه، أيضاً، نقداً للمسيحيّة من خلال عقائدها الثلاث (الأرثوذكسيّة، واليعقوبيّة، والنسطوريّة)، ويعدّ صاحب الفصل الورّاق وابن الراوندي من أصحاب «الفكر الحرّ». وهم الذين كان التيّار الرسميّ ينعتهم بـ: «الزنادقة».

34- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، مصر، 1993م، ص250.

35- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

36- بدوي، عبد الرحمن، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

37- يقول ابن الراوندي: «وهبْ أنّ باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان، وما حجّتهم عليه»؟ الشيرازي، هبة الله، المجالس المؤيديّة، تحقيق محمّد عبد الغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1994م، ص246.

وهكذا، فإنّ حركة الطّعن على القرآن في مستوى إعجازه لم تكن محدودة في مستوى الزّمان أو المكان؛ بل إنّها لم تهدأ عبر العصور. وقد وجدنا صدى ذلك واضحاً لا في كتب أصول الدّين فحسب؛ بل في كتب أصول الفقه أيضاً.

ثمّ إنّ المصادر تذكر أنّ هؤلاء الطاعنين على القرآن قد تأثروا بروافد متنوّعة، وانفتحوا على أكثر من ثقافة، فالرّازي اطّلع على الفلسفة اليونانيّة، وابن الراوندي وأستاذه الورّاق كانا ينهلان من تعاليم البراهمة، وإن قلّل بعض المستشرقين[38] من أهميّة ذلك؛ إذ كثيراً ما كان ابن الرّاوندي، مثلاً، يحرص على جعل أفكاره تأتي على لسان البراهمة تقيّة. وممّا يؤكّد أنّ هؤلاء إنّما عبّروا عن فكر متحرّر من القيود الإيمانيّة المسبقة أنّهم وجّهوا سهام نقدهم إلى الفكر الدينيّ الغيبي عموماً، ولم يقتصروا على معارضة الإسلام فحسب.[39] فمقالة الإعجاز، إذاً، لم تنجُ هي، أيضاً، من المطاعن في مستوى المضمون والشكل كليهما. وقد كان هذا النقد -لا شكّ- موجّهاً إلى الدّراسات الإعجازيّة، ودافعاً البلاغيين والإعجازيين عموماً إلى المضيّ خطواتٍ في مباحث الإعجاز، ومظاهره، ووجوهه، غير أنّ ما يهمّنا في هذا المستوى يكمن في أنّ الطعن في حجيّة القرآن عبر التّشكيك في مقالة الإعجاز، لم يكن على نحو ما صوّره الفكر السنّي الرسميّ من ضمور وهشاشة وتهافت. ولعلّنا نذهب إلى أنّ ضياع أهمّ مصنّفات هؤلاء الأعلام، لأسباب باتت اليوم معلومة، هو الذي أسهم بقسط وافر في طمس الكثير من أفكارهم، وحججهم، ومقالاتهم.

وهكذا، لم تكن مقالة الإعجاز لتسمو على الطّعن والتنسيب. وقد نأينا عن تقسيم المواقف، التي أدلت دلوها في هذه المسألة، إلى ما يمكن اعتباره من داخل الملّة الإسلاميّة، وإلى ما هو من خارجها؛ لأنّ المهمّ عندنا هو الرّأي ذاته، ومدى جرأته على المسلّمات الإيمانيّة، بغضّ النظر عن الجهة التي تعبّر عنه، فضلاً عن أنّ محاصرة منابع هذا الفكر وروافده أمر عسير المنال؛ لأنّ الفكر الإسلاميّ قد انفتح، حينئذٍ، على غيره من الثقافات، ثمّ أليس الانتماء إلى الأمّة، أو المروق عنها، أمراً يحدّده التيّار الرسميّ على النحو الذي يشاء؟

ثمّ إنّ بعض الطاعنين على القرآن يعمدون إلى مفهوم المتشابه من الآيات، وهو مفهوم قرآني[40]، لأجل إبراز وجوه نقصه وقيامه على الشيء وضدّه، ولسنا نهتمّ بالمتشابه، في هذا المستوى من البحث، إلّا باعتباره مسألة وظّفها بعض العلماء للطعن في حجيّة القرآن. أمّا المتشابه باعتباره مبحثاً قائم الذات في المدوّنة الأصوليّة يندرج ضمن مباحث البيان في إطار ثنائيّة يكوّنها مع المحكم، فإنّنا نؤجّل النظر فيه إلى محلّه من الباب الثالث. لقد نقل ابن قتيبة ما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ وجود المتشابه في القرآن إنّما هو

38- ب. كراوس، وج. فايدا، فصل (ابن الرّاوندي)، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 930/3.

39- المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

40- {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتاب وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمّا الَّذِينَ فِي قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ اللَّهُ وَالرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إلاّ أُولُو الألْباب} [آل عِمرَان: 7].

مدخل للطعن فيه حجّة في التشريع. وقد صاغ صاحب (**تأويل مشكل القرآن**) الحجّة القائلة بالمفارقة بين احتواء القرآن المتشابه وبين إرادته الهدي والبيان: «وقالوا: ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن، من أراد لعباده الهدي والبيان»؟[41] فإذا كان القرآن قد أُرسِلَ هداية للناس، وبياناً عمّا يحتاجون إليه، فما وجه قيام بعض آياته على المتشابه؟ ولِمَ المتشابه، وقد جاء القرآن لهدي الناس، والإبانة عن تعاليمه وأحكامه[42]؟

لقد عدّ العلماء المسلمون هذه المطاعن الموجّهة إلى القرآن قد صدرت، في الأصل، عن أصحاب الديانات الأخرى، كاليهود، والنصارى، الذين تمسّكوا بالآيات المتشابهات لإبراز تناقض القرآن؛ إذ هو، مثلاً، ينفي بنوّة عيسى لله حيناً، ويثبتها حيناً آخر. يقول الرّازي: «فقد ذكرنا أنّ من جملة شبه النصارى تمسّكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى، في صفة عيسى عليه السّلام: إنّه روح الله وكلمته، فبيّن الله تعالى بهذه الآية أنّ القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه».[43] ومن الواضح أنّ صاحب (**مفاتيح الغيب**) يوظف الثنائيّة محكم/ متشابه على النحو الذي يتّفق مع مبدأ التوحيد الإسلامي، «فكان قوله: **{ما كانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ} [مَريَم: 35]** محكماً؛ لأنّ معناه متأكّد بالدلائل العقليّة القطعيّة. وكان قوله: عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات، التي يجب ردّها إلى ذلك المحكم».[44] وقد حاول الطبري، أيضاً، أن يعود بمسألة التشابه والسؤال عنه إلى من هم خارجون عن الملّة من اليهود، فالعلم بالمتشابه من القرآن عنده: «هو العلم الذي استأثر الله - جلّ ثناؤه- به دون خلقه، فحجبه عنهم، وذلك وما أشبهه هو المعنى الذي طلبت اليهود معرفته في مدّة محمّد صلى الله عليه وسلم وأمّته من قبل قوله: (الم) و(المص)... ونحو ذلك من الحروف المقطّعة المتشابهات».[45] وإذا كان العلماء من مفسّرين وأصوليّين وغيرهم يردّون هذه الحروف المقطعة، في بدايات بعض السّور، إلى الآيات المتشابهات التي يعسر تأويلها، فإنّ غيرهم قد جعلوها مطيّة لإبراز تعارضها مع ما جاء القرآن من أجله من هداية وبيان. وعلى الرغم من أنّ ردود أهل السنّة كانت شديدة[46]، فإنّها كانت تعمد إلى إقصاء الآخر، وتهميشه؛ ممّا أسهم في طمس الإشكاليّات وإسقاطها بدل البحث عن حلول حقيقيّة هي بها جديرة.

41- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص25. وانظر، أيضاً، باب المتشابه، ص62.

42- الرّازي، تفسيره، 180/7.

43- المرجع نفسه، 186/7.

44- المرجع نفسه، 175/3.

45- يبرز وائل حلاق أنّ الفقهاء يشيرون إلى أنّ التشابه والغموض، اللذين يحيطان بالكثير من آيات القرآن، يمكن أن يثيرا التساؤل عن مدى وجاهة اعتباره حجّة في التشريع. انظر فصله (القرآن والتشريع):

Law and the Qur'an, pp. 149-171, Encyclopaedia of the Qur'an, T3, p156.

46- يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطّعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا، واتبعوا {ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْويلِهِ} [آل عِمرَان: 7]، بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثمّ قضوا عليه بالتناقض والاستحالة في اللّحن، وفساد النّظم والاختلاف، وأدلوا في ذلك بعلل ربّما أمالت الضّعيف الغمر، والحدث الغرّ، واعترضت بالشبه في القلوب، وقدحت بالشكوك في الصدور». تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص17.

غير أنّ الاعتماد على الآيات المتشابهة لم يقتصر على اليهود والنصارى؛ بل إنّنا نجد صداه واضحاً بين الفرق الإسلاميّة، التي عمدت إلى هذا النمط من الآيات لتدعيم مواقفها الاعتقاديّة والكلاميّة. وقد عدّ الرازي ذلك فائدة من فوائد الآيات المتشابهات[47]، التي تتيح باعتراف المفسّر أكثر من وجه واحد من وجوه التأويل، يقول: «اعلم أنّ من الملحدة من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات. وقال: إنّكم تقولون إنّ تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن إلى قيام السّاعة، ثمّ إنّا نراه حيث يتمسّك به كلّ صاحب مذهب على مذهبه، فالجبري يتمسّك بآيات الجبر كقوله تعالى: **{وَجَعَلْنا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذانِهِمْ وَقْراً} [الأنعَام: 25]**، والقدري يقول: بل هذا مذهب الكفار بدليل أنّه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذمّ لهم في قوله: **{وَقالُوا قُلُوبُنا فِي أَكِنَّةٍ مِمّا تَدْعُونا إِلَيْهِ وَفِي آذانِنا وَقْرٌ} [فُصّلَت: 5]**... وأيضاً مثبت الرؤية يتمسّك بقوله: **{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ *إِلَى رَبِّها ناظِرَةٌ} [القِيَامَة: 22-23]**، والنافي يتمسّك بقوله: **{لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ} [الأنعَام: 103]**»[48]. والواضح أنّ المفسّرين والأصوليّين، كذلك، حاولوا محاصرة مفهوم الآيات المتشابهة لصدّ الأبواب أمام الطاعنين على القرآن القائلين بتعارض آياته. وقد تفطّن بعضهم إلى أنّ ثنائيّة المحكم والمتشابه أضحت مقالة «إيديولوجيّة» توظّفها كلّ فرقة من الفرق لإثبات مشروعيّة فكرها ووجودها في التّاريخ من ناحية، ولتهميش الآخر المخالف، وإقصائه من ناحية أخرى. «واعلم أنّك لا ترى طائفة في الدنيا إلّا وتسمّي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة. ثمّ هو الأمر في ذلك. ألا ترى إلى الجبائي فإنّه يقول: المجبّرة، الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى، هم المتمسّكون بالمتشابهات».[49] وما يقوله الجبائي المعتزلي في المجبّرة والمشبّهة يقوله هؤلاء في المعتزلة، وغيرها من الفرق المخالفة.

ج- في مقالة التواتر وحدودها:

لئن ألحّ الأصوليّون والعلماء عموماً على حجيّة القرآن بالاستناد إلى جمعه، وفق مبدأ التواتر في التاريخ، بمعنى أنّه تمّ نقلاً من الكثير عن الكثير، أو نقل «الكافّة عن الكافة»، كما يقول صاحب)الأم)[50]، فإنّ غايتهم كانت -لا شكّ- تعميق قطعيّة ثبوت النصّ التأسيسيّ، بعد أن أكّدوا حقيقة نقله من الله إلى الرّسول وحياً.

غير أنّ الأصوليّين يعترفون بأنّ عدداً من الفرق الإسلاميّة تطعن في اتّفاق الأمّة حول ما جمع بين الدّفتين. يقول الرّازي في باب الإجماع: «والذي يدلّ عليه أنّ الإنسان، قبل الإحاطة بالمقالات الغريبة،

47- انظر: الرازي، تفسيره، 188/7 وما بعدها من صفحات.

48- المرجع نفسه، 184/7، 185. وانظر، أيضاً، الطبرسي في تعريفه المتشابه، ووجوه توظيفه. يقول: «المتشابه ما اشتبهت معانيه، وإنّما يقع الاشتباه في أمور الدّين كالتوحيد، ونفي التشبيه، والجور. ألا ترى أنّ قوله: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ} [الأعرَاف: 54]، يحتمل في اللغة أن يكون كاستواء الجالس على سريره، وأن يكون بمعنى القهر والاستيلاء، والوجه الأوّل لا يجوز عليه سبحانه». مجمع البيان في تفسير القرآن، 114/2.

49- الرازي، المرجع نفسه، 188/7.

50- الشافعيّ، الأمّ، 251/7.

والمذاهب النادرة، يعتقد اعتقاداً جازماً أنّ كلّ المسلمين يعترفون أنّ ما بين الدّفتين كلام الله عزّ وجلّ، ثمّ إذا فتّش عن المقالات الغريبة وجد في ذلك اختلافاً شديداً، نحو ما يُروى عن ابن مسعود أنّه أنكر كون الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، ويروى عن الميمونيّة (قوم من الخوارج) أنّهم أنكروا كون سورة يوسف من القرآن...».[51] فالإجماع التّام يبدو وهماً يعسر الاطمئنان إليه.[52] وليس إقرار التواتر في القرآن موقفاً سنيّاً، وإنّما هو موقف نجد صداه عند غيرهم مثل الشيعة الإماميّة؛ إذ إنّ التواتر هو شرط قطعيّة ثبوت الخبر، والقرآن عندهم لا يخرج عن هذا. يقول الكاشاني: «وقد اشتهر بين الفقهاء وجوب التزام عدم الخروج عن القراءات السّبع، أو العشر المعروفة، لتواترها، وشذوذ غيرها».[53] على الرغم من أنّ المصادر الإسلاميّة تقرّ بنقل القرآن، أيضاً، بطريق الآحاد، دون أن يفقده ذلك عند عامّة العلماء شيئاً من حجيّته. يقول صاحب (**الإتقان**): «وقال مكّي: ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام: قسم يقرأ به ويكفر جاحده، وهو ما نقله الثقات، ووافق العربيّة وخطّ المصحف. وقسم صحّ نقله عن الآحاد، وصحّ في العربيّة، وخالف لفظه الخطّ، فيقبل ولا يقرأ به لأمرين: مخالفته لما أجمع عليه، وأنّه لم يؤخذ بإجماع، بل بخبر الآحاد، ولا يثبت به قرآن، ولا يكفر جاحده، ولبئس ما صنع إذا جحده، وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربيّة، أو نقله غير ثقة، فلا يقبل وإن وافق الخطّ».[54] وقد رأينا أنّ علماء الأصول[55] قد جعلوا قرآن ابن مسعود يندرج في القسم الثاني من الأقسام السابقة التي ذكرها السّيوطي؛ ولذلك نجدهم ينكرون حجيّة قراءته باستثناء الحنفيّة[56].

لقد شعر العلماء المسلمون بحرج مقالة التواتر، وإجماع المسلمين على نقل القرآن بهذه الطريقة، عندما اصطدموا بحقائق تاريخيّة تنسّب إطلاق الأحكام في هذا الشأن؛ إذ أنكر عدد من الصّحابة انتماء عدد من السّور إلى القرآن. ويحاول الباقلاني (ت 403هـ) إيجاد مخرج من هذا المأزق بأسلوبه الجدالي، الذي يعكس، بصورة واضحة، السّجال الفكري بين المسلمين وغيرهم، في أواخر القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد. يقول: «فإن قالوا كيف تدّعون الإجماع على مصحف عثمان رضي الله عنه، وابن مسعود

51- الرّازي، فخر الدّين، المحصول في علم الأصول، تحقيق عادل أحمد عبد الجواد، علي محمّد عوض، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط2، 1999م، 3/662-663.

52- يقول عياض بن عاشور، معلقاً على الرواية الرّسميّة لنقل القرآن، ما ترجمته: «غير أنّ الحقيقة التاريخيّة لا تتطابق تماماً مع هذه الرّواية الأرثوذكسيّة، وهو ما لا نتأكد منه من التاريخ فقط، وإنّما من التفاسير السنيّة ذاتها».

Aux fondements de l'Orthodoxie sunnite, Paris, PUF, 2008, p. 33.

53- الكاشاني، تفسير الصافي، 1/100.

54- السيوطي، الإتقان، 1/213-214. ويقدم المصنّف أمثلة من القراءات غير المتواترة المنسوبة إلى عدد من الصّحابة، مثل ابن مسعود، وابن عبّاس. وينقل رأي ابن الجزريّ في المسألة، وهو يلجأ إلى آلية النسخ والإجماع لتجاوز هذا الإشكال. يقول: «واختلف العلماء في القراءة بذلك، والأكثر على المنع؛ لأنّها لم تتواتر، وإن ثبتت بالنقل، فهي منسوخة بالعرضة الأخيرة، أو بإجماع الصحابة على المصحف العثماني». المرجع نفسه، 1/214.

55- انظر، مثلاً، ما يورده الغزالي في فرض التتالي في صيام الكفارة، وعن البسملة وغيرها من المسائل في المستصفى، 1/294-295.

56- انظر: السّرخسي، أصوله، 1/280.

على جلالته وتقدّمه يخالفه»؟[57] وإذ يجد الباقلاني الأمر عسيراً، نراه يعمد إلى إضعاف الحديث القائل بتنكيل عثمان بن عفان بابن مسعود[58]، تأكيداً لاتّفاق المسلمين كافّة على المصحف العثمانيّ.

لقد واجه العلماء المسلمون صعوبة كبيرة في التوفيق بين مسلّمتهم الاعتقاديّة والأصوليّة القائلة بتواتر القرآن، وإجماع المسلمين حوله من ناحية، وارتفاع صوت المخالف من ناحية ثانية، مدّعياً تحريف القرآن بالزيادة أو النقصان. ولئن كان أمر الفرق، التي شقّت إجماع المسلمين، يسيراً؛ إذ انبرى العلماء إلى كيل التّهم لها بالمروق والخروج عن الدين، فإنّ المشقّة الحقيقيّة قد واجهها الفكر السنّي عندما برزت أصوات من داخل التيّار تعلن رفضها ما تمّ الاتفاق عليه من جمع القرآن في مستوى شكل الموضوع ومضمونه. وقد اجتهد الأصوليّون وغيرهم في البحث عن مخرج من هذه الورطة التي كان عبد الله بن مسعود بطلاً من أبطالها. ونجد لدى القرطبي صدى هذا النقاش الذي جرى بين عدد من الفقهاء. يقول: «زعم ابن مسعود أنّهما [المعوّذتان] دعاء تعوّذ به، وليستا من القرآن، خالف به الإجماع من الصّحابة وأهل البيت. قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوّذتين، لأنّه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوّذ الحسن (ت 50هـ) والحسين (ت 61هـ) $ذ بهما، فقدّر أنّهما بمنزلة: «أعيذكما بكلمات الله التامّة، من كل شيطان وهامّة، ومن كلّ عين لامّة». قال أبو بكر الأنباري (ت 328هـ): وهذا مردود على ابن قتيبة، لأنّ المعوّذتين من كلام ربّ العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و«أعيذكما بكلمات الله التّامّة» من قول البشر بيّن».[59] ويعمد بعض المحقّقين إلى غير هذا الحلّ، فيذهبون إلى أنّ ابن مسعود لم يكتب الفاتحة والمعوّذتين؛ لأنّه «أمن عليهما من النسيان، فأسقطهما، وهو يحفظهما».[60] ولكن القرطبي يكتفي بموافقة هذا الاتجاه فيما تعلّق بالفاتحة، التي لا تتمّ الصلاة إلّا بقراءتها دون المعوّذتين اللّتين يسكت عنهما، وعن سبب إسقاط ابن عبّاس لهما، أيضاً، من مصحفه.

وممّا يحرج القول بالإجماع حول المصحف العثماني وتواتره عن جميع المسلمين، ما تنقله المصادر عن أبيّ بن كعب، وهو صحابيّ جليل؛ إذ يقال إنّه كتب في مصحفه سورتين لم يتضمّنهما المصحف العثماني، وهما (الخلع)، و(الحفد) وكان يقنت بهما. ويذكر السّيوطي أنّ دعاء القنوت إنّما هو جزء من القرآن الذي

57- الباقلاني، أبو بكر، نكت الانتصار لنقل القرآن، ص363.

58- يقول: «وأمّا قولهم: إنّ ابن مسعود لم يزل مقيماً على منافرة عثمان رضي الله عنه، وإنّ ذلك لمّا كثر عليه منه أمر غلامه به فأخذه على عاتقه، وضرب به الأرض، فكسر ضلعين من أضلاعه، فمات من ذلك، وأنّه تجبّر عليه بسلطانه، فإنّه من الأحاديث المختلقة التي دوّن العلم بصحّتها خرط القتاد، لأنّه كذب موضوع». الباقلاني، المرجع نفسه، ص365.

59- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 251/19. وقد أبرز السيوطي الإشكالية على نحو واضح، فضبط حرج الموضوع ومشقته على الأصوليين والعلماء عموماً. يقول: «ومن المشكل على هذا الأصل [التواتر] ما ذكره الإمام فخر الدّين. قال: نقل في بعض الكتب القديمة أنّ ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة والمعوّذتين من القرآن، وهو في غاية الصعوبة؛ لأنّا إن قلنا: إن النّقل المتواتر كان حاصلاً في عصر الصحابة بكون ذلك من القرآن، فإنكاره يوجب الكفر، وإن قلنا لم يكن حاصلاً في ذلك الزمان، فيلزم أنّ القرآن ليس بمتواتر في الأصل. قال: وإلا غلب على الظنّ أنّ نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل، وبه حصل الخلاص عن هذه الورطة» [التشديد منّا]، الإتقان، 220/1، والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 116/5.

60- المرجع السّابق، الصفحة نفسها.

أنزله الله على رسوله، وأنّ عمر بن الخطاب قنت بهما في الصلاة، وأنّ أبا موسى الأشعري (ت 52هـ) كان يقرأهما. ويُروَى أنّهما كانتا في مصاحف الصّحابة مثل أبيّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس، والسّورتان تفتتحان بالبسملة، وتحتويان على فواصل. أمّا الخلع، فهي: «اللّهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك». وأمّا الحفد فقوله: «اللّهمّ إيّاك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إنّ عذابك بالكافرين ملحق»[61]. ويذكر الباقلاني قول الطّاعنين على القرآن من هذا الجانب: «إذا كان أمر القرآن كما ذكرتم من الاشتهار والانتشار، وكان أبيّ من أعلم النّاس به، وأحفظهم له، فكيف جاز عليه أن لا يعلم أنّ القرآن ليس فيه القنوت؟»[62]. فالاستفهام يندرج في صلب التشكيك في مسألة تواتر سور القرآن عند الصّحابة، وإجماعهم عليها، وهو ما عبّر عنه صاحب (**الانتصار**) بـ: «الاشتهار والانتشار»؛ إذ اختلاف الصحابة، وهم القرّاء الأوائل والعارفون بالقرآن المقدّمون، في بعض سور القرآن وإلحاقها بالمصحف، أو إسقاطها منه، لا يمكن إلّا أن يكون مصدر حرج يربك المسلمة الأصوليّة القائلة بالتواتر في نقل القرآن، وإجماع الصحابة على مصحف عثمان.

لقد سجّل الأصوليّون ملامح من الجدل الذي كانت تثيره قضيّة التواتر في نقل القرآن في الصفحات التي جعلوها لبحث أنواع القراءات، أو في الفصول التي خصّصوها لدراسة الكتاب، وكونه حجّة في التشريع.

يشير السرخسي الأصولي الحنفيّ (ت 490هـ)، مثلاً، إلى نمطين من الطعن تعرّض له مفهوم التّواتر؛ أمّا النمط الأوّل، فمن «يقول الخبر لا يكون حجّة أصلاً، ولا يقع العلم به بوجه، وكيف يقع العلم به، والمخبرون هم الذين تولوا نقله؟»[63]. وهو مذهب من ينكر رسالة المرسلين، وهم، عند السّرخسي، من قبيل السفسطائيّة، الذين ينكرون العيان، فلا يجد حرجاً في كيل التهم لهم. يقول: «وهذا القائل سفيه يزعم أنّه لا يعرف نفسه، ولا دينه، ولا دنياه، ولا أمّه، ولا أباه»[64]. أمّا النّمط الثاني، فأولئك الذين يشكّكون في العلم المنقول بالتّواتر، ويقولون إنّه علم طمأنينة القلب لا علم اليقين؛ ذلك أنّ العلم يثبت بالتواتر مع بقاء توهّم الكذب؛ «لأنّ التواتر إنّما يثبت بمجموع آحاد، ومعنى احتمال الكذب ثابت في خبر كلّ واحد من تلك الآحاد، فبالاجتماع لا ينعدم هذا الاحتمال، بمنزلة اجتماع السودان على شيء لا يعدم صفة السواد الموجود في كلّ واحد منهم قبل الاجتماع»[65]. وهو، تقريباً، الموقف ذاته الذي كان ابن الراوندي من روّاده المشهورين، كما

61- السّيوطي، الإتقان، 185/1. وانظر ترتيب مصحفي أبيّ بن كعب، وابن مسعود، واحتواء الأوّل على (الخلع) و(الحفد) بعد (العصر)، وقبل (ويل لكلّ همزة)، وإسقاط الثاني الفاتحة والمعوّذتين: المرجع نفسه، 182/1-183.

62- الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن، ص79.

63- السرخسي، أصوله، 283/1.

64- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

65- المصدر نفسه، 284/1.

عُرِف به، أيضاً، بعض رؤوس المعتزلة من أمثال النظام[66]. وقد اجتهد العلماء والأصوليون في الردّ على مزاعم هؤلاء، فصنّفوا كتباً خصّصوها لذلك[67]، وتعرّضوا لمثل هذه المواقف، أيضاً، في تضاعيف آثارهم في علم أصول الفقه، وعلم الكلام خاصّة.

ثمّ إنّ من أهمّ المداخل، التي اعتمد عليها الطّاعنون في مفهوم التواتر في جمع القرآن، ما يُروى عن العلماء من الاكتفاء أحياناً بروايات الآحاد في إلحاق بعض الآيات إلى المصحف؛ يقول السّجستاني في (**أخبار جمع المصحف**): «قال عثمان: من كان عنده من كتاب الله شيء، فليأتنا به، وكان لا يقبل من ذلك شيئاً حتى يشهد عليه شهيدان، فجاء خزيمة بن ثابت، فقال: إنّي قد رأيتكم تركتم آيتين لم تكتبوهما، قالوا: وما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله صلى الله عليه وسلم **{لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ ما عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ}** [التّوبَة: 128] إلى آخر السّورة، قال عثمان: فأنا أشهد أنّهما من عند الله، فأين ترى أن نجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن، فختمت بهما براءة».[68] ولئن سعى عثمان بن عفان إلى إثبات ما جاء به خزيمة بن ثابت في المصحف، وألحق ذلك بآخر سورة التوبة، فإنّ ذلك لا يغيّر من جوهر الأمر شيئاً، فالخبر لم يحقق مفهوم التواتر. على الرغم ممّا تذكره المصادر من أنّ خزيمة هذا «كان يُدعى ذا الشهادتين، أجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة رجلين»[69].

ولئن كانت الرّوايات تختلف في مدى معرفة زيد بن ثابت بالآيات التي وجدها عند خزيمة بن ثابت[70]، فإنّها تتّفق على أنّ إلحاقها بالمصحف العثماني إنّما تمّ من خلال شهادة رجل واحد، على الرغم من إقرار اللّجنة، التي تابعت الجمع، الاعتماد مبدئيّاً على شهادتين على الأقلّ لقبول الآيات التي يأتي بها الحفّاظ وقرّاء القرآن. ولا شكّ في أنّ قبول هاتين الآيتين عن خزيمة بن ثابت يتعارض مع مفهوم التواتر الذي به جمع القرآن، بما أنّها رواية آحاد. وقد شعر العلماء المسلمون بحرج المسألة وإرباكها المسلّمة التي وضعوها

66- يقول عبد الرّحمن بدويّ، مبرزاً إنكار ابن الراوندي والمتطرّفين من المعتزلة، على حدّ عبارته، «قيمة التواتر البرهانيّة»: «كانوا يقولون (تبعاً للإيجي): من الممكن أن يكذب واحد من بين رجال التواتر، وتبعاً لهذا، فمن الممكن أن يكذبوا جميعاً؛ لأنّ كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده، ولهذا فإنّ اللفظ الذي يستخدمه ابن الراوندي، فيما يتعلّق بهذا (وهو المواطأة على الكذب) قد أحدثه المعتزلة من قبل». من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص142.

67- انظر، في ذلك، المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وقد استمرّ العلماء في طرح مسألة التواتر في نقل القرآن. وفي الأخبار عموماً حتى في العصور الحديثة. يقول أحدهم: وليس التواتر راجعاً إلى عدد الناقلين، ولا منوطاً بالكثرة والقلّة، مثلما حقّقه المحقّقون من علماء الكلام ومن الأصوليّين، ولكنّه راجع إلى هذا المعنى، الذي عبّر عنه الأصوليّون، بأنّه اتفاق قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب. واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من العدد ومن الكثرة، وإنّما تأتي باختلاف الغايات... فالقرآن العظيم، حينئذ، منقول بطريق التواتر والاشتهار بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به. واعتمد نقله على السّماع، وعلى النقل اللفظي، ولم يعتمد على الكتابة «التي هي مظنّة لإمكان التدليس». ابن عاشور، محمّد الفاضل، المحاضرات المغربيّات، ص145. والطريف، فيما جاء لدى الشيخ ابن عاشور، سعيه إلى تقديم فهم فيه شيء من الجدّة لمعنى التواتر، وتحقّقه في نقل القرآن، فضلاً عن تفضيله النقل الشفويّ على النقل كتابة حفظاً لمعنى التواتر، ولأصالة النص وصحّته، وهو أمر فيه نظر.

68- السّجستاني، كتاب المصاحف، ص10-11. وكذلك ص31. وانظر رواية شبيهة في: الدّاني، المقنع، ص14. والسّيوطي، الإتقان، 169/1-170. وراجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 51/1. وانظر الرواية على لسان زيد بن ثابت عند: الطبري، تفسيره، 49/1.

69- السجستاني، المرجع نفسه، ص29.

70- يقول زيد بن ثابت: «حتى وجدت آخر سورة التّوبة مع خزيمة بن ثابت الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره {لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ} [التّوبَة: 128]». السجستاني، المصاحف، ص9. وانظر: الطبري، جامع البيان، 49/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 51/1.

لصيانة النصّ. وقد استشعر القرطبيّ خطورة الأمر، ولهذا نجده يجتهد في تأكيد تواتر كامل النّص حتى تلك التي جاء بها هذا الصحابيّ، وإجماع المسلمين عليها إجماعاً. يقول: «وقد طغى الرّافضة -قبّحهم الله تعالى- في القرآن، وقالوا: إنّ الواحد يكفي في نقل الآية والحرف كما فعلتم، فإنّكم أثبتم بقول رجل واحد هو خزيمة بن ثابت وحده آخر سورة (براءة)، وقوله: **{مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ} [الأحزَاب: 23]**، فالجواب أنّ خزيمة رضي الله عنه لمّا جاء بهما تذكرهما كثير من الصّحابة، وقد كان زيد يعرفهما؛ ولذلك قال: فقدت آيتين من آخر سورة (التوبة)، ولو لم يعرفهما لم يدر هل فقد شيئاً أو لا، فالآية إنّما ثبتت بالإجماع لا بخزيمة وحده».[71] وعلى هذا النّحو، فإنّ المفسّر يقلّص من دور خزيمة، ويحصره في تذكير الجامعين بما نسوه ليس أكثر، بما أنّهم يعرفون الآيتين أصلاً. ولعلّنا لا نبالغ عندما ندرج خطاب القرطبيّ في إطار محاولة تبرير الواقع للبحث عن مخلص من حقائق التّاريخ المحرجة.

د- في نقد القراءات والقول بالأحرف السّبعة:

لقد انتبه العلماء إلى ما يمكن أن يفضي إليه القول بتعدّد الأحرف والقراءات من نتائج يمكن أن تلمس جوهر القرآن، وتحرج مفهوم إعجازه؛ ولذلك نجدهم يبحثون عن ضروب من التأويل شتى، ليس الجامع بينها سوى محاولة صيانة النصّ جوهر العقيدة، والسّعي إلى التهوين من أمر الأحرف في علاقتها بالدلالة، وقد تعرّضنا، آنفاً، إلى التردّد الذي عُرفت به مواقفهم من مسألة الأحرف، وقد تفطّن القرطبي إلى إحراجات القول بتعدّد الأحرف، وبلوغها السّبعة، في مستوى دلالة النصّ من ناحية أولى، وفي إعجازه من ناحية ثانية. يقول: «أباح الله لنبيّه عليه السّلام هذه الحروف السّبعة، وعارضه بها جبريل عليه السّلام في عرضاته على الوجه الذي فيه الإعجاز، وجودة الرصف. ولم تقع الإباحة في قوله عليه السّلام: «فاقرؤوا ما تيسّر منه» بأن يكون كلّ واحد من الصّحابة، إذا أراد أن يبدّل اللّفظة من بعض هذه اللّغات، جعلها من تلقاء نفسه، ولو كان هذا لذهب إعجاز القرآن»[72].

ولمّا كان تدخّل البشر في النصّ الإلهيّ أمراً مستحيلاً في المعتقد الإسلاميّ عموماً، صارت الأحرف جميعها تعود إلى النبيّ، الذي أقرأه جبريل على أنحاء مختلفة، «فأقرأ [الرّسول] مرّة لأبيّ بما عارضه جبريل، ومرّة لابن مسعود بما عارضه به أيضاً... وإلّا فكيف يستقيم أن يقول النبيّ صلى الله عليه وسلم في كلّ قراءة منهما، وقد اختلفا: (هكذا أقرأني جبريل)؟ هل ذلك إلّا أنّه أقرأه مرّة بهذه ومرّة بهذه»؟[73] غير أنّ التردّد والحيرة يتواصلان داخل الفكر السنّي نفسه نتيجة عسر تجاوز هذه المشكلة، فالطاهر بن عاشور، على سبيل المثال، ينتهي به البحث في معنى الأحرف إلى تحسين القول بأنّها «لهجات العرب في كيفيّات

71- القرطبي، المرجع نفسه، 56/1.

72- المرجع نفسه، 47/1، والحديث رواه البخاري، رقم: 2419.

73- المرجع نفسه، ص47-48.

النّطق، كالفتح، والإمالة، والمدّ، والقصر، والهجر، والتّخفيف، على معنى أنّ ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن. وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدّمنا».[74] وسرعان ما يعود الشيخ إلى الموضوع، وكأنّه شعر بأنّ هذا القول في الأحرف لا يمكن أن يبرّر سلوك عمر بن الخطاب وتعنيفه لهشام بن حكيم، وهو أحد المقرئين من الصحابة، فضلاً عن كونهما ينطقان بلهجة قبيلة قريش التي ينتميان إليها، فلا يمكن، إذاً، أن يكون غضب عمر بن الخطاب لاختلاف لهجته مع هشام بن حكيم (ت 13هـ)، فلا يبقى أمام الشيخ ابن عاشور إلّا الاحتمال والتخمين في تفسير الاختلاف. يقول: «يحتمل أن يرجع [الخلاف بينهما] إلى ترتيب آي السّور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذي قرأ به عمر، فتكون تلك رخصة لهم في أن يحفظوا سور القرآن دون تعيين ترتيب الآيات من السّورة».[75] ومن الطّبيعي أن تنتهي الرّخصة بتدوين المصحف، أو على الأوّل بترتيبه على نحو العرضة الأخيرة في زمن أبي بكر[76].

هـ- الشفويّ/ المكتوب: الصراع والتعايش، الخطّ ووضعه في بدايات الإسلام:

لقد اعترف المسلمون، منذ زمن طويل، بأنّ نصّ القرآن، الذي أصدرته اللّجنة التي عيّنها عثمان، لم يكن كاملاً على وجه الإطلاق. ويوجد بين أيدينا عدد من الرّوايات التي أخذت عن هذا النصّ أخطاء مباشرة. يقول الداني (ت 444هـ): «وهذا الباب [ذكر ما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشّام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنّقصان] سمعناه من غير واحد من شيوخنا».[77] كما تذكر المصادر بعض الرّوايات، التي تشير إلى أنّ المصاحف قد عُرضت على عثمان بعد انتساخها، ورفض أن يغيّر ما فيها من اللّحن، قائلاً: «لا تغيّروها، فإنّ العرب ستغيّرها (أو قال ستعربها) بألسنتها لو كان الكاتب من ثقيف، والمملي من هذيل، لم توجد فيه هذه الحروف».[78] وعلى الرغم من أنّ أغلب العلماء ذهبوا إلى تضعيف هذا الخبر ونقد إسناده نقداً صريحاً[79]، فضلاً عن كونه يتعارض، في تقديرهم، مع رغبة عثمان في توحيد النّاس على قراءة واحدة، فإنّه يكشف عن وضع الخطّ في هذه المصاحف الأولى، وطرق رسمها، فقد كانت تكتب، كما هو معلوم، دون نقط، أو حركات إعراب، وهو ما يسمّيه أصحاب تاريخ القرآن «الحروف السّاكنة التي تحتمل معاني

74- ابن عاشور، الطّاهر، تفسير التحرير والتنوير، 58/1.

75- المرجع نفسه، 59/1.

76- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

77- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المقنع، ص102. ويعرض الداني عدداً من الاختلافات المشهورة بين المصاحف، التي تعود إلى المصحف الإمام جميعها. وينقل السيوطي عن أبي عبيد (ت 223هـ أو 224هـ)، في (فضائل القرآن)، قوله: «حدّثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه، قال: سألت عائشة عن لحن القرآن عن قوله تعالى: {إِنْ هَذَانِ لَساحِرانِ} [طه: 63]. وعن قوله تعالى: {وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكاةَ} [النِّسَاء: 162]. وعن قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا وَالصّابِئُونَ} [المَائدة: 69]، فقالت: يا بن أخي، هذا عمل الكتاب، أخطؤوا (كذا) في الكتاب». الإتقان، 269/2. وانظر، أيضاً، الخبر ذاته في: الدّاني، المقنع، ص121.

78- السيوطي، الإتقان، 27/2. والرّواية في (المقنع) لا تختلف كثيراً. «يقول عثمان: اتركوها فإنّ العرب ستقيمها، أو ستعرّبها بلسانها». ويعلّق الداني: «إذ ظاهره يدلّ على خطأ في الرّسم». المقنع، ص119.

79- انظر، على سبيل المثال: الدّاني، المرجع نفسه، ص119-120.

عديدة، ولم يكن بها حروف مدّ، ولا عناوين، أو تقسيم للآيات».[80] ويمثل كتاب أبي عمرو الدّاني (**المقنع في رسم مصاحف الأمصار**) أقدم عرض وصلنا يكشف الاختلافات التي أُثبتت بين المصحف الإمام؛ مصحف عثمان بن عفان من ناحية، وبقيّة المصاحف التي انتسخت منه تحت أمره، ثمّ أرسلت إلى المدن والأمصار.[81] وقد كانت المقارنة تتمّ دائماً بين هذه المصاحف من ناحية، والمصحف الإمام من ناحية أخرى، باعتباره نسخة مكتوبة تواصل حضورها، حسب زعم أبي عمرو الدّاني، إلى فترات متأخّرة. يقول: «حدّثنا خلف عن إبراهيم بن محمّد، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد، قال: حدّثنا علي بن عبد العزيز، قال: حدّثنا أبو عبيد القاسم بن سلام، قال: رأيت في الإمام مصحف عثمان بن عفان، استخرج لي من بعض خزائن الأمراء، ورأيت فيه أثر دمه، في [سورة البقرة: 58] **{خَطاياكُمْ}** بحرف واحد».[82] ومهما يكن مدى صدق الرّاوي فيما أخبر، وهل ما رآه، هو بالفعل من آثار دماء عثمان أم اشتبه الأمر عليه، وهل هو من آثار دم عثمان، أم من آثار المداد أو غيره ممّا يمكن أن يفعله الزّمن بالآثار المكتوبة، فإنّ الاستناد إلى المصحف الإمام في المقارنة بين القراءات أمر سيتواصل لاحقاً، ليس بين مصاحف الأمصار التي اعتمدت على المصحف الإمام مرجعاً لها عند انتساخها فحسب، بل بين القراءة التي عدّت رسميّة وغيرها من القراءات، التي وُسمت بالشذوذ، وسنجد لدى المفسّرين صدى واضحاً لذلك. ولا شكّ في أنّ صاحب (**الكشاف**) يمثل أوضح مثال على ما نذهب إليه[83]؛ إذ إنّ المقارنة، على نحو ما تخبر به المصادر، إنّما كانت بين نصوص مكتوبة، إلى جانب مقارنته تلك المصاحف المكتوبة بما هو متداول شفويّاً على نحو ما هو مشهور.

ولئن كانت الاختلافات، التي رصدها العلماء بين هذه النّسخ، التي وجّهت إلى الأمصار، والمصحف العثماني، طفيفة لا تمسّ الجوهر[84]، فإنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، يكمن في أنّ محاولة عثمان القضاء على نسخ القرآن المخالفة باءت بالفشل لأسباب موضوعيّة، لعلّ أبرزها اثنان: أمّا الأوّل، فيتعلّق بوضع الخطّ، حينئذ؛ إذ لم يكن يسمح بحسم الأمور تماماً. وأمّا الثاني، فيتعلّق بالتعايش بين المكتوب والشفويّ؛ إذ يبدو أنّ تدوين المصحف لم يمنع النّاس من مواصلة القراءة على نحو ما حفظوا رواية عن الرّسول، أو عن أصحابه. وبهذا المعنى نفهم ما يذهب إليه عدد من الباحثين، ولا سيّما من المستشرقين، من التّقليل من شأن المصحف العثماني[85] في مستوى حسم الخلاف، أو السّيطرة عليه على أقلّ تقدير.

80- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ج3، ص684.

81- يخصّص الدّاني، في (المقنع)، باباً كاملاً للغرض، وهو الباب الأخير من كتابه. وانظر خاصّةً: ص106-125.

82- الداني، المرجع نفسه، ص23-24.

83- انظر: الزمخشري، الكشّاف، [العنكبوت: 27-28]، و[الأحزاب: 10]، و[ص: 26-27]. وفي تفسيره لسورة [المائدة: 54]، يورد الزّمخشري: {يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ}، «وقرئ: من يرتدّ ومن يرتدد، وهو في الإمام بدالين». 630/1. وإذا كان الزّمخشري لا يذكر مصدر الرّواية، فإنّ الدّاني يردّها إلى أبي عبيد (ت 223 أو224هـ (المقنع، ص107. وانظر، أيضاً، قوله: «قال أبو عبيد: وكذلك رأيتها في الذي يقال له الإمام مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه...». ص112.

84- انظر عرض الدّاني في كتابه (المقنع)، وراجع ما ذكره نولدكه، تاريخ القرآن، 451/3-458.

85- انظر، على سبيل المثال، نولدكه، تاريخ القرآن 544/3 وما بعدها. وانظر، أيضاً: م. وات (M. Watt). Bell's Introduction to the Qur'an.

ولا تمثل الاختلافات التي عرضها الدّاني، في المقارنة بين النسخة العثمانيّة وغيرها من النّسخ، دليلاً على أنّ القائمين على القرآن قراءة وتعليماً كانوا يكتفون بالاعتماد على ما في المصاحف، على الرغم ممّا فيها من بعض أخطاء التصحيف الكتابي. وإنّما تنهض الشواهد والأخبار لتؤكّد تواصل سيطرة الشفويّ في قراءة القرآن، واستمرار سطوة الرّواية على النصّ المكتوب. ويورد الدّاني الخبر الآتي: «قال أبو عمرو: فهذا جميع ما انتهى إلينا بالرّوايات من الاختلاف بين مصاحف أهل الأمصار، وقد مضى من ذلك حروف كثيرة في الأبواب المتقدّمة. والقطع عندنا على كيفيّة ذلك في مصاحف أهل الأمصار على قراءة أئمّتهم غير جائز إلّا برواية صحيحة عن مصاحفهم بذلك؛ إذ قراءتهم، في كثير من ذلك، قد تكون على غير مرسوم مصحفهم، ألا ترى أنّ أبا عمرو قرأ: (يا عبادي لا خوف عليكم) في [الزخرف: 68] بالياء، وهو في مصاحف أهل البصرة بغير ياء، فسُئل عن ذلك، فقال: «إنّي رأيته في مصحف أهل المدينة بالياء، فترك ما في مصحف أهل بلده، واتبع في ذلك مصاحف أهل المدينة».[86] وهو ما يؤكّد أنّ التعويل على المكتوب في مراحل الإسلام المبكّرة إنّما كان أمراً قليل التواتر؛[87] إذ واصل القرّاء الاعتماد على الرّواية الشفويّة، التي يحملونها في صدورهم، ثمّ إنّ التزامهم بمصاحف أمصارهم لم يكن يمنعهم من الاطّلاع على مصاحف المدن الأخرى، وجماع ذلك يفسّر «لماذا لا تظهر الرّوايات حول هذه الكتابات [كتابة مخطوطات القرآن] أيّة تأرجحات تقريباً، وأنّها أمينة كليّاً».[88] لقد كان عثمان بن عفان يسعى بتدوين النصّ، وإحراق المصاحف الأخرى، إلى القضاء على ما يُسمّى المصاحف الموازية، كمصاحف ابن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما. وكانت غايته، دون شكّ، توحيد الأمّة، والاحتياط من المتربّصين بها، وإن كان عمله غير بعيد عن مطامح رجل السّلطة، الذي يسعى إلى امتلاك النصّ المقدّس، وامتلاك الحقيقة تبعاً لذلك. غير أنّ الخليفة الثالث قد عمّق التنوّع والاختلاف، من حيث أراد التوحيد والتقنين؛ إذ تؤكّد الشواهد التاريخيّة أنّ النّسخ التي انتسختها لجنته، والتي أرسلها إلى الأمصار، كانت تحوي هي، أيضاً، اختلافات ناتجة عن أخطاء النقل عن النصّ الإمام، مصحف عثمان. ولعلّ هذا ما دشّن لمرحلة الانتقال من الحديث عن الأحرف السّبعة، الذي كان مشهوراً في حياة الرّسول، إلى الحديث عن تعدّد المصاحف الموازية والقراءات زمن عثمان، ليتطوّر ذلك لاحقاً في مرحلة متأخّرة، فيظهر علم القراءات، ويسعى الطبري، ثمّ ابن مجاهد خاصّةً، إلى تقنينها وضبطها بعدد معيّن ما فتئ أن ارتفع، فكان سبع قراءات مع ابن مجاهد، ثمّ صار عشراً وأربع عشرة في مرحلة لاحقة.

غير أنّ القرآن، في صورته الشفويّة، وعبر تناقله بين النّاس رواية، لم يكن، على ما يبدو، قادراً على تحقيق الانتشار في مدّة وجيزة، وهو، فضلاً عن ذلك، عاجز عن إشباع الحاجة إلى نشر المعرفة بالإسلام،

86- الدّاني، المرجع السابق، ص117.

87- يشير محمّد القاضي إلى أنّ الصّراع بين الشفوي والمكتوب استمرّ في المعرفة العربيّة إلى حدود القرنين الثالث والرّابع للهجرة، فلا غرابة في أن تتواصل سطوة الشفوي في المراحل الأولى من الإسلام. انظر: الخبر في الأدب العربيّ: دراسة في السرديّة العربيّة، كليّة الآداب في منوبة تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م. وراجع، خاصّة، فصل (المشافهة والتدوين)، ص147-181.

88- نولدكه، تاريخ القرآن، 449/3.

وبقيمه، ومبادئه، وتعاليمه الجديدة، لا سيّما أنّ حفّاظ القرآن من صحابة النبيّ الأوائل لم يكن عددهم أكبر من أولئك الذين يروون الأشعار الجاهليّة، ويحفظون أيام العرب: «وبينما كان نبع المأثور القرآني الشفويّ يتدفق في المدينة المنوّرة بغزارة، لم تكن تملك المراكز الإسلاميّة الجديدة في الأقاليم المفتوحة الكثير من الحفّاظ الذين يحفظون أجزاء القرآن كلّها، هذه المراكز الجديدة، ومنها الكوفة، والبصرة، ودمشق، كانت تحتاج في عمليّة تشكيل حياة الجماعة الإسلاميّة، وكانت بسبب الاتصال الوثيق بأهل الكتاب والتّنافس وإيّاهم في آن، تحتاج إلى معرفة وثيقة بالقرآن، لهذا جاء جمع القرآن بالكوفة على يد ابن مسعود، وكذلك مصحف عثمان، محققاً لآمال هذه المراكز».[89] فجمع القرآن، وعمليّة تدوينه، وإرسال النّسخ إلى الأمصار، تبدو، إذاً، ملبّية لحاجة معرفيّة داخليّة[90] تُعَدُّ من مقتضيات نشر الرّسالة الجديدة، وليست المسألة ذات أبعاد سياسيّة فحسب، كما هو رائج عند أغلب الباحثين المعاصرين.[91] وممّا يعتمده المؤرّخون دليلاً على نشاط حركة تدوين القرآن في المراحل الأولى، أنّ أتباع معاوية استطاعوا، في معركة صفين التي وقعت عام (37) من الهجرة، أن يحملوا على أسنّة رماحهم عدداً من المصاحف في حادثة التحكيم الشهيرة. ويشير هشام جعيط إلى أنّ عددها بلغ، حسب بعض الرّوايات، (500) مصحف.[92] لقد ظهر القرّاء باعتبارهم مجموعة تملك نفوذاً كبيراً إثر حادثة التّحكيم المشهورة في معركة صفّين، ولابدّ من أن نشير إلى أهميّة دورهم تاريخيّاً في المستوى الدّيني والسّياسي، ولعلّ برجشتراسر من أوائل من تفطّنوا إلى قيمة هؤلاء تاريخيّاً؛ حيث يشير إليهم، قائلاً: «وبات القرّاء يشكّلون حزباً نافذاً في أوساط أهل العراق».[93] فلم يكن دور القرّاء، حسب ما تخبر به الرّوايات والأخبار، منحصراً في حدود تلاوة القرآن، أو تعليم النّاس آياته في الجوامع. وإنّما استطاعوا، على ما يبدو، تأسيس حزب أو مؤسّسة ذات مرجعيّة دينيّة بعيدة التأثير، كيف لا وهم من يحملون النصّ المقدّس في صدورهم، وهو النصّ الذي لا خلاص للإنسان المسلم، ولا نجاة له في معاشه ومعاده إلّا به؟ لقد كان القرّاء

89- نولدكه، المرجع نفسه، 558/3.

90- يقول جعيّط: «كانت القراءة، تفسير القرآن ومجابهة التنوّعات القرآنيّة، قد صارت الشأن الكبير الشاغل لحلقات واسعة من المقاتلة في الأمصار، وليس فقط في الجوامع؛ بل في الحرب أيضاً. لقد حلّ القرآن محلّ الشعر، وقام مقام ثقافة العرب الأنتربولوجيّة المتحدّرة من الجاهليّة، واكتسح حقل الوعي على الأقل، عند بضع مئات من الناس هنا وهناك». الفتنة، مرجع سابق، ص104.

91- انظر، على سبيل المثال: ميل بلاشير الواضح إلى ذلك في:

Blachère, Introduction au Coran, p. 58 ff.

92- جعيّط، الفتنة، ص205، على الرغم من أنّ برجشتراسر يبدي شيئاً من التحفّظ حول مفهوم هذه المصاحف التي وقع حملها، إذ يشير إلى شكل المصحف وهيئته آنذاك، يقول: «لا يقصد بذلك المعنى الحرفي، فالمصحف الكوفيّ المكتوب على الرقّ هو في العادة مصحف ضخم»، تاريخ القرآن، 558/3، على الرغم من أنّ الأستاذ محمّد الطالبي يلحّ على انتشار الكتابة الثموديّة في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام ومعرفة الجاهليين بالبرديّ، والجلد، والرقّ، وهي محامل الكتابة حينئذ قبل ظهور الورق. ومعلوم أنّ غاية الأستاذ الطالبيّ الردّ على من يزعم قلّة انتشار الكتابة والكتاب بالمعنى الدقيق للكلمتين في بداية الإسلام؛ ولذلك يستنتج: «وهكذا، عندما نزل القرآن، قد بلغ الكتاب عامة نضجه وسنّ كهولته ورشده، فأصبح واسع الانتشار، يسير التناول معروفاً من القاصي والداني» ليطمئن قلبي، سراس للنشر 2007م، ص65. على الرغم من أنّ المصنفات الإسلاميّة تؤكد، مثلاً، أنّ الكتابة لم تكن منقوطة ولا مشكولة شكل إعراب، وكانت لذلك في حاجة إلى الحفظ الشفوي، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون قد بلغت مرحلة النضج والاكتمال مثلما يذهب إليه الأستاذ الطالبي، راجع على سبيل المثال، ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، ط2، 1400هـ، ص8-9، وابن خلدون، المقدّمة، ص505.

93- تاريخ القرآن، 558/3.

يملكون تاريخيّاً هذه القدرة على قيادة الأمّة. «فالقرّاء يتكلّمون باسم القرآن، الذي يشكّل غذاءهم الأخلاقي، وثقافتهم السّياسيّة»[94].

ويبدو أنّ حملهم القرآن في صدورهم جعلهم، في نظر المؤمنين، بمنزلة القادة، الذين بإمكانهم هداية الأمّة وإرشادها، ولعلّ ما عمّق هذه الصّورة أنّ القرّاء «قد ارتبطوا ارتباطاً وثيقاً بالفقهاء؛ إذ مثلوا نواة من علماء دين، وقد أحاطوها بحلقة أوسع من الرّجال الأتقياء.[95] وكان رفض الكثير منهم لحركة التدوين مأتاه، على ما يبدو، خشيتهم من سحب البساط من تحت أرجلهم، فالتدوين يعني تعميم النصّ بأيدي الناس، وكأنّه، على هذا النحو، ضرب من ضروب افتكاك السّلطة وإشاعتها بين العموم، فالتدوين الذي أمر به عثمان إنّما هو، في النهاية، تهديد بإمكانيّة فقد القرّاء مكانتهم باعتبارهم صحابة الرّسول، فضلاً عن كونه يلغي وجه تميّزهم عن غيرهم من المسلمين، فحركة الرّفض التي أبداها القرّاء إنّما مصدرها إحساسهم بخطر يحدق بهم، «وبدأ الأفق التاريخي والتناسليّ لتكوّن الأمّة ينفلت منهم من جرّاء حضور النصّ المقدّس الكلّي القدرة، مثلما أنّ واجب الطاعة بدأ ينفلت من أيديهم».[96] وكان عبد الله بن مسعود واحداً من أهمّ القرّاء حرصاً على الحفاظ على قراءته المخصوصة للقرآن، وعدم تنازله عنها، على الرغم من تهديد الخليفة له، وتنكيله به. وممّا يؤكّد هذه السّلطة، التي اكتسبها القرّاء لدى الناس، وارتباطهم بصفوف الفقهاء وأهل الإفتاء؛ ممّا رسخ هيبتهم في نفوس الناس، ما يورده ابن الجزري في ترجمته لابن مسعود. يقول: «...قال مسروق، وكان عبد الله يقرئنا القرآن في المسجد، ثمّ يجلس، بعد ذلك، يفتي النّاس».[97] وقد اكتسب القرّاء سلطة معنويّة إضافيّة في الإسلام لخصيصة اختصّ بها هذا الدّين مقارنة بغيره من الأديان السماويّة، فالمسلم في حاجة إلى حفظ مقاطع قرآنيّة للقيام بشعائره التعبديّة الدينيّة، ولا ملجأ له سوى هؤلاء القرّاء الذين تولّوا تحفيظ النّاس القرآن شفويّاً؛ لأنّ الحفظ واجب دينيّ لا محيد عنه. وقد تفطّن ابن الجزري إلى هذه المسألة، وقارن بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، فانتهى إلى أنّ استحضار الآيات القرآنيّة عن ظهر قلب «خصيصة أمّة الإسلام... فأهل الكتاب لا يحفظون نصوصهم المقدّسة، ولا يقرؤونها كلّها، إلّا نظراً لا عن ظهر قلب. أمّا المسلمون، فخصّوا بحفظ نصّهم المقدّس؛ لأنّ الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصّدور لا على حفظ المصاحف والكتب».[98] وهكذا، يجب ألّا نستغرب من أمر تعدّد القراءات واختلافها بين الأمصار، فقد كان الوحي يتلقى مشافهة، ويبلّغ للناس بالطريقة نفسها، ويتداوله الناس، إثر ذلك، في الصّلاة، وفي مختلف

94- جعيّط، الفتنة، ص106.

95- انظر مقالة «قرّاء» بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، 502/4 يقول ناجال (Nagel):

Les Kurra avaient été étroitement liés aux fukaha constituant un noyau de savants religieux autour du quel ils avaient formé un cercle plus large d'hommes pieux.

96- جعيّط، الفتنة، ص106.

97- ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القرّاء، 294/2.

98- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، (د.ت)، 12/1.

الشّعائر من طريق الرواية والسّماع. وعلى الرغم من كلّ المحاولات في توحيد القراءة من قبل عثمان بن عفان، بقي النصّ عصيّاً رافضاً كلّ أشكال الخضوع لصوت واحد، أو صورة واحدة.

لقد شاع أمر القراءات بين أهمّ الأمصار الإسلاميّة. ويؤكّد السجستاني (ت 316هـ) أنّ القراءات على أحرف أبيّ بن كعب، وعبد الله بن مسعود، قد اشتهرت في مناطق عديدة. وتنقل لنا الأخبار أنّ عثمان بن عفّان شعر بالحرج الشديد لمّا بلغه ذلك، فخطب في الناس قائلاً: «أيّها النّاس! عهدكم بنبيّكم منذ ثلاث عشرة، وأنتم تمترون في القرآن، وتقولون: قراءة أبيّ، وقراءة عبد الله. يقول الرّجل: والله ما تقيم قراءتك».[99] ولا شكّ في أنّ فزع عثمان بن عفان من ظاهرة الاختلاف بين النّاس في القراءة، وما نتج عنه من تكفير بعضهم بعضاً، إنّما تعكس استفحال الأمر في الواقع، الأمر الذي دفع الخليفة إلى التدخّل الحازم لتوحيد النصّ.

وقد تفطّن العلماء القدامى إلى أنّ محاولة الخليفة الثالث، على الرغم من قيمتها، لم تكن قادرة على إنهاء الخلاف، وحسم الأمور؛ إذ تواصل تنوّع القراءات حتى بعد توجيه عثمان للنّسخ المشهورة للأمصار. وينقل ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) خبراً مهمّاً استوقفنا: «قال ابن أبي هشام: إنّ السّبب في اختلاف القراءات السّبع وغيرها أنّ الجهات، التي وجّهت إليها المصاحف، كان لها من الصحابة من حمل عنه أهل تلك الجهة، وكانت المصاحف خالية من النقط والشكل، قال: فثبت أهل كلّ ناحية على ما كانوا تلقوه سماعاً عن الصحابة بشرط موافقة الخطّ، وتركوا ما يخالف الخطّ، امتثالاً لأمر عثمان الذي وافقه عليه الصحابة، لما رأوا في ذلك من الاحتياط للقرآن، فمن ثمّ نشأ الاختلاف بين قرّاء الأمصار مع كونهم متمسّكين بحرف واحد من السّبعة».[100] وهو ما يؤكّد تواصل سيطرة الرواية الشفويّة على نقل القرآن وتلاوته، وعجز الخط على صورته الأولى عن تعويض المعرفة الشفويّة، فحالة الخطّ العربي لم تكن، قبل نقط المصاحف، في النصف الثاني من القرن الهجري الأوّل، تسمح بتداول النصّ المكتوب، كما رأينا آنفاً؛ ولذلك بقي الاستناد إلى الرواية الشفويّة أمراً أساسيّاً، وليس المكتوب في هذه الحالة إلّا وثيقة تعضد الشفويّ، وترسّخه على نحو من الأنحاء.

ولئن كانت مسألة الخطّ، الذي رسمت به المصاحف، من المسائل التي أثارها المستشرقون في العصور الحديثة على اختلاف نواياهم وغاياتهم، فإنّ القضيّة ذاتها قد اهتمّ بها العلماء القدامى، ودوّنوا فيها، وبالغوا أحياناً في الاعتناء بها، فوقع تعظيم شأنها، وشأن القائمين عليها، ولذلك بقي الرّسم العثماني سنّة متّبعة، واشتدّ الحرص على عدم مخالفته. يقول الزركشي: «سُئِلَ مالك رحمه الله: هل تكتب المصحف على ما أخذته الناس من الهجاء؟ قال: لا، إلّا على الكتبة الأولى... وقال الإمام أحمد رحمه الله: تحرم مخالفة خطّ مصحف عثمان في ياء، أو واو، أو ألف، أو غير ذلك».[101] وقد بلغ أمر تعظيم الرّسم العثماني ببعض التّابعين درجةَ

99- السجستاني، كتاب المصاحف، ص23.

100- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 660/8.

101- الزركشي، البرهان، 379/1.

كره القراءة في المصاحف المنقوطة نقط إعراب: «حدّثنا عبد الله، حدّثنا هارون بن سليمان، حدّثنا سعيد عن قتادة أنّه كان يكره أن ينقط المصحف بالنّحو... وعن الأوزاعي عن قتادة قال: وددت أنّ أيديهم قطعت، يعني: من نقط المصحف».[102] وهذه المبالغة في التعامل مع النسخة «الأصليّة»، أو ما شاكلها من النسخ، إنّما مأتاها الرّغبة في الالتزام بصورة للقرآن تذكّر بالعهود الشفويّة. ومن المعلوم أنّ المصاحف الأولى كانت خالية من النقط، وعلامات الإعراب، وأسماء السّور، والحدود بينها، ولم تكن صورتها على ذلك النحو تسمح لغير الحافظين من تلاوة القرآن؛ لأنّ الحروف السّاكنة تسمح بإمكانات كثيرة في القراءة. وعلى الرغم من هذا الاحتراز في التعامل مع الخطّ في رسم المصاحف، فإنّنا نجد الجاحظ يعبّر عن وعي دقيق بقيمة التدوين بصورة عامّة في الثقافة، وفي نشر المعرفة عبر الأجيال، فصار الخطّ يعوض الحافظة والذاكرة؛ حيث يصبح الكتاب مستودع المعرفة يقول: «ولولا الكتاب لاختلفت أخبار الماضين، وانقطعت آثار الغائبين، وإنّما اللّسان للشّاهد لك، والقلم للغائب عنك، وللماضي قبلك، والغابر بعدك، فصار نفعه أعمّ، والدّواوين إليه أفقر».[103] وهكذا، طرح تطوّر الخطّ العربي على القائمين على رسم المصاحف أسئلة محرجة كثيرة، لعلّ أهمّها معرفة مدى قدرتهم على الإفادة من هذا التطوّر في إعداد نسخ جديدة للنصّ العثماني. ويبدو أنّ الاحتراز من التعامل مع تحسّن وضع الخطّ في رسم المصاحف قد تواصل حتى إلى عهود متأخّرة، على الرغم من أنّنا نقف عند ابن خلدون على رأي طريف يقطع فيه مع التصوّر التقليديّ، حيث يميّز بين البعد البشريّ للمصحف، متمثلاً في الخطّ، والبعد الاعتباري له؛ ليعبّر، في (**المقدّمة**)، بجرأة واضحة في نقده للصّحابة الذين كتبوا المصاحف، على أساس أنّهم لم يمتلكوا حينئذ الصّناعة؛ «وانظر ما وقع، لأجل ذلك، في رسمهم المصحف، حيث كتبه الصّحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخطّ عند أهلها. ثمّ اقتفى التابعون من السّلف رسمهم فيها تبرّكاً بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وخير الخلق من بعده...ولا تلتفتنّ في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفّلين من أنّهم كانوا محكمين لصناعة الخطّ، وأنّ ما يتخيّل من مخالفة خطوطهم لأصول الرّسم ليس كما يتخيّل؛ بل لكلّها وجه... وما حملهم على ذلك إلّا اعتقادهم أنّ في ذلك تنزيهاً للصّحابة عن توهّم النّقص في قلّة إجادة الخطّ، وحسبوا أنّ الخطّ كمال، فنزّهوهم عن نقصه».[104] وقد أوردنا الشاهد على طوله لإدراكنا قيمة الحسّ التاريخي، الذي صدر عنه رأي صاحب (**المقدّمة**)؛ حيث أكّد أنّ الخط إنّما هو صناعة مدنيّة معاشية، وأنّ الكمال فيها إضافيّ، ولا وجه للإطلاق فيه، وأنّه يكتسب بالدربة والمراس، ثم

102- السّجستاني، كتاب المصاحف، ص141، 142.

103- الجاحظ، الرّسائل، 27/3. ومعلوم أنّ الجاحظ يهتمّ بالتدوين في مفهومه الواسع، وفي شتّى العلوم والمعارف، ويبدي عز الدّين بن عبد السّلام موقفاً محترزاً من قضيّة كتابة المصاحف خوفاً من الالتباس، غير أنّه يشير إلى أنّ ترك الإفادة من الخطّ وتطوّره قد يذهب بالعلم. يقول: «لا تجوز كتابة المصحف الآن على الرّسوم الأولى باصطلاح الأئمّة؛ لئلا يوقع في تغيير من الجهّال، ولكن ينبغي إجراء هذا على إطلاقه؛ لئلا يؤدّي إلى دروس العلم». انظر: الزّركشي، البرهان، 379/1.

104- ابن خلدون، المقدّمة، ص505.

إنّه، برأيه هذا، قد ميّز بين القرآن وما هو مكتوب في المصاحف، وكأنّ في ذلك امتداداً لما رأيناه عند بعض الأصوليّين من تمييز بين القرآن والقراءات.[105] وهو تمييز بين الإلهي المفارق والبشري المحايث.

وإذا كانت القراءات قد استمرّت تحظى بالتنوّع بين الأمصار مدّة من الزّمن طويلة[106]، فإنّ عمل ابن مجاهد ودعوته إلى مصادرة كلّ القراءات الشاذة، وتسييجه لنظريّة القراءات، لا يمكن أن يكون بعيداً عن ضرب من التضامن أو التواطؤ بين السلطة السياسيّة من ناحية، والثقافة العالمة من ناحية أخرى، وهي ثقافة الأرثوذكسيّة الدينيّة، التي ستقرّها الدولة، وتبسط نفوذها، باعتبارها تملك الحقيقة، وهذا التحالف، الذي نجد له أمثلة كثيرة في التاريخ الإسلاميّ، قد انتصر على «تحالف آخر منافس سعت الدولة المركزيّة، باسم الحقيقة الدينيّة التي تحتكرها، إلى التقليل من شأنه، إنّه المجتمع المجزّأ، القبائل والعشائر والثقافة الشفويّة والأديان الشعبيّة»[107].

وفي إطار هذا الصّراع، تمّ تثبيت الكتابة، وتنقيط الحروف، ورسم الحركات، ووقع أهمّ ذلك بإيعاز من الحجاج بن يوسف. وقد نشأ عن هذا الأمر تقديم اختيارات صرفيّة ونحويّة على حساب أخرى. وكان من شأن ذلك أن ينال من المعنى، وممّا يقوم دليلاً على أنّ التحالف بين السلطة السياسيّة والثقافة العالمة المتكوّنة من الفقهاء والأصوليين، الذين هم في ركاب الدولة، أنّ الموقف، الذي سيطر لدى أهل السنّة والشيعة، هو موقف يقوم على الدّفاع عن النص المقدّس. وكان ذلك في القرن الرّابع من الهجرة، أساساً، وهو نوع من الإجماع المدعوم من السلطة المركزيّة، وقد تجلّى ذلك خاصّة مع الوزير ابن مقلة (ت 328هـ)، الذي تولى الوزارة في عهدي المقتدر (حكم بين 295هـ-320هـ) والقاهر (حكم بين 320هـ-322هـ)[108]. وكان ابن مقلة قد كوّن لجنة لمحاكمة ابن شنبوذ (ت 328هـ). يقول صاحب (**معجم الأدباء**): «واشتهر ببغداد أمر رجل يعرف بابن شنبوذ يقرِئ الناس، ويقرأ في المحراب بحروف يخالف فيها المصحف، فيما يُروى عن عبد الله بن مسعود، وأبيّ بن كعب، وغيرهما، ممّا كان يقرأ به قبل المصحف الذي جمعه عثمان، ويتتبّع الشواذ، فيقرأ بها».[109] ويبدو أنّ ما أقدمت عليه السّلطة السياسيّة من عنف في وجه من شقّ الإجماع حول القراءة باعتماد قراءات شاذة، إنّما قد أتى في إطار ردود الفعل الإيديولوجيّة، التي عوّلت عليها الخلافة الإسلاميّة أيّام ضعفها ووهنها، في وجه المدّ الشّيعي، وكان ذلك خلال نهاية عهد المقتدر. ولم تفضِ جهود ابن مقلة إلى أيّة نتيجة باستثناء مساندته في المجال الدّيني للموقف السنّي بنجاعة واقتدار في وجه الخطر

105- انظر ما رأيناه سابقاً حول نجم الدّين الطوفي على سبيل المثال.

106- يورد السّجستاني، مثلاً، الخبر الآتي: «عن يزيد بن معاوية قال: إنّي لفي المسجد زمن الوليد بن عقبة في حلقة فيها حذيفة، قال: وليس إذ ذاك حجزة ولا جلاوزة إذ هتف هاتف: من كان يقرأ على قراءة أبي موسى فليأتِ للزاوية التي عند أبواب كندة، ومن كان يقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود فليأتِ هذه الزاوية التي عند دار عبد الله». المصاحف، ص11-12.

107- M. Arkoun, ouverture sur l'islam, Jacques Grancher, éditeur, Paris, 1989, pp. 63-64.

108- انظر: ابن مقلة، دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة) لسوردال (D. Sourdel) 3/910-911.

109- الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، مطبعة دار المأمون، الطبعة الأخيرة، (د.ت)، 17/168.

الشيعي فكريّاً وسياسيّاً.[110] وهو سيحكم سيطرته، فعلاً، بحلول سنة (337هـ). وليس من قبيل المصادفات أن يكون ابن مجاهد أحد الوجوه البارزة، التي كانت طرفاً فاعلاً في محاكمة ابن شنبوذ، ودعت إلى معاقبته. يقول صاحب (**معجم الأدباء**): «فقام أبو بكر بن مجاهد فيه حقّ القيام، وأشهر أمره، ورُفع حديثه إلى الوزير في ذلك الوقت، وهو أبو عليّ بن مقلة، فأخذ وضرب أسواطاً زادت على العشرة، ولم تبلغ العشرين، وحُبِس واستُتِيب فتاب. وقال: إنّي قد رجعت عمّا كنت أقرأ به، ولا أخالف مصحف عثمان، ولا أقرأ إلّا بما فيه من القراءة المشهورة»[111].

ولم تكن محنة ابن شنبوذ استثناء في تاريخ القرّاء والقراءات؛ بل إنّها ستتكرّر مع أحد المقرئين المشهورين السّابقين لمدرسة الكوفة، وهو محمّد بن الحسن بن يعقوب المشهور بابن مقسم العطار (ت 354هـ).[112] وقد كان يجيز كلّ قراءة مطابقة للمعنى، وصحيحة في مستوى اللّغة، وتتفق مع النصّ غير المشكّل، وقد عدّ خصومه ذلك ضرباً من ضروب التصحيف، ووجهاً من وجوه استخراج الكلمات على نحو بعيد، دون سند من قراءة أيٍّ من القرّاء. ورُفِع أمره إلى السّلطان، فأحضره، واستتابه بحضرة جمعٍ من القرّاء والفقهاء، فأذعن بالتوبة بعد التّهديد، وانتهى أمره إلى ما انتهى إليه سلفه ابن شنبوذ. «وقيل: إنّه لم ينزع عن تلك الحروف، وكان يقرأ بها إلى حين وفاته».[113] وبذلك يمكن أن نَعُدَّ تواصل امتحان القرّاء، الذين يقرؤون على غير الطريقة الرسميّة، دليلاً على رغبة الثقافة السنيّة المسيطرة، متحالفة مع السلطة السياسيّة، في الثلث الأوّل من القرن الرابع من الهجرة، في إقصاء صوت المخالف مهما كان مصدره. وفي هذا الإطار، تمّ تهميش القراءات المخالفة للمشهورة[114]، وعدّت شاذّة، واستباح الفقهاء، حينئذٍ، معاقبة القائلين بها، والدّاعين إليها.

إنّ مقالة الأحرف والقراءات تنهض دليلاً على حركيّة النصّ القرآني، ورفضه السكون، حتى بعد مدّة زمنيّة طويلة من جمعه مكتوباً في مصحف، فإذا كانت الأحرف تشير إلى معنى التنوّع والتعدّد المقبولين،

110- ابن مقلة، دائرة المعارف الإسلاميّة، 911/3.

111- الحمويّ، ياقوت، معجم الأدباء، 171/17. وانظر تفاصيل ذلك عند: ابن النديم، الفهرست، مكتبة الخيّاط، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص31-32.

112- على عكس ابن شنبوذ، إنّ الأحكام، التي تصدرها الأخبار عن ابن مقسم، إيجابيّة تتّسم بطابع التقدير والإجلال، باستثناء ما عيب عليه من متابعة الشواذ في القراءة. ويذكر صاحب (معجم الأدباء) في الإشادة به: «كان ثقة من أعرف الناس بالقراءات، وأحفظهم لنحو الكوفيّين، وله في معاني القرآن كتاب سمّاه (الأنوار)، وما رأيت مثله، وله عدة تصانيف». 150/18. وانظر، كذلك: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 17/1.

113- ياقوت، معجم الأدباء، 151/18.

114- نختلف مع برجشتراسر، الذي يقلّل من شأن هذا التحالف بين الفقهاء والسّاسة، ويستبعد القصديّة فيما وقع لابن مقسم، بعد ابن شنبوذ. يقول: «ربّما كان المرء يميل إلى رؤية تدخل ابن مجاهد، وكذلك الدّعوى ضدّ ابن مقسم، على أنّها صورة مكرّرة للتقارير حول ابن شنبوذ، لولا أنّ أحد معاصري ابن مجاهد وطلّابه، وهو أبو طاهر بن أبي هاشم (ت 349هـ)، لم يشهد لها». تاريخ القرآن، 562/3، الإحالة رقم 667. غير أنّنا نعتقد أنّ تدخّل السّلطة الدينيّة، ممثلةً في ابن مجاهد أو غيره، إنّما يعكس، في الواقع، الصراع بين القراءة الرّسميّة التي أقرّتها السلطة، وهي صورة للقرآن الرسميّ أثبتته النسخة العثمانيّة بالقراءة المشهورة، وبين القراءات المتحرّرة من هذه السلطة. وعلى الرغم من أنّ أبا طاهر تلميذ ابن مجاهد وصاحبه، لم يفعل فعل أستاذه في تحريض الوزراء وأصحاب النفوذ ضدّ أصحاب القراءات الشاذة، فإنّه، في النهاية، ليس سوى امتداد لآراء أستاذه، وظلّ له. يقول، مثلاً، في تهجين قراءة ابن مقسم، بعد الثناء على علمه: «وقد نبغ في عصرنا هذا، فزعم [ابن مقسم] أنّ كلّ ما صحّ عنده وجه في العربيّة، كحرف من القرآن يوافق خطّ المصحف، فقراءته جائزة في الصلاة، وغيرها، فابتدع بقيله ذلك بدعة ضلّ بها السّبيل... إذ جعل لأهل الإلحاد في دين الله بسيّئ رأيه طريقاً من بين يدي أهل الحقّ بتخيّر القراءات من جهة البحث والاستخراج بالآراء، دون الاعتصام والتمسّك بالأثر المفترض». الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، 151/18-152.

فإنّ مقالة القراءات جاءت لتؤكّد تواصل ذلك حتى بعد جمع عثمان الناس على حرف واحد، إنّنا، إذاً، أمام مدوّنة نصّيّة متحرّكة، على الرغم من محاولة القائمين عليها تثبيتها على صورة واحدة، ولكنّ القرآن بقي، كما رأينا، عصيّاً على المحاصرة، فالقراءات الشاذة، على الرغم من استهجان العلماء والمفسّرين لها، واستحضارها في كلّ مرّة لبيان تهافتها، هي التي كانت، في أحيان عديدة، ملجأ لهم لتفسير ما استغلق عليهم في القراءة الرّسميّة، وتوضيح ما استغمض من معنى، أو أشكل من تركيب.

وبذلك، لم يكن مبحث القراءات من اختصاص علماء القرآن والمفسّرين فحسب، بل كان، أيضاً، يمثل مشغلاً وقف عنده الأصوليون؛ لأنّ القراءة تؤمن المعنى، وهذا يوجّه التشريع ويضبطه. وقد عدّ علماء أصول الفقه القراءة «سنّة يأخذها الآخر عن الأوّل»[115]؛ ولهذا التزموا بالقراءة المتواترة المشهورة، وحشدوا الأدلّة على فضلها، دون أن يمنعهم ذلك من الإشارة من حين إلى آخر إلى ما تقرّه القراءة الشاذة دون الرّسميّة، مثل فرض التتابع في الصوم في قراءة ابن مسعود[116].

لقد كان من المنتظر، إذاً، أن ينشأ عن تطوّر الخطّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ظهور اختلافات بين القراءات، ويُجمع المؤرّخون لعلم القراءات على أنّ هذا التعدّد والتنوّع إنّما تواصل إلى حدود عصر ابن مجاهد، الذي احتفظ بسبع منها، وعُدّ ما سواها شاذاً لا يجوز القراءة به، وقد عرضنا إلى ما لقيه هذا العمل من نقد حتى داخل التيّار السنّي نفسه، حيث تمّ رفض المماهاة بين مفهوم الأحرف السّبعة، التي وردت في أحاديث عديدة[117]، ومفهوم القراءات السّبع، التي جاءت بعد تشكّل المصحف العثماني، وبعد إرساله النسخ إلى الأمصار، فضلاً عن استمرار التداول الشفوي للقرآن بالقراءات المعروفة في كلّ مصر من الأمصار؛ إذ إنّ وضع الخطّ، أيّام عثمان، لم يكن يسمح، فيما يبدو، بسيطرة المكتوب واعتماده بمفرده؛ بل كانت ثقافة المشافهة تسيطر على المعرفة بصورة عامّة. ويبدو أنّ معارضي ابن مجاهد، وهم كثر، قد حاولوا التمييز بين الأحرف والقراءات من خلال مراحل زمنيّة ثلاث عرفها تاريخ القرآن:

- **المرحلة الأولى:** وهي تمتدّ على زمن النبوّة، وقد تميّزت هذه الفترة التاريخيّة باختلاف الأحرف بين الصحابة وبين المسلمين عموماً، والمهمّ أنّ الرسول قد أقرّها جميعاً. ونشأت هنا مقالة الأحرف السّبعة[118]؛

115- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 17/1.

116- انظر: الغزالي، المستصفى، 306/1.

117- من هذه الأحاديث، التي يذكرها الطبريّ في مقدّمة تفسيره، 45/1، قول الرّسول: «أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف». وانظر: ابن الجزري، النشر، 20/1.

118- يذهب بعض العلماء من القدامى، وكذلك من المحدثين، إلى فهم العدد سبعة فهماً حرفيّاً، فيما يردّه بعضهم الآخر إلى الكثرة والتعدّد. انظر، مثلاً، من المعاصرين: جيليو، (Gilliot Exègèse langue, et théologie en Islam, pp.116-118). وهو يربط الرّقم سبعة بالمتخيّل الإسلامي؛ بل بالمتخيّل الكتابي عموماً. ويحيل إلى دراسات فان إس (J. Van.Ess)، وكذلك ونسبرو (J. Wansbrough)؛ اللّذين أشارا إلى وجود نوع من التوازي بين الحديث عن تعدّد المعاني في الإسلام، وما هو رائج في المسيحيّة، (Gilliot) p.120. بل إنّه يذكر أنّ بعض الباحثين الغربيين (Gedanken welt) يحلّل المسألة أكثر قائلاً: «إنّ صعوبات التأويل [المتعلّقة بالأحرف السّبعة] يمكن أن يفسّر بكون الحديث ليس مصدره المجال الإسلاميّ؛ بل لعلّه يعود إلى مجال التفسير المسيحيّ». جيليو، المرجع نفسه، ص120، الإحالة رقم5.

بما احتوته من غموض نتج، في تقديرنا، عن عدم وصول أمثلة تكشف لنا عن هذا الاختلاف ومداه، أَهو في المعجم دون التركيب أم هو في ترتيب الآيات داخل السّورة الواحدة، على الرغم من أنّ هذه الاحتمالات من شأنها أن تمسّ عقيدة الإعجاز القرآني؟

- **المرحلة الثانية:** يمكن أن نسمها بمرحلة الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ حيث شهد الناس اختلافاً في المصاحف، قبل حدث الجمع على حرف واحد وبعده، فالمصادر تذكر، كما رأينا، تواصل الحديث عن المصاحف الموازية، مثل مصحف أبيّ بن كعب، ومصحف ابن مسعود، ومصحف عليّ بن أبي طالب، ومصحف أبي موسى الأشعريّ، وغيرها. وإذا كانت غاية عثمان، دون شكّ، توحيد الناس على مصحف واحد خوفاً من الفرقة، فإنّ الوقائع التاريخيّة تؤكّد عجزه عن ذلك فعلاً لأسباب عديدة، لعلّ أهمّها هشاشة نظام الخطّ، حينئذٍ، ووفاء أغلب الأمصار لرواياتها الشفويّة للقرآن، وهي الرّوايات التي أخذها النّاس رواية عن شيوخ القرّاء في تلك المناطق.

- **المرحلة الثالثة:** وهي أطول المراحل في الزمان، ويمكن أن نميّز داخلها طورين على الأقل، أمّا الطّور الأول، فهو قد عرف بحريّة الاختيار في القراءات. وهي امتدّت إلى ما قبل ظهور نظريّة ابن مجاهد في القراءات؛ بل قبل الطبري (ت 311هـ)، اللذين حاولا تسييج القراءات ليأتي، في هذه اللحظة التاريخيّة، الطور الثاني؛ حيث تسلّطت القراءات السّبع[119]، ثمّ العشر، وعُدَّت القراءات الأخرى شاذّة يُمنع القراءة بها منعاً باتّاً[120].

ويمكن رسم هذه المراحل الثّلاث على النحو الآتي، مع وعينا بأنّ الرّسم تقريبيّ، وبأنّه لا يمثل إلّا التوجّه العامّ، والصورة الغالبة:

119- لقد عمد المستشرق أ. جيفري (Arthur Jeffery) في مقدّمته لكتاب (المصاحف) للسجستاني، إلى ضبط أطوار ستّة في تاريخ تطوّر قراءات القرآن. وقد اختزلتها نائلة السليني في أطوار أربعة. انظر: الفقيه على مفترق القراءات، ضمن: المسلم في التاريخ، الدار البيضاء، 1999م، ص141. ورأينا، نحن، التركيز على مراحل ثلاث اعتبرناها محوريّة في تاريخ القرآن والقراءات معاً.

120- يذهب بعض الباحثين إلى أنّ «فكرة تعدّد المعنى وتنوّعه [وكذلك تعدّد الأحرف والقراءات] تبقى فكرة ممكنة، كلّما كانت النظريّة الكلاميّة (Théologique) للمعرفة، في حضارة ما، غير قادرة على بسط سيطرتها في الواقع». وهذا ما يفهم به جيليو (Gilliot) التسامح في قبول هذا التّعدد في القراءات في الفترات الأولى التي سبقت الطبري، وابن مجاهد (الطور الأوّل من المرحلة الثالثة في تقسيمنا). أمّا عندما تتمكن نظريّة كلاميّة ما من السيطرة بمقالتها، فإنّها ستتسلّط على المعرفة، وتقصي كلّ مؤشّرات الانفتاح والتعدّد والتنوّع لتفرض رؤية واحدة. وقد استفاد جيليو، في بحثه حول الطبري، من بعض الدراسات التي اهتمّت بالفكر اللاهوتي المسيحي، وهو ينقل قول ر. م. غرانت: (R. M. Grant): «إنّ إلحاح المسيحيّة على تعدّد المعنى، في بداية القرون الوسطى، ينبع من عدم امتلاك [القائمين عليها] نظريّة مرضية تضبط العلاقات بين الوحي والاعتقاد. أمّا عندما تأسّست نظريّة لاهوتيّة قائمة الذات بآليّاتها الفكرية، ومقتضياتها الإيديولوجيّة، فحينها تمّ تقديم (المعنى الحرفيّ)، الذي يمثل، في الغالب، مرآة المعرفة التي يؤمن بها الفريق المسيطر». (الترجمة منّا).

Sur Saint thomas d'Aquin, p 105, cité par C. Gilliot, Exégèse, Langue, et théologie en Islam, p. 126.

وهكذا، يرى جيليو أنّ الفكرَ الإسلامي مع الطبري عموماً، ومع ابن مجاهد في مسألة القراءات خصوصاً، إنّما كان يعيش مرحلة تسييج النظريّة الكلاميّة. يقول ما ترجمته: «لقد كان عليه [الطبري] أن يدجّن هذه التفاسير الجامحة [المتعلّقة بالأحرف السّبعة]، وأن يروّضها؛ لأنّها تفاسير كان يمكن أن تطفو على السطح من جديد في أيّة لحظة، فتطرح، أو تعيد طرح ما كان في الماضي من (الممكن التفكير فيه)، وقد صار، حينئذٍ، ممّا (يستحيل التفكير فيه)». جيليو، المرجع السّابق، ص126.

المرحلة الأولى	المرحلة الثانية	المرحلة الثالثة	
الفترة النبويّة	عهد عثمان	ما بعد عثمان	
اختلاف الأحرف ظهور أحاديث الأحرف السّبعة	اختلاف المصاحف الحديث عن المصاحف الموازية (ابن مسعود وأبيّ بن كعب...)	فترة أولى التنوّع والتعدّد المقبولان (حريّة الاختيار في القراءات)	فترة ثانية تسلّط القراءة الرسميّة أو القراءات الرّسميّة السّبع أو العشر/ القراءات الشاذة

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ القراءات، عند الأصوليّين، سنّة يمكن اتّباعها، غير أنّهم شعروا بما يمكن أن يكون لتعدّد القراءات من ظلال على المعنى، وتأثير في الأحكام تبعاً لذلك، فأسرعوا إلى المسألة لمحاصرة القول فيها، وحسم الأمور. يقول ابن عقيل في (**فصول الاجتهاد**): «**ومنها قولهم، لما كان القرّاء كلامهم على صواب في قراءاتهم، كذلك الفقهاء في مقالاتهم، والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما: أنّ تلك منصوص عليها، حيث قال النبيّ صلى الله عليه وسلم: (نزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا كيف شئتم). وروي: (كلّها شافٍ كاف)، والثاني: أنّه لا تناقض بين القراءتين، ولذلك جاز للقارئ أن يقرأ بالسّبعة، وبأيّها شاء، ولا يجوز للفقيه أن يعتقد الإباحة والحظر في حالة واحدة، ولا يتخيّر أيّ الحكمين شاء**»[121].

و- الجمع: تدوين الوحي وجمع المصحف: إشكاليّاته وملابساته:

لم يخُض الأصوليون في تفاصيل جمع القرآن في مصحف، ولا في عمليّة تدوين الوحي، فلا نجد لديهم سوى شذرات مبثوثة في تضاعيف مصنّفاتهم، إمّا في الأبواب الأولى؛ حيث التعريف بالكتاب، باعتباره الأصل الأوّل من أصول الفقه، وإمّا في أبواب الإجماع، ويبدو أنّ الأصوليين لم يضيفوا شيئاً إلى ما قاله قبلهم علماء القرآن من مفسّرين وغيرهم. ولعلّنا نرجع ذلك إلى أسباب عديدة، أهمّها أنّ مبحث الجمع والتدوين يخرج عن مدار اهتماماتهم؛ إذ إنّ علماء الأصول ينظرون إلى المسألة التشريعيّة من خلال نصّ متداول موجود بين أيديهم فعلاً، وقد حقّق، في تقديرهم، إجماع المسلمين حوله. وهو، على هذا النحو، لا يثير أيّة إشكاليّات تذكر. يقول ابن عقيل (ت 513هـ): «ومن ذلك ما رآه عثمان رضي الله عنه من جمع الكلّ على صحيفة أبي بكر ومصحفه، وأخذه من حفصة، وضمانه، لمّا ردّه عليها حتى سمحت به، وأخذه لجميع المصاحف التي كان فيها تقديم وتأخير، وتأويل وتفسير، وتبديل وتغيير، إلى غير ذلك من التّخليط

121- ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 389/5، وحديث: (كلها شاف كاف) رواه الطبراني في المعجم الأوسط 142/6، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد 157/7.

والتحريف، على قدر حفظ كاتبه، وتحريق ذلك، وموافقة الكلّ له على ذلك».[122] فالأصولي الحنبليّ؛ إذ يكرّر الرواية التقليديّة في توحيد عثمان الناس على مصحف واحد، يثير قضايا مهمّة لعلّ أبرزها إيهامه بإجماع الكافة على عمل عثمان، وليس الأغلبيّة، كما تثبت الوثائق التاريخيّة، فضلاً عن كون عمل عثمان قام على تصويب ما كان يوجد في الواقع من خلط وتحريف وتأويل، وغير ذلك ممّا لا نجده متداولاً في غير هذا المصنّف، وجماعه يشرّع لعمل عثمان الذي حرق المصاحف الأخرى ليحتفظ بواحد فحسب، وكأنّه، إذاً، لم يحتفظ إلّا بحرف واحد من الأحرف التي نزل بها القرآن[123].

أمّا الأمر الثاني، الذي يبرّر قلّة اهتمام الأصوليّين بمسائل الجمع والتدوين، فيعود إلى أنّ هذه الأمور قد حسمت فعلاً في التاريخ، وانتهى أمرها بانتصار المصحف العثماني الإمام وتوزيعه في الأمصار والأنحاء، بعد أن انتسخت منه نسخ أربع أو سبع، «والأوّل أصحّ، وعليه الأئمّة».[124] وبذلك صار علماء أصول الفقه يتعاملون مع مدوّنة نصيّة مغلقة، متجاوزين ما أثارته مسألة الجمع من إشكاليّات، فيختزلون الأحداث، ويسكتون عن عدد من الحقائق التاريخيّة المزعجة، ويلفون مسألة الجمع والتدوين بـــ: «الإجماع»، الذي يعسر الاطمئنان إليه، ولكنَّ الأصوليّين يرون أن الأمر محسوم؛ بل هو في عداد المقدّمات الاعتقاديّة، التي تأتي في أسلوب وثوقي لا يحتمل الشكّ. يقول الجويني، على سبيل المثال: «إنّ أصحاب رسول الله أجمعوا، في زمن أمير المؤمنين عثمان، على ما بين الدفتين، واطّرحوا ما عداه. وكان ذلك عن اتفاق منهم».[125] وإذا كان الجويني يعبّر بما تقدّم عن موقف شقّ من الأصوليّين، الذين رأوا أن يستحضروا لحظة الجمع العثماني بكثير من الوثوق والتظاهر بالطمأنينة التامّة، التي تطمس بعض الحقائق التاريخيّة، التي صاحبت عمليّة الجمع هذه، فإنّ شقّاً آخر عبّر صراحةً عن شعور بالحرج واضح، وعن إدراك بأنّ مسألة الجمع العثماني لم تكن خالية من المشكلات، غير أنّ الطريف، في تقديرنا، أنّ هذا الشق نفسه لا يختلف عن الضرب الأوّل من الأصوليين؛ إذ نجدهم يسرعون هم، أيضاً، إلى مفهوم «الإجماع»، على الرغم من تناقض ذلك مبدئيّاً مع الإقرار بوجود إشكاليّات في الجمع. يقول صاحب (**قواطع الأدلّة**): «والمصحف الإمام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين، جُمِع في زمان أبي بكر بإجماع الصحابة، وأُخرِجَ في زمان عثمان، ونُسِخت منه المصاحف، وفُرّقت في البلدان، وعليه الاتفاق، وفي الباب خطب كبير، واقتصرنا على هذا القدر، وقد دلّ اتفاق المسلمين على أنّ ما بين الدّفتين كلام الله».[126] وليس السّمعاني الأصولي الوحيد، الذي سعى إلى التقليل من شأن العمل، الذي أقدم عليه عثمان بن عفان؛ إذ إنّ التوجّه العامّ لدى علماء الأصول، وكذلك غيرهم من

122- ابن عقيل، المصدر السابق، 34/5.

123- لا يتفق الأصوليّون على ذلك، انظر على سبيل المثال ابن حزم الأندلسي، الإحكام، ج4.

124- الدّاني، المقنع، ص19.

125- الجويني، البرهان، 667/1، 668.

126- السّمعاني، قواطع الأدلّة، 30/1.

العلماء، يقضي بأنّ ما أنجزه عثمان ليس سوى امتداد لعمل عمر بن الخطاب، ولاسيما أبي بكر من قبلهما. وليس خفيّاً أنّ الغاية من ذلك إنّما هي صدّ الطاعنين على عثمان لحرقه المصاحف. يقول ابن عقيل: «حتى إنّه لما قيل في فتنته: حرّاق المصاحف، قال عليّ ردّاً على من عابه: والله ما حرّقها إلّا عن رأي من جماعتنا أصحاب محمّد، فكان ذلك من فضائل عثمان رضي الله عنه».[127] والحقيقة أنّ عثمان بن عفّان أهمّ شخصيّة على الإطلاق في حدث جمع القرآن وتدوينه، وفي نسخ المصاحف ونشرها في الأمصار البعيدة، على الرغم من أنّ الرّواية التقليديّة للجمع تنطلق مع أبي بكر الصدّيق، أوّل الخلفاء الرّاشدين. ويذكر السّجستاني الخبر الآتي بصيغ متعدّدة، ولكنّها تشترك في المحتوى: «قال أبو بكر: إنّ عمر أتاني، فقال: إنّ القتل قد استحرّ بأهل اليمامة من قرّاء القرآن، وأنا أخشى أن يستحرّ القتل بالقرّاء في المواطن، فيذهب بكثير من القرآن لا يوعى، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن».[128] وقد استجاب زيد بن ثابت: «فكانت الصحف عند أبي بكر حياته حتى مات، ثمّ عند عمر حياته حتى مات، ثمّ عند حفصة بنت عمر رضي الله عنه»[129].

ويشكّك عدد من المستشرقين في عمليّة الجمع على عهد أبي بكر الصديق، بالاعتماد على حجج كثيرة أهمّها ثلاث: أمّا الأولى، فتتعلّق بعدد القرّاء، الذين قضوا في معركة اليمامة، حيث عادوا إلى قوائم القتلى فيها، فلم يتعرّفوا إلّا على اثنين من القرّاء المشهورين هما: عبد الله بن حفص بن غانم، وسالم مولى أبي حذيفة، صاحبا راية المهاجرين في هذه المعركة.[130] ويعتمد شفالي على بحوث كيتاني **(L.Caetani)** ودراساته؛ لينتهي إلى القول: «إنّ ربط جمع القرآن بمعركة اليمامة ربط ضعيف جدّاً... إنّنا نجد في لوائح المسلمين، الذين سقطوا في عقربا [كذا][131]، قلائل ممّن تنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، وذلك لأنّهم كلّهم تقريباً ينتمون إلى صفوف المهتدين حديثاً، ولهذا السّبب ليس صحيحاً أنّ كثيرين من حفظة القرآن سقطوا في هذه المعركة، وأنّ أبا بكر كان قلقاً من هذا، كما تدّعي بعض الرّوايات»[132].

أمّا الحجّة الثانية، التي اعتمدها شفالي، ورجّح بها عدم حصول جمع القرآن في عهد أبي بكر، فهي عسر هذه العمليّة، وحاجتها إلى وقت بالنّظر إلى المواد، التي كان القرآن مكتوباً عليها، فالمصادر تذكر أنّه كان مبثوثاً بين العسب واللّخاف وغيرها، في الوقت الذي لم تتواصل فيه خلافة أبي بكر مدّة طويلة، بعد معركة اليمامة، التي وقعت تقريباً في الأشهر الثلاثة الأخيرة من السنة الحادية عشرة من الهجرة، والأشهر الثلاثة

127- ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، 321/5.

128- السجستاني، كتاب المصاحف، ص8. على الرغم من أنّنا نجد خبراً آخر في كتاب المصاحف نفسه يشير إلى أنّ الجمع مع أبي بكر إنّما هو بمعنى الختم؛ «إنّ أبا بكر هو الذي جمع القرآن بعد النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول ختمه». المرجع نفسه، ص6.

129- المرجع نفسه، ص9.

130- انظر، على سبيل المثال: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 541/2. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، 334/2.

131- الصحيح هو «عقرباء». انظر: الطبري، المرجع نفسه، 539/2. وابن الأثير، المرجع نفسه، 334/2.

132- نولدكه، تاريخ القرآن، 253/2.

الأولى من السنة الثانية عشرة من الهجرة. وبذلك، فإنّ الفترة المتبقّية من حكم أبي بكر لا تتجاوز خمسة عشر شهراً، وهي مدّة ليست كافية، في تقدير شفالي، لإتمام هذا العمل الضّخم[133].

أمّا الحجّة الثالثة، فيستقيها المستشرق ممّا تخبر به الرّوايات التاريخيّة من أنّ الجمع في عهد أبي بكر قد حدث انطلاقاً من مصادر مكتوبة فحسب، فضلاً عن أنّ الرّسول نفسه كان حريصاً على تدوين الوحي، وجماع ذلك يفضي عنده إلى أنّه «لا يمكن أن يثير موت هذا العدد من حفظة القرآن القلق بشأن ضياع وحي النبيّ».[134] وعلى هذا النحو، يستبعد هؤلاء أيّة مساهمة قدّمها الخليفة الأوّل في جمع القرآن، أو الدّعوة إلى ذلك، بما أنّ الحاجة الخارجيّة والدوافع الاجتماعيّة لم تدعُ إليه. وإنّما الأمر، في تقديرهم، لا يعدو أن يكون إسقاطاً لتصوّر المسلمين لأبي بكر هذا الصحابيّ التقيّ على حدث الجمع، فبدا لهم غريباً ألّا يكون إنسان كهذا قد عمل على جمع القرآن».[135] ولكنّ الأسس، التي اعتمدها هؤلاء المستشرقون في نقد الرّوايات، ليست خالية من المطاعن هي أيضاً. وإذا اعتبرنا تشكيكهم في عمل أبي بكر على جمع القرآن بعيداً عن الغايات الإيديولوجيّة، باعتبار أنّ الكثير منهم يرجّحون عناية الرّسول نفسه بجمع القرآن[136]، فإنّ ما استندوا إليه من حجج وأدلّة لا يمكن الاطمئنان إليه، أو الوثوق به؛ فالمصادر الإسلاميّة، على الرغم من اختلافها في بعض التفاصيل تجمع على تاريخيّة الجمع في عهد أبي بكر، أوّل الخلفاء الرّاشدين، وعلى أنّ ما أنجزه يمثّل النواة في سيرورة جمع المصحف، الذي سينتقل إلى عمر بن الخطاب بعده، ثمّ إلى حفصة، أرملة الرّسول.[137] ويعسر أن نعتدّ بالدّقة التي يزعمونها في إحصاء عدد القتلى من القرّاء في معركة اليمامة، من خلال فحص قوائم القتلى؛ حيث «لم يذكر في من مات يوم اليمامة إلّا من كان وجهاً، ومن أولئك المغمورين قرّاء -لا محالة- والشاهد على هذا أمران: أوّلهما أنّ الأخبار، التي روت أحداث الردّة، تدلّ على شدّة يوم اليمامة، وعلى كثرة الهالكين من بين المسلمين، حتى كاد المرتدّون يظفرون. أمّا الأمر الثاني، فقد جرت العادة أن يصحب القرّاء المقاتلة؛ بل الكثير من القرّاء هم أصلاً من المقاتلة، فلا مانع من أن يكون من بين الهالكين الكثر، يوم اليمامة، قرّاء أوفر عدداً من اثنين»[138]، ثمّ إنّ مقتل قارئين مشهورين مثل عبد الله بن حفص بن غانم، وسالم مولى أبي حذيفة، يُعدّ، في حدّ ذاته، خسارة كبرى في زمن الردّة، وظهور ادّعاءات مسيلمة،

133- المرجع نفسه، 2/252-253.

134- المرجع نفسه، 2/254.

135- المرجع نفسه، 2/255.

136- المرجع نفسه، 2/239-240. وانظر جيفري، الذي يحيل بنفسه على عدد من المستشرقين، الذين يذهبون المذهب نفسه: Materials...p5. وراجع:

Watt (William Montgomery), Bell's introduction to the Qur'an, p. 32.

137- انظر: السّجستاني، كتاب المصاحف، باب جمع القرآن (جمع أبي بكر الصديق رضي الله عنه القرآن في المصاحف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم)، ص5-10. والدّاني، المقنع، ص13. واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، 2/190. والزركشي، البرهان، 1/233. والسّيوطي، الإتقان، 1/164-165.

138- ابن عبد الجليل، المنصف، مدخل إلى الثقافة العربيّة الإسلاميّة قبل التدوين، درس المرحلة الثالثة، كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة في سوسة، 2000-2001م.

فالمصادر تصف سالماً بأنّه «صاحب قرآن»، و«حامل قرآن»[139]؛ بل إنّ الشّيخ الطّاهر بن عاشور يصفه في طبقة كبار أصحاب المصاحف أو أصحاب القراءات. يقول: «وممّن نُسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وسالم مولى أبي حذيفة»[140]، فضلاً عن أنّ الجمع اعتمد، إلى جانب المكتوب، على ما في صدور الرّجال خاصّة، وأنّ المدوّن على العسب واللخاف والوسائل البسيطة الأخرى لا بدّ من أن يستند، بالنّظر إلى هشاشة وضع الكتابة، حينئذٍ، إلى قارئ حافظ.[141] وجماع ذلك يؤكّد هشاشة الأدلّة التي يعتمدها بعض المستشرقين للتشكيك في الجمع على عهد أبي بكر. والحال أنّ خلافة أبي بكر قد اقترنت بالردّة، وتنبّؤ بعض المتنبّئين، ومعارضة بعضهم للقرآن. أَليس الوضع، إذاً، محفزاً لجمع القرآن من أجل تحصين الإسلام وبعث الجذوة في المؤمنين؟

ولعلّ ما يؤكد تردّد بعض الدّارسين وتذبذبهم في دحض تاريخيّة الجمع في عهد أبي بكر، أمام وفرة المصادر، التي تؤكّد ذلك، على اختلاف مذاهب أصحابها، أنّنا نجدهم يميّزون بين نوعين من الجمع، الذي تعلّق بالنصّ المقدّس عند المسلمين: الجمع الشخصيّ الذي أنجزه الصّحابة في حياة الرّسول، مثل جمع عليّ، وسالم، وأبي موسى، وغيرهم، والجمع الرسميّ الذي يمثل عملاً تنجزه السّلطة أو الدولة عموماً. ويذهب بعضهم إلى أنّ ما أنجزه أبو بكر الصدّيق يرجّح أن يكون -إن حدث فعلاً- من النّوع الأوّل ليس غير.[142] ويدعّم شفالي، على سبيل المثال، رأيه بملاحظة طريفة تتمثل في أنّ صحف القرآن، التي تزعم الروايات أنّ أبا بكر قد دعا إلى جمعها، قد انتقلت، إثر ذلك، من عمر إلى ابنته حفصة. وهو ما يدفع، في تقديره، إلى استنتاج «أنّه لم يكن ينظر إليها كملك من أملاك الجماعة، أو الدولة، بل كملك خاصّ به، فالوثيقة الرّسميّة ذات الطّابع العامّ لا تورث في العادة إلى الأقرباء»[143].

غير أنّ المستشرق يتجاوز عمداً، انسجاماً مع موقفه، انتقال المجموعة من أبي بكر الصديق إلى خليفته عمر بن الخطاب، وعلى الرغم من أنّ ابنته هي التي سترث الصحف، فإنّ الخليفة الثالث عثمان بن عفان قد طلبها منها ليؤسّس عليها الجمع الرّسمي، الذي يُجمع الدارسون على اعتباره الجمع الذي تنجزه الدولة

139- انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 541/2. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، 334/2.

140- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، 53/1. ويذكر جيفري أنّ عدداً من الصحابة امتلكوا مجاميع للقرآن مثل «عليّ وسالم وأبي موسى».

.p7 Materials...

141- يذكر السّجستاني في بعض أخباره: يقول زيد بن ثابت: «فتتبّعت القرآن أنسخه من الصّحف والعسب واللّخاف [قال أبو بكر: اللّخف: الحجارة الرّقاق]، وصدور الرّجال». كتاب المصاحف، ص7.

142- انظر: شفالي، تاريخ القرآن، 252/2، ولاسيما أ.جيفري. (A. Jeffery) يقول:

«His collection would have been a purely private affair, just as quite number of other Companions of the Prophet had made personal Collections as private affairs». Materials for the History of the Text of the Qur'an, the old Co-dices, Leiden, E.J. Brill, pp. 6-7.

وانظر: م. وات. (M. Watt, Bell's introduction, p41).

143- شفالي، تاريخ القرآن، 252/2. انظر، أيضاً: بلاشير: Introduction au Coran, p.34.

لفائدة المسلمين. ولئن كان هاجس جمع القرآن قديماً، في الحضارة الإسلامية، يعود إلى أبي بكر، وعمر بن الخطاب، فإنّ ما قام به عثمان بن عفان يعدّ عملاً أشدّ تأثيراً في تاريخ المصحف، فهو لم يكتفِ بجمع القرآن ونسخه في المصاحف، وإنّما أتلف أهمّ المصاحف الأخرى. وتنطلق الرّواية التقليديّة لحدث الجمع، في عهد عثمان، عموماً، من فزع حذيفة بن اليمان، أثناء حملته سنة ثلاثين من الهجرة، من اختلاف المسلمين في قراءة القرآن، وتجادلهم في ذلك. ويقدم البخاري (ت 256هـ) هذا الخبر على النحو الآتي: «...حدّثنا ابن شهاب أنّ أنس بن مالك (ت 93هـ) حدّثه أنّ حذيفة بن اليمان (ت 36هـ) قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشّام في فتح أرمينيّة وأذربيجان، مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة. فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمّة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنّصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثمّ نردّها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت (ت 45هـ)، وعبد الله بن الزبير (ت 73هـ)، وسعيد بن العاص (ت 59)، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام (ت 13هـ)، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيّين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصّحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة، أو مصحف، أن يُحرق»[144].

وتتفق المصادر الإسلاميّة على أنّ حدث جمع القرآن، وتوحيد المصاحف، كان مشدوداً في مختلف مراحله إلى دوافع خارجيّة تشرّع لهذه العمليّة، في أغلب الأحيان، فالجمع إمّا أن يكون بسبب الخوف من ذهاب القرآن مع القرّاء من المحاربة في عهد أبي بكر، ولا سيّما أثناء حملاته ضدّ المرتدّين، وإمّا أن يكون نتيجة الخوف من ضياع بعض الآيات على عهد عمر بن الخطاب، مثلاً، حسب ما تذكره بعض الأخبار[145]، وإمّا أن يكون الجمع بسبب الخوف من اختلاف الأمّة وتنازعها، وربّما صراعها حول المصحف، وهو ما تخبر عنه الروايات المتعلّقة بجمع القرآن على عهد عثمان بن عفان.

غير أنّ المصادر الإسلاميّة تسكت عن أسباب أخرى للجمع لعلّها لا تقلّ أهميّة عن الأسباب المصرّح بها، ففزع حذيفة بن اليمان إلى الخليفة الثالث، مثلاً، لم يكن بسبب اختلاف المسلمين حول تلاوة القرآن فحسب؛ إذ هو أمر معروف منذ عهد الرسول، وإنّما كان الفزع مأتاه الخوف من بذور فتنة متوقعة، إن

144- صحيح البخاري، الدار المتوسّطيّة، تونس، ط1، 2005م، 3/249-250. وانظر الرّواية ذاتها عند: السجستاني، كتاب المصاحف، ص18-19. ويورد الداني رواية أخرى حول أسباب الجمع على عهد عثمان، وهي ليست مختلفة كثيراً عن الرواية المذكورة. يقول: «عن أبي قلابة تميم...قال اختلف المعلّمون في القرآن، حتى اقتتلوا، أو كان بينهم قتال، فبلغ ذلك عثمان، فقال: عندي تختلفون، وتكذّبون به، وتلحنون فيه، يا أصحاب محمّد، اجتمعوا، فاكتبوا للناس إماماً يجمعهم». المقنع، ص17. والطبري يورد الخبر، ويضيف: «كفر بعضهم بقراءة بعض». تفسيره، 1/49-50. وانظر، أيضاً: العسقلاني، فتح الباري، 8/639.

145- يقول السّجستاني: «أخبرنا مبارك عن الحسين أنّ عمر بن الخطاب سأل عن آية من كتاب الله، فقيل: كانت مع فلان، فقتل يوم اليمامة، فقال: إنّا لله، وأمر بالقرآن فجمع، وكان أوّل من جمعه في مصحف». كتاب المصاحف، ص10.

تواصل الأمر على ما كان عليه، فجمع القرآن غايته «تعميق الأسلمة، واجتناب العودة إلى الشعر»[146]، وإلى ما كان متداولاً عند العرب، قبيل الإسلام، من مناظرات ومفاضلات بقول الشعر. يقول السّجستاني: «حدّثنا عبد الله قال: حدّثنا يعقوب بن سفيان...قال: لولا أنّ عثمان كتب القرآن لألفيت الناس يقرؤون الشعر».[147] وهو ما يقوم دليلاً على أنّ حدث الجمع كان مشدوداً، أيضاً، إلى أسباب داخليّة في علاقة وثيقة بطبيعة المجتمع العربيّ الإسلاميّ، وبرغبة السلطة في توحيد المسلمين حول نصّ واحد يجتمعون حوله، فيكون القرآن عنصر توحّد، وائتلاف في مواجهة الأخطار الخارجيّة والداخليّة في الوقت نفسه. أمّا إذا استفحل أمر الاختلاف في القراءات بين المسلمين، فقد يتحوّل النصّ إلى عنصر فرقة واختلاف. وهذا ما تفطّن إليه عثمان بن عفّان، «إنّ وضع النسخة العثمانيّة؛ وضع مدوّنة قرآنيّة واحدة ووحيدة في بداية الثلاثينيّات من الهجرة (650م)، ظاهرة كبرى في تاريخ الإسلام الدينيّ الثقافي وحتى السّياسيّ»[148]، فإن ركّزت المصادر على الأبعاد الدينيّة لظاهرة الجمع، فإنّ أخباراً عديدة أخرى تلحّ على أنّ الظاهرة تلبّس فيها السياسيّ بالديني على نحو كبير.

لئن كان الأصوليّون والإخباريّون عموماً يسكتون عن اللجنة، التي كلّفها عثمان لجمع القرآن، فإنّ المستشرقين قد وقفوا عند تركيبتها، التي يبدو أنّها تقوم على ميل واضح إلى الفئة المكيّة.[149] يقول بلاشير: «لقد كانت رغبة عثمان ولجنته واضحةً في جعل العصبة المكيّة جديرة بتقديم مصحف للأمّة، وقد اشتهر أمر إبعاد شخصيّات ذات كفاءة من أمثال عليّ وأبيّ وغيرهما»[150]، فليس الجمع العثماني، إذاً، بمعزل عن الأهداف السّياسيّة، التي ترمي إلى تقوية جبهة المكّيين، وبسط شوكتهم على حساب الآخرين، ويبدو أنّ العمل الذي أقدم عليه الخليفة الثالث، على غاية من الأهميّة؛ بل عبّر عن نضج سياسي منقطع النظير، فلما كانت رغبة عثمان الواضحة منع اختلاف المسلمين في قراءة القرآن، وتحصين الإسلام بتحصين نصّه المقدّس، فإنّه اعتمد على مصحف أبي بكر وعمر، وهو المصحف الذي ورثته حفصة عن أبيها؛ إذ «اعتماد مصحف ابن مسعود مثلاً كان سيثير حفيظة الشاميّين والبصريّين المتعلّقين بقراءة أبيّ، وأبي موسى الأشعريّ، فضلاً عن كون ذلك يمثّل إهانة لذكرى أبي بكر وخليفته عمر».[151] ولهذا السّبب كان التعويل على المصحف الموجود

146- جعيّط، هشام، الفتنة، ص104.

147- السّجستاني، كتاب المصاحف، ص13. وهو يورد قولاً آخر لا يختلف عن السّابق كثيراً: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق النّاس يقرؤون الشعر». المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

148- جعيّط، الفتنة، ص104.

149- تعرّض برجشتراسر إلى أعضاء اللجنة، التي كلّفها عثمان تدوينَ المصحف الإمام، وانتساخ مصاحف للأمّة، وأشار إلى هذا الميل الواضح إلى المكيين، وإلى الرّغبة في جعل القرآن بلهجة قريش. انظر: تاريخ القرآن، 285/2-294. على الرغم من أنّ بعض الأخبار تشير إلى أنّ الميل والانحياز الواضحين إلى القرشيين على حساب بقيّة المسلمين إنّما حدث، أيضاً، في الجمع الذي يُنسب إلى عمر بن الخطاب. السّجستاني، المصاحف، ص11.

150- L'intention de Othman et de sa commission est donc fort claire. Il s'agit de donner à une faction mekkoise le mérite d'avoir fourni une "Vulgate" à la communauté. Le parti pris d'évincer de cette entreprise des personnalités qualifiées comme Ali, Obayy et d'autre éclate avec évidence " Régis Blachère, Introduction au Coran, p. 58.

151- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

عند حفصة على غاية من الأهميّة في ربط الحاضر بالماضي ربطاً وثيقاً. وقد أثبت المصحف العثمانيّ في التاريخ فعلاً هذه القدرة على جمع المسلمين حوله، وضمان عدم انقسامهم بسببه في العاجل والآجل.

ثمّ إنّ ما يعمّق هذا البعد السّياسي الدنيويّ، في عمليّة جمع القرآن على عهد عثمان، أنّ الخليفة الثالث كان حازماً مع الرافضين لمشروعه من القرّاء، لا سيّما الذين يبدو أنّهم لم يدركوا حقيقة مقاصده، واكتفوا بالطعن عليه؛ لأنّه أراد «محو الكتاب»، ويمثل عبد الله بن مسعود أحد النماذج المشهورة التي عارضت الجمع العثماني.[152] وهي ليست الوحيدة في ذلك.[153] وينفرد اليعقوبي المؤرخ الشيعي (ت نحو292هـ /905م) براويةٍ تبرز ما تعرّض له ابن مسعود من تنكيل ألحقه به الخليفة الثالث، يقول: «وجمع عثمان القرآن وألّفه، وصيّر الطوال مع الطوال، والقصار مع القصار، وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جُمعت، ثمّ سلقها بالماء الحارّ والخلّ، وقيل أحرقها، فلم يبقَ مصحف إلّا فعل به ذلك، خلا مصحف ابن مسعود، وكان ابن مسعود بالكوفة، فامتنع أن يدفع مصحفه إلى عبد الله بن عامر، وكتب إليه عثمان أن أشخصه، إنّه لم يكن هذا الدّين خبالاً (فساداً)، وهذه الأمّة فساداً، فدخل المسجد وعثمان يخطب، فقال عثمان: إنّه قد قدمت عليكم دابّة سوء، فكلّمه ابن مسعود بكلام غليظ، فأمر به عثمان، فجرّ برجله حتى كُسر له ضلعان، فتكلّمت عائشة وقالت قولاً كثيراً...».[154] والحقيقة أنّه يصعب على دارس هذه الفترة من تاريخ الإسلام، في علاقتها بمسألة جمع القرآن، أن يستبعد هذا البعد السّياسيّ، الذي أحاط بالمسألة، ودفع الخليفة إلى التّنكيل بابن مسعود؛ لأنّه لم يستجب لأمره، فما الذي دفع عثمان بن عفان إلى معاقبة هذا الصحابيّ الجليل، الذي تصفه المصادر بكونه «أحد السّابقين والبدريّين والعلماء الكبار من الصّحابة، أسلم قبل عمر، عرض القرآن على النبيّ صلى الله عليه وسلم...وكان يقول: حفظت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعاً وسبعين سورة...وكان يخدم النبيّ صلى الله عليه وسلم، ويلزمه، ويحمل نعله، ويتولّى فراشه ووساده وسواكه وطهوره، وكان صلى الله عليه وسلم يطلعه على أسراره ونجواه، وكانوا لا يفضّلون عليه أحداً في العلم»[155]، فحرصُ عثمان بن عفّان على فرض الطّاعة إنّما هو، في تقديرنا، أمر طبيعي ومنتظر من رجل سلطة يريد توفير مصحف رسميّ للمسلمين هو مصحف الدولة، الذي لا محيد عن الالتزام به في العبارات، وفي سنّ الأحكام. وليس فرض

152- تتداول المصادر الإسلاميّة أخباراً كثيرة عن رفض ابن مسعود لتولي زيد بن ثابت ولجنته جمع القرآن دونه، وأهمّ هذه الروايات اثنتان: «قال عبد الله: لقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وإنّ لزيد بن ثابت ذؤابتين يلعب مع الصّبيان» السّجستاني، كتاب المصاحف، ص14-15، أمّا الثانية فأكثر تعبيراً عن غضبه بسبب إقصائه وتهميشه في عمليّة الجمع، وهو ما يفسّر دعوته الكوفيين إلى إخفاء مصاحفهم، يقول: «يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ [كتاب] المصاحف وتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنّه لفي صلب أبيه كافراً [يريد زيد بن ثابت]. وكذلك قال عبد الله: يا أهل الكوفة [أو يا أهل العراق] اكتموا المصاحف التي عندكم وغلّوها؛ فإنّ الله يقول: {وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِما غَلَّ يَوْمَ الْقِيامَةِ} [آل عِمرَان: 161] فالقوا الله بالمصاحف» السجستاني، المرجع السّابق، ص17.

153- «عن محمّد بن أبيّ أنّ ناساً من أهل العراق قدموا إليه، فقالوا: إنّما تحمّلنا إليك من العراق فأخرج لنا مصحف أبيّ، قال محمّد: قد قبضه عثمان، قالوا: سبحان الله أخرجه لنا، قال: قد قبضه عثمان»، السجستاني، المرجع نفسه، ص25.

154- تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنّا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، 1993م، 66/2. ويذكر المؤرّخ خبراً آخر: «وقيل: اعتلّ ابن مسعود، فأتاه عثمان يعوده، فقال له: ما كلام بلغني عنك؟ قال: ذكرت الذي فعلته بي، أنّك أمرت بي فوطئ جوفي، فلم أعقل صلاة الظهر ولا العصر، ومنعتني عطائي...فانصرف، فأقام ابن مسعود مغاضباً لعثمان حتى توفي، وصلّى عليه عمّار بن ياسر...»، المرجع نفسه، 67-66/2.

155- ابن الجزري، غاية النّهاية في طبقات القرّاء، 458/1-459.

هذا المصحف في نهاية الأمر سوى تكريس لسلطة الدولة المركزيّة، ولبسط نفوذها على الأمصار البعيدة، التي أحرقت مصاحفها المكتوبة، وتمّ إرغامها على الالتزام بالمصحف الإمام، وقد رأينا أنّ الطاعنين على عثمان قد نقموا عليه أشياء كثيرة، منها إتلافه المصاحف. ونقلت المصادر السنيّة ذاتها الإقرار بذلك، وإن كانت تجد دائماً ما يبرّر صنعه. يقول الباقلاني على سبيل المثال: «ويدلّ على بطلان روايتهم لقتل عثمان ابنَ مسعود أنّ الذين قاموا على عثمان، زمن الفتنة، ما نقموا ذلك عليه، ولا عدّوه من ذنوبه؛ لأنّهم غيّروه لحمى الحمى، وإتمام الصلاة بمنى، وإخراج أبي ذرّ إلى الرّبذة، وردّ الحكم، وتحريق المصاحف»[156].

وممّا يقوم دليلاً على الرّغبة في امتلاك الشرعيّة السياسيّة المستندة إلى النصّ القرآني، ما أقدم عليه مروان بن الحكم (ت 65هـ)؛ حيث حرص على الحصول على صحف حفصة، ولمّا أخفق مسعاه، خلال حياتها، أسرع، بعد موتها، إلى التخلّص من هذا العبء، الذي يبدو أنّه كان ثقيلاً عليه.[157] أفلا يكشف ذلك عن رغبة في إخفاء بعض الأشياء، أو في طمس ما يمكن أن يحرج السّلطة القائمة؟ لقد علّل مروان بن الحكم إتلافه صحف حفصة، قائلاً: «إنّما فعلت هذا لأنّ ما فيها [صحف حفصة] قد كُتِب وحُفِظ بالمصحف، فخشيت إن طال بالنّاس زمان أن يرتاب في شأن هذه الصّحف مرتاب، أو يقول: إنّه قد كان شيء منها لم يكتب».[158] ولكن أليس هذا التعليل يمثّل، في حدّ ذاته، تعبيراً عن رغبة السّلطة السّياسيّة في توحيد الحقيقة بتوحيد النصّ؟ وما الذي كان يخشاه مروان، وهو يعلم أنّ التماثل تام بين صحف حفصة والمصحف العثماني؟ ولِمَ استقدامه صحف أرملة الرّسول، بُعيد موتها، وهو يعلم أنّ المصحف الرّسمي قد انتسخ منها؟ ولِمَ، في النّهاية، هذه الرّغبة الشديدة في التخلّص نهائيّاً من هذه الصّحف؟

ز- مقالة تحريف النصّ والتشكيك في سلامته:

يبدو أنّ ملابسات الجمع، وما ذُكِر حول هذه العمليّة من أخبار كثيرة تشير إلى الرّغبة السياسيّة في توحيد النصّ لتوحيد المسلمين، قد أسهمت في دفع عدد من الفرق الإسلاميّة إلى إشهار مقالة التحريف والتزوير المتعلّقة بالقرآن. وقد وقفنا على صدى هذه المقالة عند علماء الأصول، حيث رأيناهم يسعون إلى المماهاة بين القرآن والكتاب، ويحرصون على ذلك بشتى الوسائل لتأكيد أنّ المصحف العثماني الإمام هو ذاته القرآن كلام الله المنزل على الرسول، وليس الشكّ في هذه المسلّمة، عند أهل السنّة، سوى إلحاد ومروق عن الدّين. ولا شكّ في أنّ ذلك كان سبباً في تصدّي الفكر السنّي والاعتزالي أيضاً لمقالة التحريف

156- الباقلاني، نكت الانتصار، ص366.

157- يورد السّجستاني ما يؤكد هذا يقول: «إنّ مروان كان يرسل إلى حفصة يسألها الصّحف التي كُتِبَ منها القرآن، فتأبى حفصة أن تعطيه إيّاها. قال سالم: فلمّا توفيت حفصة، ورجعنا من دفنها، أرسل مروان بالعزيمة إلى عبد الله بن عمر ليرسلنّ إليه بتلك الصحف، فأرسل بها إليه عبد الله بن عمر، فأمر بها مروان فشققت». كتاب المصاحف، ص32.

158- السجستاني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بشدّة، فخصّص العلماء، في مصنّفاتهم، أبواباً للردّ على الطّاعنين في القرآن.[159] وقد تمّ اعتبار أصحاب هذا الزّعم مارقين عن الدّين، خارجين عن زمرة المسلمين، وعن الإسلام عموماً. وكانت بعض فرق الشيعة هي المقصودة، إلى جانب غيرها، بهذا الهجوم الذي شنّه عدد غير قليل من العلماء على أولئك المشكّكين في اكتمال القرآن وفي حجّيته. يقول الأشعري: «واختلفت الروافض في القرآن؛ هل زيد فيه، أو نقص منه، وهم ثلاث فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ القرآن قد نقص منه. وأمّا الزيادة، فذلك غير جائز أن يكون قد كان، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيّر منه شيء عمّا كان عليه. فأمّا ذهاب كثير منه، فقد ذهب كثير منه، والإمام يحيط علماً به... والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة، يزعمون أنّ القرآن ما نقص منه، ولا زيد فيه، وأنّه على ما أنزل الله تعالى على نبيّه عليه السّلام، لم يغيّر، ولم يبدّل، ومازال عمّا كان عليه».[160] وقد تفطّن صاحب مقالات الإسلاميين، كما هو واضح، إلى تنوّع المواقف من مسألة تحريف القرآن داخل التيّار الشيعي نفسه، فنحن أمام مقالتين؛ الأولى تثبت التحريف وتؤكّده، والثانية تبطله تماماً؛ بل تذهب إلى اتّهام أهل السنّة من العامّة، وتعدّهم ممّن لفّقوا لها ذلك. تشير الكثير من الأخبار في (**أصول الكافي**) للكليني، وفي كتب الحديث الشيعيّة عموماً إلى حقيقة التحريف الذي لحق المصحف الرّسمي، وهي مرويّات إنّما جاءت لتؤكّد الموقف الذي يتبنّى مقالة التحريف والتزوير الشّائعة عند بعض الشيعة. وقد جاء في (**رجال الكشّي**) (ت بعد 369هـ/979م)، في بيان عمّن يؤخذ الدّين: «حمدويه وإبراهيم ابنا نصر قالا: حدثنا محمّد بن إسماعيل الرّازي قال: حدّثني علي بن حبيب المدائني عن علي بن سويد السائي. قال: كتب إليّ أبو الحسن الأوّل، وهو في السّجن: وأمّا ما ذكرت يا عليّ ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله، وخانوا أمانتهم، إنّهم اؤتمنوا على كتاب الله جلّ وعلا، فحرّفوه، وبدّلوه، فعليهم لعنة الله، ولعنة رسوله، ولعنة ملائكته، ولعنة آبائي الكرام البررة، ولعنتي ولعنة شيعتي إلى يوم القيامة».[161] وإذا كان هذا الخبر يرتبط بحيرة الشيعة عمّن يأخذون العلم أيام الغيبتين[162] نتيجة غياب المرجعيّة العلميّة والدينيّة، ووعيهم «بتكوّن مرجعيّة دينيّة بديلة بدأت تظهر اعتياضاً عن مرجعيّة الإمام»[163]، فإنّ مسألة تحريف القرآن وتبديله من المسائل الحيويّة،

159- انظر، على سبيل الذكر لا الحصر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996، 115/3 وما بعدها وفي غيرها من الأماكن. والقاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ولعبد الجبار أيضاً: شرح الأصول الخمسة؛ حيث يقول مثلاً: «في القرآن أنواع من الخلاف، منها خلاف جماعة من الإماميّة الروافض الذين جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان، وقالوا: إنّه كان على عهد رسول الله أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، حتى قالوا: إنّ سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنّه قد زيد فيه ونقص وغيّر وحرّف...». ص601. وانظر: الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن، وغيرها من المراجع.

160- الأشعريّ، مقالات الإسلاميّين، ص47.

161- رجال الكشّي، قدّم له وعلّق عليه ووضع فهارسه السيّد أحمد الحسيني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، كربلاء، (د.ت)، ص10. نقلاً عن: ابن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامي عند الشيعة الاثني عشريّة، حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد 48، 2004م، ص7.

162- الغيبة الصغرى، أعلنت سنة 260هـ، وتميّزت بغيبة الإمام ونيابة الأبواب عنه، الذين نهضوا بدور الواسطة بين الإمام الغائب وأتباعه. أمّا الغيبة الكبرى، فأعلنت، نحو سنة 329هـ، وانقطاع كلّ صلة تربطه بأتباعه، ولاسيّما (الأبواب والسفراء). انظر: ابن عبد الجليل، المنصف، المرجع نفسه، ص8.

163- ابن عبد الجليل، المنصف، في الأخذ برواية العامّي، ص8.

التي بقيت حاضرة باستمرار في الفكر الشّيعي، ويردّها بعض العلماء إلى لحظات الجمع الأولى، بُعيد وفاة الرسول. يقول صاحب (**تفسير الصّافي**): «وفي رواية أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنّه لمّا توفّي رسول الله -صلى الله عليه وآله- جمع عليّ -عليه السّلام- القرآن، وجاء به إلى المهاجرين والأنصار، وعرضه عليهم، لما قد أوصاه بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلمّا فتحه أبو بكر خرج في أوّل صفحة فتحها فضائح القوم، فوثب عمر، وقال: يا علي اردده فلا حاجة لنا فيه، فأخذه عليّ عليه السّلام، وانصرف، ثمّ أحضر زيد بن ثابت -وكان قارئاً للقرآن- فقال له عمر: إنّ عليّاً -عليه السّلام- جاءنا بالقرآن، وفيه فضائح المهاجرين والأنصار، وقد أردنا أن تؤلّف لنا القرآن، وتسقط منه ما كان فيه فضيحة وهتك للمهاجرين والأنصار، فأجابه زيد إلى ذلك... فلمّا استخلف عمر سأل عليّاً أن يدفع إليهم القرآن فيحرّفوه فيما بينهم. فقال: يا أبا الحسن إن كنت جئت به إلى أبي بكر، فأتِ به إلينا حتّى نجتمع عليه. فقال عليّ عليه السلام: هيهات ليس إلى ذلك سبيل...».[164] ولذلك يذهب عدد من مفسّري الشيعة ومحدّثيهم إلى القول بتحريف النصّ عمداً، وقد تعلّق ذلك بحذف اسم عليّ في كثير من المواضع، وحذف لفظة آل محمّد غير مرّة، وبإسقاط أسماء المنافقين من مواضعها، وقد تعلّق التبديل، أيضاً، بغير هذا؛ إذ إنّه قد تعلّق، أيضاً، بالترتيب المرضيّ عند الله وعند رسوله، وهو ما يذهب إليه القميّ (ت 307هـ) في تفسيره: «وأمّا ما كان خلاف ما أنزل الله فهو قوله تعالى: **{كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [آل عِمرَان: 110]**، فقال أبو عبد الله -عليه السلام- لقارئ هذه الآية، «خير أمّة» يقتلون أمير المؤمنين والحسين بن علي عليهما السّلام، فقيل له: فكيف نزلت يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إنّما نزلت: «كنتم خير أئمّة أخرجت للنّاس»، ألا ترى مدح الله لهم في آخر الآية **{تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [آل عِمرَان: 110]**.[165] ومن الأمثلة الأخرى على هذا، أنّه قرئ على أبي عبد الله عليه السّلام **{*وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَذُرِّيّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً} [الفُرقان: 74]**، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لقد سألوا الله عظيماً أن يجعلهم للمتقين إماماً؟ فقيل له: يا بن رسول الله كيف نزلت؟ فقال: إنّما نزلت: «واجعل لنا من المتقين إماماً»[166].

وإذا كانت النماذج السابقة ممّا يعدّه بعض علماء الشيعة ضرباً من التحريف والتغيير الذي مسّ الآيات ومعانيها من قبيل تغيير «أئمّة» عند الشيعة «بأمّة» في القراءة الرّسميّة، و«اجعل لنا» بـ: «اجعلنا»، فإنّ بعض الشّيعة يميّزون بين ذلك وبين الحذف الذي تعلّق بعدد من الآيات، وارتبط بالأساس بحذف اسم «عليّ» وآل محمّد. يقول الكاشاني في تفسيره: «وأمّا ما هو محذوف عنه، فقوله تعالى: (لكن الله يشهد بما أنزل إليك في عليّ)، كذا نزلت... وقوله: (إنّ الذين كفروا وظلموا آل محمّد حقّهم لم يكن الله ليغفر لهم)، وقوله: (سيعلم

164- الكاشاني، كتاب الصافي في تفسير القرآن، 79/1.

165- المرجع نفسه، 87/1. نقلاً عن: القميّ، تفسيره، 110/1.

166- المرجع السّابق، الصفحة نفسها، نقلاً عن القميّ، تفسيره، 117/2.

الذين ظلموا آل محمّد حقّهم أي منقلب ينقلبون).[167] والحذف في الأطروحة الشّيعيّة متعمّد في هذه الآيات لإقصاء عليّ عن الإمامة في مرحلة أولى، وإقصاء أهل بيته عن أيّ دور سياسيّ وديني في مرحلة لاحقة.

ويعدّ (**أصول الكافي**) للكليني من أهمّ المصادر الشيعيّة الإماميّة، التي تنقل أحاديث تُنسب إلى الأئمّة والعلماء، وتقرّ مسألة التحريف والتبديل، استناداً إلى أنّ المصحف العثماني الإمام ليس متماثلاً مع ما جمعه علي بن أبي طالب بُعيد وفاة الرّسول، ويطفو في هذا المستوى ما يسمّيه الشيعة مصحف فاطمة، وقد كان مضمونه مثار جدل بين أهل السنّة والشيعة من ناحية، وداخل الفكر الشّيعي نفسه. يقول الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: «وإنّ عندنا لمصحف فاطمة (ع)، وما يريهم ما مصحف فاطمة (ع)، قال: قلت: وما مصحف فاطمة (ع)؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد، قال: قلت: هذا والله العلم».[168] ويدعّم الكليني (ت 328هـ/329هـ) هذا الخبر بالبحث عن جذوره، فيربطه بحدث موت الرسول، ويجعل مصحف فاطمة ضرباً من العزاء الذي أراده الله لابنة رسوله، وقد كانت فاجعتها في أبيها كبيرة[169]، على الرغم من أنّ المصنّف نفسه يورد أخباراً أخرى تشير إلى أنّ مصحف فاطمة يحتوي أحكاماً، ولا يضمّ قرآناً.[170] ويطالعنا في كتاب (**الشيعة والقرآن**) الخبر الآتي: يروي الكليني في (**الكافي**) عن عليّ بن الحكم، عن هشام بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرائيل عليه السّلام إلى محمّد صلى الله عليه وسلم سبعة عشر ألف آية، والمعروف أنّ القرآن ستة آلاف ومئتان وثلاث وستّون آية، ومعناه أنّ ثلثي القرآن راح على أدراج الرّياح، والموجود هو الثلث»[171].

ويقرّ الشيخ المفيد بتواتر مقالة التحريف والتبديل عند الإماميّة من محدّثي الشّيعة. يقول: «إنّ الأخبار جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمّد صلى الله عليه وسلم باختلاف القرآن، وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان»[172]، غير أنّ صاحب (**العدّة في أصول الفقه**) يرفض القول بهذه المقالة، ويجعل الإعجاز وسيلته في دحض هذا الموقف، كما سنرى في محلّه. ثمّ إنّ القول بتحريف النصّ بالزيادة والنقصان لم يكن حكراً على أهل التشيّع؛ إذ تخبرنا بعض المصادر عن فرقة الميمونيّة من الخوارج،

167- القمّي، تفسيره، 88/1، والآيات في المصحف الرّسمي على النحو التالي: {لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِما أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً} [النّسَاء: 166] وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً} [النّسَاء: 168].

168- الكليني، أصول الكافي، تهران خيابان، سعدي جنوبي، 346/1.

169- يقول الكليني نقلاً عن أبي عبيدة وقد سأل بعض أصحابه أبا عبد الله (ع) عن الجفر، ثمّ عن الجامعة، ثمّ عن مصحف فاطمة، فقال: «فسكت طويلاً ثمّ قال: إنكم لتبحثون عمّا تريدون وعمّا لا تريدون، إنّ فاطمة مكثت بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله خمسة وسبعين يوماً، وكان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان جبرائيل عليه السلام يأتيها فيحسن عزاءها على أبيها، ويطيّب نفسها، ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيتها، وكان عليّ عليه السلام يكتب ذلك، فهذا مصحف فاطمة عليها السّلام»، أصول الكافي، 248/1-249.

170- المرجع نفسه، 347/1.

171- ظهير، إحسان إلهي، الشيعة والقرآن، لاهور، 1983م، ص31.

172- الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات وشرح عقائد الصّدوق أو تصحيح الاعتقاد، ص54.

وتروي عنهم إنكارهم «أن تكون سورة يوسف من القرآن».[173] ويذكّر البغدادي (ت 429هـ/1037م) بموقف أهل السنّة والجماعة؛ حيث يقول: «واتفقوا على أنّ أصول أحكام الشريعة: القرآن والسنّة وإجماع السّلف، وأكفروا من زعم من الرّافضة أن لا حجّة اليوم في القرآن والسنّة؛ لدعواه أنّ الصّحابة غيّروا بعض القرآن، وحرّفوا بعضه».[174] ونجد صدى هذا الموقف عند ابن حزم؛ إذ يكفّر هو، أيضاً، كلّ من ينكر سلامة القرآن، فمنكر الجزء[175] عنده إنّما هو منكر للكلّ بالضرورة.

والحقيقة، التي تخبر المصادر الإسلاميّة السنيّة عنها، أنّ الشيعة لم ينفردوا فعلاً بمقالة التحريف هذه، وإنّما نجد صداها عند غيرهم لا من الخوارج، مثلما رأينا، فحسب، بل من أهل السنّة والجماعة أنفسهم. يقول القرطبي في تفسيره لسورة الأحزاب: «سورة الأحزاب مدنيّة في قول جميعهم، نزلت في المنافقين وإيذائهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطعنهم فيه، وفي مناكحته، وغيرها، وهي ثلاث وسبعون آية. وكانت هذه السورة تعدل سورة البقرة (وعدد آياتها 286)، وكانت فيها آية الرّجم (ونصّها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)».[176] وينسب القرطبي هذه الرّواية إلى أبيّ بن كعب، وهو أحد أصحاب المصاحف، وكاتب من كتبة الوحي، ثمّ يضيف صاحب (**الجامع لأحكام القرآن**) قائلاً: «وهذا يحمله أهل العلم على أنّ الله -تعالى- رفع من الأحزاب إليه ما يزيد على ما في أيدينا، وأنّ آية الرّجم رفع لفظها».[177] ويدعّم القرطبي ما يذهب إليه بقول عائشة زوج النبيّ: «كانت سورة الأحزاب تعدل، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، مئتي آية، فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلّا على ما هي الآن».[178] فهذه الأخبار تؤكّد أنّ العلماء المسلمين من داخل المنظومة السنيّة نفسها يعترفون بأنّ عدداً من الآيات قد يكثر أو يقلّ؛ بل ربّما سوراً، قد «سقطت»، ولم تدرج في مصحف عثمان، وهو ما يحمله علماء المسلمين من مفسّرين وأصوليين على النّسخ «هذا وجه من وجوه النسخ».[179] وممّا يدعّم القول بهذه الآليّة في تأويل الأخبار القائلة بسقوط آيات أو سور أنّنا نجد القرطبي، على سبيل المثال، يوظّف مفهوم (النسخ)، أيضاً، في العديد من المواقع، فهو، في استعراضه المسائل الخمس، التي يُرجع إليها العلماء غياب البسملة في بداية

173- البغدادي، عبد القاهر، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة، 1924م، ص169. ويُروى عن فرقة العجاردة من الخوارج: أنّهم ينكرون كون «سورة يوسف» من القرآن، ويزعمون أنّها قصة من القصص. قالوا: ولا يجوز أن تكون قصّة العشق من القرآن. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 128/1.

174- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص327.

175- انظر: الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 115/3.

176- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 113/14.

177- المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وينقل مالك بن أنس في (باب ما جاء في ذهاب العلم) الخبر الآتي: «قال عمر: إيّاكم أن تهلكوا عن آية الرّجم. أن يقول قائل لا نجد حدّين في كتاب الله. فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا، والذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطّاب في كتاب الله تعالى، لكتبتها (الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة)، فإنّا قد قرأناها». الموطأ: موسوعة السنّة وشروحها، دار سحنون، دار العودة، 1992م، 824/2.

178- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

179- الموطأ: موسوعة السنّة وشروحها، 824/2.

سورة براءة [التوبة: 9]، يورد الخبر الآتي: «رُوِيَ عن عثمان أيضاً، وقال مالك فيما رواه ابن وهب، وابن القاسم، وابن عبد الحكم: إنّه لما سقط أوّلها سقط بسم الله الرّحمن الرّحيم معه، وروي ذلك عن ابن عجلان أنّه بلغه أنّ سورة (براءة) كانت تعدل البقرة، أو قربها، فذهب منها».[180] ومن الواضح أنّ ما ذهب أو أسقط ليس أمراً قليل الأهميّة؛ بل هو يعدل أكثر من مئة وخمسين آية[181].

ويشير السّيوطي إلى أنّ الإسقاط إنّما عرفه القرآن لا في مستوى آياته فحسب، بل في مستوى سوره أيضاً، فيعمد إلى المقارنة بين مصحف ابن مسعود ومصحف أبيّ. يقول: «وفي مصحف ابن مسعود مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوّذتين، وفي مصحف أبيّ ستّ عشرة، لأنّه كتب في آخره سورتي الحفد والخلع».[182] ويذهب علماء السنّة إلى أنّ الحفد والخلع هما ضرب من الدعاء قنت بهما عمر بن الخطاب، فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم، اللّهمّ إنّا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك. بسم الله الرحمن الرحيم، اللّهم إياك نعبد، ولك نصلّي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى نقمتك، إنّ عذابك بالكافرين ملحق»[183].

لم يكن هذا التيّار، المقرّ لمقالة التحريف في القرآن، منحصراً في المحدّثين الشيعة من الإماميّة فحسب، بل نجد صداه متواصلاً في العصور الحديثة؛ إذ مازال بعض أهل التشيع يصرّون على ذلك، ويعدّونه دليلاً على خيانة أهل السنّة الأصل الأوّل من أصول التشريع. غير أنّ التيار الثاني داخل الفكر الشيعي ذاته ينكر هذا التحريف والتزوير تماماً، أو يسكت عنه؛ إذ نجد الأصوليين، في حدود ما اطّلعنا عليه، يتعاملون مع النصّ العثماني، دون أيّ احتراز، ويقفون على القضايا الأصوليّة الجوهريّة وقوف أهل السنّة، وأهل الاعتزال، مع اختلافات طفيفة تعود إلى المواقف الاعتقاديّة الإيمانيّة.[184] أمّا فيما تعلّق بجوهر الكتاب، واعتباره الأصل الأوّل للشريعة، فلسنا نجد اختلافاً جوهريّاً بين الأصوليين الشيعة وغيرهم من الأصوليين.

ينكر التيار الثاني، إذاً، مقالة التحريف؛ بل يرى بعضهم أنّ هذا القول مدخول على الشّيعة، نسبه أعداؤهم إليهم نكاية بهم، وتوريطاً لهم، فيقرّون بسلامة النصّ وحجّيته.

ويعبّر الشيخ المفيد في (**أوائل المقالات**) عن وعيه بانتشار مقالة التحريف في صفوف بعض أهل التشيع. يقول: «فالوجه الذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ

180- المرجع نفسه، المجلّد الرّابع، الجزء الثامن، ص62. انظر، أيضاً، السّيوطي، الإتقان، 184/1.

181- سورة البقرة 2، عدد آياتها 286، وسورة التوبة (براءة) 9، عدد آياتها 129.

182- السّيوطي، الإتقان، 184/1. والمعروف أنّ عدد سور القرآن في المصحف العثماني مئة وأربع عشرة سورة؛ لأنّه يضمّ، بالإضافة إلى ما ضمّه مصحف ابن مسعود، المعوّذتين.

183- المرجع نفسه، 185/1.

184- من المواقف الفارقة لدى أصوليي الشيعة أنّهم ينكرون الاجتهاد الأصل الرابع في أصول التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسّنّة والقياس، فالإمام عندهم هو وحده الذي بإمكانه تولّي مهمّة الاجتهاد. أمّا العامّة، فلا مجال لهم في ذلك بلغوا من العلم ما بلغوا.

يلتبس به عند أحد من الفصحاء. وأمّا الوجه المجوّز، فهو أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان، والحرف والحرفان، وما أشبه ذلك، ممّا لا يبلغ حدّ الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن».[185] فالشيخ المفيد يبدو شديد الاعتدال في مسألة الطّعن في القرآن، وبذلك جاز اعتباره نموذجاً للتيّار الرّصين المعتدل داخل الفكر الإمامي والشيعي عموماً، على الرغم من أنّه يقرّ باختلافه في ذلك مع شيوخ بني نوبخت ومع الكليني المحدّث الشهير، الذي يمثل عند الشّيعة ما يمثله البخاري عند أهل السنّة.

وقد تواصل هذا الموقف المنكر للتحريف في القرآن، لدى الشيعة، في العصور الحديثة، وصاروا يتبرّؤون من المقالة تماماً؛ إذ يذهبون إلى أنّ القرآن قد جمع ودُوِّن على عهد النبيّ وبإمرته، وبأنّ عثمان لا مزيّة له سوى أنّه «قد جمع القرآن -لكن ليس الجمع الذي هو جمع الآيات والسّور في مصحف واحد، وإنّما بمعنى أنّه جمع المسلمين على قراءة واحدة، وأحرق كلّ المصاحف التي تأخذ بقراءات أخرى غيرها».[186] وبذلك ينبري بعض علماء الشيعة المعاصرين في ردّ التهم الموجّهة إليهم من أهل السنّة، فيذكرون بأنّ مقالة التحريف بالزيادة والنقصان ليست حكراً على محدّثي الشيعة؛ بل نجد صداها واضحاً عند السيوطي، وفي روايات البخاري، فتحضر آليّات الدّفاع نفسها عندهم، ولاسيما مفهوم الإعجاز والتواتر الأثيرتين لتأكيد سلامة النصّ. يقول: «وشبهة التحريف من الشبه التي لا تستحق أن يطال فيها الحديث لكونها شبهة في مقابل البديهة، فأخبار التحريف، مع تضارب مضامينها وتهافتها في أنفسها، لا تزيد على كونها أخبار آحاد. وهي لا تنهض للوقوف أمام التواتر الموجب للقطع...وحسبك أن تعرض ما ادّعى إسقاطها؛ أمثال سورتي الحفد والخلع، وآية الرجم المأثورة عن الخليفة عمر، على أيّ سورة من سور القرآن لترى تباين أسلوبيهما...على أنّ دعوى النقيصة فيه لو أمكن أن تكون، فإنّ الذي يتحمّل مسؤوليتها عادة الخليفة الثالث لحرقه المصاحف الكاملة...».[187] فهذا التيّار الشيعي يرفض مزاعم السنّة وتهمهم رفضاً تامّاً؛ بل إنّه تيار[188] يرى أنّ هذه المقالة مدسوسة على الفكر الشيعي لتشويه صورته، وتأليب العامّة ضدّ رموزه.

غير أنّ المطّلع على كتب الشّيعة الإماميّة والإسماعيليّة، ولا سيّما تفاسيرهم، يقف عند الشيء وضدّه، فهي تنقل، أحياناً، روايات التحريف والتزوير بالنقص خاصّةً، وهي، أيضاً، تنفي ذلك تماماً أحياناً أخرى.

185- الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ص56. وهو يؤكد أنّه يعتمد في ذلك على مواقف تستند هي، أيضاً، إلى أحاديث الأئمّة، يقول: «ولست أقطع على كون ذلك [وجود التحريف والزيادة والنقصان في القرآن]؛ بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه، ومعي بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمّد (ع)، وهذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بني نوبخت، رحمهم الله، من الزيادة والنقصان فيه. وقد ذهب إليه جماعة من متكلّمي الإماميّة، وأهل الفقه منهم والاعتبار». المرجع نفسه، الصفحة نفسها. وراجع موقفاً أكثر صرامة في رفض القول بالتحريف ينسب إلى أبي جعفر محمّد بن الحسن، في تفسيره المعروف بـ: (البيان). يقول: «أمّا الكلام في زيادة القرآن ونقصانه، فممّا لا يليق به أيضاً [يقصد أنّه لا يليق إيراده ضمن تفسير آيات القرآن، وإنّما يلزم التعرّض له في المقدّمات]؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها. وأمّا النقصان، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى...». انظر: المرجع نفسه، ص54-56.

186- الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلاميّة الشيعيّة، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط6، 1422هـ/2002م، مقالة (القرآن)، 17/437-596، وص450.

187- المرجع نفسه، 17/444.

188- انظر، على سبيل الذكر لا الحصر: العاملي، علي الكوراني، تدوين القرآن، الموقع: al-islam.org.

ويبدو أنّ الأمر مرتبط بالواقع السياسي والثقافي العام لكلّ مرحلة من المراحل، فالشيعة كانوا، على ما يبدو، يتبنّون المقالة التي تتناسب أكثر من غيرها من المقالات مع كلّ لحظة تاريخيّة.

لقد توزّعت مقالة التحريف عند الشّيعة على إشارات ضمنيّة مبثوثة في كتب الحديث، فوصفت المصحف العثماني بكلمات من قبيل «التزوير»، و«التزييف»، و«التبديل». وفي ذلك إشارة إلى ما أقدم عليه أعداء الأئمّة من فعل بالقرآن الأصليّ. أمّا الإشارات الصّريحة، فبدت، أيضاً، في تضاعيف مدوّنات الحديث الشيعيّة أيضاً، غير أنّ خطر المسألة يقتضي الكتمان والاحتراس. ولهذا يطلب الإمام من أتباعه، في أحاديث كثيرة، توخّي التقيّة في مسألة تزييف القرآن وتحريفه؛ بل يطلبون منهم، أحياناً، تلاوته من خلال نسخته الرّسميّة عند حضور عناصر من غير الشّيعة. وقد كان عليّ عند الأئمّة وريث الرّسول، والمطّلع الحقيقي على أسراره، وصديقه الحميم، وكاتبه، وهو وحده الذي كان يملك، عند وفاة الرسول، مخطوطاً كاملاً للوحي هو القرآن الأصلي التّام، الذي يبلغ نحو ثلاثة أضعاف المصحف الرّسمي، وقد رفضه، مثلما رأينا، أغلب الصّحابة، من الرجال ذوي التأثير من قبيلة قريش، كأبي بكر، وعمر؛ بل إنّهما، عند الشّيعة، وضعا نصّاً مزوّراً، بما أنّهما قد حذفا منه أهمّ آياته، التي ذكر فيها عليّ على التعيين، باعتباره إماماً للأمّة، وقائداً لها: «ولمّا كان القرآن الكامل مرفوضاً ومهدّداً بالتلف، فإنّ عليّاً قد أخفاه، ثمّ تناقله الأيمّة واحداً عن واحد حتى بلغ الإمام الثاني عشر الذي حمله معه في غيبته».[189] وهكذا واجب على المسلمين إلى أن يظهر الإمام الاكتفاء بالتعامل مع النسخة المبتورة المحرّفة، تلك التي تقوم شاهداً على خيانة الصّحابة، ويتّضح على هذا النحو أنّ موقف الشيعة القديم من الوحي إنّما قام من جهة على تأسيس نظريتها في الإمامة بالاستناد إلى أسس قرآنيّة، ومن جهة أخرى على إبراز كفر «خصوم» الشيعة، وعنفهم اللّامحدود. و«يجد الطعن اللّاذع لكلّ الصّحابة مشروعيته عند الشيعة من كون الصّحابة قد أبعدوا عليّ بن أبي طالب من خلافة الرّسول، وفي كونهم خاصّة حرّفوا القرآن الكامل وزوّروه».[190] ومن هنا، ندرك مفهوم الابتلاء، الذي يتحدّث عنه الشيعة، وقد ردّوه إلى سببين؛ أمّا الأوّل فجهل العامّة، وأمّا الثاني، فتزوير السلطة السياسيّة للنصّ التأسيسي الأوّل، ولكن كيف نفهم هذا التردّد في صفوفهم بين إقرار التحريف حيناً، وإبطال القول بذلك حيناً آخر؟ وما الذي يبرّر هذا التردّد بين الرّأي ونقيضه في مدوّنات الحديث الشيعيّة؟

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ ابن بابويه القمّي (ت 381هـ/991م)، وهو أحد أشهر المحدّثين، ومصنّف إحدى أكبر المدوّنات الكلاسيكيّة للحديث الشيعيّ: «أوّل من لم يكتفِ بالسكوت عن هذه المعطيات [القائلة

189- Mohamed Ali Amir Moezzi, Christian Jambet, Qu'est ce que le sh'isme?, p. 91.

190- المرجع نفسه، ص93. ويذهب الباحثان إلى أنّ هذا الموقف هو أساس «مفهوم (سبّ الصحابة)، وهو مفهوم كان دائماً يثير استنكار أهل السنّة الشديد، وهو جزء من مفهوم أوسع هو (البراءة) من قوى الجهل، وهو تتمّة ضروريّة لـ: (الولاية) للأيمّة. وقد منع هؤلاء شيعتهم من إظهار كرههم بصورة علانيّة فـ: (البراءة)، إذاً، وجب أن تبقى باطنيّة (مدخلنة) interiorisée إلى حدود زمن ظهور الإمام المختفي، حتى إن اضطرهم ذلك إلى إعلان الطاعة للسلطة الظالمة. إنّ هذا مثّل وجهاً من وجوه الصّراع، الذي قام، ومازال، بين المطّلعين على الأسرار (Les initiés) وأهل الجهل. وليس (سبّ الصحابة) سوى طريقة لدى أتباع الأيمّة الأوفياء لصيانة وعيهم، وتعهّد علمهم». وقد نجح الباحثان، في تقديرنا، في إبراز طريقة الشيعة الإماميّة في التعامل مع الواقع السياسي القائم في كلّ مرحلة تاريخيّة من ناحية، والوفاء للمذهب من ناحية أخرى.

بالتحريف والتزوير]؛ بل نجده يتّخذ موقفاً متماهياً مع موقف أهل السنّة والجماعة: إنّ القرآن الرّسميّ المدوّن في المصحف هو ذاته القرآن الموحى إلى محمّد، وكلّ من يزعم غير هذا فإنّما هو كاذب أو مارق»[191].

ويبدو أنّ هذا الموقف سيصبح، لدى الشيعة الإماميّة، موقفاً رسميّاً شيئاً فشيئاً. يقول المستشرق نورمن كالدير (N. Calder) معلّلاً ذلك: «لمّا أعلن الشيعة الاثنا عشريّة غيبة الإمام الكبرى، قبلوا بسرعة نصّ القرآن الرسميّ، وألّفوا مجموعة كاملة من الأحاديث النبويّة».[192] فالشيعة الإماميّة، عند غيبة إمامهم، الذي يحمل في زعمهم القرآن الأصليّ، قد اضطرّوا، إذاً، إلى قبول القرآن السّائد بين الناس؛ إذ لا خيار لهم وهم في حاجة إليه، لا باعتباره المصدر الأوّل للشريعة فحسب، وإنّما باعتباره، أيضاً، نصّاً يتعبّدون به في صلواتهم يوميّاً.

ويبدو أنّ هذا السبب المتعلّق بالعقيدة الإماميّة قد تضافر مع معطى تاريخيّ حاسم أسهم، بدوره، في دفع الشيعة الاثني عشريّة إلى التخلّي عن مقالة تحريف القرآن، «وقد حدث في الأثناء أمران مهمّان: غيبة الإمام الأخير (معلنة نهاية فترة الأيمّة التاريخيين)، واعتلاء البويهيّين الشيعة سدّة الحكم (من 334هـ-347هـ/945م-955م) في بغداد، وسيطرتهم على الخليفة العبّاسي».[193] ولن يقتصر الأمر على قبول المدوّنة الرّسميّة؛ بل سيعبّر هذا التيار الشيعي عن رغبة واضحة في تطوير التقليد الكلامي التشريعي. وجعله أقرب إلى «العقلانيّة»؛ حيث سيتمّ حذف كلّ نقاط الافتراق مع الأرثوذكسيّة السنيّة، وسيقع تأكيد الوفاق معها على أساس أنّ نقاط الاختلاف كانت مولّدة للعنف ضدّ السنّة. وفي هذا الإطار، لم يعد لموضوع تحريف المصحف العثماني من معنى، فكلّ تعاليم الإسلام قد ضبطت من خلال هذا المصحف، بداية من الفرائض، وصولاً إلى مختلف المؤسّسات، مروراً بأحكام الشريعة. وهكذا بات «التشكيك في اكتمال الكتاب الرّسميّ إنكاراً للأرثوذكسيّة الإسلاميّة، الأمر الذي لم يكن الفقهاء والمتكلّمون، الذين يعيشون في ركاب البويهيين (حماة الخليفة) يرغبون فيه، أو يسمحون بحدوثه».[194] وعلى هذا النّحو، يبدو أنّ مقالة التحريف أمست مقالة عقديّة/سياسيّة على صلة وثيقة بوضع صاحبها ومنزلته من السّلطة السياسيّة؛ إذ كلّما كان على وفاق مع الدولة القائمة، ووجد لديها حظوة، أنكر المقالة، أمّا إذا تمّ تهميشه وإقصاؤه، فإنّه يلوذ بها ليطعن على السلطة القائمة، ويتّهمها بتدليس النصّ وتزويره. وبهذا المعنى، صارت مقالة التّحريف آليّة للمناورة السّياسيّة، ولذلك أدرك الفقهاء، الذين وجدوا حظوة في ظلّ الدولة البويهيّة الحاجة الماسّة إلى جمع الرّعيّة حول السلطة القائمة. وأدركوا، أيضاً، أنّ ذلك لن يتمّ لهم دون نبذ كلّ النقاط المثيرة للجدل الدينيّ والكلاميّ. وهو ما يؤكّد، بطبيعة الحال، أنّ

191- المرجع نفسه، ص95.

192- N. Calder, Doubt and prerogative: the emergence of an Imami Shi'i theory of Ijtihad... Studia Islamica, LXX, 1989, pp. 57-78, p.58.

193- المرجع نفسه، ص59.

194- المرجع نفسه، ص58.

مقالة تحريف القرآن متلبّسة بالسّياسة؛ إذ لطالما تمّ اعتمادها لتكفير الآخر، ومحاولة إخراجه عن إجماع الأمّة. ويبدو أنّ الموضوع كان مثار جدل وسجال بين العلماء الشيعة والسنّة، ومازال كذلك إلى يوم الناس هذا[195].

2- في مسألة النّسخ:

لقد وظّف الأصوليّون مفهوم النسخ، وهو مفهوم قرآني[196]، لتبرير سقوط بعض الآيات والسّور، على ما ترويه المصادر القديمة؛ بل يبدو أنّهم وجدوا أنفسهم مضطرّين إلى إضافة أنواع من النسخ جديدة لاحتواء هذه الروايات، وإضفاء المشروعيّة عليها.[197] ونحن لا نهتمّ، في هذا المستوى، بالنسخ إلّا باعتباره آليّة وظّفها العلماء لتبرير الواقع، ومحاولة السيطرة على الروايات، التي تشير إلى سقوط آيات أو سور، ونرجئ الاهتمام بظاهرة النسخ في علاقتها بالتشريع إلى الباب الأخير من هذا العمل.

لقد عمد ابن عقيل، على سبيل المثال، إلى توظيف مقالة النسخ لتجاوز بعض الإشكاليّات المتعلّقة بجمع القرآن وتدوينه، وما نُسِب إلى عدد من الصحابة من أقوال تفيد سقوط بعض الآيات، أو ارتفاعها، أو غيرها من المصطلحات. فالأصوليّ الحنبليّ قد انشغل بسؤال جوهريّ هو مدى احتواء المصحف العثمانيّ الوحي بأكمله. وفي هذا الإطار، نجده يضبط النوع الثاني من أنواع النسخ، وهو نسخ الرّسم دون الحكم؛ لأنّ هذا النمط قادر على تبرير غياب عدد من الآيات غياباً ماديّاً من المصحف العثماني، فيعدّ أنّ «آية الرجم منسوخة الرّسم من كتاب الله، وهمّ عمر بكتبها في حاشية المصحف، وخاف الناس أن ينسبوا إليه الزيادة في المصحف، وهي (لا ترغبوا عن آبائكم فإنّ ذلك كفر بكم، الشّيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً

195- بالنسبة إلى الفكر السنّي، بعد المصنّفات الجداليّة الكلاسيكيّة، التي تعود إلى العصور الوسطى، ولاسيّما بعد الهجوم العنيف، الذي قاده ابن تيميّة المجادل المتشدّد في القرن الرّابع عشر للميلاد (انظر كتابه: منهاج السنّة النبويّة)، يبدو أنّ العلماء صاروا لا يعيرون الموضوع اهتماماً إلى حدود القرن العشرين، عندما عاد الجدل بقوّة من جديد، حيث قامت محاولات التقريب والمصالحة غير المجدية بين الشيعة والسنّة (خلال الكثير من الاجتماعات التوحيديّة بداية من سنة 1950م). وكان السنّيون يعتمدون على مؤلّفات ميرزا حسين نوري (ت 1902م) [وهو السلطة الدينيّة الكبرى في التيّار الإماميّ في العصور الحديثة] للتنديد ببدعة الشيعة، التي تقوم على ادّعاء تحريف القرآن دون امتلاك سند، ولقد تضاعفت هجومات التيّار السنّي، وازدادت عنفاً بعد الثورة الإسلاميّة في إيران (سنة 1979م)، ولا سيّما من الوهابيين السّعوديين والباكستانيين. راجع:

Mohammad-Ali Amir-Moezzi - Christian Jambet, Qu'est ce que le shisme, pp. 96-97.

196- {ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها} [البَقَرَة: 106].

197- نقصد بذلك ما يسمّيه الأصوليون «نسخ التلاوة وبقاء الحكم»، و«نسخ التلاوة والحكم» معاً. ونعتقد أنّ إشارة حسين مدرّسي صائبة، حيث يقول: «عندما كتب أبو عبيد (ت 224هـ/838-839) مصنّفه في النسخ، لم يكن هذا النوع من النسخ [منسوخ التلاوة دون الحكم] موجوداً. انظر كتابه: الناسخ والمنسوخ، ص5-6، وكذلك: النحّاس، الناسخ والمنسوخ (القاهرة، 1905م، ص8). وبعد عقود قليلة، جاء الحارث بن أسد المحاسبيّ (ت 243هـ/857-858م) ليضبط النمطين من النّسخ المذكورين سابقاً. المحاسبي، فهم القرآن ومعانيه، ص407. انظر تحليلاً دقيقاً عند: مدرّسي، حسين، في:

Hossein Modarressi, Early Debates on the Integrity of the Qur'an, A Brief Survey, SI, LXXVII, 1993, pp. 5-39, pp. 23-24.

وقد انتبه حمادي ذويب إلى المسألة، ودفعه ذلك إلى ترجيح ظهور هذا النمط من النسخ إلى أواسط القرن الثالث للهجرة، انظر: جدل الأصول والواقع، ص145.

من الله والله عزيز حكيم)، وهي ثابتة الحكم».[198] فابن عقيل يثق بهذه الأخبار المنسوبة إلى بعض الصحابة، ويبحث لها عن مخارج لدحض القول بعدم اكتمال النصّ العثماني، أو أنّ الجمع كان منقوصاً.

غير أنّ هذا المنزع في النظر قد واجه نقداً لاذعاً، فمن أهمّ ما اطلعنا عليه من مراجعات لآليّة نسخ التلاوة، وبقاء الحكم، ما ذهب إليه ابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، عندما تساءل عن مدى وجاهة اعتبار هذا المنسوخ قرآناً أصلاً على أساس أنّ ما رُوي في هذا الاتجاه إنّما هو من روايات الآحاد التي لا يصحّ بها القرآن. يقول: «وأمّا نسخ التلاوة وبقاء الحكم، فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها. لكن عندي في هذا نظر؛ لأنّه لا ينبغي أن يقبل أنّ مثل هذا كان من القرآن حتى يتواتر، ولا يقبل ذلك بطريق الآحاد»[199].

ولهذا السبب نفسه، يقلّل السّرخسي من أهميّة تلك الأخبار، التي جاءت على لسان عمر وعائشة، وتروي ذهاب بعض الآيات قد يكثر عددها أو يقلّ. يقول: «والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى: **{إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ} [الحِجر: 9]**. ومعلوم أنّه ليس المراد الحفظ لديه، فإنّ الله تعالى عن أن يوصف بالنسيان والغفلة، فعرفنا أنّ المراد الحفظ لدينا... وقد ثبت أنّه لا ناسخ لهذه الشريعة، بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وما ينقل من أخبار الآحاد شاذّ، لا يكاد يصحّ شيء منها... وحديث عائشة لا يكاد يصحّ؛ لأنّه قال في ذلك الحديث، وكانت الصحيفة تحت السّرير، فاشتغلنا بدفن رسول الله، فدخل داجن البيت فأكله، ومعلوم أنّ بهذا لا ينعدم حفظه من القلوب، ولا يتعذّر عليهم إثباته في صحيفة أخرى، فعرفنا أنّه لا أصل لهذا الحديث».[200] فالأصوليّ الحنفي يذهب إلى أنّ الحفاظ على القرآن أمر لا يقبل طعناً، على أساس أنّه محميّ بنظامي المشافهة والكتابة كليهما، فهو، إذاً، في مأمن من النسيان والسقوط أو ما شابه. وهو ما تؤكّده الآية التي صدّر بها شاهده.

198- ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ص137.

وبالآليّة نفسها، يفسّر افتقاد سور كاملة. يقول: «وقد رُوي أنّ سورة كانت كسورة الأحزاب رفعت وذكر فيها: (لو أنّ لابن آدم واديين من مال...). المصدر نفسه، الصفحة نفسها. وانظر الرأي ذاته عند ابن حزم، الإحكام، 466/1.

199- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1994م، ص86.

200- السرخسي، المحرّر في أصول الفقه، 62/2. ومن طريف ما ينقد به ابن قتيبة الراوية المنسوبة إلى عائشة قوله: «وقالوا: إنّ هذا الحديث يناقض قوله تعالى، وأنّه كتاب عزيز {لا يَأْتِيهِ الباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ} [فُصّلت: 42]، فكيف يكون عزيزاً وقد أكلته شاة، وأبطلت فرضه، وأسقطت حجّته، وأيّ أحد يعجز عن إبطاله والشاة تبطله؟! وكيف قال تعالى: {اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المَائدة: 3]، وقد أرسل عليه ما يأكله؟! وكيف عرض الوحي لأكل شاة، ولم يأمر بإحرازه، وصونه؟ ولِمَ أنزله، وهو لا يريد العمل به؟ ولابن قتيبة رأي يردّ به على هذه الاستفهامات. يقول: قُبض رسول الله والقرآن في السّعف الغلاظ والجلود والعسب، وكان القرآن متفرّقاً عند المسلمين، ولم يكن عندهم كتاب ولا آلات...فما يعجب من أكل الشاة تلك الصحيفة؟! وهذا الفأر شرّ حشرات الأرض يقرض المصاحف، ويبول عليها، وهذا العث يأكلها، ولو كانت النار أحرقت الصحيفة، أو ذهب بها المنافقون كان العجب منهم أقلّ». ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص212-213.

وينبري الباقلاني، في الردّ على ما ترويه الرافضة، وعائشة، وأبو موسى الأشعري، وغيرهم، من ذهاب بعض سور القرآن[201]، أو آياته، فيقول: «فجوابنا عن جميع هذا الجنس أنّه كان قرآناً ورُفعت تلاوته ونُسخت».[202] وعلى هذا النحو، يعمد الأصولي الأشعريّ إلى مفهوم النسخ لدحض مزاعم القائلين بذهاب شيء من النصّ المقدّس، فالنسخ، بهذا المعنى، يتحوّل إلى طريقة من طرق إثبات حجيّة القرآن، وأنّه مكتمل على النحو الذي جمعه عليه عثمان بن عفان.

ومن الواضح أنّ بعض الأصوليّين قد تفطّنوا إلى أنّ مقالة النّسخ، التي تمّ توظيفها عند الأصوليّين السنّة لتبرير إسقاط بعض الآيات، إنّما هي المقالة نفسها التي اعتمدها المناوئون للطعن على حجيّة القرآن. «وأمّا ما طعن به بعض أهل الإلحاد ممّن ينتحل دين الإسلام، وليس منه في شيء، ثمّ كشف قناعه، وأبدى ما كان يضمره من إلحاده، بأنّ القرآن مدخول فاسد النظام لسقوط كثير منه، ويحتجّ فيه بما روي أنّ عمر قال: (إنّ آية الرّجم في كتاب الله...)».[203] ويبدو أنّ هؤلاء الطاعنين في القرآن كان المقصود بهم، في كثير من الأحيان، بعض الشيعة من الروافض، أو غيرهم، على الرغم من أنّ بعض الباحثين قد انتهوا، بحسّ تاريخي دقيق، إلى أنّ الأحاديث المتعلّقة بنقص القرآن، وعدم اكتمال بعض سوره، قد تواترت خلال قرنين من الزّمان عند أهل السنّة قبل تداولها عند الشيعة[204].

وهكذا، بدا لنا أنّ مقالة النّسخ قد وُظِّفت توظيفاً مزدوجاً. أمّا أغلب أصوليي السّنّة، فقد عمدوا إليها لتجاوز ما حفّ بعمليّة جمع القرآن من إشكالات إبستيميّة يتقاطع فيها السياسيّ بالعقدي. وبذلك غدا مبحث الناسخ والمنسوخ عندهم آليّة تبرّر، من داخل النصّ القرآني ذاته، غياب بعض الآيات والسّور. وأمّا بعض علماء الشيعة من المحدّثين خاصّة، فإنّهم وظّفوا هذه المسألة لتأكيد شكّهم في اكتمال النصّ وسلامته، وأنّه لا يعلم محكمه ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه إلّا الأئمّة الأوصياء من بعد علي بن أبي طالب. ولأجل ذلك يفرد الكليني باباً في كتاب (**الحجّة**) وسمه «بأنّه لم يجمع القرآن كلّه إلّا الأئمّة عليهم السلام، وأنّهم يعلمون علمه كلّه».[205] فالاعتقاد الشيعيّ، الإماميّ على الأقلّ، يذهب إلى أنّ «ما ادّعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كلّه كما أنزل إلّا كذّاب، وما جمعه وحفظه، كما نزّله الله تعالى، إلّا عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، والأئمة

201- انظر: الباقلاني، الانتصار، مرجع سابق، ص95-98. حيث يتمّ استحضار الرّوايات المشهورة في سقوط بعض الآيات.

202- المرجع نفسه، ص98.

203- الجصّاص، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة في الكويت (4 مجلّدات)، ط1، 1985م، 254/2. ويذهب بعض الشيعة الإماميّة إلى سقوط سورتي (النورين)، (والنوران هما محمّد وعليّ).

204- انظر تفصيل ذلك في: Hossein Modaressi, Early Debates, op.cit, p. 31. ويرى مدرّسي أنّ فكرة نقص القرآن، أو سقوط بعض آياته، إنّما هي في الأصل موقف سنيّ بحت، قبل أن يتحوّل إلى فكرة سجاليّة يعمد إليها أهل التشيّع، «وهكذا فإنّ القول بأنّ مصحف عثمان غير مكتمل إنّما كان في البداية نتيجة منطقيّة لما ورد في الأخبار السنيّة حول الجمع»؛ ولذلك نجد الباحث يستنتج أنّ العلماء السنيّين قد أسّسوا نوعاً جديداً من النسخ هو نسخ تلاوة الآية، على الرغم من أنّ الناس مازالوا يحتفظون بها في ذاكرتهم، من أجل تجاوز هذه المشكلة، ومحاولة فضّها. مدرّسي، المرجع نفسه، ص22-23.

205- الكليني، أصول الكافي، 232/1-233.

من بعده عليهم السّلام».[206] ويبدو أنّ الفكر الاثني عشري يرى أنّ مصحف عليّ هو ذاته مصحف فاطمة، الذي سلّمه الرسول إلى ابنته قبل موته، وبقي مخفيّاً عند عليّ والأئمة من بعده، حتى أخذه الإمام الثاني عشر في غيبته، وسيحمله إلى أتباعه المؤمنين حين عودته.[207] وهو ما يفسّر ادّعاء بعض الشيعة سقوط سورتي النورين والولاية[208].

206- المرجع نفسه، ص232.

207- Joseph Eliash, The Shiite Qur'an, a reconsideration of Goldziher's Interpretation, Arabica XVI, p.16.

208- تورد المراجع سورة النورين على النحو الآتي:

«يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ويحذرانكم عذاب يوم عظيم. نوران بعضهما من بعض وأنا السميع العليم. إنّ الذين يوفون الله ورسوله في آيات لهم جنات نعيم. والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يقذفون في الجحيم. ظلموا أنفسهم وعصوا الوصي الرسول أولئك يسقون من حميم. إنّ 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 برسلهم فأخذهم بمكرهم إنّ أخذي شديد أليم. إنّ الله قد أهلك عاداً وثموداً بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة أفلا تتقون. وفرعون بما طغى على موسى وأخيه هارون أغرقته ومن تبعه أجمعين. ليكون لكم آية وإنّ أكثركم فاسقون. إنّ الله يجمعهم في يوم الحشر فلا يستطيعون الجواب حين يسألون. إنّ الجحيم مأواهم وإنّ الله عليم حكيم. يا أيّها الرسول بلغ إنذاري فسوف يعلمون. قد خسر الذين كانوا عن آياتي وحكمي معرضون. مثل الذين يوفون بعهدك إلي جزيتهم جنات النعيم إنّ الله لذو مغفرة وأجر عظيم وإنّ علياً من المتقين. وإنّا لنوفيه حقه يوم الدين. وما نحن عن ظلمه بغافلين. وكرّمناه على أهلك أجمعين. فإنّه وذريته لصابرون وإنّ عدوهم إمام المجرمين. قل للذين كفروا بعدما آمنوا أطلبتم زينة الحياة الدنيا واستعجلتهم بها ونسيتم ما وعدكم الله رسوله ونقضتم العهود من بعد توكيدها وقد ضربنا لكم الأمثال لعلكم تهتدون. يا أيّها الرسول قد أنزلنا إليك آيات بينات فيها من يتوفاه مؤمناً ومن يتولاه من بعدك يظهرون. فأعرض عنهم إنّهم معرضون. إنّا لهم محضرون. في يوم لا يغني عنهم شيئاً ولا هم يرحمون. إنّ لهم في جهنم مقاماً عنه لا يعدلون. فسبّح باسم ربك وكن من الساجدين...». نقلاً عن الموقع الآتي:

arabic.islamicweb.com/shia/nurain.htm.

وقارن ذلك بما يذكره Joseph Eliash، في المرجع السابق.

بيبليوغرافيا مختارة:

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2002م.

- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996.

- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر، (د.ت).

- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد، ط1، 1357هـ.

- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تحقيق جمال الدّين العلوي، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط1، 1994م.

- ابن عاشور، محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسيّة، تونس، 1984م.

- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).

- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973م.

- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

- ابن الوليد، علي بن محمّد، دامغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، عزّ الدّين للطّباعة والنشر، بيروت، 1403هـ/1982م.

- ابن عقيل، أبو الوفاء علي (ت 513هـ)، الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج المقدسي، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ط1، 1996م.

- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، ط2، 1400هـ.

- الباقلاني، أبو بكر محمّد بن الطيّب (ت 403هـ)، التقريب والإرشاد «الصغير»، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، (3 مجلّدات).

- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، مصر، 1993م.

- البغدادي، عبد القاهر، مختصر كتاب الفرق بين الفرق، القاهرة، 1924م.

- الخيّاط، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م.

- الدّاني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط، تحقيق محمّد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، 1978م.

- جعيّط، هشام:

* الفتنة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، (د.ت).

* في السيرة النبويّة 1، الوحي والقرآن والنبوّة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000م.

* في السيرة النبويّة 2، تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكّة، دار الطليعة، بيروت، كانون الثاني/ يناير 2007م.

- الخيّاط، أبو الحسن، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، نشر المستشرق نيبرج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1957م.

- الرّحمن فضل، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التّقاليد الثقافيّة، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، لندن، ط1، 1993م.

- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط1، (د.ت).

- السّجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانيّة، مصر، ط1، 1936م.

- السّيوطي، الإتقان، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، 1407هـ/1987م.

- الشريف المرتضى، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ط1، 1373هـ/ 1954م.

- الشيخ المفيد أبو عبد الله محمّد بن النعمان (ت 413هـ)، مختصر التذكرة بأصول الفقه، ضمن: كنز الفوائد، لأبي الفتح محمد بن علي الكراجكي الطرابلسي (ت 449هـ)، تحقيق عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، 1985م.

- الشيرازي، هبة الله، المجالس المؤيديّة، تحقيق محمّد عبد الغفار، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1994م.

- العظمة، عزيز، النصّ والأسطورة والتاريخ، ضمن كتاب جماعي: الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، دار الساقي، لندن، 1990م.

- العلوي، سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعريّ، دار المنتخب العربيّ، بيروت - لبنان، ط1، 1992م.

- الطالبي محمّد، ليطمئن قلبي، سراس للنشر 2007م.

- الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، راجعه وقدّم له وأعدّ فهارسه نواف الجرّاح، دار صادر، بيروت، ط2، 1426هـ/2005م.

- ظهير، إحسان إلهي، الشيعة والقرآن، لاهور، 1983م.

- القاضي محمّد، الخبر في الأدب العربيّ: دراسة في السرديّة العربيّة، كليّة الآداب في منوبة تونس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

- الكليني، أصول الكافي، تهران خيابان سعدي جنوبي، (د.ت).

- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، 3 أجزاء، ط2، عدّلها شفاليه وبرجشتراسر وبريستل، ترجمة جورج تامر، مكتبة ونشر ديتريش، لايبتسغ، 2000م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018