بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 08 أكتوبر 2018

قِرَاءَةٌ فِي مُصْطَلَحَاتِ عِلْمِ القِرَاءَاتِ

المنجي الأسود
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

قِرَاءَةٌ فِي مُصْطَلَحَاتِ عِلْمِ القِرَاءَاتِ[1]

1ـ يمثّل هذا العمل الفصل الثاني من الباب الأوّل من كتاب "القراءات علماً من علوم القرآن" ـ تأليف: المنجي الأسود ـ منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، 2017.

الملخّص:

مدار هذا الفصل على تتبّع مختلف دلالات مصطلحات علم القراءات القرآنيّة. وهذا ما أحوج إلى تفحّص تعريف علم القراءات في الدراسات التقليديّة المعاصرة بالاستناد أساساً إلى تعريف ابن الجزري (ت 833 هـ). ومن ثمّ درس المؤلّف العلاقة بين علم القراءات والقرآن، وهي علاقة تتجلّى في قسمين:

أحدهما المصطلحات التأصيليّة (مثل «المصحف الإمام» و«العَرْضة الأخيرة» و«الأحرف السبعة» و«القارئ» و«الراوي» و«صاحب الطريقة والوجه» و«القارئ المختار» و«القراءات المختارة» و«أنواع القراءة» و«درجات قبولها»).

أمّا القسم الآخر، فهو يهمّ المصطلحات الإجرائيّة من قبيل «الأصول» (بمعنى الظواهر القرائيّة التي تعبّر عن أحكام متواترة في السور كلّها، والتي تفضي إلى إنشاء قاعدة تُتَّبع في القرآن برمّته مثل الإدغام والوقف والابتداء) و«فرش الحروف» (من نحو التباين في حركات بناء الألفاظ ومن قبيل الزيادات اللفظيّة) و«كيفيّة القراءة» (وتعني الحيّز الزمني الذي يستغرقه القارئ في قراءة آية أو أكثر، مثلما تدلّ أيضاً على الكيفيّات الثلاث للتلفّظ وهي: «التحقيق» و«الحدر» و«التدوير»).

وخلص المؤلّف ـ بعد العرض التفصيلي الدقيق للمصطلحات التأصيليّة والإجرائيّة التي قامت عليها القراءات علماً من علوم القرآن ـ إلى عدّة استنتاجات مهمّة؛ منها أنّ علم القراءات، بعد ابن الجزري، عوّل على المصطلحات الإجرائيّة فقط، وهي تشترك في الاهتمام بالجوانب الصوتيّة وبكيفيّات التلفّظ. وفضلاً عن ذلك ترتّب على الارتباط بين القرآن والقراءات أن أصبح القرآن هو القراءات العشر وما سواها ليس بقرآن، إلى حدّ أن استحالت تلك القراءات وحياً منزّلاً. واتضح أيضاً من هذا الفصل أنّ ما سطّره ابن الجزري في باب القراءات من قواعد ومبادئ هو الذي فرض نفسه على كلّ من جاء بعده من علماء القرآن عامّة، وعلى المشتغلين بعلم القراءات خاصّة.

****

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

القرآن والقراءات:

تكاد تتفق كلّ الدراسات التقليديّة المعاصرة[1]، التي أمكننا الاطّلاع عليها، على تعريف علم القراءات، على الرغم من اختلاف الصياغة والتعبير؛ فـ: «**هو علم يُعرف به كيفيّة النطق بالكلمات القرآنيّة، وطريق أدائها، اتفاقاً واختلافاً، مع عزوّ كل وجه لناقله**.[2] أو هو: «**مذهب يذهب إليه إمام من الأئمة مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الرّوايات عنه**». أو هو: «**اختلاف في اللّهجات، وكيفيّة النطق، وطرق الأداء فقط من إدغام، وإظهار، وتفخيم، وترقيق، وإمالة، وإشباع، ومدّ، وقصر، وتشديد، وتخفيف، وتليين، نزل بها جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، فقرأها الرسول على صحابته**».[3] أو: «**تلك الوجوه اللغويّة والصوتيّة التي أباح الله بها قراءة القرآن (...)، وكيفيّة أدائه كما نطق بها الرسول صلى الله عليه وسلم وفق ما علّمه جبريل**».[4]

وقد استندت هذه الدراسات، في صياغة تعريف القراءات، إلى ابن الجزري من خلال ما تضمّنه كتابه الأوّل (**منجد المقرئين ومرشد الطالبين**)[5]، الذي يُعدّ تتويجاً للمرحلة الأخيرة في تاريخ القراءات.

1- انفرد الخطيب في معجم القراءات بتعريف للقراءات تعريفاً مختلف الصياغة عمّا تردّد ذكره في هذه الدراسات، فقال: «القراءة هي الصور المختلفة التي نقلت في ألفاظ القرآن عن المتقدّمين، منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد أن نزل بها الوحي عليه (...) القراءة والحرف أمران مترادفان لهما دلالة واحدة». وكان قد عرّف الحرف من قبل بقوله: «المراد بالحرف ما وقع الاختلاف فيه بين القرّاء من كلم القرآن سواء كان حرفاً في الاصطلاح عند النحويين أو اسماً أو فعلاً». الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002م، ج11، ص 10-11. وتعريف القراءة عنده يتميز بأمرين: وضوح وغموض: وضوح من حيث اعتبار القراءات وحياً من الله قد تلقاها النبي من جبريل، فلقّاها للمسلمين. أمّا الغموض، فيظهر في قوله: «الصور المختلفة التي نقلت في ألفاظ القرآن. لكنّ ميزة هذا التعريف تكمن في إمكانيّة تأويله على أساس اندراج القراءات الشاذة ضمنه، لذلك يمكن أن نتساءل: أهي كلّ الصور بما فيها التي عُدَّت شاذة، أم يقتصر الأمر على السبعة، أو العشرة، أو القراءة مطلقاً وفق المعايير والشروط التي حدّدها ابن الجزري وغيره لقبولها؟

2- محيسن، محمّد محمّد سالم، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهريّة للتراث، 1997م، ج1، ص 6.

3- لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م، ص 87.

4- منصور، عبد القادر، موسوعة علوم القرآن، دار القلم العربي، سورية، ط1، 2002م، ص 195.

5- ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 49.

وهو التعريف نفسه الذي أخذه عنه جلال الدين السيوطي[6]، ومَن جاء بعده ممّن صنّفوا في علوم القرآن مثل البنّا الدمياط (ت 1117هـ)[7]، وابن عقيلة المكي (ت 1150هـ).[8] وهو تعريف مبثوث في (**كتاب البرهان في علوم القرآن**) للزركشي[9]، الذي سبقهم على الرغم من عدم التصريح به تصريحاً واضحاً. وقد غاب هذا التعريف أيضاً عند كلّ من ابن الجوزي[10]، وأبي شامة المقدسي (ت 665هـ).[11]

غير أنّ الفرق بين ما ورد في البرهان، وما أوردته الكتب المتأخّرة عنه (باستثناء الإتقان) هو الدّقة الشديدة في تعريف العلم، فاقتصار القراءات على الأداء يعني بالضرورة إقصاء القراءات الشاذة إقصاء كليّاً من جهة، وإضفاء صفة «**القرآنيّة**» إن صحّ التعبير على القراءات الأخرى، وهي تحديداً القراءات العشر من جهة أخرى. والحقيقة أنّ هذا التّعريف هو ردّة فعل على تصوّر سابق له يعرّف القراءات بالمقارنة بينها وبين القرآن. مضمون هذا التصوّر هو أنّ: «**القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزَّل على محمّد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز. والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف، أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما**»[12]، على عكس ما ذهب إليه ابن الجزري، الذي عَدَّ القراءات والقرآن حقيقتين متّحدتين.[13]

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

ـ المصطلحات التأصيلية:[14] وهي المصطلحات التي تأسّس عليها، وتأصّل بها.

ـ المصطلحات الإجرائيّة: وهي المصطلحات التي تقرّر بها العلم في صيغته النهائيّة.

6- يقول السيوطي في الإتقان معرّفاً علم القراءات: «به يعرف كيفيّة النطق بالقرآن، وبالقراءات يترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض». السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1996م، ج1، ص132، ج2، ص462-478. ولاحظ أنّ هذا التعريف ذكره السيوطي في ثلاثة مواضع من الإتقان: مرّة باعتباره تفسيراً لمعنى الأحرف السبعة، فهي كيفيّة النطق بالتلاوة، ومرتين في تعريف تفسير القرآن، فهو كيفيّة النطق بألفاظه، والمقصود بذلك علم القراءة.

7- البنا، أحمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، القاهرة، 1359هـ.

8- المكي، ابن عقيلة، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات ـ جامعة الشارقة، الإمارات العربية، ط1، 2006م.

9- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص318.

10- ابن الجوزي، عبد الرحمن، فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، مرجع سابق.

11- المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تقديم وتعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 2003م.

12- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 318.

13- يقول ابن الجزري: «كلّ ما صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وسلم من ذلك، فقد وجب قبوله، ولم يسع أحداً من الأمّة ردّه، ولزم الإيمان به، وأنّه كلّه منزّل من عند الله؛ إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية». ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح: علي محمّد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت)، ج1، ص 51.

14- نقصد بالتأصيل: البناء، انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة «أصل»، ج11، ص 9.

ولا بدّ من أن نشير، هنا، إلى أنّ التمييز بين هذين النوعين من المصطلحات لا يعني البتّة أنّ أحدهما سبق الآخر؛ إذ كلمة الترتيل أو التحقيق[15]، أو غيرها من الألفاظ، قد وُلِدت مع علوم اللغة، أساساً، ومنها انتقلت إلى القراءات بفعل اهتمام النّحاة بالنصّ القرآني، واشتغالهم عليه بمختلف قراءاته. وغاية ما نودّ تأكيده أنّ مصطلحات القراءات علماً من علوم القرآن كانت دلالاتها محكومة بتغيّر علاقة القراءات بالقرآن، كما سنبيّن لاحقاً، فنرى المصطلح الواحد دالّاً على أكثر من معنى، وليس ذلك بسبب افتقاره إلى الدّقة؛ بل لأنّ أرضيّته متحرّكة بسبب طبيعة العلاقة بين القراءات والقرآن. أمّا مظاهر هذا التحرّك، فيمكن رصدها في مظهرين نختصرهما في المعادلات الرياضيّة الآتية:

- **القراءات** > **القرآن** ← القرآن جزء من القراءات

- **القراءات** < **القرآن** ← القراءات جزء من القرآن

- **القراءات** = **القرآن** ← القراءات = الوحي.

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

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

لكن ما الذي حدا بعلماء القراءات إلى مساواتها بالقرآن مثلما هو ظاهر في المعادلة الثالثة [القراءات = القرآن←القراءات = الوحي]؟ فإذا كانت المعادلتان السابقتان يعضدهما الكثير من المنطق، فإنّ المنطق الوحيد الذي بُنِيت عليه المعادلة الأخيرة هو إضفاء قداسة مميزة على القراءات، التي تواطؤوا على تواترها وصحتها مقارنةً بغيرها، وهي القراءات العشر لا غير. وهذا المنطق يبدو فاعلاً من زاويتين: ضمان إلحاق الثلاث بالعشر لتأكيد التواتر، ورفض الرأي القائل إنّ القراءات والقرآن حقيقتان متغايرتان.

15- انظر لاحقاً: كيفيّة القراءة.

ومن ثَمَّ تكشّف لدينا مظهرَا الأرضيّة المتحرّكة، التي قام عليها علم القراءات؛ فالمظهر الأوّل مثله الزركشي في تعريفه للقرآن والقراءات بقوله سابق الذكر: «**القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان**». والمظهر الثاني قال فيه ابن الجزري: «**كلّ ما صحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم من** [القراءات] **ولم يسع أحداً من الأمّة ردّه، ولزم الإيمان به، وأنّ كلّه منزل من عند الله؛ إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها**».[16]

I- المصطلحات التأصيليّة:

1- المصحف الإمام:

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

ـ المركّب الإضافي «**مصحف الإمام**»، بإضافة المصحف إلى الإمام، نسبةً إلى عثمان، وكناية عنه به، أو «**سواد المصحف**»، بإضافة لفظ سواد إلى المصحف.

ـ المركّب بالنعت «**المصحف الإمام**»، لتتحوّل صفة الإمامة إلى المصحف بدل عثمان في التركيب الأوّل، وهو التركيب الأكثر تواتراً من غيره.

ـ المركّب بالبدل «**الإمام مصحف عثمان**».

ـ ويذكر أيضاً مفرداً بـ «**الإمام**»، أو بـ «**المصحف**»، فيُستعاض بأحدهما عن الآخر؛ إذ كلاهما، أو أحدهما، يؤدّي المعنى نفسه[17]، وقد يفسّر بعض المفسّرين هذه المفردة بـ «**رسم المصحف**».[18]

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

16- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص51. ولمزيد من التوسّع في تحليل هذين الموقفين، يمكن العودة إلى: الأشوح، صبري، إعجاز القراءات القرآنيّة: دراسة في تاريخ القرآن واتجاهات القرّاء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م، من ص14 إلى ص 39.

17- يقول الزركشي: «المصحف الذي هو الإمام». ويقول أيضاً: «خط المصحف هو الإمام». الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 218 و376.

18- ابن عادل (ت 880هـ)، تفسير اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1998م، ج7، ص 388.

وسواء ورد هذا المصطلح أم ذاك، فإنّه لم يغِب عن مصنّف من مصنّفات التفسير التي اعتمدناها، على عكس مصطلح العرضة الأخيرة، الذي ذكر نادراً في هذه المصنّفات. وتطرح هذه التسمية جملة من القضايا أثارت جدلاً كبيراً بين المهتمّين بالقراءات أهمُّها:

- رسم المصحف بين الوضع والتوقيف: أي أَكتب بوحيٍ أم بوضع من الصحابة واجتهاد منهم؟

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

أوّلها: القول المنسوب إلى عثمان بن عفان نفسه عند مراجعته المصحف: **إنّ فيه لحناً ستقيمه العرب بألسنتها**.[19]

وثانيها: الأخبار التي تُروى على لسان عائشة أو غيرها، وتدلّ على أنّ كتبة المصحف **أخطؤوا في الكتاب**[20]، أو أنّ الناسخ **كتب وهو ناعس**.[21]

وثالثها: الأخبار الواردة في **ما غيّر الحجّاج من رسم المصحف الإمام** أنّ الحجاج بن يوسف (ت 95هـ)، غيّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفاً: كانت في البقرة2 «**لم يتسن وانظر**»، فغيّرها **{لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ}** [البقرة 259/2]، بالهاء، وكانت في المائدة5 «**شريعة ومنهاجاً**»، فغيّره **{شِرْعَةً وَمِنْهاجاً}** [المائدة 48/5]، وكانت في يونس10 «**هو الذي ينشركم**»، فغيّره **{يُسَيِّرُكُمْ}** [يونس 22/10]، وكانت في يوسف12 «**أنا آتيكم بتأويله**»، فغيّرها **{أَنا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ}** [يوسف 45/12]، وكانت في المؤمنين23} سيقولون لله... لله... لله...{ [المؤمنون 85/23، 87، 89]، ثلاثتهنّ، فجعل الآخرين «الله الله» [في الآيتين 87 و89][22]، وكان في الشعراء 26 في قصة نوح «**من المخرجين**»، وفي قصة لوط «**من المرجومين**»، فغيّر قصة نوح **{مِنَ الْمَرْجُومِينَ}** [الشعراء 116/26]، وقصة لوط **{مِنَ الْمُخْرَجِينَ}** [الشعراء 167/26]، وكانت في الزخرف43 «**نحن قسمنا بينهم معائشهم**»، فغيّرها **{مَعِيشَتَهُمْ}** [الزخرف 32/43]، وكانت في الذين كفروا 47 [محمد47] «**من ماء غير يسن**»، فغيّرها **{مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ}** [محمد 15/47]، وكانت في

19- انظر على سبيل المثال: القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربي، 1985، ج2، ص 240.

20- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج9، ص 395.

21- المصدر السابق، ج16، ص452. وفكرة وجود الخطأ في الرسم يرفضها من ينظر إلى عمل لجنة عثمان نظرة مقدّسة، وهي نظرة ما فتئت تترسّخ، حتى أصبح القول بها من قبيل الحرام والمحظور، لذلك لا نستغرب أن يتبنّى هذا الطرح باحث معاصر مثل الباحث العراقي: غانم قدوري الحمد في دراسته القيمة: رسم المصحف، دراسة لغويّة تاريخيّة، ص241-242. وقد بنى رفضه هذا على غياب أخبار تؤكد وجود الخطأ ولم يشر إلى اطلاعه على الأخبار المذكورة أعلاه بأيّ حال من الأحوال. قائلاً إنّه يجب علينا قبول الرسم العثماني على أنّه واقع كتابي تميّزت به الكتابة العربيّة في تلك الفترة. وعلى الرغم من رفضه الصريح لوجود الخطأ، فإنّه يرى بعد ذلك وجوب استبعاد هذه الفكرة وتركها آخر احتمال.

22- هذه الآيات الثلاث أجوبة عن أسئلة، وهي، كما وردت في المصحف برواية حفص عن عاصم: {قُلْ لِمَنِ الأَرْضُ وَمَنْ فِيها إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} * {سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَذَكَّرُونَ} * {قُلْ مَنْ رَبُّ السَّماواتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ} * {سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلا تَتَّقُونَ} * {قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} * {سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ} [المؤمنون 84/23-89].

الحديد57 «**فالذين آمنوا منكم واتقوا**»، فغيّرها **{فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا}** [الحديد 7/57]، وكانت في إذا الشمس كوّرت81 «**وما هو على الغيب بظنين**»، فغيّرها **{بِضَنِينٍ}** [التكوير 24/81]. ولئن غيّر الحجاج هذه الآيات، فإنّ صورة اللفظ في العديد منها لم يطله تغيير إلّا من حيث النقط والإعجام. وهذه الآيات هي: يونس22/10، يوسف45/12، الزخرف32/43. والجدير بالذكر أنّ بعض هذه الألفاظ قرأ بها على صورتها الأولى بعض القرّاء السبعة، ولم نقف على أي خبر يدلّ على أنّهم رووها عن أحد المصاحف العثمانيّة باستثناء آيتي المؤمنون 87/23 و89. وإذا كان التغيير المذكور قد ارتبط باسم الحَجَّاج[23] سيّئ السيرة في تاريخ الدولة الأمويّة، فإنّه يُنسَب أيضاً إلى نصر بن عاصم الليثي (ت 90هـ)[24] أحد الأئمة، وشيخ أبي عمرو بن العلاء أحد القرّاء السبعة، وهو الذي يُروى أنّه أوّل من أضاف الألف إلى لفظ «**الله**» في آيتي المؤمنون 87/23 و89؛ ما يعني أنّ مصطلح المصحف الإمام لم يتشكّل مقياساً صارماً في القرن الأوّل للهجرة، على الرغم من أنّ هذا التغيير عُدَّ تهمةً في بعض الأحيان.[25]

ورابع هذه المظاهر فتوى الإمام مالك (ت 179هـ)، التي حرّمت كتابة المصحف على غير الرّسم العثماني.[26] ولعلّ بداية الحذر من كلّ ما يمسّ رسم المصحف قد كانت في بداية القرن الثاني للهجرة، وهو ما مهّد للتساؤل عن مدى الالتزام بالرّسم الأوّل للمصحف، ولا سيّما في ظلّ حركة علميّة نشطة ومهتمّة بعلوم اللّغة، وتطوّر الخط والرّسم، وانتشاره بين المسلمين.

وخامسها: تحوّل هذه التسمية إلى علم مستقلّ بذاته يُعرف باسم: **علم رسم كتابة القرآن في المصاحف**، يقول القنوجي (ت 1307هـ): «**وهذا العلم وإن كان من فروع علم الخط لكن باختصاصه بخط المصحف جعله صاحب مدينة العلوم من فروعه وموضوعه رسم خط المصحف من الحذف، والزيادة، والبدل، والفصل، والوصل، وما فيه قراءتان، فيكتب على إحداهما، وغايته حفظ المصحف الإمام**».[27]

إنّ هذه التفاعلات مجتمعةً تدلّ على أنّ المواقف من رسم المصحف ما فتئت تتطوّر من المرونة إلى التشدّد، حتى أصبح رسم المصحف ركناً أساسيّاً لا تصحّ **القراءة إلّا بموافقته ولو بوجه**، على حدّ تعبير ابن الجزري. وهنا، يكمن الإشكال، فالقول «**ولو بوجه**» يستدعي تعدّد الأوجه في رسم الألفاظ، الذي حُدّد

23- ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص 49.

24- ذكر ابن الجزري أنّه كان من الخوارج، وهو أوّل من نقط المصاحف، وأوّل من وضع العربيّة، انظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القرّاء، ج2، ص 336.

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

26- المصدر السابق، ص19. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص379. ولا بُدَّ من أن نشير، هنا، إلى أنّ الأصوات التي نادت بكتابة المصحف بالرّسم الإملائي، تكاد تنعدم على الرغم من وجودها. فالذي عُرف عنه أنّه تبنّى فكرة إعادة كتابة المصحف بالرسم الإملائي هو عز الدين بن عبد السلام (ت 660هـ).

27- القنوجي، أبجد العلوم، ج2، ص 299.

منذ عهد عثمان. وهو يدفع المتأمّل إلى التساؤل عن أسباب هذا التعدّد: إن كان بسبب تعدّد نسخ المصحف الإمام؟ ومن ثَمّ إنّ لجنة كتابة المصحف لم تكن لديها القدرة على نسخ المصحف الإمام نسخاً طبق الأصل بدقّة متناهية، ناهيك عن تفاوت قدرات من جاء بعدهم من مسلمي شتّى الأمصار في قراءة نسخ المصحف الإمام قراءة سليمة؛ بل إنّ الادّعاء بأنّها كانت تتمتّع بمهارة عالية في التدوين يبدو ادّعاء مغرضاً، لسبب بسيط جدّاً وهو أنّ هذا التعدّد إذا كان ناتجاً عن وعي تام، فإنّه يتعارض مع المبدأ الذي شُكّلت اللّجنة من أجله، ألا وهو القضاء على الاختلاف في قراءة النصّ القرآني، الذي ما فتئ ينتشر وتنتشر الفتنة معه. ويبدو القول إنّ اللجنة كانت واعية بضرورة أن تكون صورة اللفظ مستوعبة للقراءات التي قُرِئت بها قولاً تبريريّاً قد كشفت الدراسات الحديثة عدم رجاحته.[28] فإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ لم تكن هذه الميزة متوافرة في كامل الرّسم العثماني؟ إذ كان اللفظ، في كثير من الأحيان، غير محتمل لكلّ القراءات التي تعلقت به؟[29]

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

المرحلة الأولى: عرفت دعوة مُلِحّة ورسميّة لاتّباع رسم المصحف الإمام، وازاها نقدٌ لهذا المصحف ذاته تمثّل في ردّ بعض القراءات التي تضمّنها.

المرحلة الثانية: تحوّل المصحف الإمام مصطلحاً ومقياساً صارماً في ردّ القراءات حتى وإن كانت من السبع. وقد مثّل هذه المرحلة بامتياز مكي بن أبي طالب (ت 437هـ) عندما ردّ العديد من قراءات السّبعة؛ لأنّ رسمها خالف الرّسم العثماني، مثل قراءة الصاد في لفظ **{الصِّراطَ}** [الفاتحة 6/1] زاياً [الزراط]، وهي رواية **الأصمعي** (ت 215-216هـ) **عن أبي عمرو أنّه قرأ بزاي خالصة، وقرأ حمزة بين الصاد والزاي**.[30] وهذه الصرامة بُنِيَت على أساس فهم الأحرف السبعة على نحو خالف فيه ابن الجزري.

المرحلة الثالثة: عُدّلَ المصطلح وطوّع ليحتمل كلّ قراءات السبعة؛ بل العشرة، مع المحافظة على الصرامة في التعامل مع ما شذّ من قراءات غير العشرة، وليست هذه الصرامة إلّا تنفيذاً لمشروع ابن الجزري المتمثّل في إضفاء التواتر على القراءات العشر، وقد انصبّ جهده، أساساً، على إلحاق يعقوب، وخلف، وأبي جعفر، بالقرّاء السّبعة؛ لأنّ تسبيع السّبعة كان فعل ابن مجاهد بلا منازع. يقول ابن الجزري: «**كلّ قراءة وافقت العربيّة مطلقاً، ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو تقديراً، وتواتر نقلها هذه القراءة**

28- انظر مثلاً: الحمد، غانم قدوري، رسم المصحف: دراسة لغويّة تاريخيّة، ص 129 وما يليها.

29- انظر قراءة أبي عمرو بن العلاء للفظ الصراط في الصفحة التالية.

30- ابن عطية (ت 541هـ)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1993م، ج1، ص 74.

المتواترة المقطوع بها».[31] ويقول في مؤلف آخر له: «**كلّ قراءة وافقت العربيّة ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً، وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة...**».[32]

على أنّ هذين القولين يوهمان القارئ بأنّهما يفيدان المعنى نفسه، على الرّغم من أنّهما نتاج فترتين زمنيتين مختلفتين في حياة ابن الجزري، فقد استعمل «**التقدير**» في بداية حياته العلميّة، بينما استعاض بلفظ «**الاحتمال**» عن لفظ «**التقدير**»، بعد أن أصبح متمكّناً من العلم ومصطلحاته؛ بل نرجّح أن تكون هذه الاستعاضة بسبب مراجعاته المعرفيّة، فتفكير ابن الجزري ليس منغلقاً ولا جاهزاً في العديد من جوانبه، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن الأسباب المعرفيّة التي أدّت إلى تغيير المصطلح من التقدير إلى الاحتمال؟

يعود ذلك، في نظرنا، إلى أنّ المصطلح الأوّل لا يستجيب لطموحات ابن الجزري في تعشير القراءات، فالتقدير في اللّغة يفيد معنيين: تقدير حذف، وتقدير اختزال، وهو ما دلّت عليه الأمثلة التي فسّر بها لفظ «**التقدير**»، فـ: «**معنى ولو تقديراً: ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من قرأ {مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ}** [الفاتحة 4/1]**، بالألف، فإنّها كتبت بغير ألف في جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة بأن تكون {مالِك}، وفعل بها كما فعل في اسم الفاعل من قوله {قادِرٌ} و{صالِحٌ}**.[33] **ونحو ذلك ممّا حذفت منه الألف للاختصار، فهو موافق للرّسم تقديراً**».[34] بينما يعني بالاحتمال: «**ما يوافق الرّسم ولو تقديراً؛ إذ موافقة الرّسم قد تكون تحقيقاً وهو الموافقة الصّريحة، وقد تكون تقديراً وهو الموافقة احتمالاً، فإنّه قد خُولف صريح الرّسم في مواضع إجماعاً، نحو {السَّماواتِ}، و{الصّالِحاتِ}، و{اللَّيْلِ}، و{الصَّلاةَ}، و{الزَّكاةِ}، و{الرِّبا}، ونحو «لنظر كيف تعملون»**[35] **و{وَجِيءَ} في الموضعين**[36]**، حيث كتب بنون واحدة وبألف بعد الجيم في بعض المصاحف**». ويضيف ابن الجزري أمثلة أخرى تناسب مفهوم التقدير الذي فسّره سابقاً. لكنّ الأهمّ في ذلك هو إيراد أمثلة أخرى لم يسبق أن ذكرها، وهي أمثلة تخرق مفهوم التقدير المقرّر. يقول: «**فانظر كيف كتبوا {الصِّراطِ}، و{الْمُصَيْطِرُونَ} بالصاد المبدلة من السين، وعدلوا عن السين التي هي الأصل لتكون قراءة**

31- ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 79.

32- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 9.

33- ذكر لفظ «قادر» في الأنعام 37/6، والإسراء 99/17. وقد أثبتت فيها الألف حسب المصحف برواية حفص. عكس لفظ «صالح»، الذي ذكر ستّ مرات في الأعراف 77/7، والتوبة 120/9، وهود 46/11، و62و89، والشعراء 142/26، كلها محذوفة الألف حسب مصحف المدينة المنوّرة، وفيها يمكن الحديث عن الاحتمال ولكنّ المعنى يقتضي إضافة الألف. لكن في المصحف برواية حفص طبعة طهران، إيران، 1370هـ، رسم التركيب «يا صالح» رسماً إملائيّاً غير موافق بذلك لمصحف المدينة النبويّة. انظر: قسم الملاحق: الملحق الثالث، ملحق الصور، ص 369- 370. هذا ولم نقف على قراءة واحدة مخالفة في هذه الآيات الثماني المشار إليها أعلاه لما هو مثبت في مصحف المدينة النبويّة.

34- ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 80.

35- في مصحف المدينة النبويّة برواية حفص عن عاصم {لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} [يونس14/10]. وذكر ابن جني (ت 392هـ) أنّ يحيى بن الحارث (ت 145هـ) كان يقرأ «لنَظُرَ » بنون واحدة. انظر: ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وغيره، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1994م، ج1، ص 309. وقال أبو عمرو الداني: «وقال يحيى بن الحرث [الحارث] إنّه وجدها في الإمام بنون واحدة». الدّاني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص 94.

36- الزمر 69/39. والفجر 23/89.

السين وإن خالفت الرسم من وجه، فقد أتت على الأصل فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام محتملة[37] **ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك، وعدّت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل (...) على أنّ مخالف صريح الرّسم في حرف مدغم، أو مبدل، أو ثابت، أو محذوف، أو نحو ذلك، لا يعدّ مخالفاً إذا ثبتت القراءة به»**.[38]

والجدير بالذكر أنّ مثال **{وَجِيءَ}** [الزمر 69/39]. و[الفجر 23/89] لم نقف له في الموضعين على قراءة مخالفة في المصادر التي اطلعنا عليها. كما أنّ مثال «**لنظر كَيْفَ تَعْمَلُونَ**» [يونس 14/10] عُدَّ قراءة شاذّة، على الرغم من موافقتها لخطّ المصحف؛ بل لم يقرأ بها واحد من القرّاء العشرة.

إنّ أهميّة هذا التعريف، إذاً، تكمن في اعتراف ابن الجزري نفسه بأنّ في القراءات، التي يدافع عن صحّتها، ما هو مخالف لرسم المصحف، وأنّ هذه المخالفة تعود، أساساً، إلى طبيعة الكتابة التي لا تستطيع أن تستوعب إلّا صورة واحدة من صور الملفوظ في الخطاب الشفوي، لذلك كان ضرورياً أن يستدعي الإمكانات المحتملة. بما أنّ الاحتمال هو الإمكان الذي تعضّده الرّواية بالسند الصحيح التي وردت في تلفّظ هذا الملفوظ: «**فإنّ الخلاف في ذلك يُغتَفَر إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد وتمشيه** [كذا] **صحّة القراءة وشهرتها وتلقّيها بالقبول (...) وهذا هو الحدّ الفاصل في حقيقة اتّباع رسم المصحف ومخالفته**».[39]

وسبب إضافة معنيي التقدير والاحتمال في موافقة خطّ المصحف واضح؛ لأنّه لو تعاملنا مع القراءات العشر بصرامة مكي بن أبي طالب، فإنّه سيُقصي العديد من هذه القراءات، وتُعدّ شاذّة لأنّها لا تستجيب لمبدأ موافقة خطّ المصحف. فهي، إذاً، مرونة تعمل في اتجاهين: اتجاه يصعّد رفض الشاذ، واتجاه يسهّل استساغة القراءات العشر، ويشرّع لقبولها، ويجرّم القائل بعدم تواتر بعضٍ منها. ويظهر هذان الاتجاهان في تفسير ابن الجزري لمعنيي التقدير والاحتمال.

تلك هي، إذاً، دوافع ابن الجزري في تعامله مع هذا المصطلح، وإذا كان القدامى قد تفاعلوا تفاعلاً بنّاءً في تعاملهم مع المصحف الإمام في شتى تمثّلاته الاصطلاحيّة، والمعرفيّة، والتاريخيّة، والعقديّة، بما يستجيب لمتطلبات واقعهم، فإنّ المحدثين لم يسعهم إلّا تقليدهم تقليداً يعبّر بكلّ عمق عن عجزهم في التفاعل البنّاء معه باعتباره معطى تاريخيّاً باعتراف القدامى أنفسهم، يقول أحدهم معبّراً عن هذا العجز:

37- الطور 37/52. وقرأ الكسائي «المُسَيْطِرُونَ» بالسين، الفرّاء (ت 207هـ)، معاني القرآن، ط3، بيروت، دار عالم الكتب، 1983، ج3، ص 93. وأضيف إليه ابن كثير (ت 120هـ) وابن عامر (ت 118هـ) في رواية الحلواني (ت بعد 250هـ) عن هشام بن عمار (ت 244أو 245هـ)، ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 613. وكذا قرأ ابن محيصن (ت 122-123هـ) وحميد (ت 130هـ) ومجاهد (ت 102–104هـ) وقنبل (ت 291هـ) وهشام وأبو حيوة (ت 203هـ)، وقرأ حمزة بإشمام الصاد الزاي، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17، ص 51-50. ونسبت القراءة إلى قنبل وحفص بخلاف عنه، البيضاوي (ت 791هـ)، تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999م، ج2، ص 436.

38- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 12.

39- المصدر نفسه، ج1، ص 12-13.

«**إنّ في رسم المصحف العثماني يقف الفكر حائراً، والذهن تائهاً؛ إذ إنّه في نفسه لا قاعدة له**». ثمّ يسرد أمثلة على هذا التغاير، ويردف قائلاً: «**فمن يرشدنا إلى سبب هذا التغاير في رسم المصحف العثماني إلّا الصحابة**»؟[40]

2- العرضة الأخيرة:

يمتاز هذا المصطلح، على الأقلّ في ظاهره، بالدّقة والوضوح من حيث مضمونه، الذي تعلّق بتحديد واضح أيضاً لزمن عرض النصّ القرآني وطرفي هذه العمليّة، لكنّ أهدافه وغاياته تجاوزت هذا الوضوح والبساطة إلى مجالات أعمق هي التي ستحدّد بمعيّة المحدّدات الأخرى مصير النصّ القرآني والتأويلات التي ستُبنَى على أساسه.

فالعرضة مشتقّة من الفعل عَارَضَ/ عَرَضَ، الذي دلّ عليه الحديث النبوي: «**إنّ جبريل كان يعارضني بالْقرْآن كلَّ سنة، وإنّه عارضني العام مرّتين**»[41]، ومن معانيه في اللّغة التذكير، ومن ثمّ، العرضة الأخيرة تعني المرّة الأخيرة والنهائيّة التي عرض فيها الرّسول الوحي بعد أن اكتمل نزوله على جبريل ملك الوحي، وباعتباره أميناً عليه، فإنّ وظيفته في هذه العرضة، التي لا عرضة بعدها، أن يلقّن الرّسول النّسخة الأخيرة للنصّ القرآني، الذي تواصل نزوله على مدى أكثر من عشرين عاماً. فعمله الأساسي، إذاً، هو عرض النصّ القرآني في شكله النهائي، والإقرار بصحّة ما يدلّ عليه هذا المصطلح، يدفع بالضرورة إلى الإقرار بوجود عرضات سابقة للعرضة الأخيرة. كما يؤدّي إلى الإقرار المنطقي بأنّ العرضات السابقة لم تكن مكتملة بسبب عدم اكتمال الوحي.

تكمن أهميّة هذا المصطلح، إذاً، في أنّه يشرّع لإلغاء الكثير من الإحراجات التي أرّقت المهتمّين بالنصّ القرآني، فالقول إنّ لجنة عثمان قد استندت في كتابة المصحف إلى ما تلقته من الرّسول حسب العرضة الأخيرة يُنْهِي -ولو نظريّاً- الجدال حول الاختلافات، التي نسبت إلى الصحابة، ولا سيّما ما تميّز منها بالزيادة أو النقصان، أو بإسقاط سورة، أو بزيادة أخرى. ومن ثَمّ هي أحد المرتكزات القويّة التي بُنيت عليها مقولة النسخ، وهي أيضاً إحدى أهمّ الحجج التي تبنّاها المنتصرون لعثمان ليدافعوا بها عنه، فتشبّثوا بمشروعيّة تدوين المصحف وتوحيده، وحرق ما خالفه من صحف؛ لأنّ مستنده، حسب رأيهم، كان إثبات ما استقرّ في العرضة الأخيرة، وما تخلّص منه لم تثبته هذه العرضة.[42]

40- الكردي، محمّد طاهر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح بجدة، الحجاز، ط1، 1946م، ص 5.

41- راجع: البخاري، الجامع الصحيح، باب كان جبْريل يَعْرِضُ القُرْآنَ على النبي صلى الله عليه وسلم، باب مَنْ نَاجَى بيْن يَدَيْ الناس، ج4، 1911، ج5، ص 2317.

42- انظر على سبيل المثال: ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج7، ص 132.

وعلى الرغم من الأهميّة التاريخيّة القصوى لهذا المصطلح؛ إذ من المفترض أن يغدو النّصّ القرآني، سنة إحدى عشرة للهجرة، نصّاً جاهزاً ومغلقاً، فإنّنا لم نقف على ذكر للعرضة الأخيرة في جلّ مصنّفات التاريخ المعروفة. ولئن وردت عدّة أخبار في بعض الكتب التّسعة متحدّثة عنها، فإنّها أشارت إلى عكس ما حاول المهتمّون بالقراءات تبريره، وهو مشروعيّة اضطلاع زيد بن ثابت بكتابة المصحف، فإذا كان البعض يؤكّد أنّ زيداً كان أحدث القوم بالعرضة الأخيرة[43]، فإنّ ابن حنبل (ت 241هـ) يورد ثلاثة أخبار يؤكّد فيها عبد الله بن عباس (ت 68هـ) أنّ قراءة عبد الله بن مسعود كانت موافقة للعرضة الأخيرة؛ بل ينفي صراحة في أحدها أن تكون قراءة زيد بن ثابت موافقة لها.[44]

ويمكن أن ننظر في حجم الإحراج، الذي مثّله هذا المصطلح من خلال موقف الذهبي (ت 748هـ) منه بالاستناد إلى خبرين أوردهما في كتابين مختلفين له. فقد قال في **(سير أعلام النبلاء)**: «**وأمّا زيد، فكان أحدث القوم بالعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم عام توفي على جبريل**». بينما يقول في كتابه الثاني **(تاريخ الإسلام)**: «**قال عبد الله بن مسعود: لو أعلم أحداً أحدث بالعرضة الأخيرة منّي تناله الإبل لرحلت إليه**».[45]

إنّ هذا التضارب بين الأخبار، في تحديد أكثر الصحابة معرفة بالعرضة الأخيرة، حدا ببعض التابعين، ونقصد بذلك محمّد بن سيرين (ت 110هـ)، إلى **الرّجاء بأن تكون قراءتهم -الناتجة عن اتّباع الرّسم العثماني- على العرضة الأخيرة؛ لأنّه كان يظنّ أنّ تأخير لجنة عثمان البتّ فيما اختلفوا فيه بشأن المصحف حتى ينظروا آخرهم عهداً بالعرضة الأخيرة، والحال أنّ فيهم زيداً**.[46] وعلى الرّغم من أنّ الشائع في أذهان المسلمين هو عدم مشاركة ابن مسعود في لجنة عثمان، وأنّ قراءاته مخالفة للرسم؛ لأنّها ليست على العرضة الأخيرة، فإنّ البعض يفسّر الأقوال التي رأت أخطاء في بعض الآيات، فعَدّها خطأ من الناسخ؛ إذ لم يقصد وجود خطأ في الرّسم أو غيره؛ بل إنّ الخطأ هنا هو تسجيل الناسخ للقراءة التي لم تتضمّنها

43- الداني، أبو عمرو، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ص124. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج1، ص 488.

44- نصوص الأخبار هي: عن ابن عباس قال: قال: أي القراءتَيْن كانتْ أخيراً قراءة عَبْدِ الله أو قِراءَة زَيْد؟ قالَ: قلنَا قراءة زَيْد، قال: لا، إلا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن على جبرائيل كلّ عَام مَرَّة، فلمَّا كَانَ فِي العَامِ الذِي قبضَ فيهِ عَرَضَهُ عليه مرّتيْن، وَكَانَتْ آخِرَ القِراءةِ قراءةُ عَبْدِ الله، (...) عَن ابن عباس قالَ: كَانَ النَّبِي صلى الله عليه وسلم يعْرض القرآن على جبريل في كلّ سنة مرَّة، فلمّا كانَت السَّنَة التِي قبضَ فِيهَا عَرَضَهُ عَلَيْهِ مَرَّتَيْن، فكَانَتْ قِرَاءَة عَبْدِ اللهِ آخِرَ القِرَاءة (...) عَن ابْن عبَّاس قال: أيّ القِراءتين تعُدُّونَ أوّلَ؟ قالوا: قِراءة عبدِ اللهِ، قالَ: لا بلْ هي الآخِرَة كان يعرض القرآن على رسُول الله صلى الله عليه وسلم في كلّ عَام مَرَّة، فلمَّا كَانَ العام الذِي قبضَ فيهِ عرِضَ عَلَيْهِ مرتين، فشهدَه عبد اللهِ فَعَلِمَ مَا نُسِخَ مِنْهُ وَمَا بُدِّلَ. ابن حنبل، أحمد (ت 241هـ)، مسند أحمد، ط مؤسّسة قرطبة، (د.ت)، ج1، ص 275، 325، 362.

45- الذهبي، تاريخ الإسلام، ج1، ص 431

46- قال محمّد بن سيرين: «فظننت أنا فيه ظناً، ولا تجعلوه أنتم يقيناً، ظننت أنّهم كانوا إذا اختلفوا في الشيء أخّروه حتّى ينظروا آخرهم عهداً بالعرضة الأخيرة فكتبوه على قوله (...)، فأرجو أن تكون قراءتنا هذه آخرتها عهداً بالعرضة الأخيرة». ابن شبة النميري، تاريخ المدينة المنورة، ج3، ص994.

العرضة الأخيرة.[47]وبدا لنا، إزاء هذا التضارب، طرح سؤال يقودنا بالضرورة إلى المصطلح الثالث: ما جدوى القول بالعرضة الأخيرة، إذا كان علم القراءات قائماً أساساً على التشريع للاختلاف، انطلاقاً من تأكيد نزول القرآن على سبعة أحرف؟

3- الأحرف السبعة:

مصطلح محوري يشرّع للعلم، ويبرّر وجوده، وهو مصطلح يذكّرنا بالكيفيّة التي فُرِضَت بها الصّلاة في حادثة الإسراء والمعراج، ووجه الشبه طلب التخفيف على الأمّة، والتيسير عليها، بالاستزادة من الأحرف التي يُقرأ بها القرآن من حرف واحد إلى سبعة أحرف، لانعدام القدرة على قراءة القرآن على حرف واحد. ولا يمكن أن تغيّر هذه الرّواية من أمر غموض المقصود بالأحرف السبعة شيئاً، ما يدعونا إلى القول إنّه لا طائل من وراء تتبّع كلّ الأقوال، التي حاولت أن تفسّر معناه، فيمكن أن نهتمّ، بدل التجنيح بالأخيلة لتأويل معنى الأحرف وعددها الحقيقي، بمفردات الحديث، بما هو معطى جاهز ننطلق منه لمحاولة إرساء فهم قريب من واقع القراءات والنّصّ القرآني معاً.

وما يعنينا، في هذا الصّدد، أنّ مصطلح الأحرف السّبعة يقرّ حقيقتين لا جدال في وجودهما: هما الإقرار بالاختلاف، والخروج من النصّ الواحد إلى المتعدّد. يظهر ذلك في العدد سبعة حقيقة أو مجازاً. وكذلك تأكيد مبدأ ما فتئ المهتمّون بالقراءات يؤكّدونه، وهو ضرورة المساواة بين هذا المتعدّد بما أنّ أصله واحد هو القرآن المنزل من عند الله؛ لأنّ تفضيل قراءة على أخرى يعني، بالضرورة، الحطّ من منزلة قراءة إزاء أخرى لأسباب متعدّدة قد تكون خاضعة للعقيدة، أو القرابة، أو لقواعد اللغة... إلخ.

وعلى الرّغم من تعدّد تفسيرات هذا الحديث، واختلاف تأويلاته، فإنّه لم يلفت انتباهنا إلّا ثلاثة تفاسير نراها مهمّة؛ لأنّها تبدو أقرب إلى الواقع، فقد تعاملت مع تفسير معطى «**أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه**» بمعطى **المصحف الإمام**. لذلك يمكن القول، وفق الجمع بين هذين المعطيين، إنّ مصطلح الأحرف السبعة لم يعمّر طويلاً، ولاسيّما إذا ربطناه بمعطى ثالث له علاقة بالأحرف السبعة، وهو أنّ ظهور الاختلاف في قراءات الصّحابة، واحتكامهم إلى الرّسول، وقبولها كلّها منهم مع استحسان كلّ قراءة، قد ظهر بعد الهجرة إلى المدينة. وعلى فرض ظهور الاختلاف منذ العام الأوّل للهجرة (وهو منذ الفترة المكيّة)، فإنّ مصطلح الأحرف السبعة عاش -ولو نظريّاً- إلى اليوم الذي بدأ العمل فيه بالمصحف الإمام. ويرجّح هذا التمشّي ما ذهب إليه الطبري من أنّ المصحف الإمام كتب على حرف واحد من الأحرف

47- انظر، على سبيل المثال، قول شاكر في هامش تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج6، ص553-554: «قلت: والقول الذي ذكره مجاهد أنّه «خطأ من الكاتب» إنّما عنى به أنّ قراءة ابن مسعود هي القراءة التي كانت في العرضة الأخيرة، وأنّ الكاتب كتب القراءة التي كانت قبل العرضة الأخيرة، وأنّه كان عليه أن يكتب ما كان في العرضة الأخيرة، فأخطأ، وكتب القراءة الأولى. ولم يرد بقوله: «خطأ من الكاتب» أنّه وضع ذلك من عند نفسه.

السبعة التي نزل بها. فاللجنة المدوّنة للمصحف لم تقصد، بحال من الأحوال، رسم الألفاظ بطريقة تسمح بقراءتها على أكثر من وجه. وهو موقف سانده مكي بن أبي طالب القيسي، عندما عزا اختلاف القراءات، على الرغم من توحيد المصاحف، إلى محافظة المسلمين على القراءات، التي كانوا يقرؤون بها بشرط موافقتها للمصحف الإمام. ويثير هذا التفسير تساؤلاً تصعب الإجابة عنه بسهولة، هذا إن أمكن الإجابة عنه، وهو: ما القراءة التي اعتمدتها اللّجنة في رسم المصحف؟ ومهما تكن الإجابة عن هذا السؤال، فإنّ الأحرف السبعة قد عرفت نهايتها بولادة المصحف الإمام، ومن ثَمَّ انتهت الرخصة في الاختلاف اللفظي التي شرّع لها الحديث، وبقيت فاعلة فيما دون ذلك من الاختلاف؛ الأمر الذي سيسهم في بناء تراتبيّة بين القرّاء.

4- القارئ والرّاوي وصاحب الطّريق والوجه:

تطرح هذه المصطلحات الثلاثة وضع قرّاء القرآن في طبقات وفق رؤى مختلفة. والذي نراه يتغيّر من رؤية إلى أخرى هو مفهوم الطبقة لا غير، وقيمتها لدى المصنّف، والخلفيّة الإيديولوجيّة أو المعرفيّة التي تجعله يتحرّك في اتجاه دون آخر؛ إذ القرّاء هم أنفسهم، لكنّ توزيعهم التّراتبي هو الذي اختلف حسب تعدّد المصادر، وتنوّع اهتماماتها؛ لذلك بدا لنا من المهمّ جدّاً أن نبحث أوّلاً في الاستعمال التاريخي لهذه المصطلحات، منذ بدء الوحي وصولاً إلى تبلورها النظري، باعتبارها مصطلحات لا تقلّ أهمّية عن غيرها من مصطلحات العلم، مروراً بالشروط النظريّة التي استوجبت إطلاق المصطلح، والتسمية على شخص دون آخر.

ويمكن أن ننظر، أوّلاً، في الكتب التي ترجمت لهؤلاء القرّاء، وهي مصنّفات رأينا أنّها انقسمت إلى صنفين: صنف ميّز بين هذه المصطلحات، وهو الذي تعلّق بإثبات سند القراءة، لذلك هو مضطرّ إلى ذكر رواة تلك القراءة بداية من صاحب الطريق الذي انتهت إليه، وصولاً إلى الرّسول باعتباره القارئ الأوّل للنص القرآني على إثر تلقّيه من جبريل، بحسب ما تقرّر في العرضة الأخيرة؛ وصنف لا يجد الفرق بين القارئ[48]، والرّاوي، وصاحب الطريق، فهم لديه سواء، يذكرهم باعتبارهم قرّاء لا غير، وغاية ما يميّز بينهم هو انتماؤهم إلى أزمنة مختلفة، شأنه شأن طبقات التراجم العامّة. ويمكن العودة، في هذا الصّدد، إلى كتب التّراجم التي ترجمت للقرّاء ولغيرهم أيضاً، ولا سيّما منها كتاب (**معرفة القرّاء الكبار**) للذهبي، وكتاب (**غاية النهاية في طبقات القرّاء**) لابن الجزري. وفي هذا المستوى يغيب المصطلحان الثاني والثالث، ويبقى

48- حاولت هند شلبي أن تحدّد مفهوم القارئ، فبيّنت معناه اللّغوي ومعاني الاشتقاقات المتفرّعة عنه، وهي معان مهمّة في تحديد ما طرأ على مفهوم القارئ وتطوّره والنتائج المترتبة على هذا التطور. لكنّ الدارسة وقفت عند الحدّ الأول، ولم تستطع السير إلى النهاية مكتفية بما قرّره القدامى. انظر: شلبي، هند، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ص245 إلى ص271. لكنّ يومبل(Juymboll) قدّم استقراء تاريخيّاً للقرّاء يمكن الاستئناس به، على الرغم ممّا فيه من بعض الأحكام التي تحتاج إلى مراجعة شأنه شأن نولدكه (Nöldeke). انظر:

Juynboll, G.H.A: The Qurrà>, In Islamic history, journal of economic and social history of the orient,vol XVI, part ii-iii, p. 113-129.

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

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا اللفظ على الرّغم من عموميّته أصبح مميِّزاً لفئة من الناس دون أخرى، وهو ما دلّت عليه بعض الأخبار الواردة في كتب المتون، فقد أُطلِق اللفظ على الذين قتلوا في حادثة بئر معونة على عهد الرسول، وعلى عدد كبير من المسلمين قُتِلوا أيضاً في عهد أبي بكر الصديق في معركة اليمامة، وعلى من كان يجالس عمر بن الخطاب، وعلى من ثار على عثمان بن عفان، كما أُطلِقَ، أيضاً، على من خرج على علي بن أبي طالب في حربه ضدّ معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، وسُمّوا لاحقاً بالخوارج...إلخ.[49]

ومهما يكن من أمر، فإنّ لفظ «**قارئ**» بقي دالّاً على كلّ من كان يحفظ القرآن أكثر من غيره، ويهتمّ به إلى غاية الرّبع الثالث من القرن الأوّل للهجرة.[50] ويبدو أنّ لهذه التسمية وقعاً كبيراً، ولا سيّما إذا تعلّقت بالحرب؛ إذ من شأنها أن تضفي على مثل تلك الفئة قدسيّة وشرعيّة قد تؤجّج الرّوح القتاليّة فيهم؛ بل إنّها تجعل من الحرب التي يخوضونها حرباً مقدّسة.[51]

ولعلّ الغاية من الأخبار التي تُرْجع بداية الإقراء إلى هذا الزمن، هي تأصيل هذا العمل ليكون ذا شرعيّة تأخذ من القداسة بقدر ما تريد أن تضفي انطباعاً بأنّ الإقراء ليس إلّا امتداداً طبيعيّاً لعمل عثمان في كتابته المصحف، وترويجاً للإجماع عليه. وقد بدأ هذا المصطلح في التخلّص من عموميته بانتشار الصحابة في الأمصار، وبداية إشرافهم على حلقات تعليم القرآن في المساجد، التي انتشرت بانتشار الفتح. وهذا الأمر ينسحب أيضاً على بعض كبار التابعين.

وأُطلِقَ هذا الاسم، في نهاية القرن الأوّل وبداية القرن الثاني للهجرة، على فئة بعينها من القرّاء؛ إذ يظهر أنّ عدداً منهم بدؤوا يفكّرون في التميّز عن غيرهم من فئات المجتمع الأخرى، من حيث التسمية،

49- راجع

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

50- قال ابن مجاهد: إنّ أبا جعفر يزيد بن القعقاع، وشيبة بن نصاح (ت 138هـ) [وهو زوج ابنته]، شرعا في إقراء الناس بعد معركة الحرّة، وحتى قبلها أيضاً، وهي معركة وقعت بعد وفاة الرّسول بإحدى وخمسين سنة. ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، ص 58.

51- انظر في هذا الصدد خاصّة: المنقري، ابن مزاحم (ت 212هـ)، وقعة صفين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمّد هارون، المؤسّسة العربيّة الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، ط2، 1382هـ.

واللباس، والعلاقة بالسلطة السياسيّة، على الرغم من أنّ كبار التابعين كانوا غير راغبين في ذلك.[52] وبالعودة إلى (**كتاب الفهرست**) فإنّ أوّل من أطلق عليه ابن النديم هذا الاسم هو أبو عمرو بن العلاء إذا استثنينا قرّاء اليمامة. ومن بعده، ذكر القرّاء السبعة ما يعني أنّ المصطلح قد تشكّل مع بداية تشكّل العلم؛ بل إنّ بعض كتب تصنيف العلوم ترى التأليف في طبقات القرّاء قد أصبح علماً مستقلّاً من علوم العربيّة.[53]

وغياب المصطلحين الثاني والثالث، في النّصف الأوّل من القرن الثاني، يؤكّد أنّ مرور صفة القرّاء إلى المأسَسة والتقنين كان قد بدأ مع ظهور الرّواة عن القرّاء، ورواة الرواة عنهم، وقد تكون له علاقة أيضاً بمفهوم الاختيار الذي سنبحث فيه لاحقاً. ومن مظاهر تلك المأسَسة وضع شروط تبدو واضحة في ظاهرها لتحديد من يستحقّ فعلاً لقب القارئ، بل المقرئ؛ لأنّ القراءة وحدها لم تعد كافية لإسناد هذا اللقب، فبالإضافة إلى وجوب حفظ القرآن، والإلمام به إلماماً تامّاً[54]، يجب على القارئ أن ينتصب ليُقرِئ الناس، ومن ثمّ يتخذ الإقراء الطابع الرّسمي للوظيفة؛ لذلك وجب على القارئ/ الموظّف أن يلتزم تمام الالتزام بالقراءة الرّسميّة، التي تمثّلها المصاحف العثمانيّة. ويُعدّ الشّرط الثالث مهمّاً، على الرّغم من عدم توافره في عدد من القرّاء المذكورين سابقاً، وهو الدراية باللّغة العربيّة وقواعد النحو.

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

52- جاء في لسان العرب، وتاج العروس: مادة فلطح: «وفي الخبر أنّ الحسن البصريّ (ت110هـ) مرَّ على باب ابن هُبَيْرَةَ [لعله عمر بن هبيرة أحد ولاة بني أميّة، ت 110هـ] وعليه القُرّاء، فسلّمَ ثمّ قال: ما لِي أراكم جُلوساً قد أحفَيتُم شَوَاربَكم، وحَلقتم رُؤُوسَكم، وقَصَّرْتم أكمامَكم، وفَلطحْتُم نِعالكم، فضحتم القُرَّاءَ فَضَحَكم الله». ويعني كلام الحسن أنّ القرّاء كانوا يتردّدون على أبواب الملوك. ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 550. الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1965م، ج7، ص 30-31.

53- انظر: خليفة، حاجي (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمّد شرف الدين وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ج1، ص 14.

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

فبمجرّد الانتقال من حلقة القرّاء إلى حلقة الرّواة، يُلغى كلّ صاحب قراءة لم يُذكر في الحلقة الأولى، ومن ثمّ غلق دائرة الرّواة أيضاً، وكذا الأمر بالنسبة إلى دائرة أصحاب الطرق، وأصحاب الأوجه. لكن هل يمكن أن نحدّد عملياً الفئات المنضوية تحت هذه الحلقات الأربع؟ فالبداهة النظريّة تقول إنّ كلّ القرّاء رواة. غير أنّها، بداهةً، تبدو ساذجةً إذا نظرنا إلى هذه المصطلحات من زاوية العلم الذي اندرجت ضمنه. وهنا يجب أن نبيّن مفهوم الرواية عند كلّ هؤلاء، بل طبيعتها.

فكُتب القراءات تقول إنّ القرّاء رووا القراءة عن عدد من الصّحابة، والتابعين، وتابعي التابعين. والرّواة رووها عن القرّاء، وأصحاب الطرق رووها عن الرّواة، وأصحاب الأوجه رووها عن أصحاب الطرق. ولم يقصد القدامى بالتمييز بين هذه المصطلحات الأربعة تأكيد وفاء كلّ طرف من أطراف هذه السلسلة في نقل النصّ الشفوي نقلاً أميناً فحسب؛ بل أرادوا معرفة الحلقة التي خالفت سابقتها، لذلك قال إبراهيم بن عمر الجعبري (ت 732هـ) في شرح الشاطبيّة: «**واعلم أنّ القرّاء اصطلحوا على أن يسمّوا القراءة باسم الإمام، والرّواية للآخذ عنه مطلقاً، والطريق للآخذ عن الرواية، فيقال: قراءة نافع رواية قالون** (ت 220هـ) **طريق أبي نشيط** (ت 258هـ) **ليعلم منشأ الخلاف، فكما أنّ لكل إمام راوياً، فلكلّ راوٍ طريق**».[55]

لكنّ مصطلح «راوٍ»، وتعدّد الرّواة عن الإمام الواحد، يثيران إشكاليّة في غاية الأهمّيّة يبرّر إثارَتَها الاختلافُ بين هؤلاء الرّواة. وتتمثّل هذه الإشكاليّة في تحديد مصدر الاختلاف: أمصدره راوي القراءة؛ إذ لفظ «راوٍ» يفترض أن يكون وفيّاً في النقل، أم أنّ مردّ ذلك إلى الإمام الذي يُقرئ تلاميذه باعتماد المشافهة، باعتبارها الطريقة الأساسيّة التي لا يمكن تبليغ القراءة إلّا من خلالها، أم أنّ القارئ هو أيضاً وفيّ في نقل ما يُقرِئُ به عمّن قرأ عنهم، ومن ثمّ يصبح مصدر الاختلاف المتلقي الأوّل للوحي، وهو الرسول؟

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

55- الجعبري، كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني، تحقيق: أحمد اليزيدي، ضمن دراسته: الجعبري ومنهجه في كنز المعاني، ج2، المملكة المغربيّة، 1998م، ص 29.

السادس حسب ترتيب ابن مجاهد، قد قرأ على أبي جعفر يزيد بن القعقاع، القارئ العاشر حسب ترتيب ابن الجزري، لكنّه لا يُعدّ أحد رواة قراءته. والأعمش أحد القرّاء الأربعة المكملين للأربعة عشر قد قرأ عليه عاصم، وحمزة، والكسائي، ولكنّهم لم يكونوا من رواة قراءته؛ لأنّ القراءة، في نهاية الأمر، ليست إلّا تأليفاً بين قراءات مختلفة، يقول نافع: **قرأت على سبعين من التابعين... فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم، فأخذته، وما شذّ فيه واحد تركته حتّى ألفت هذه القراءة**».[56]

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

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

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

ثمّ إنّ القول بريادة السّبعة على غيرهم من القرّاء لم يكن واقعاً قبل ابن مجاهد، فأبو عبيد القاسم بن سلام ذكر من أهل الكوفة: يحيى بن وثاب (ت 103هـ)، وعاصماً، والأعمش، وقال: «**إنّ جمهور أهل**

56- الذهبي، معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، ج1، ص 107. هذا ويمكن تتبّع تصنيف مصنّفات القراءات للقرّاء وكيفيّة ترتيبها لهم في مختلف ما صُنّف في هذا المجال قبل ابن مجاهد وبعده.

الكوفة، بعد الثلاثة، صاروا إلى قراءة حمزة، ولم يجتمع عليه جماعتهم. قال: وأمّا الكسائي، فكان يتخيّر القراءات، فأخذ من قراءة الكوفيين بعضاً، وترك بعضاً. أمّا أبو حاتم السجستاني (ت 250هـ)، **فقد ذكر زيادة على عشرين رجلاً، ولم يذكر فيهم ابن عامر، ولا حمزة، ولا الكسائي**».[57]

إنّ مصطلح القارئ قد ترسّخ في مصنفات القراءات ترسّخاً مقترناً بأربعة عشر شخصاً، هم: القرّاء السبعة، والثلاثة المتمّمون للعشرة، والأربعة المتمّمون للأربعة عشر. فالسبعة هو أدنى عدد يطلق على القرّاء، وأقصاه العدد أربعة عشر، وما عدا ذلك، أيّ عدد آخر لم يجد صدى، خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا المصطلح في علاقته بمصطلح التّواتر، الذي لا يعترف إلّا بالقراءات العشر في أحسن الأحوال.[58] لكنّ هذه الدائرة الضيّقة ما كانت لتصبح كذلك بهذا الحجم، لو أُبقِي باب الاختيار مصطلحاً من مصطلحات علم القراءات مفتوحاً.

5- القارئ المختار والقراءات المختارة:

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

تتحدّد الإجابة عن هذه الأسئلة حسب مصنّفات علوم القرآن انطلاقاً من أمرين: الأمر الأوّل هو تحديد الانتماء الزّمني، الذي يساعد في الكشف عن هويّة القارئ: أهو صحابيّ، أم من كبار التابعين الذين عاصروا الصّحابة، أم هو من تابعي التابعين... إلخ؟ فإذا أمكن لنا ذلك، قادنا إلى الأمر الثاني، وهو البحث عن توافر الوعي بالاختيار الذي تشير المصادر إلى أنّه ظهر مع نهاية القرن الأوّل للهجرة، بموازاة بداية تبلور بعض العلوم ذات الصلة الوطيدة بالقراءات، ولا سيّما علمي الحديث والنحو. ولعلّ تتبّع قائمة القرّاء المختارين

57- لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، ص 89.

58- انظر، لاحقاً، دلالات مصطلح التواتر، وحاجة المصنفين في علوم القرآن له، وغاياته المرجوّة منه. فالقول بالقراءات السبع يعني تحقيق مصطلح الخبر المشهور في نقل القرآن عامّة، بينما يتحقق التواتر بجعل القراءات عشراً.

كفيل بتجلية أهمّ المراحل التي مرّ بها هذا المصطلح. ولكن، قبل ذلك، نودّ أن نقف عند ما دلّ عليه من معانٍ، وما ترتّب عليه من تبعات.

الاختيار: في أغلب معاجم اللغة هو الانتخاب، والانتقاء، والتخيير، والإيثار، والتفضيل[59]، ما يعني أنّ الواقع عليه منهج الاختيار متعدّد، وأنّ القائم بفعل الاختيار [القارئ المختار] سينشئ تأليفاً من شتات هذا المتعدّد يُسمّى، في نهاية الأمر، اختياره المنسوب إليه، ويطلق عليه مجازاً قراءة فلان، مثلما هو الحال بالنسبة إلى القراءات الأربع عشرة أو غيرها [قراءة نافع، قراءة عاصم، قراءة أبي عمرو...]. وهو اختيار يكشف عن موقف غير حياديّ من المتعدّد في كليّته بما أنّ القارئ سيختار قراءات دون أخرى. ومن هنا نفهم حرص القدامى على **حديث الأحرف السبعة**، ليس لأنّه مصطلح يقرّ بالتعدّد، فتلك حقيقة ثابتة. وإنمّا لأنّه كان يحرص شديد الحرص على المساواة بين هذا النص في صوره المتعدّدة.

ولم نقف، في الدّراسات الحديثة، إلّا على دراسة يتيمة اهتّمت اهتماماً موسّعاً بمصطلح الاختيار من حيث مفهومه، ونشأته، والمراحل التي مرّ بها، وحكمه، والقرّاء المختارون، ومناهجهم في الاختيار. وهي: (**الاختيار عند القرّاء: مفهومه، مراحله وأثره في القراءات**) لصاحبها أمين بن إدريس بن عبد الرحمن فلاته.[60]

ويرى صاحب هذه الدّراسة أنّ الاختيار مرّ بثماني مراحل: **بدأت أولاها في الوقت الذي تلفظ النبي بحديث الأحرف السبعة**، وتمثلت المرحلة الثانية في **اشتهار اختيارات بعض الصحابة وقراءاتهم**، ومرحلة **الإجماع على ما وافق المصحف الإمام**، ومرحلة **التخصّص للإقراء، والتزام اختيار معين، أو قراءة معينة**، ثمّ جاءت **مرحلة الاقتصار على اختيارات قرّاء معينين من أصحاب القرن الذهبي للاختيار، وهي مرحلة ضبط بعض اختيارات الماضين**، تلتها مرحلة **تمحيص اختيارات القرّاء السبعة**، ثمّ مرحلة **حصر القراءات والاختيارات المشهورة الصحيحة المسندة**. وكانت آخرها **مرحلة التحريرات للأوجه**.[61]

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

59- انظر على سبيل المثال: ابن أحمد، الخليل، كتاب العين، مادة صفو، ج7، ص162-163.

60- فلاته، أمين بن إدريس بن عبد الرحمن، الاختيار عند القرّاء: مفهومه مراحله وأثره في القراءات، بحث لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلاميّة، كليّة الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربيّة السعوديّة، 1421هـ.

61- المرجع نفسه، ص77-115.

وما لفت انتباهنا، في هذه الدّراسة، استحضار تعريف يتناقض وما قرّره الكاتب في المراحل التي مرّ الاختيار بها حسب رأيه. ويرتكز مضمون هذا التعريف على التمييز بين القراءة والاختيار: «**الفرق بين القراءة والاختيار: إنّ القراءة تعني أن يكون للمقرِئ قراءة مجرّدة على حرف واحد من أوّل القرآن إلى آخره. أمّا الاختيار فهو أن يأخذ القارئ من مجموع القراءات التي رواها حروفاً يفضّلها لسبب يذكره، قد يكون حرف منها من قراءة في حين يكون الحرف الآخر من قراءة أخرى، وهكذا إلى آخر القرآن الكريم**».[62] فهو يميّز بين القراءة المفردة والاختيار باعتباره تأليفاً بين جمع من القراءات يقوم أساساً على التفضيل. ونرى، لهذا السبب، أنّ المرحلتين الأولى والثانية ليستا إلّا استجابة عقديّة يحملها المؤلف تجاه الصحابة؛ فهما مرحلتان تفتقران إلى الاستقراء التاريخي، ولا تأخذان في الاعتبار مفهوم الاختيار نفسه، باعتباره مصطلحاً من مصطلحات العلم؛ فالصحابة هم حفاظ القرآن الأوائل؛ لذلك كان طبيعيّاً ألّا نقف على واحد منهم نُسِب إليه اختيار في القراءة. وكان طبيعيّاً أيضاً أن يبدأ الاختيار مع التابعين، وإنْ بأعداد قليلة. وهو الأمر الذي تؤكّده مصنفات التّراجم. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فماذا تعني القراءة المجرّدة؟ وهل حفظت لنا كتب القراءات قراءة مفردة؟ وإن كانت قد حفظت مثل هذه القراءة، فهل حفظتها من القراءة الملتزمة بالمصحف الإمام أم حفظتها من القرآن الذي حدّده القدامى بأنّه حقيقة مغايرة لحقيقة القراءات؟ وهل يمكن، عندئذٍ، تقديم تفسير لما تضمّنته كتب التفسير والقراءات لما أسموه قراءات النبي؟ تلك أسئلة تبحث عن أجوبة ممكنة.

وعلى الرغم من تأكيد صاحب الدّراسة أنّ كلّ قراءة مختارة لم تتجاوز المرويّ من القراءات؛ إذ لا يعني الاختيار القراءة بما لم يُرْوَ، فإنّه لم يستطع أن ينفي العامل الذاتي في الاختيار، ونعني بذلك خضوع القراءة المختارة لغربلة ذوقيّة معياريّة، تتدخل في اختيارها ميول القارئ المعرفيّة والإيديولوجيّة... إلخ. لذلك اشتهر عدد من القرّاء أصحاب الاختيار بصفة ميّزت اختيارهم، وغلبت عليه، ومن الأمثلة الدالّة على المعياريّة الذاتيّة اختيار أبي عمرو بن العلاء الذي كان وفيّاً لِمَا تتميّز به قبيلته في النطق.[63]

ومن أمثلة ذلك أيضاً قراءات عمرو بن عبيد المعتزلي (ت 143هـ)، فعلى الرغم من أنّه لم ينسب إليه اختيار في القراءة، فإنّه عُرف برواية حروف دون أخرى تعكس تخيّره لها على أساس استجابتها لفكره الاعتزالي. والأمر نفسه ينسحب على ما سمّيناه بالقراءات الشيعيّة.[64] لكنّ الإقرار بالطابع المعياري في الاختيار لا يعني نفي محاولات الكثير من المختارين توخّي الحذر والحيطة، التي يتميز بها المنهج النحوي المزدهر ازدهاراً باهراً في الوقت ذاته الذي ازدهر فيه الاختيار. ولا غرابة في أن يكون أغلب هؤلاء القرّاء

62- المرجع نفسه، ص 33-34.

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

64- انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الثالث، القراءات والفرق الإسلاميّة.

علماء في اللغة مثل الكسائي والفرّاء. ويخضع الحذر والحيطة المذكوران أيضاً لهذا التحيز، فحذرُ النحوي وحيطتُه يفرضهما عليه منهجه اللّغوي، وهما عند المحدّث تقصٍّ للأسانيد والرّواة. وقد حدّد أمين فلاته مناهج الاختيار في أربعة هي: المنهج الأثري، والمنهج اللّغوي، والمنهج المعنوي، والمنهج الرسمي[65]، ويظهر أنّه استقى هذه التسميات من المصنّفات المترجمة لأصحاب الاختيار الذين أوردهم في دراسته.

وتذكر كتب التراجم أنّ أوّل من نُسِبَ إليه اختيار في القراءة هو عبد الله بن قيس أبو بحرية السكوني (ت بعد 80هـ)، الذي قرأ على معاذ بن جبل (ت 18هـ). ومن الثابت لدينا أنّ مصطلح الاختيار كان متداولاً بين القرّاء/ النحاة في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وهو مصطلح مشترك بين القرّاء، والفقهاء، والنحويين. لكنّ ذلك لم يمنع مصنفات علوم القرآن من إطلاقه على عمل عثمان ولجنته بما هو اختيار من الأحرف السبعة. يقول الزركشي: «**ولمّا احتيج إلى جمع الناس على قراءة واحدة، وقع الاختيار عليها في أيام عثمان، فأخذ ذلك الإمام، ونسخ في المصاحف التي بعث بها إلى الكوفة، وكان الناس متروكين على قراءة ما يحفظون من قراءتهم المختلفة حتى خيف الفساد، فجمعوا على القراءة التي نحن عليها**». ويقول أيضاً: «**حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لمّا خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات والقرآن، وأمّا قبل ذلك، فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن**».[66] ما يعني أنّ المصحف العثماني هو الاختيار الأوّل الذي ألفه المسلمون من «**الأحرف السبعة**»، وهو الاختيار الوحيد المتبقّي منها على حدّ رأي الزّركشي.

وبالعودة إلى تتبّع المصطلح، فإنّه يصعب الفصل في مشروعيّة سحبه على المصحف العثماني؛ لأنّ تصوّر الزّركشي الذي انفرد به يطرح العلاقة بين الأحرف السبعة والقراءات؛ إذ يبدو هذا المصطلح خاصّاً بالقراءات التي يذهب الزّركشي إلى أنّها حقيقة مغايرة للقرآن. ومن ثَمَّ وجب أن يكون مصطلح الأحرف السبعة مرادفاً للقراءات، وهذا أمر مستبعد. وما يؤكّد القول إنّ ظهور المصطلح كان في القرن الثاني للهجرة، وإنّه أطلق على أبي بحريّة المتوفى في نهاية القرن الأول، وجود ممهّدات لظهوره في تلك الفترة. فلم يطلق على القرّاء من الصحابة، والعديد من التابعين الذين خالفت قراءاتهم المصحف العثماني. لذلك كان ابن الجزري، ومن قبله أبو عمرو الداني، حريصاً على ألّا يصف قراءات هؤلاء بالاختيار؛ بل اكتفى بوصفها بأنّها **روايات في حروف القرآن**.

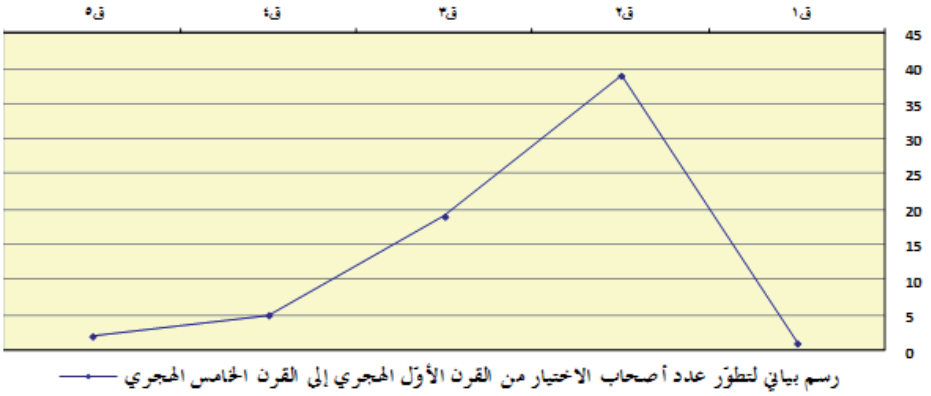
65- فلاته، أمين، الاختيار عند القرّاء: مفهومه مراحله وأثره في القراءات، ص 467- 500.

66- الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 239.

لقد استطعنا أن نحدّد قائمة تضمّ **القرّاء الذين نُسِبَ إليهم اختيار في القراءة** من خلال مختلف كتب التراجم التي ضمتها مدونتنا[67]، وقد ساعدتنا على ذلك القائمة التي أعدّها أمين فلاته، والتي عوّل في إعداده لها على مصدرين مهمَّيْن هما كتاب (**الكامل**)[68] للهذلي، وكتاب (**غاية النهاية في طبقات القرّاء**) لابن الجزري. فتبيّن لنا أنّ مسألة الاختيار هذه قد بدأت في نهاية القرن الأوّل للهجرة، وانتهت في القرن الخامس. وهي قائمة تضمّ قرابة سبعين قارئاً مختاراً يتوزّعون حسب تاريخ وفاتهم على القرون الخمسة الهجريّة الأولى كما يأتي:

القرن	ق1	ق2	ق3	ق4	ق5
عدد أصحاب الاختيار[1]*	1	39	19	5	2

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



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

67- أصحاب الاختيار هم: 1- القراء السبعة [عبد الله بن عامر (ت 118هـ)، عبد الله بن كثير (ت 120هـ)، عاصم بن أبي النجود (ت 127 أو 128هـ)، أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ)، حمزة بن حبيب الزيات (ت 156هـ)، نافع (ت 169هـ)، علي بن حمزة الكسائي) ت 189هـ)]، 2- المكمّلون للعشرة [أبو جعفر المدني (ت 130هـ)، يعقوب (ت 205هـ)، خلف بن هشام (ت 229هـ)]، 3- المكمّلون للأربعة عشر [الحسن البصري (ت 110هـ)، محمّد بن محيصن (ت 122- 123هـ)، سليمان بن مهران الأعمش (ت 148هـ)، يحيى بن المبارك اليزيدي (ت 202هـ)]، 4- بقية أصحاب الاختيار مرتبون حسب تاريخ الوفاة [أبو بحريّة (ت بعد 80هـ)، مجاهد (ت 102-104هـ)، طلحة بن مصرّف (ت112هـ)، يحيى بن وثاب (ت 112هـ)، قتادة (ت 117هـ)، أبو عمران (ت 128هـ)، يحيى بن الحارث (ت145هـ)، عيسى بن عمر الثقفي (ت149هـ)، إبراهيم بن أبي عبلة (ت 151هـ)، علي بن صالح (ت 154هـ)، شيبان بن معاوية النحوي (ت164هـ)، محمّد بن مناذر (168-198)، سلام بن سليمان الطويل (ت 171هـ)، نعيم بن ميسرة (ت 174هـ)، العباس بن الفضل بن عمر بن عبيد (ت186هـ)، محمّد بن الحسن بن أبي سارة (ت 187هـ)، أبو السمال [كان معاصراً للكسائي المتوفى 189هـ]، الأزرق بن يوسف الكوفي (ت 194 أو 195هـ)، ورش (ت 197هـ)، العتكي (ت قبل 200هـ)، أيوب بن المتوكل الصيدلاني (ت 200هـ)، يحيى بن سلام (ت 200هـ)، جؤية بن عائذ الأسدي (روى القراءة عن عاصم المتوفى 128هـ)، زهير الفرقبي (كان في زمن عاصم)، فياض بن غزوان (قرأ على طلحة بن مصرّف)، مسلمة بن عبد الله بن محارب النحوي (معاصر لأبي عمرو بن العلاء)، يحيى بن أبي سليم (قرأ على عامر بن شرحبيل الشعبي المتوفى 105هـ)، يحيى بن صبيح (روى القراءة عن عمرو بن دينار المتوفى 126هـ)، يزيد بن قطيب السكوني (قرأ على أبي بحريّة عبد الله بن قيس المتوفى بعد 80هـ)، شريح بن يزيد أبو حيوة الحمصي (ت203هـ)، حسين الجعفي (ت 203 أو 204هـ)، الشافعي (ت 204هـ)، يحيى بن زياد وهو الفراء (ت 207هـ)، عبد الله بن يزيد أبو عبد الرحمن يعرف بالقصير (ت 213هـ)، محمّد بن السميفع (ت 213-215هـ)، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، محمّد بن سعدان الضرير (ت 231هـ)، عون العقيلي (ت 238هـ)، أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، مسعود بن صالح السمرقندي (ت 245هـ)، محمّد بن عيسى بن رزين (ت 242-253هـ)، أبو حاتم السجستاني (ت 250-255هـ)، ابن جبير الكوفي (ت 258هـ)، أبو شعيب السوسي الرقي (ت 261هـ)، أبو جعفر البزاز (كان حياً سنة 282هـ)، أبو جعفر الطبري المفسّر (ت 310هـ)، موسى بن جرير أبو عمران الرقي (ت 310هـ)، ابن مقسم العطار (ت 354ـ)، عبد الله بن محمد بن محمد بن فورك (ت 366هـ)، الحسين بن مالك الزعفراني (ت 374هـ)، مكي بن أبي طالب القيسي (ت 437هـ)، يوسف بن جبارة أبو القاسم الهذلي (ت 465هـ)].

68- المغربي الهذلي، أبو القاسم بن يوسف بن محمّد، القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تحقيق رفاعي الشايب، مؤسّسة سما للنشر والتوزيع، ط1، 2007م.

[1]* هذا الإحصاء تقريبي؛ لأنّنا لم نستطع تحديد تواريخ وفاة بعض القرّاء بدقة. انظر الصفحة السابقة في الهامش.

يُظهر الجدول أنّ الاختيار نشأ في النصف الثاني من القرن الأوّل للهجرة، وترعرع في نهايته، وعرف أوجَهُ في القرن الثاني، وبظهور الرّواة وأصحاب الطرق بدأ يتراجع لصالح الرواية والوفاء للقراءة المختارة سلفاً حتى وصل عدد القرّاء المختارين إلى قارئين اثنين فقط في نهاية القرن الخامس للهجرة. وانتهاء الإقراء في هذه الفترة من تاريخ القراءات له دلالة مهمّة؛ إذ يبدو واضحاً أنّ تسارع الاختيار وانحداره المفاجئ، الذي يبيّنه الرّسم البياني المصاحب للجدول السابق، كان بعد ظهور القرّاء السّبعة. وعرف موته بعد تسبيع ابن مجاهد للسّبعة، وقد بقي مضمون كتب القراءات يدور حول قرّاء القرن الثاني فحسب؛ بل يمكن القول إنّ ابن مجاهد هو الذي أوقف العمل بالاختيار، فلم يسمح له بالحياة والاستمرار، وذلك من زاويتين: موقفه النظري من الاختيار الذي صرّح به ردّاً على سؤال من أحدهم عن سبب عدم اختياره اختياراً يقرأ به الناس من بعده؛ إذ قال: «**نحن أحوج إلى أن نعمل أنفسنا في حفظ ما مضى عليه أئمتنا أحوج منّا إلى اختيار حرف يقرأ به من بعدنا**».[69] وتتمثل الزاوية الثانية في موقفه العملي من أصحاب الاختيارات، فقد وقف بصرامة ضدّ ابن شنبوذ الذي حاول إحياء القراءة بقراءة ابن مسعود التي أصبحت خارجة عن الرّسم العثماني، فقد رفع أمره إلى الوزير ابن مقلة (ت 348هـ)، واستتابه بالعقاب المادّي، والالتزام الكتابي بعدم العودة إلى مثل تلك القراءات. وهو ما شرّع أيضاً لاستتابة القارئ أبي بكر بن مقسم بالطريقة نفسها.

كما استطعنا أن نستخرج قائمة أخرى من القرّاء[70] نَعدُّ قراءاتهم ممهّدة لظهور الاختيار، وليست اختياراً. وهي قائمة موزّعة على فترتين زمنيتين، ومنتمية إلى صنفين من القرّاء نلخّصها في الجدول الآتي:

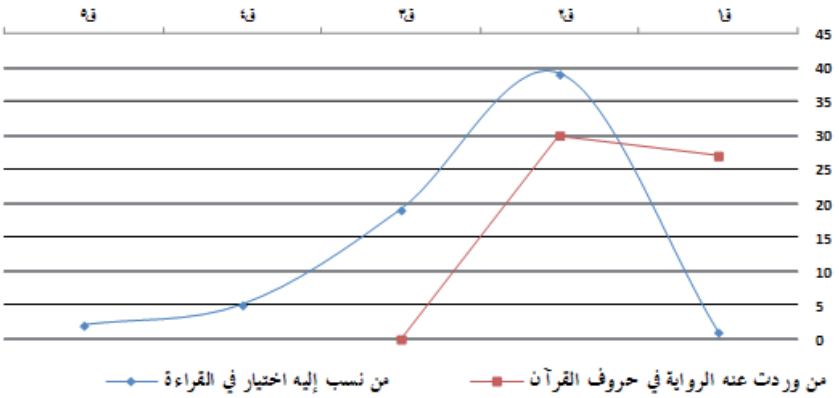
69- الذهبي، معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، ج1، ص 271.

70- وقد اعتمدنا في ثبت هذه القائمة على التركيب: من وردت عنهم رواية في حروف القرآن، وقد رتبنا أسماءهم ترتيباً تاريخيّاً مع الاجتهاد في ضبط الانتماء التاريخي لبعضهم. وتضمّ هذه القائمة: سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة (ت 12هـ)، أبو بكر الصديق (ت 13هـ)، معاذ بن جبل (ت 18هـ)، عمر بن الخطاب (ت 23هـ)، طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب (ت 36هـ)، حذيفة بن اليمان (ت 36هـ)، سعد بن أبي وقاص (ت 51-58هـ)، عمرو بن العاص بن وائل (ت 58هـ)، مجمع بن جارية بن عامر العطاف الأنصاري (ت بين 40 و60هـ)، معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 63-73هـ)، عبد الله بن عمرو بن العاص (ت 69هـ)، محمّد بن علي بن أبي طالب أبو القاسم ابن الحنفية (ت 71-73)، عبد الله بن الزبير بن العوام (ت 74هـ)، عبيد بن عمير بن قتادة (ت 74هـ)، مسعود بن مالك ويقال بن عبد الله أبو رزين الكوفي (ت 85هـ)، الربيع بن خثيم أبو يزيد الكوفي الثوري (ت 90هـ)، أنس بن مالك بن النضر (ت 90هـ)، إبراهيم بن يزيد بن شريك (ت 92-94هـ)، عروة بن الزبير بن العوام (ت 92-95هـ)، سعيد بن المسيب (ت94 هـ)، عبد الرحمن بن نفيع بن الحارث بن بحر بن أبي بكرة (ت 96هـ)، عبد الرحمن بن أبزى الكوفي (القرن الأول للهجرة)، عبد الله ابن أبي الهذلي العنزي الكوفي [تابعي روى عن عمر وأبيّ وابن مسعود لذلك نرجح أن يكون من أعلام ق2هـ]، شداد أبو عبد السلام، محمّد ذو الشامة المعيطي الشامي [لعله من أعلام القرن الأول للهجرة]، عبد الله بن القاسم بن يسار المدني مولى أبي بكر الصديق (طبقة 3، ق1هـ)، لاحق بن حميد (ت 100-101هـ)، عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ)، محمّد بن مروان المدني (ت 101هـ)، عطاء بن يسار مولى ميمونة أم المؤمنين (ت 102هـ)، سليمان بن يسار مولى ميمونة أم المؤمنين (ت 103-109هـ)، الضحاك بن مزاحم (ت 105هـ)، عكرمة مولى ابن عباس (ت 105-107هـ)، طاووس بن كيسان (ت 106هـ)، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 106-108هـ)، محمّد بن كعب بن سليم بن عمرو القرظي (ت 108- 120هـ)، محمد بن سيرين (ت 110هـ)، محمد بن علي بن الحسين بن علي ابن أبي طالب أبو جعفر الباقر (ت 110-118هـ)، عبد الله بن عبيد بن عمير بن قتادة أبو هاشم الليثي المكي (ت 113هـ)، عطاء بن أبي رباح بن أسلم أبو محمد القرشي المكي (ت 114-115هـ)، عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة (ت 117هـ)، قتادة بن دعامة السدوسي (ت 117هـ)، عطية بن قيس (ت 121هـ)، محمّد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري (ت 123-125هـ)، محمّد بن واسع بن جابر (ت 125هـ)، عمرو بن دينار (ت 126هـ)، مالك بن دينار (ت 127هـ)، محمّد بن مروان السدي صاحب التفسير (ت 127هـ)، ثابت بن أسلم أبو محمد البناني (ت 127هـ)، يزيد بن عبيد أبو وجزة السعدي (ت 130هـ)، زيد بن أسلم أبو أسامة المدني مولى عمر بن الخطاب (ت 136هـ)، عمرو بن عبيد (ت 144هـ)، هلال مولى عمر بن عبد العزيز [من الطبقة الرابعة، لعله من أعلام النصف الأول من القرن الثاني للهجرة]، عبد الله ابن المبارك (ت 181هـ)، يوسف بن يعقوب بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت 184-185هـ)، عمرو بن فائد أبو علي الأسواري (ت بعد 200هـ).

	الفترة الزمنيّة				الصنف	
	القرن الأول		القرن الثاني			التابعون
	النصف الأوّل	النصف الثاني	النصف الأوّل	النصف الثاني	-	-
عدد من وردت عنهم الرواية في حروف القرآن	6	21	27	3	-	-
	27		30		17	40

وقد اعتمدنا، في تحديد هذه القائمة، على عبارة كرّرها ابن الجزري في ترجمة هؤلاء القرّاء، وهي: **ورد (ت) عنهم الرواية في حروف القرآن**. وعلى الرغم من أنّها عبارة يكتنفها الغموض، من حيث مضمونها، بل في ما دلت عليه، فإنّ فهمها يحتّم على الدّارس أن يجيب عن السؤالين الآتيين: إذا كانت هذه الحروف قد رُويت عنهم، فعمّن رووها، أعن الرّسول أم هي القراءات التي قرؤوا بها على عهد النبوة، فاستحسنها الرّسول، ما دامت لم تحلَّ حراماً ولم تحرِّمْ حلالاً؟ فلا شكَّ، إذاً، في أنّ مثل هذين التساؤلين تصعب الإجابة عنهما، وإن كانت النسب، التي يمكن أن نستقرئها من خلال الجدول، قد ترجّح بعض الأجوبة وتجعلها من سبيل الإمكان.

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



رسم بياني لتطوّر عدد أصحاب الاختيار
وعدد القرّاء الذين وردت عنهم الرواية في حروف القرآن

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

6- أنواع القراءة، أو درجات قبولها:

لم يعتنِ المهتمّون بعلم القراءات بتصنيفها مثلما اعتنى أهل الحديث بمصطلحه، فعلى الرغم من أنّ مقدّمة ابن الصلاح (ت 643هـ)[71] جاءت متأخّرة مقارنة بنشأة علم الحديث المبكّرة، فإنّنا لم نظفر بمصنّف يشبهها في علم القراءات، على الرغم من أنّه أوّل العلوم نشأةً عند المسلمين، باستثناء ما تضمّنه كتاب السيوطي من إشارة إلى أنواع القراءات ضمن تصنيف علوم القرآن. ولكنّ ذلك لم يمنعنا من تتبّع آراء المهتمّين بهذا العلم في تصنيف القراءات. فكانت القراءات ستة أنواع:

- الأوّل: المتواتر.
- الثاني: المشهور.
- الثالث: الآحاد.
- الرابع: الشاذ.
- الخامس: الموضوع.
- السادس: المدرج: ما زيد في القراءات على وجه التفسير.[72]

هذا ما تقرّر لدى السيوطي في أنواع القراءات. لكنّ نظرة إلى المؤلفات التي سبقته تؤكّد أنّ تقسيمها لم يكن موجوداً على هذا النحو؛ إذ لم يتّفقوا على تقسيم واحد، بل إنّهم لم يتّفقوا على تعريف النّوع الواحد.

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

72- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 208.

فاختلفوا بذلك في التّسميات: ويمكن أن نعرض تقسيمات المصنّفين للقراءة، ثمّ ننظر بعد ذلك في مضامين هذه التقسيمات لنقف، في النهاية، على تطوّر تقسيم القراءات لدى هؤلاء المصنّفين. وقد رأينا أن ندرس تصنيف القراءات عند كلّ من ابن مجاهد، وابن جني، ومكي، والداني، وابن عطيّة، وأبي شامة، وأبي حيان (ت 745هـ)، والبيضاوي، وابن الجزري، والسيوطي. ومصنّفات هؤلاء المصنّفين تنتمي إلى ثلاثة مجالات معرفيّة مختلفة، وإن كانت لها صلة بالقرآن والقراءات، نلخّص ما ورد فيها من تصنيف أو إشارة إليه في الجدول الآتي مرتبةً ترتيباً تاريخيّاً:

	التقسيم	ملاحظات
أبو بكر بن مجاهد (ت 324هـ)	- القراءات السبع - ما عداها شاذ	عمد ابن مجاهد إلى تصنيف القرّاء، ولم يصنف القراءات.
عثمان بن جني (ت 392هـ)	ما اجتمع عليه أكثر القرّاء + شاذ[2]*	- ما اجتمع عليه القرّاء: القراءات السبع. - الشاذ: لا يعني خطأه
مكي بن أبي طالب (ت 437هـ)	قسم يُقرأ به + قسم لا يُقرأ به	- ما لا يُقرأ بـه قسمان: ما نقل آحاداً، وصحّ في العربيّة، وخالف خطّ المصحف. وما نقله ثقة، ولا وجه له في العربيّة، أو نقله غير ثقة، وله وجه في العربيّة[3]
ابن عطيّة (ت 541هـ)	المستعمل+ الشاذ[4]*	يذكر ابن عطيّة ما حضره من قراءات، ثمّ يرجّح ما أمكنه ذلك، ويسكت في أحيان عديدة كغيره.
أبو شامة المقدسي (ت 665هـ)	متواتر + غير متواتر[5]*	- التواتر غير متوافر في القراءات السبع - القراءات السبع مشهورة - الشاذ ما خالف الإجماع - تواتر المشهور: التواتر يأتي بعد الشهرة
أبو حيان (ت 745هـ)	المستعمل + الشاذ[6]*	-
البيضاوي (ت 791هـ)	المشهورة+ الشواذ[7]*	- المشهور: القراءات الثماني= السبعة + يعقوب. - الشاذ: غير القراءات الثماني.
ابن الجزري (ت 833هـ)	القراءة الصحيحة قسمان[8]* - متواتر + آحاد - شاذ	- المتواتر: القراءات العشر - المتواتر متوافر في بعض ما قرأ بـه العشرة، وغير متوافر في البعض الآخر. - الشاذ قراءة صحيحة لكنّها خالفت الرسم.
السيوطي (ت 911هـ)	القراءة = متواتر + مشهور+ آحاد + شاذ + موضوع + مدرج[9]*	المتواتر: القراءات السبع المشهورة

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

التصنيف الأوّل: - ما اجتمع عليه القرّاء= متواتر= مستعمل= مشهور= يُقرأ به.

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

التصنيف الثاني: متواتر + آحاد + شاذ[73].

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

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

---

*2- ابن جني، عثمان، **المحتسب**، ج1، ص 32.

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

*4- ابن عطية، **تفسير المحرر الوجيز**، ج1، ص 34.

*5- المقدسي، أبو شامة، **المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز**، ص 134-136.

*6- أبو حيان، **تفسير البحر المحيط**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001م، ج1، ص 103.

*7- البيضاوي، **تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج1، ص 3.

*8- ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ص 81.

*9- السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، 208.

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

أ- التواتر والمشهور والآحاد:

يبدو مصطلح التواتر[74] أكثر تعقيداً من غيره من المصطلحات؛ لأنّه قد تكرّر في التصنيفات الثلاثة، وقد وازته عدّة تسميات أخرى هي «**المستعمل**»[75]، و«**ما أجمع عليه قرّاء الأمصار**»، و«**المشهور**». والأهمّ أنّه لم يستعمل إلّا مع أبي شامة المقدسي، أو قبله بقليل؛ أي في بداية القرن السّابع للهجرة. وقد أثاره في سياق ردّه على القائلين إنّ القراءات السبع التي جمعها ابن مجاهد متواترة، ما يشير إلى ولادة القول بالتواتر بعد تسبيع السبعة بمدّة طويلة. ولعلّ هذا القول قد أنتجه القائل نفسه إنّ القراءات السّبع هي نفسها الأحرف السبعة، التي دلّ عليها حديث الأحرف السبعة. والواضح أنّ هذه المسألة لم تُثَر من قبل، لذلك اقتصر أصحاب التصنيف الأوّل على تقسيم القراءات إلى مستعمل وغير مستعمل، وقد أثيرت بعد موقف أبي شامة من مسألة التّواتر من شتى زواياه: من زاوية شروط قبول القراءة، وردّها، ومن زاوية مضمون القراءات، وعلاقتها بالرّواة ...إلخ.

يرى أبو شامة أنّ ما نُسِبَ إلى السّبعة ونُقِلَ عنهم من قراءات يُعدُّ قراءات صحيحة، لكنّ صفة الصّحة لا تنطبق على كلّ ما رُوِي عنهم: «**بل قد رُوِيَ عنهم ما يُطلق عليه أنّه ضعيف وشاذّ**».[76] ففيها ما لم يتّصف بالتواتر، والدافع إلى تلقي قراءاتهم بالقبول هو **شهرتهم وكثرة الصحيح المجتمع عليه في قراءتهم**»، رافضاً ما استقرّ في أذهان العديد من القرّاء، بعد تسبيع السّبعة، **أنّ القراءات السّبع كلّها متواترة؛ أي كلّ فرد ممّن روى عن هؤلاء الأئمة السّبعة**»[77]، مؤكّداً، في الوقت ذاته، أنّه يقرّ بتواترها: «**ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطّرق، واتّفقت عليه الفرق، من غير نكير، مع أنّه شاع، واشتهر، واستفاض، فلا أقلّ من اشتراط ذلك إذا لم يتّفق التواتر في بعضها**».[78]

وينظر الزّركشي إلى التواتر من جهة أخرى، فقد رأى: «**أنّها متواترة عن الأئمة السبعة. أمّا تواترها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ففيه نظر، فإنّ إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع موجود في كتب**

74- التواتر في الحديث يعني في اللغة: التتابع، وفي الاصطلاح أن يروي الحديث عدد كثير يستحيل في العقل عادةً اتفاقهم على الكذب، والكثرة المشار إليها مشروط تحقّقها في جميع طبقات السند، وأن يستحيل في حكم العقل عادةً اتفاقهم على اختلاق الحديث، وينقسم الحديث المتواتر إلى قسمين: تواتر لفظي، وتواتر معنوي، مع اختلاف اللفظ. وهو ما يترتّب عليه في الحكم أن يفيد العلم اليقيني، الذي يوجب التصديق الجازم ما يؤدّي إلى وجوب العمل بما تضمّنه. أمّا المشهور، فهو أقلّ من المتواتر درجة، فإذا كان شرط التواتر أن يفوق عدد الرواة التسعة في كلّ طبقات السند، فإنّ المشهور يشترط أن يفوق عدد الرواة الثلاثة في كلّ طبقات السند أيضاً.

75- عمد مكي بن أبي طالب إلى هذا التصنيف؛ لأنّ أوّل شرط وضعه لقبول القراءة، أو ردّها: نقلها عن الثقات عن النبي، فهو يتجنّب القول بالتواتر عكس ما ذهبت إليه بعض الدراسات من أنّه يقول بضرورة توافر التواتر في القراءات السبع. انظر: تفسير السيد رزق الطويل لموقف مكي سابق الذكر في دراسته: في علوم القراءات: مدخل ودراسة وتحقيق المكتبة الفيصليّة، مكة المكرّمة، ط1، 1985م، ص 51.

76- المقدسي، أبو شامة، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، ص 134.

77- المصدر نفسه، ص 135.

78- المصدر نفسه، ص 136.

القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة»[79]، مؤكّداً ما ذهب إليه أبو شامة، فهو أميل إلى شهرتها لدى الجمهور أكثر من القول بتواترها. وقوله هذا يمكن تمثيله بالرّسم الآتي:

ولعلّ هذا الإحراج هو الذي حدا ببعض علماء القراءات إلى المزج بين المصطلحين، على الرغم من الفوارق المنهجيّة بينهما؛ إذ عَدَّ القاضي جلال الدين البلقيني (ت 824هـ) القراءات المتواترة **القراءات السبع المشهورة**.[80] وجعل موقف ابن الجزري مذبذباً بين القول بالتّواتر، والقول إنّ القراءات السّبع، بل العشر، مشهورة، وذلك في كتابيه (**منجد المقرئين**) و(**النشر في القراءات العشر**)، فهو يوجّه نقداً لاذعاً لأبي شامة بسبب إنكاره تواترَ قراءات السّبعة؛ بل يحثّ على محو كتابه من الوجود، ويَعدُّ موقفه كلاماً ساقطاً لا أساس له من الصّحّة، في حين أنّه يقول في كتابيه المذكورين: «**نحن ما ندعي التواتر في كلّ فرد ممّا انفرد به بعض الرواة، أو اختصّ ببعض الطرق، لا يدّعي ذلك إلّا جاهل لا يعرف ما التواتر، وإنّما المقروء به عن القرّاء العشرة على قسمين: متواتر وصحيح مستفاض متلقى بالقبول، والقطع بهما حاصل**».[81] ويقول أيضاً: «**إذا اشترطنا التواتر في كلّ حرف من حروف الخلاف، انتفى كثير من حروف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم، ولقد كنت أجنحُ إلى هذا القول، ثمّ ظهر لي فساده**».[82]

فهل يعني ذلك أنّ ابن الجزري قد تراجع[83] عن تصوّره لمفهوم التواتر، الذي دافع عنه بشدّة في (**منجد المقرئين**)، ومن ثمّ تراجع عن اتّهامه لأبي شامة بفساد الرّأي، وسقوط الكلام؟ ليس الأمر في تقديرنا كذلك. فعلى الرغم من أنّه تناسى موقفه سابق الذّكر من أبي شامة، فأثنى عليه في كتاب النشر، واستشهد بآرائه التي رفضها سابقاً، فإنّه لم يتخلَّ عن تصوّره لمفهوم التواتر؛ لأنّ ابن الجزري يقرّ بأنّ أحرف الخلاف في

79- الزّركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 319.

80- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 203.

81- ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 91.

82- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 13.

83- ذهب إلى هذا التأويل صبري الأشوح في كتابه: إعجاز القراءات القرآنيّة: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القرّاء، ص44، وكذلك في ص 81.

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

وعلى أساس هذا الكرّ والفرّ في السجال بين تأكيد التواتر من عدمه، طُرح السؤال الآتي: ما الذي تواتر في القراءات؟ وما الذي لم يتواتر فيها؟ وهو سؤال أجاب عنه المختلفون حول التواتر، فاختلفوا في الإجابة عنه أيضاً. ففريق رأى أنّ كل ما تضمّنته قراءات العشرة متواتر، بكلّ ما تضمنته من مضامين الملفوظ إلى أساليب التلفظ به. وفريق رأى أنّ التواتر في المتفق عليه، وغير المتواتر في المختلف فيه. وثمّة من يفصّل القول فيرى أنّ غير المتواتر هو الأداء[84] كالمدّ والإمالة.

ولا نودّ هنا أن نفصّل القول في مضمون هذا الخلاف، بقدر ما نريد التنبيه إلى الخلفيّة التي دفعت كلّ طرف إلى الذهاب إلى ما ذهب إليه. فقد بنى أبو شامة موقفه الرّافض للقول بتواتر القراءات السبع على أساس اتهامه للرّواة **بقلة الضبط**.[85] أمّا ابن الجزري، فلم يجد مناصاً من القول بالتواتر، على الرغم من أنّه صرّح أكثر من مرّة بأنّه لا يدّعيه في القراءات العشر؛ لأنّه أراد دفع صفة الشذوذ عن بعض القراءات السبع.

إنّ سعي ابن الجزري وراء إلحاق القراءات الثّلاث بالسّبع، وإطلاق التواتر عليها، قد عبّر عنه تعبيراً قويّاً من خلال طلب الفتوى من أكبر علماء عصره عبد الوهاب بن السّبكي (ت 771هـ) في تواتر القراءات العشر. فكان السؤال: «**ما تقول السّادة العلماء (...) في القراءات العشر التي يُقرأ بها اليوم، هل هي متواترة أو غير متواترة؟ وهل كلّ ما انفرد به واحد من الأئمة العشرة بحرف من الحروف متواتر أم لا؟ وإذا كانت متواترة فما يجب على من جحدها أو حرفاً منها؟ أفتونا مأجورين**». فكانت الفتوى: «**القراءات السّبع، التي اقتصر عليها الشاطبي، والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر، وقراءة يعقوب، وقراءة خلف، متواترة معلومة من الدين بالضرورة، وكلّ حرف انفرد به واحد من العشرة معلومٌ من الدين بالضرورة أنّه منزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يكابر في ذلك إلّا جاهل، وليس تواتر شيء منها مقصوراً على مَن قرأ بالروايات؛ بل هي متواترة عند كلّ مسلم يقول أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، ولو كان مع ذلك عاميّاً جلفاً لا يحفظ من القرآن حرفاً. وهذا تقرير طويل، وبرهان عريض، لا يسعُ هذه الورقة شرحه، وحظّ كلّ مسلم وحقّه أن يدين الله -تعالى- ويحزم نفسه بأنّ ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين**

84- لاحظ أنّ تعريف القراءات استقرّ مع ابن الجزري على أنّه علم بكيفيّة الأداء!

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

لا تتطرّق الظنون ولا الارتياب إلى شيء منه، والله أعلم. كتبه عبد الوهاب بن السّبكي».[86] فأصبح التواتر حقيقة دينيّة لا معرفيّة، حقيقة تُفرض بواقع السلطة، بعد أن كانت سلطة الواقع هي التي فرضت نقده، والتنبيه إلى ضرورة مراعاة المجالات الذاتيّة، التي كان القارئ يتحرّك ضمنها مثلما ذهب إلى ذلك أبو شامة.

ونودّ أن نشير هنا إلى أنّ التواتر قد مثّل أعلى درجات القراءة الصحيحة حسب ما تقدّم، يليه المشهور. أمّا الآحاد، فهو أيضاً من درجات الصحّة، وإن كان في أدناها. لكنّ علماء القراءات اشترطوا في راوي القراءة الثقة والاستفاضة، التي تعني **انتشار الخبر وشيوعه دون علم بالمخبر الأوّل عنه، وهو الذي تلقته الأمّة بالقبول من غير اعتبار العدد**[87]، فخبر الآحاد الوارد عن أحد القرّاء السبعة بمثابة الخبر المشهور. وهذه المرونة في التّعامل مع هؤلاء القرّاء هي مرونة مرتقبة؛ إذ لم يخلُ منها شرط من شروط القراءة المقبولة. ويكفي أن نعود إلى ابن الجزري حتى نقف على هذه المرونة في الشروط الثلاثة لقبول القراءة، أو ردّها. فهو يقول: «**كلّ قراءة وافقت العربيّة، ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانيّة، ولو احتمالاً، وصحّ سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها، ولا يحلّ إنكارها**».[88] فهذا التعريف يندرج ضمنه المتواتر، والمشهور، والآحاد.

ب- الشاذ: القراءة الشاذة:

يمكن أن ننظر في هذا المصطلح من منطلق الاشتقاق اللغوي، الذي بيّنت كتب اللّغة من خلاله أنّ الشّذوذ يعني النُّدْرَة، وشَذَّ أي نَدرَ عَن الجمهور، وخَرَج عَنْهُم وانفَرَد. وشَذَّ الرّجل إذا انْفرد عن أصحابِه، وكذلك كلّ شيء مُنْفرد فهو شاذّ، وقد سَمّى أهل النّحو ما فارق ما عليه بَقيّة بابه، وانفرد عن ذلك إلى غَيْرِه شَاذّاً، وأَشَذَّ الرجلُ إذا جاء بِقَوْلٍ شَاذّ نادر، وأَشَذَّ الشّيء: نَحَّاه، وأقْصَاه. ويقال: شَاذٌّ أي: مُتَنَحٍّ، وأَشَذَّه فَرَّقَه.

يتّضح، من خلال ما تقدّم، أنّ المقصود بوصف هذه القراءة أو تلك بالشّذوذ هو تعريفها بأنّها قراءة نادرة ومخرجة صاحبها عن الجماعة، وذكرها إنّما لتنحيتها وإقصائها والتفرقة بينها وبين ما خالفها في الصّفة من القراءات، ما يفسّر مبرّرات جمعها في مؤلفات خاصّة بها مثل كتاب (**شواذ السبعة**) لأبي طاهر البزار (ت 349هـ)[89]، وكتاب (**مختصر في شواذ القرآن**) لابن خالويه، وكتاب (**المحتسب** لابن جني)، وكتاب (**شواذ القرآن للعماني**)[90]، وكتاب (**الإقناع في القراءات الشاذة لأبي علي الأهوازي**) (ت 446هـ)، وقصيدة (**القراءات الشاذة**) التي نظمها ابن الجزري.

86- ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 174-175.

87- قلعجي، محمّد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988م، ص 63.

88- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 9.

89- ابن النديم، الفهرست، ص 35.

90- خليفة، حاجي، كشف الظنون، ج2، ص 1322.

وإذا كنّا لا نعرف دوافع ابن خالويه التي كانت وراء تأليفه لكتاب يجمع فيه القراءات الشاذة، ومن ثمّ غاب عنّا تصوّره لمفهوم القراءة المتواترة، وكذا الشاذة، فإنّ ابن جنّي قد بيّن في مقدّمة (**المحتسب**) سبب تأليفه في هذا النوع من القراءات، فأشار إلى معنى الشّذوذ عنده، مقارنة بمعنى التّواتر لدى ابن مجاهد، فالقراءات، حسب رأيه، ضربان: «**ضرب اجتمع عليه أكثر قرّاء الأمصار، وهو ما أودعه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد... كتابه الموسوم بقراءات السبعة...، وضرب تعدّى ذلك فسمّاه أهل زماننا شاذاً؛ أي خارجاً عن قراءة القرّاء السبعة**».[91]

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

1- التركيب الأوّل: **إجماع الحجّة من القرّاء على خلافها**.[92]

2- التركيب الثاني: **لقلة من قرأ بها**.[93]

3- التركيب الثالث: **لمخالفتها للمعنى الذي تراد به الآية**.[94]

4- التركيب الرابع: **لانقطاع الرّواية فيها**.[95]

5- التركيب الخامس: **لمخالفتها قواعد النحو**.[96]

6- التركيب السادس: **لخروجها عن قراءة العامّة، وقلّما يخرج شيء عن قراءة العامّة إلّا وفيه مطعن**.[97]

7- التركيب السابع: **لمخالفتها سواد المصحف**.[98]

91- ابن جني، المحتسب، ج1، ص 32.

92- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج18، ص337، ج20، ص 536، ج24، ص 534.

93- المصدر نفسه، ج17، ص 67.

94- ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج6، ص 498. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج8، ص 484.

95- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ج5، ص 151.

96- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 28. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص 486.

97- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج3، ص 407.

98- أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج2، ص 57.

8- التركيب الثامن: **لأنّها رويت عمّن طعن في صدقه على الرغم من عدم وجود ما يردّ القراءة فيها**.[99]

9- التركيب التاسع: لأنّ اللغة الواردة بها **لغة شاذة قليلة**.[100]

يظهر إذاً، من خلال ما سبق، أنّ مصطلح الشذوذ كان مصطلحاً متعدّد الأوجه، فمنه الشذوذ النحوي، والشذوذ في الرّسم، والشذوذ في الرواية، والشذوذ الأخلاقي، والشذوذ العقائدي، والشذوذ اللّغوي، والشذوذ اللفظي...، فهل هذه الأوجه إضافات كثيرة للشروط الثلاثة المذكورة سابقاً لقبول القراءة؟ أم فيها ما يوسّع دائرتها بما يجعلها خاضعة لمرونة أوسع تستوعبها، وتضيف إليها. فإذا جاز أن نصنّفها ضمن شروط قبول القراءة تبيّن لنا أن أوضح تلك التراكيب ما تعلّق بالشرط الثاني: مخالفة رسم المصحف على الرغم من المرونة التي تميّز بها هذا المصطلح. وكذا الأمر بالنسبة إلى الشرطين المتبقيين [موافقة العربيّة وصحّة السند]، فأين يمكن إدراج اللّغة في التركيب التاسع؟ هل ما وافق العربيّة -ولو بوجه- يستوعب اللهجات/اللغات، أم هل المقصود به القواعد النحويّة فحسب؟ فإنّ ابن الجزري لم يشر إلّا إلى الضوابط النّحويّة، والأمثلة التي استند إليها لا تتضمّن إلّا ذلك أيضاً، ولكنّه في الوقت ذاته أورد قولاً للداني ليستدلّ به على غلبة الأثر وصحّة النقل في قبول القراءة على قواعد النحو. وتكمن أهميّة هذا الشاهد في أنّه أشار إلى «**أنّ أئمّة القرّاء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربيّة؛ بل على الأثبت في الأثر، والأصحّ في النقل والرواية، إذا ثبت عنهم، لم يردّها قياس عربيّة، ولا فشو لغة؛ لأنّ القراءة سنّة متّبعة**».[101]

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

أمكننا، بناءً على هذه الشّروط، ضبط الإمكانات النظريّة التي كانت فيها القراءة شاذّة، وعلى أساس هذه الإمكانات، أقمنا مقارنةً بينها وبين طبيعة تعامل المفسّرين معها انطلاقاً من أمثلة واضحة لقراءات عُدّت شاذة، وقد جمعنا الإمكانات النظريّة في الجدول الآتي:

99- ذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، ج13، ص 63: «روى عصمة عن الأعمش «وقُمْرًا». وهذه قراءة شاذة، قال [أحمد بن حنبل]: لا تكتبوا ما يحكيه عصمة الذي يروي القراءات».

100- المصدر نفسه، ج7، ص 290. أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج6، 464.

101- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 11.

الشروط النظريّة للحكم على القراءة			الحكم النظري على القراءة
موافقة العربيّة ولو بوجه	موافقة أحد المصاحف العثمانيّة ولو احتمالاً	صحة السند	
+	+	+	= صحيحة
+	+	-	= شاذة
+	-	+	= شاذة
+	-	-	= شاذة
-	+	+	= شاذة
-	+	-	= شاذة
-	-	+	= شاذة
-	-	-	= شاذة

يبيّن الجدول أنّ فرضية واحدة تكون فيها القراءة صحيحة من ثماني فرضيات (12.5%)، لتوافر الشروط الثلاثة فيها، بينما تُنعت القراءات في الفرضيّات السبع المتبقية بالشذوذ لمخالفتها شرطاً أو أكثر من شروط قبول القراءة. ما يعني أنّ إمكانيّة إقصاء القراءة تصل نسبتها إلى (87.5%). وهذا من شأنه أن يقصي العديد من القراءات، وخصوصاً منها الموافقة للرّسم، وهو شرط لا يقلّ أهمّية عن الشرطين الآخرين. وقد حاول القدامى لهذا السبب أن يخلقوا ثغرات في هذا الغربال الثلاثي الأبعاد؛ لتتسرّب منه قراءات كثيرة قد يحتاج إليها في مجالات عدّة أجلاها مجال استنباط الأحكام.

ومن أمثلة ذلك سكوت العديد منهم عن الإشارة إلى بعض القراءات المنسوبة إلى السبعة بالشذوذ مثل **{مَعايِشَ}** [الأعراف 10/7 و]الحجر 20/15]، التي قرأها نافع بالهمز، لكنّ الزّمخشري (ت 538هـ)، وابن عطية، والرازي (ت 606هـ)، وأبا حيان، لم يبيّنوا أنّها شاذة، وعلى الرغم من إقرار الرازي بأنّه لا يعرف لقراءة نافع وجهاً، فإنّه دافع عن صحّتها اللغويّة، مشبهاً إيّاها بصحائف، على الرغم من الفرق بين اللفظين، بما أنّ الياء في اللفظ الأوّل أصليّة، وفي الثاني زائدة.[102] وقراءة نافع حسب النحويين البصريين خطأ، وراويها عنه خارجة بن مصعب (ت 168هـ) ضعيف حسب كتب التراجم. وعلى الرغم من مخالفة القراءة للشرطين الأوّل والثالث، سكت المفسّرون المذكورون عن ذلك، في حين أنّهم كانوا متحمّسين لبيان شذوذ العديد من القراءات الأخرى، وأمثلة هذا السكوت عديدة نكتفي فيها بهذا المثال.

ومن أمثلة القراءة المخالفة لرسم المصحف، الشرط الثاني من شروط قبول القراءة، قراءة ابن مسعود للآية **{وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما}** [المائدة 38/5]، لكنّ المفسّر لا تهمّه الإشارة إلى شذوذها بقدر

102- الرازي، تفسير الرازي المعروف بالتفسير الكبير وبمفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1981م، ج14، ص 31.

ما يهمّه الحكم الفقهي، الذي يقلّب النظر فيه، مثل: الطبري، والزمخشري، وابن عطيّة، نستثني من ذلك الرازي، الذي فسّر القراءة الرّسميّة بأنّ الأيدي جمع أقلّه ثلاثة؛ لذلك وجب قطع ثلاثة من الأيدي في السارق والسارقة، ومن ثَمَّ وجب أن لا ينفذ القطع إلّا في السرقة الثالثة، معتبراً أنّ قراءة ابن مسعود «**فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا**»، التي تجعل الحكم مختصاً باليمين لا في مطلق الأيدي، قراءة شاذّة جارية مجرى خبر الواحد؛ لذلك لا يعدّها حجّة؛ لأنّها ليست قرآناً.[103]

والذي نفهمه من كلام الرّازي أنّ القراءة الآحاد شاذة على عكس ما رأيناه سابقاً باندراج الآحاد ضمن القراءة الصحيحة. وهو موقف يمكن أن نطالع نقيضه عند غيره من المفسّرين، فابن عادل، على سبيل المثال، علّق على الآية {**وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**} [البقرة 196/2]، التي قرأ فيها عبد الله بن مسعود، وعليّ بن أبي طالب، والشعبي (ت 105هـ) لفظ «**والعمرةُ**» بالرفع، فيقول: «**وإن كانت شاذَّةً، لكنَّها تجري مجرى خبر الواحد**».[104] فالاستدراك في قوله يدلّ على قبوله بها، وإخراجه لها من دائرة الشذوذ، ودخولها في دائرة الآحاد يجعلها ضمن المتواتر حسب ما تقدّم.

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

ت- القراءات المدرجة:

جعلها السيوطي النّوع السّابع والعشرين من علوم القرآن، وسمّاها، أيضاً، القراءات المحمولة على وجه التفسير. وقد تتبعنا أغلب هذه القراءات في كتب التفسير[105]، فكانت مخالفة لشرط موافقة رسم المصحف، لذلك عُدّت شاذة، لكنّ شذوذها عن الرّسم لم يمنع المفسّرين والمهتمّين بعلوم القرآن بإدراجها ضمن التفسير، على أساس أنّ القراءة الشاذّة مفسّرة للقراءة المتواترة؛ فهل يمكن، إذاً، ضبط موقع هذا النوع في السلّم التراتبي للقراءات؟ فلا شكّ في أنّ تركيب «**مفسّرة للقراءة المتواترة**» يؤدّي، بالضرورة، إلى جملة من النتائج من بينها أنّ المعنى المفسّر به هو الذي سيستقرّ في ذهن المتلقّي، ما يعني أنّ القراءة المدرجة تزحزح القراءة المتواترة لتأخذ مكانها على مستوى المعنى، بينما تحافظ القراءة المتواترة على مكانتها في التلاوة، فجسم اللفظ للقراءة المتواترة، والمعنى للقراءة الشاذة.

103- المصدر نفسه، ج11، ص 234.

104- ابن عادل، تفسير اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ج3، ص 360.

105- انظر لاحقاً: الباب الثالث، الفصل الأول، العنصر الأوّل: القراءات والتفسير.

ث- القراءات الموضوعة:

لم يذكرها بهذا الاسم غير السيوطي في (**الإتقان**)، وهي ما نقله غير ثقة كقراءات الخزاعي (ت 408هـ)[106]، وهي أيضاً قراءات لا تخرج عن اعتبارها شاذة لمخالفتها الشرط الثالث: صحّة السند. ويبقى السند، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقاً، شرطاً معياريّاً من شأنه أن يسقط الكثير من القراءات في دائرة الشذوذ، كما من شأنه أن يرفعها منها.

فالخزاعي[107] الذي يبدو غير ثقة في نظر السيوطي، الذي اتّهمه بوضع قراءة «**إِنَّمَا يَخْشَى اللهُ** [بالرفع] **مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ** [بالنصب]» [فاطر 28/35]، ونسبها إلى أبي حنيفة النعمان (ت 150هـ)، ترجم له ابن الجزري، فكنّاه بـ: «**ركن الإسلام**»، وأطلق عليه صفتي **الحذق والشهرة**. أمّا القراءة المذكورة، فقد نسبها الزمخشري إلى عمر بن عبد العزيز الخليفة الخامس[108]، وقال أبو حيان: إنّ أبا القاسم الهذلي عزاها، في كتابه (الكامل)، لأبي حيوة.[109]

تبيّن لنا، إذاً، أنّ معركة ابن الجزري من أجل إضفاء التواتر على القراءات العشر، وجعل القراءات والقرآن حقيقة واحدة، كانت معركة قديمة، تعود في الأصل إلى الفترة التي بدأت فيها المصطلحات الأساسيّة لعلم القراءات بالتأسُّس، وخصوصاً منها التي تروم تصنيف القراءات وفق هرميّة الصّحة والخطأ؛ فكانت مصطلحات متداخلة يبدو من الصّعب جدّاً فكّ الارتباط بينها؛ إذ لا حدود تبيّن مبدأها ومنتهاها. وهذا الأمر ليس صعباً على القارئ العادي فحسب؛ بل عدّه العديد من العلماء القدامى مشكِلاً.

II- المصطلحات الإجرائيّة:

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

106- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، 208.

107- هو أبو الفضل محمّد بن جعفر الخزاعي، اتّهم بتأليف كتاب «في حروف القرآن» عن أبي حنيفة، فلما اتّهم نزح عن بغداد. وتلك الحروف إنّما رواها الحسن بن زياد (ت 204هـ) عن أبي حنيفة، فهو صاحبه. انظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القرّاء، ج1، ص 213، ج2، ص 109-110.

108- الزمخشري، تفسير الكشاف، ج2، ص 468.

109- الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج7، ص 298.

إنّ هذه المصطلحات قد انعقد عليها علم القراءات كما حدّده ابن الجزري، بما هو علم: **يُعْرَفُ به كيفيّة النطق بالكلمات القرآنيّة، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كلّ وجه لناقله**. والعلم بالأصول، وفرش الحروف، وكيفيّة أداء الألفاظ عند النطق بالألفاظ. وعلى أساس هذا التعريف، اهتمَّ علماء القراءات بثلاثة جوانب في هذا العلم: جانب سمّوه الأصول، وثانٍ سمّوه الفروع، أو فرش الحروف، وجانب ثالث يمكن تسميته بـ: الجودة في كيفيّات التلفظ بالقراءة، أو جودة الأداء.

1- الأصول:

يقول الجرجاني معرّفاً الأصل بأنّه: «**عبارة عمّا يُفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع عبارة عمّا يُبنى عليه غيره، ولا يُبنى هو على غيره، والأصل ما يثبت حكمه بنفسه، ويُبنى على غيره**».[110] وهو معنى قريب ممّا قصد إليه في القراءات، فهو مصطلح يُعبّر به عن الظواهر القرائيّة التي تمثل أحكاماً مطّردة في كلّ السّور يمكن على منوالها إنشاء قاعدة متبعة في القرآن كله. ويمكن أن نعود لمعرفة هذه الأصول إلى كتاب ابن الجزري (**النشر في القراءات العشر**)، فقد خصّص أبواباً عديدة لعرض هذه الأصول؛ أهمها: **الإدغام الكبير، والإدغام الصغير، والوقف، والابتداء، والوقف على مرسوم الخط، وأحكام النون الساكنة، والتنوين، والفتح، والإمالة، والرّوم، والإشمام، وياءات الإضافة، وياءات الزوائد، وترقيق الراءات، وتغليظ اللّامات، والمد والقصر...** إلخ. ويمكن أن ننظر في بعض هذه الأصول حتى نقف على مضمون العلم ومجال اهتمامه.

أ- الإدغام:

يعرّفه الجرجاني بأنّه: «**في اللغة: إدخال الشيء في الشيء، يقال: أدغمت الثياب في الوعاء، إذا أدخلتها، وفي الصناعة: إسكان الحرف الأول وإدراجه في الثاني، ويسمّى الأول: مدغماً، والثاني: مدغماً فيه. وقيل: هو إلباث الحرف في مخرجه مقدار إلباث الحرفين**»[111]، ويقسّمه القرّاء إلى نوعين: إدغام صغير وإدغام كبير؛ فالأوّل هو الذي يكون الأوّل من الحرفين ساكناً، وكلّ منهما ينقسم إلى جائز، وواجب، وممتنع.

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

110- الجرجاني، علي بن محمّد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص 28.

111- المرجع نفسه، ص 13.

الكسائي وخلاد (ت 220هـ)، وانفرد إسماعيل بن خلف (ت 455هـ) عن خلاد بإظهارها في الزاي، وانفرد الكارزيني (ت بعد 440هـ) عن رويس (ت 238هـ) بإدغامها في التاء والصاد... مثل قوله **{إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ}** [البقرة 166/2]، و**{إِذْ جَعَلَ}** [المائدة 20/5]، و**{إِذْ دَخَلْتَ}** [الكهف 39/18]، و**{إِذْ سَمِعْتُمُوهُ}** [النور 12/24]، و**{وَإِذْ صَرَفْنَا}** [الأحقاف 29/46]، و**{وَإِذْ زَيَّنَ}** [الأنفال 48/8]. والحروف الأخرى المُختلف فيها كثيرة كدال «قد»، وتاء التأنيث، ولام «هل» و«بل»... إلخ.[112]

أمّا الإدغام الكبير، فهو ما كان الأوّل من الحرفين فيه متحرّكاً سواء أكان مثلين أم جنسين أم متقاربين. وسُمِّي كبيراً لكثرة وقوعه مقارنة بالأوّل، وثمّة من يُرجع تسميته إلى ما فيه من الصعوبة، أو لأسباب أخرى. وقد حصر ابن الجزري الكلام عنه في مجالين: الأوّل في رواته، والثاني في أحكامه. وتدلّ الأسماء التي نسب ابن الجزري إليها رواية الإدغام، أو القراءة به، على أنّه ظاهرة قرائية منتشرة خصوصاً بين العديد من قرّاء القرن الثاني للهجرة، ومن بينهم الحسن البصري، ويعقوب الحضرمي؛ وأهمّهم أبو عمرو بن العلاء الذي ارتبط اسمه به، وكان من أوّل المؤلفين فيه، فألف (**كتاب الإدغام الكبير**)[113]، الذي أتى فيه على المواضع التي ورد فيها هذا النوع من الإدغام من بداية البقرة (2)، إلى آخر الناس (114). ومن أمثلة ذلك من إدغام المتماثلين **{لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ}** [البقرة 20/2]، و**{الْكِتابَ بِالْحَقِّ}** [آل عمران 3/3]، ومن أمثلة إدغام المتجانسين **{الآخِرَةَ ثُمَّ}** [آل عمران 152/3]، و**{الصَّيْدِ تَنالُهُ}** [المائدة 94/5]، ومن أمثلة إدغام المتقاربين **{رَزَقَكُمُ}** [المائدة 88/5].

وقد أحصينا ألفاً ومئتين وواحداً وثمانين موضعاً (1281) من حالات الإدغام التي ذكرها أبو عمرو في كتابه، ما يدلّ على أهمّية هذا الأصل من الأصول في قراءته. ولعلّ هذه الأهميّة هي التي دفعت ابن الجزري إلى تخصيص أكثر من ثلاثين صفحة لدراسة كلّ ما تعلّق به من مسائل صوتيّة يطول شرحها في هذا المقام.[114] لكنّها أهمّية لا تعكس أنّ القرّاء والمهتمّين بالقراءات، وعلوم القرآن، ينظرون إليه كذلك، فثمّة من لا يعترف بهذا النوع من الأصول كابن العربي.[115]

ب- الوقف/ الوقوف والابتداء:

الوقف في اللغة الكفّ والحبس، ويعرّفهما ابن الجزري بأنّهما **معرفة ما يوقف عليه، وما يُبْتدأ به**. وإذا عرف القارئ مواطن الوقف والابتداء، وجب عليه معرفة كيفيّة قراءة اللفظ الذي وقف عليه، وكيفيّة

112- راجع: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص2-4.

113- ابن العلاء، أبو عمرو، كتاب الإدغام الكبير، تحقيق وتعليق: أنس بن محمّد حسن مهرة، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، (د.ت).

114- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، من ص 274 إلى ص 304.

115- المواق، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، ضمن كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الحطاب الرعيني، ج2، هامش ص 421.

تأدية اللفظ الذي سيبدأ به. والوقف أنواع منه: التام، والكافي، والحسن، والقبيح. وتكمن أهميّته في تحديد معنى النّصّ المقروء؛ فالسّياق والمعنى لهما الدور الأهمّ في تحديد مواطن الوقف، مثل ما يُروى عن الشّعبي أنّه قال: «**إذا قرأت** {**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**} [الرحمن 26/55]، **فلا تسكت حتى تقرأ** {**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ**} [الرحمن 27/55]».[116] وتظهر أهميّة هذا المصطلح في اهتمام القدامى به منذ بداية التدوين في العلم من خلال إفراده بالعديد من المصنفات المستقلة[117] كان أشهرها كتاب (**الوقف والابتداء**) لابن الأنباري (ت 328هـ)[118]، الذي أثنى عليه ابن الجوزي في كتابه (**فنون الأفنان**)، وعَدَّه أفضل مصنّف في هذا المجال.

2- فرش الحروف:

الفرش في اللغة البسط؛ أي بسط الأمر، وفي الاصطلاح يسمّي القراء ما قلّ دوره من حروف القراءات المختلف فيها فرشاً، وقد خصّص أصحاب كتب القراءات فصولاً بعنوان فرش الحروف، وهُمْ يَعنون بذلك بسط الحروف، التي اختلف فيها القرّاء، وهي حروف غير مطّردة، فلا قاعدة تخضع لها بخلاف الأصول، فإنّ الأصل الواحد منها ينطوي على الجميع، ولهذا السبب أيضاً أطلقوا عليها اسماً آخر هو الفروع.[119]

الفروع أو الفرش، إذاً، تباين أوجه قراءات القرّاء في كلمات محصورة ضابطها تنوّع صور الأداء مع وحدة التعبير والمعنى. وهو تباين يتجسّد في حركات بناء الألفاظ مثل اختلافهم في «**قيل**» و«**غيض**»، و«**جيء**»، و«**حيل**»، و«**سيق**»، و«**سيء**»، و«**سيئت**»، فقرأ الكسائي، وهشام، ورويس، بإشمام الضم كسر أوائلها. وافقهم ابن ذكوان في «**حيل**»، و«**سيق**»، و«**سيء**»، و«**سيئت**»، وافقهم المدنيان [نافع وأبو جعفر] في «**سيء**»، و«**سيئت**» فقط.[120] وقد يكون في تعاقب بعض الحروف التي لا يميّز بينها إلّا النقط

116- من عادة طبع المصاحف أن تهتمّ اللجنة المكلّفة بتحقيق المصحف وطبعه بالوقف، فتجعل له علامات ليهتدي بها قارئ المصحف عند القراءة في متن النص، كما تشير إليها في آخر المصحف في قسم التعريف به. انظر، على سبيل المثال: مصحف المدينة النبويّة، ط مجمع خادم الحرمين الشريفين، 1412هـ، ص (ي) من قسم علامات الضبط.

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

118- أبو بكر الأنباري، محمّد بن القاسم بن بشار، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق، 1971م.

119- الأصول والفروع من مصطلحات اللغة وأصول الفقه التي وُظّفت في علم القراءات، فلا شكّ في أنّ الأبحاث اللغويّة القديمة لها صلة وطيدة بعلوم القرآن عموماً، وبعلم القراءات خصوصاً، وهو مبحث جدير بالاهتمام ما زال ينتظر باحثاً أكاديميّاً يهتمّ به.

120- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج2، ص 208.

من قبيل «**فَتَثَبَّتُوا**»، و**{فَتَبَيَّنُوا}**[121] كما يبدو في بعض الزيادات اللفظية. ويرى بعض الدّارسين أنّ كلّ هذه الحالات لا تغيّر سياق المعنى، ولا تخالف سواد الرسم العثماني الذي استوعبها وضعه الخطي. ولعلّ قائل هذا الكلام عنى بذلك القراءات السبع؛ لأنّ النقط، في العديد من القراءات التي وقفنا عليها، له أثر كبير في تغيير المعنى.[122]

3- كيفيّة القراءة:

نهتمّ في هذا الجزء الأخير من المصطلحات بمقروئيّة القراءات، ونقصد بذلك الحيّز الزّمني الذي يستغرقه القارئ في قراءة آية، أو آيتين، أو جزء من حزب، أو حزب، أو حتّى القرآن كلّه. وبما أنّ القرّاء قد أولوا أهمّيّة بالغة لكلّ حرف من حروف القرآن وقراءاته، فإنّ كيفيّة إنجاز التلفظ لا شكّ في أنّها لا تقلّ أهمّيّة عن الاهتمام بالمجالات الأخرى من هذا العلم. وقد حدّد القدامى ثلاث كيفيّات للتلفظ بالقراءة، هي: **التحقيق، والحدر، والتدوير**. بالإضافة إلى كيفيّة رابعة لا تخرج عن التحقيق، وهي **الترتيل**.

وجاء في معاجم اللّغة أنّ التحقيق في القراءة هو التمهّل والترسّل، فساوت بينه وبين الترتيل حتى إنّه رُوِيَ عن أبي العباس أنّه قال: «**ما أعلم الترتيلَ إلّا التحقيقَ والتمكين** [في قراءة القرآن][123]، **وقَالَ اليزِيدِي: الترسّل وَالترسيل فِي القراءة هُوَ التَّحْقِيق بلا عَجَلَة**.[124] وهو ضدّ الحَدْر الذي يفيد الحطّ **من عُلْوٍ إلى سُفْل، والمُطاوعة منه الانحدار**.[125] وحَدَرَ القِرَاءَة حَدْراً: أسرَعَ فيها، فحَطَّها عن التَّمْطِيط. وفي المحْكم: **سُمِّيَتِ القِراءَة السَّرِيعَة الحَدْر؛ لأَنّ صاحبها يَحْدُرها حَدْراً كالتحدير**».[126] ومنه قراءةُ الحدْر لخِفَّتها، وسُرعةِ حركةِ اللِّسان بها.[127] وهي مبعدة عن الترتيل؛ لذلك قال ابن الجزري: «**فالتحقيق يكون لرياضة الألسن، وتقويم الألفاظ، وإقامة القراءة بغاية الترتيل**».[128] والتدوير هو كيفيّة وسطى للتلفّظ بين التحقيق/ الترتيل والحدر. والمعروف أنّ القراءة الرّسميّة قد أمرت بترتيل القرآن **{وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً}** [المزّمل 4/73]، ونهت عن

121- قراءة حفص عن عاصم {فَتَبَيَّنُوا} في النساء4: 94، والحجرات 49: 6. وقرأ ابن مسعود: فتثبّتوا، وكذا قرأ حمزة والكسائي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج3، ص 342. ونسبها الطبري إلى عامّة قرّاء المدينة. الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج26، ص 143 وكذا قرأ الحسن، وابن وثاب، وطلحة، والأعمش، وعيسى. ابن عطيّة، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص 147. ونسبها ابن الجزري في النشر في القراءات العشر، ج2، ص 251 إلى حمزة، والكسائي، وخلف.

122- انظر لاحقاً: الباب الثاني، الفصل الثاني، العنصر الثاني: الخط والرسم والكتابة.

123- الأزهري، محمّد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق مجموعة من المحققين، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ج14، ص 268.

124- الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ط المطبعة البهيّة المصريّة، (د.ت).

125- ابن أحمد، الخليل، كتاب العين، ج3، ص 178.

126- الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، 1965م، ج10، ص 554.

127- ابن دريد، الاشتقاق، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، ج1، ص 220.

128- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص 205.

العجلة في قراءته بالحدر **{*لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ}** [القيامة 16/75]؛ فإنّ هذه الكيفيّات الثلاث للتلفظ بالقراءات اختلفت وظائفها، كما اختلفت مواقف القرّاء منها.

فقد بيّن ابن الجزري وظائف هذه الكيفيّات، فرأى أنّ التحقيق يكون للرّياضة، والتعليم، والتمرين، فهي الوسيلة المثلى للحفظ. بينما استحضر رأيين في بيان وظيفة الترتيل: صاحب الرأي الأوّل يرى أنّه **وسيلة للتدبّر والتفكّر والاستنباط**، معتبراً **كلّ تحقيق ترتيلاً، وليس كلّ ترتيل تحقيقاً**. ورأى صاحب الرأي الثاني، وهو علي بن أبي طالب، أنّ الترتيل تجويد الحروف، ومعرفة الوقوف. وكأنّ ابن الجزري يبدو مدافعاً عن الرّأي الثاني، ومبرّراً لوجوده، على الرغم من أنّه أكّد سابقاً أهمّيّة الترتيل وعلاقته بالجزاء الإلهي. لذلك أنهى الكلام عن وظائف هذه الكيفيّات بتخصيص فصل ذكر فيه **التجويد**. لكنّه سكت عن وظيفة التدوير، مشيراً إلى أنّه المختار عند القرّاء، **وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة ممّن روى مدّ المنفصل، ولم يبلغ فيه إلى الإشباع**، بينما أشار إلى أنّ **الحدر مذهب ابن كثير، وأبي جعفر، وسائر من قصر المنفصل كأبي عمرو، ويعقوب، وقالون، وورش** (ت 197هـ). **وكذا رُوِيَ عن حفص، وعن الحلواني، عن هشام**.[129]

وإذا اختار القارئ **الحدر**، وجب عليه تخفيف القراءة وإسراعها: «**بالقصر، والتسكين، والاختلاس، والبدل، والإدغام الكبير، وتخفيف الهمز**».[130] ويرى ابن الجزري أنّ ذلك ممّا صحّت به الرّواية. وهنا، جاز لنا أن نتساءل عن مدى صواب الرّأي القائل بصحّة هذه الرّواية، فإذا كانت القراءة الرّسميّة صريحة بالنهي عن العجلة في قراءة القرآن، والأمر بالترتيل، فكيف يصحّ عن الرّسول كيفيّة في القراءة قد لا يُفهم منها غير "**هذّ الشعر**» على حد تعبير ابن مسعود، وخصوصاً أنّه مكلّف بتبليغ الخطاب الموحى إليه بكيفيّة وجب أن يتوافر فيها الوضوح التام، وهو الأمر المفقود في قراءة الحدر، حتى وإن كان مذهبَ أربعة من القراء العشرة، وثلاثة من رواة القراءات السبع.[131] هذا بالنسبة إلى المرسِل/ القارئ، فكيف بالمتقبّل المقروء عليه النصّ، ناهيك إذا كان مسلماً، فهو مُطالب بالاستماع والإنصات.[132]

يتبيّن لنا، من خلال الأصول والفرش وكيفيّات القراءة، أنّ القراءات باتت منحصرة في جملة من الظواهر الصوتيّة التي كانت جزءاً من علم القراءات، وهي ظواهر دار الجدل حول تواترها، إلى حدّ دفع السّخاوي إلى التوسيع في مفهوم التواتر حتى يصبح تلقّي القراءة أمّة عن أمّة، وليس مجموعة من القرّاء عن مجموعة أخرى، كما دفعه إلى حدّ تأديب المؤلف في القراءات الشاذة؛ فجهود إضفاء التواتر على القراءات

129- المصدر نفسه، ج1، ص 207.

130- المصدر نفسه، ج1، ص 207.

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

132- {وَإِذا قُرِئَ القُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} [الأعراف 204/7].

السبع بل العشر التي أنهى التفكير فيها ابن الجزري بتكفير كلّ مَن لا يقول بالتواتر، هي التي حدّدت معالم العلم من حيث:

تعريفه: علم يُعرف به كيفيّة النطق بالكلمات القرآنيّة، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً، مع عزو كلّ وجه لناقله.

موضوعه: كلمات القرآن من حيث أحوال النطق بها، وكيفيّة أدائها.

أهمّيته: العصمة من الخطأ في النطق بالكلمات القرآنيّة.[133]

بل إنّه: «**مذهب يذهب إليه إمام من أئمّة القرّاء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها**»[134]، كما يقول الزرقاني، ومن ثَمّ انتصر مذهب القائلين بالتواتر وبالتّماهي بين القرآن والقراءات، بعد إقصاء القراءات الشاذّة، التي يشتمل عليها التعريف الثاني للقراءات، فأُقصِيَ، بموجب ذلك، العديد من أركان العلم.

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

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

133- محمّد، صابر حسن، كشف الضياء في تاريخ القراءات والقرّاء، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1995م، ص 6.

134- الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 336.

- والقراءات العشر هي الوحي المنزّل من الله على نبيّه بوساطة جبريل، بإدغاماتها، وإمالاتها، وغنّاتها، وإخفاءاتها، وتخفيفاتها، وتحقيقها، وترتيلها؛ بل وحدرها. لكن هل هذا الوضع النهائي، الذي استقرّت عليه القراءات، هو الصورة الحقيقيّة لهذا العلم الذي كان من أكثر علوم القرآن حيويّة؟ وهي الميزةُ الأساسيّة التي حافظت على طول عمره بين العلوم التي ما فتِئَت تتغذّى منه؛ لذلك لا نستغرب أن ينحسر علم التفسير بانحسار القراءات.

- لكن هل يعني أنّ حسم ابن الجزري للقضايا العالقة التي أرّقت سابقيه كان حسماً معرفيّاً حقيقيّاً؟ بل لماذا لم تحسم مثل تلك القضايا مع مَن أثارها من سابقيه؟ وهو السؤال نفسه الذي يمكن أن نسحبه على ابن مجاهد أيضاً، فلماذا لم يتّفق علماء القراءات قبل ابن مجاهد، وكذلك قبل ابن الجزري، على عدد آخر من القرّاء غير السبعة أو العشرة؟ أو لنقل ما الظروف الموضوعيّة التي ساعدت هذين الرّجلين، دون غيرهما، على تسييج العلم، وتوجيهه وجهةً أخرى غير التي كان يسير عليها؟

- وكما تطوّر مصطلح القراءات، واستقرّ على ما هو عليه مع ابن الجزري، بفتوى الفقيه عبد الوهاب بن السّبكي، فإنّ المصطلحات الأخرى لم تستقرّ إلّا في فترة متأخّرة عن ولادة العلم. ولعلّ دخوله في مرحلة الرّكود بعد ابن الجزري أدّى إلى التساؤل عن مستقبله؛ إذ ما المعنى من الإجازة في القراءة إلّا التقليد وحفظ اللّاحق عن السابق لكلّ ما تلفظ به عنه؛ لأنّ القراءات قد صُفّيت وغُربلت، ولأنّ الاختيارات قد سُطّرت سلفاً وأُغلقت أبوابها، ولأنّ القرّاء قد اصطفّوا في مراتبهم التراتبيّة، ولا أحد من علماء القراءات، أو المتخصّصين في علوم القرآن، بعد ابن الجزري استطاع أن يزحزح ذلك.

وخلاصة ما نختم به هذا الفصل هو موقف ابن العربي من القراءات، بما **هي علم يُعرف به كيفيّة النطق بالكلمات القرآنيّة، وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كلّ وجه لناقله**، وهو موقف يرفض الكثير من وجوه الأداء شأنه شأن أبي شامة، وابن تيمية. يقول ابن العربي: «**ضبط الأمر على سَبْعِ** [كذا، والصواب سبعة] **قرّاء ليس له أصل في الشّريعة. ولا تلتفتوا إلى قول من يقول السورة الواحدة بحرف قارئ واحد؛ بل يقرأ بأيّ حرف أراد. والذي أختاره لنفسي أكثر الحروف المنسوبة إلى قالون إلّا الهمز، إلّا فيما يسقط المعنى، ولا أكسر باء «البيوت»، ولا عين «عيون»، ولا ميم «متّ». وما كنت لأمدّ مدّ حمزة، ولا أقف على الساكن وقفته، ولا أقرّ بالإدغام الكبير لأبي عمرو، ولا أمدّ ميم ابن كثير، ولا أضم هاء «عليهم»، وأقوى القراءة سنداً قراءة عاصم وأبي جعفر**».[135]

135- المواق، أبو عبد الله، التاج والإكليل لمختصر خليل، ضمن كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لأبي عبد الله الحطاب الرعيني، ج2، هامش ص 421.

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

قائمة المصادر والمراجع

- المصادر:[136]

I- المصاحف:

- القرآن الكريم، مصحف المدينة النبويّة برواية حفص عن عاصم، مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد، المدينة المنوّرة، 1412هـ.

- القرآن الكريم، مصحف برواية ورش عن نافع المدني [من سورة مريم 19 إلى الناس 114]، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1349هـ.

- القرآن الكريم، مصحف برواية حفص عن عاصم، دار القرآن الكريم، طهران، 1370هـ.

- القرآن الكريم، مصحف دولة الكويت [برواية حفص عن عاصم]، طبعة ذات السلاسل، 1982م.

II- المصادر المطبوعة:

1- كتب التفسير:

- الطبري، محمّد بن جرير أبو جعفر (ت 310هـ)، تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمّد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، (د.ت).

- القرطبي، محمّد بن أحمد أبو عبد الله الأنصاري (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1985م.

- الزمخشري، محمود بن عمر (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكة، الرياض، ط1، 1998م.

- ابن عطية، عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت 542هـ)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1993م.

- الرازي، محمّد فخر الدين (ت 606هـ)، تفسير الرازي بالمعروف بالتفسير الكبير وبمفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1981م.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمّد الشيرازي (ت 685هـ)، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1999م.

- أبو حيان الأندلسي، محمّد بن يوسف (ت 745هـ)، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 2001م.

- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء الدمشقي (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمّد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.

- ابن عادل، عمر بن علي الدمشقي (ت بعد 880هـ)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1998م.

136- مرتبة ترتيباً تاريخيّاً ضمن مشاغلها.

2- كتب القراءات وعلوم القرآن:

- السجستاني، عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث (ت 316هـ)، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، المطبعة الرحمانيّة، القاهرة، ط1، 1936م.

- ابن مجاهد، أبو بكر (ت 324هـ)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، 1972م.

- الأنباري، محمّد بن القاسم بن بشار أبو بكر (ت 328هـ)، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عزّ وجلّ، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة، دمشق، 1971م.

- ابن جني، عثمان أبو الفتح (ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق علي النجدي ناصف وغيره، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1994م.

- القيسي، مكي بن أبي طالب أبو محمد (ت 437هـ): الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، (د.ت).

- الداني، عثمان بن سعيد أبو عمرو (ت 444هـ): المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق محمّد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، (د.ت).

- أبو شامة المقدسي (ت 665هـ)، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط1، 2003م.

- الجعبري (ت 732هـ)، كنز المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني، تحقيق: أحمد اليزيدي ضمن دراسته: الجعبري ومنهجه في كنز المعاني، المملكة المغربيّة، ج2، 1998م.

- الزركشي، محمّد بن بهادر بن عبد الله أبو عبد الله (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ.

- ابن الجزري، محمّد بن محمد (ت 833هـ):

- النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمّد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).

- منجد المقرئين ومرشد الطالبين، اعتنى به: علي بن محمّد العمران، (د.ت).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، طبعة الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1974م.

- القسطلاني، شهاب الدين (ت 923هـ)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: الشيخ عامر السيد عثمان وغيره، القاهرة، 1972م.

- ابن عقيلة المكي (ت 1150هـ)، الزيادة والإحسان في علوم القرآن، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات - جامعة الشارقة، الإمارات العربية، ط1، 2006م.

- البنا، أحمد الدمياطي (ت 1292هـ)، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، القاهرة، 1359هـ.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995م.

3- كتب الحديث وعلومه:

- ابن حنبل، أحمد أبو عبد الله الشيباني (ت 241هـ)، مسند أحمد، ط مؤسسة قرطبة، (د.ت).

- البخاري، محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله (ت 256هـ)، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

- ابن الصلاح، عثمان أبو عمرو (ت 643هـ)، مقدّمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

- الفيومي (ت 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة البهية المصرية، (د.ت).

- المواق، محمّد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، بهامش كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبط الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1995م.

4- كتب التاريخ والرجال والتراجم:

- المنقري، ابن مزاحم (ت 212هـ)، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، المؤسّسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 1962م.

- النميري، عمر بن شبة (ت 263هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمّد شلتوت، دار الفكر، قم - إيران، 1410هـ.

- ابن كثير، إسماعيل أبو الفداء الدمشقي (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988م.

- الذهبي، شمس الدين محمّد بن أحمد (ت 748هـ): تاريخ الإسلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2003م.

- ابن النديم، محمّد بن إسحاق (ت 438هـ)، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1978م.

- ابن الجزري، محمد بن محمّد (ت 833هـ)، غاية النهاية في طبقات القرّاء، تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 1982م.

5- كتب اللغة والمعاجم:

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، إيران، ط2، 1409هـ.

- ابن منظور، محمّد بن مكرم (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.

- الجرجاني، علي بن محمّد بن علي (ت 816هـ)، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.

- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمّد شرف الدين وغيره، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).

- القنوجي، صديق بن حسن (ت 1307هـ)، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1978م.

- الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت.

المراجع:

المراجع العربيّة والمعرّبة:

- أبو سليمان، صابر حسن محمّد، كشف الضياء في تاريخ القراءات والقرّاء، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعوديّة، ط1، 1995م.

- الأشوح، صبري، إعجاز القراءات القرآنيّة: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القرّاء، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1998م.

- شلبي، هند، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ط الدار العربيّة للكتاب، 1983م.

- الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2002م.

- الطويل، السيد رزق، في علوم القراءات: مدخل ودراسة وتحقيق، المكتبة الفيصليّة، مكة المكرّمة، ط1، 1985م.

- فلاته، أمين بن إدريس بن عبد الرحمن، الاختيار عند القراء: مفهومه مراحله وأثره في القراءات، بحث لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلاميّة، كليّة الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعوديّة، 1421هـ.

- القطان، مناع، نزول القرآن على سبعة أحرف، القاهرة، مكتبة وهبة، (د.ت).

- قلعجي، محمّد، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1988م.

- الكردي، محمّد طاهر بن عبد القادر، تاريخ القرآن الكريم، مطبعة الفتح بجدّة، الحجاز، ط1، 1946م.

- لاشين، موسى شاهين، اللآلئ الحسان في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.

- محمّد شرف، جمال الدين، مصحف الصحابة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبيّة والدرّة، دار الصحابة للتراث بطنطا للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا - مصر، ط1، 2004م.

- محيسن، محمّد محمّد محمّد سالم: المهذّب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، المكتبة الأزهريّة للتراث، 1997م.

المراجع باللسان الأجنبي:

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

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