

تأريخية الكتابة عند ابن أبي داود السجستاني⁽¹⁾: دراسة للجزء الأول من كتاب المصاحف

إبراهيم محمد زين*

* حصل على الدكتوراه في دراسات الأديان المقارنة - فلسفة العقاب - من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأميركية عام 1989.
يعمل أستاذاً مساعداً بالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا.

الملخص

يعنى هذا البحث بتحليل الجزء الأول من كتاب المصاحف للإمام ابن أبي داود السجستاني عن طريق استخدام مفهومي التاريخية والكتابة، وذلك لفهم موضع المؤلف من النصوص التي يقوم بجمعها والتأليف بينها في نسق عام ليعطي مغزى بعينه، وكذلك لاستقصاء معنى التأريخ للنص القرآني، ومحاولة فهم كل ذلك في إطار قضية خلق القرآن. ولإثبات ذلك، فقد قمت بمحاولة فهم موضع ابن أبي داود من نص كتابه «المصاحف»، واستخلاص ما يمكن اعتباره نموذجاً فريداً للمؤرخ العقائدي الذي يطوع أدوات الكتابة لخدمة غرضه العقائدي دون أن يصرح بذلك الغرض. إن ابن أبي داود استطاع أن يكتب تاريخاً متماسكاً للنص القرآني، وحقّق كل الأغراض المرجوة من ذلك التاريخ، والتي قصر عنها من جاء بعده كالسيوطي.

إن الجزء الأول من كتاب المصاحف احتوى كل المرويات المهمة في شأن تأريخ جمع القرآن وتدوينه، وبذل مؤلفه جهداً في عرض تلك المرويات بنوع من التناسق الذي يزيل كثيراً من الريب التي يمكن أن تطرأ حال النظر إلى ذلك التاريخ الحساس البالغ التعقيد. كما بين الأدوار المهمة التي لعبتها شخصيات أساسية أمثال أبي بكر الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، وحذيفة بن اليمان، وابن مسعود - رضي الله عنهم - وذلك في انتقال النص القرآني من صدور الرجال، والعصب، واللخاف إلى نص مدوّن بين لوحين، ثم تدوين المصحف الإمام في خلافة عثمان. كما أصل القول في المنهج الذي اختط في كل مرحلة من مراحل التدوين، والملابسات والظروف التي أسهمت في تشكيل معالم ذلك المنهج.

إن المؤلف نجح في وضع موازنة دقيقة لفهم الظاهرة القرآنية في إطار مقالة قدّم كلام الله دون إخراجها عن تاريخ البشر، فمحاولة تقديم تاريخ لتدوين النص القرآني يوحي بتلبس ذلك النص بالتاريخ البشري، ولكن ما فعله المؤلف هو بيان الفرق بين المستويين في النظر إلى الظاهرة القرآنية، فالمستوي الأول يمثل الإطلاق (كلام الله). وأما المستوى الثاني، فيمثل الجهد البشري التاريخي في جمع القرآن. وقد كشف عن أهمية حملة علم الرسول - عليه الصلاة والسلام - في بناء علوم القرآن التي هي تبع لعلوم السنة؛ فالمناهج التي اتخذت في جمع القرآن وتدوينه قد وضعت المعالم في كيفية انتقال النصوص من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين، وأفادت الحركة الحديثة كثيراً من ذلك الأمر. كما أوضح أهمية اتخاذ أسانيد الشيعة لإثبات مقالات أهل السنة في شأن تدوين النص القرآني، وبيان موضع علي بن أبي طالب من جمع أبي بكر وعثمان للقرآن، وموافقة لهما في صنعهما. ولقد أثبتنا من خلال تحليلنا للجزء الأول من هذا الكتاب القيم أهمية اتخاذ مفهومي التاريخية والكتابة في قراءة كتب التراث التي يبدو فيها تداخل بين ما هو عقائدي وما هو تاريخي.

مقدمة

ليس هذا بحثاً عن تطور الكتابة التاريخية عند العرب أو عن طباعة الكتابة التاريخية في القرن الرابع الهجري، وإنما هو بحث لبيان مفهوم خاص لمعنى الكتابة والتاريخية عند واحد من أعمدة حركة التأليف في باب جد شائك من أبواب التأليف في الحضارة العربية الإسلامية - موضوع اختلاف المصاحف، حيث إن الكتابة فيه هي كتابة ذات طابع خاص، وذلك لأنها تأريخ لتدوين أهم كتاب وقع في تلك الحضارة.

وعليه، فقد كان مفهوم الكتابة نفسه بكرة، ولسبب أو لآخر فإنه ارتبط بمفهوم التأريخية. وهو أمر حيوي بالنسبة للدراسات المتعلقة بكتب الديانات التي تعرف بالديانات الإبراهيمية (التوراة - الإنجيل - القرآن)، ذلك لأن الفارق الأساسي بين تلك الديانات الإبراهيمية والديانات الأخرى - مثل الهندوسية والبوذية والديانات الأفريقية التقليدية - هو أن جل تلك الديانات ديانات - إن لم تكن كلها - لا تاريخية، فالبعد التاريخي فيها لا يشكل أمراً ذا بال. وأما التأريخية التي نرومها فهي أقرب إلى معنى المزج بين ما هو تأريخي وما هو إلهي، أي الجمع بين ما هو مرتبط بسجل الأحداث الإنسانية وبين ما هو متعلق بالإرادة الإلهية في عالم التكوين. ولما كان الله سبحانه وتعالى فاعلاً في التأريخ الإنساني، فإن التأريخ لهذه الفاعلية يعني الاهتمام بطرف مهم في عملية التدوين والتقيد نفسها، ذلك أن الله سبحانه وتعالى خلاق بفعل متجدد في التأريخ الإنساني، كما أن للتأريخ الإنساني شقين - شق إلهي وشق إنساني، وما هو إنساني لا يفهم - بصورته الصحيحة - إلا في إطاره الإلهي.

فإن كان ذلك كذلك، فما نحن بصدده هو في الأصل بيان لمفهوم التأريخ لتأريخ أهم كتاب وقع في الحضارة العربية الإسلامية. ذلك الكتاب - بالطبع - هو القرآن الكريم، وهو كتاب الله الذي تعهد بحفظه في التأريخ البشري كما حفظه في جملة تنزيلاته الثلاث - من لدنه إلى اللوح المحفوظ، ثم إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ثم بواسطة أمين الوحي إلى قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذه التنزيلات الثلاثة لا يمكن دراستها بصورة تأريخية، وإنما هي تمثل المستوى الإلهي في التنزيل، وذلك يخرج عن إطار هذه الدراسة. أما المستوى الإنساني في مسألة تأريخية تنزل القرآن الكريم فهي تبدأ من بواكير نزول القرآن الكريم في غار حراء بمكة على الرسول الأمين

محمد بن عبدالله عليه أفضل الصلاة والتسليم.

المقولة الأساسية وراء هذا البحث هي أن ثمة ارتباطاً وثيق الصلة بين مفهومي التأريخية والكتابة عند ابن أبي داود. وهذان المفهومان بصورتهم التي أبرزها الجزء الأول من الكتاب هما مدار القول في موضوع اختلاف المصاحف، ويمثلان أسس المقالة في أمر بالغ الخطورة - كتأريخ تدوين المصحف العثماني.

وغاية ما فعله بن أبي داود هو أنه قد استخدم أدوات التأريخية المتاحة بنوع من الحيدة والتجرد، ولكنه في الوقت نفسه طور مفهوماً للكتابة أتاح له أن يستخدم تلك الأدوات التأريخية بصورة تجعلها أدوات طيبة لتحقيق غرض المؤلف، بمعنى أن صوت المؤلف قد أبرز بصورة فيها كثير من العناية والتدقيق، حيث إنه يستعصي حتى على القارئ الفطن أن يدرك أن مفهوم الكتابة قد طغى على أدوات التأريخية المتاحة في ذلك العصر. أي أن المؤلف - برغم حيده الظاهرية - قد أفلح في تكريس معتقداته من خلال الأدوات التأريخية المتاحة دون أن يثير حساسية القارئ المعارض أو المخالف له في الاعتقاد. ويمكننا القول بأن المؤلف قد صادر المطلوب بطريقة فيها كثير من الوعي بأدلة الخصم.

وكما سيتضح - أثناء تحليلنا للجزء الأول من كتاب المصاحف لابن أبي داود لاحقاً - فإنه لا خلاف حول طرق استخدام مفهوم التأريخية، ولكن أسس الخلاف يكمن في مفهوم واستراتيجية الكتابة التي اتبعها ابن أبي داود في الوصول إلى غرضه من التأليف، والذي لم يصرح به كعادة معظم الكتاب في زمانه، وإنما اكتفى بعرض بضاعته بحصافة فيها إتقان لفني الرواية والدراية. وعندني أن ابن أبي داود هو أقرب للمؤرخ العقائدي منه للمحدث الناقل، عكس ما هو الحال عند الطبري الذي تبدو عنده ثنائية المحدث والمؤرخ ظاهرة في تفسيره جامع البيان وفي تاريخه تاريخ الرسل والملوك، ففي جامع البيان يعلو صوت المحدث في النظر إلى التاريخ، بينما تظغي حصافة المؤرخ وحيدته في تاريخ الرسل والملوك إزاء الحادثة التاريخية الواحدة. وهذه الثنائية قد أحدثت توتراً ظاهراً في معنى الكتابة في الحضارة العربية الإسلامية، ولعل ذلك يبدو واضحاً - فيما بعد - بين مدونات التاريخ وبين كتب الطبقات، خاصة تلك التي تعنى بطبقات المحدثين والفقهاء وأصحاب الفرق. لكن ما فعله ابن أبي داود في

الجزء الأول من كتاب المصاحف هو أنه حاول إلغاء ذلك التوتر بأن جعل غاية الكتابة هي استخدام أدوات التاريخ - كالإسناد وغيره - لغرض ديني دون التصريح بذلك الغرض. ولعل سيرة ابن أبي داود تعكس ذلك، حيث إنه قد اتهم بمعاداة علي، ثم تحنبل وصار يلقب بإمام العراق. فهذا الانتقال من كونه قد نسب إلى شيء من النصب (أي معاداة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه) في أول حياته، ثم صار شيخاً وسط الحنابلة، ثم صار مقبولاً عند أهل الحديث يبين لنا قدرته على فهم مقالات الفرق الإسلامية المختلفة.

وينسب في الابتداء إلى شيء من النصب ونفاه ابن
الفرات من بغداد إلى واسط، ثم رده الوزير علي بن عيسى
فحدث، وأظهر فضائل علي - رضي الله عنه - ثم تحنبل
فصار شيخاً فيهم وهو مقبول عند أصحاب الحديث⁽²⁾.

وهذا التقلب في حياة ابن أبي داود قد جعله أكثر الناس في عصره قدرة على كتابة تاريخ للقرآن الكريم تتوافر فيه الدقة المنهجية عند المحدثين والوعي بمواضع الخلاف بين فرق المسلمين. بالإضافة إلى أن تحنبله يبين اتخاذه موقفاً من الصراع في مسألة خلق القرآن التي أثارها المعتزلة.

تحليل كتاب المصاحف

ولفهم الجزء الأول من كتاب المصاحف سنحاول بيان معنى الكتابة التي ندعي بأن ابن أبي داود كان واعياً بطرائقها في التعبير المتحيز، ونسج ذلك الجزء من كتابه على منوالها، فهو كان يعي أولاً: إمكانات تحويل النص الشفاهي إلى نص مكتوب، والإشكالات التي تثيرها، وكيف تجلّى ذلك الأمر في تدوين القرآن الكريم؛ ثانياً: من هم الشخصيات الأساسية وكيف كانت شبكة العلاقات بينهم؛ ثالثاً: ما المفاهيم الأساسية التي دعت إلى تدوين القرآن الكريم وكيف أنها تغيرت من مرحلة لأخرى. وأما في معنى التأريخية، فنقول بأن ابن أبي داود مثله مثل كثير من حملة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصره كان واعياً بأهمية الإسناد وبطرائق التأليف بين مختلف الحديث، إلا أنه قد فاقهم جميعاً بطريقته الفذة في الجمع بين غرض الكتابة

وبين وسائل المحدثين في التوثيق لإثبات إمكانية نجاح المحدث في القيام بمهمة المؤرخ العقائدي دون أن يفقد موضوعية نقل الأخبار، ودون أن يتدخل في التعليق على تلك المرويات، وإنما اكتفى باتباع طريقة في التأليف ما بين هذه الآثار لتقوم بتأكيد المعاني والمقاصد التي رمى إليها. فكان جمع الأخبار بالطريقة التي عرضها بها ابن أبي داود قصد منها إثبات قيم ومعاني صحت عند ابن أبي داود من الناحية العقائدية، فطفق يجمع لها الآثار التي تثبتها عند من هم على شاكلته، دون أن يغفل إقناع خصومه من الفرق الأخرى بصحة ما ذهب إليه.

افتتح ابن أبي داود كتابه بحديث زيد بن ثابت (ت: 45 هـ) «قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أتخسن السريانية فإنها تأتيني كتب، قلت لا، قال: فتعلمها قال: فتعلمتها في تسعة عشر يوماً»⁽³⁾، وذلك للتدليل على ذكاء زيد رغم أن زيداً قد اشتهر بأنه من الأذكياء، وعلّق القسطلاني على باب كاتب الوحي في صحيح البخاري والذي أفرد لزيد دون بقية كتبة الوحي قائلاً: «.. ولكثرة كتابته الوحي أطلق عليه الكاتب..»⁽⁴⁾ وأياً كانت اللغة التي تعلمها زيد، فإن النص الذي ذكره ابن أبي داود قصد منه التدليل على تلك القدرة الفائقة في تعلم اللغات. أما الحديث الذي يلي هذا - والذي يرويه خارجه بن زيد بن ثابت - فهو لتأكيد معنى قرب الصلة بين زيد وبين رسول الله حيث قال: «دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا بعض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: ماذا أحدثكم كنت جاز رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي، وكان إذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الدنيا ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكل هذا أحدثكم عنه»⁽⁵⁾.

ومن الواضح أن ابن أبي داود قد قصد معنى بعينه حينما جعل افتتاحية كتابه لبيان ذكاء زيد بن ثابت وملازمته لرسول الله، فكان هذه المناقب التي ذكرها تشفع له لأن يقوم بذلك الدور الأساسي في جمع القرآن وتدوينه، فهو قد كان من كتبة الوحي لرسول الله، وكانت له ميزة أنه كان جازاً للرسول الكريم ولصيقاً به، وكان كذلك لصغر سنه مقارنة بعبد الله بن مسعود وغيره من أصحاب رسول الله ميزة أخرى حيث أنه كان موفور الشباب في زمان أبي بكر وعثمان، وفوق ذلك كله أنه كان من الأنصار.

وقد بدا واضحاً بعد اجتماع السقيفة أن السيادة السياسية قد عقدت لقريش. وفهم الأنصار وضعهم في نظام خلافة النبوة، ولذلك فإن إسناد مهمة جمع القرآن وتدوينه لزيد لم تكن لتثير حساسية أي بيت من بيوت قريش، بالإضافة إلى موقفه المؤيد لأبي بكر في أن الأمراء من قريش وأن الوزراء من الأنصار.

ثم انتقل ابن أبي داود إلى نموذج آخر في قبالة نموذج زيد بن ثابت، حيث قال في رواية أنس بن مالك: «أن رجلاً كان يكتب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكان إذا أُملي عليه سميعاً بصيراً كتب سميعاً عليماً، وإذا أُملي عليه سميعاً عليماً كتب سميعاً بصيراً. وكان قد قرأ البقرة وآل عمران، وكان من قرأهما قرأ كثيراً فتتصر الرجل، وقال إنما كنت أكتب ما شئت عند محمد»⁽⁶⁾. ولعل نموذج هذا الرجل الذي ذكر منكرأ يبين الفارق بين إخلاص زيد لرسول الله وحسن صحبته وموقف ذلك الرجل، إذ المعاني تتضح بأضدادها، فهذا الرجل كان مخادعاً افتضح أمره ومات على سوء الخاتمة، بل إن القصة تذهب إلى الحديث عن عقاب كوني حل به وهو «قال: فمات فدفن فلفظته الأرض، ثم دفن فلفظته الأرض. فقال: أنس قال: أبوطلحة فأنا رأيته منبوءاً على وجه الأرض»⁽⁷⁾ وبهذه الصورة يتضح أمر خطورة كتابة الوحي وأنها ليست أمراً عادياً وإنما هي مهمة في غاية الخطورة تزل فيها الأقدام، ويقع العقاب عليها في الدنيا قبل الآخرة. وخير مثال لذلك هذا الانحطاط الذي انزل فيه ذلك الرجل. ولعل ابن أبي داود قد قصد ترسيخ هذه الرسالة في ذهن القارئ وهو يتابع لاحق الأحداث في أمر جمع القرآن وتدوينه، فنموذج هذا الرجل يبين خطورة العمل الذي قام به زيد، إذ إنه لم يكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم وحسب، وإنما استمر في هذه المهمة - جمع الوحي وتدوينه - في المرتين اللاحقتين.

ولعل ابن أبي داود قد ترك المقارنة بين نموذج زيد بن ثابت وعبدالله بن مسعود (ت: 32 هـ) للقارئ، إذ إن أساس التنافس حول هذا الشرف قد كان بينهما وليس بين زيد وذلك الرجل. وعليه فإن إغفال ذكر مناقب ابن مسعود له دلالة معينة، بل إنه يدل على تكريس الكتابة لتحقيق غرض المؤلف بصورة فيها كثير من الذكاء، حيث إن المقارنة بين نموذج الرجل ونموذج زيد بن ثابت تبين نصاعة موقف زيد، وإغفال ابن مسعود يصرف الذهن عن أهمية المقارنة برغم أن دعوى عبدالله بن مسعود - كما

سيتضح لاحقاً - قائمة على أحقيته بأمر جمع المصحف وتدوينه في زمن عثمان بن عفان، ودلل على ذلك بسبقه في الإسلام وتعلمه القرآن من في رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزيد ما زال صبيّاً ذا ذؤابتين أو نطفة في صلب أبيه الكافر كما جاء في إحدى الروايات.

ولا شك أن ابن أبي داود قد ذكر كل هذه المرويات السابقة عن ابن مسعود، لكنه بالصورة التي افتتح بها كتابه رسخ في ذهن القارئ أهمية زيد بن ثابت، ودلل على أحقيته بهذا الأمر ممن سواه، وأسقط من الحسبان أهمية عقد مقارنة بين زيد بن ثابت وعبدالله بن مسعود، وإنما انصرف إلى عقد مقارنة مع نموذج ساقط من كتبة الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لبيان أنه ما من أحد يفعل تلك الفعل المنكرة إلا ويلقى ذلك العقاب الكوني. ولذا، فإن أمانة تحمل كتابة الوحي أو جمعه وتدوينه تقتضي مراقبة دقيقة وحذراً، حيث إن التلاعب في أمر تلك الأمانة يكون عقابه عاجلاً في هذه الدنيا، ومادامنا لم نسمع ما يسوء عن زيد، كما وأن الله قد قدس سره فليس لأحد من الناس أن يسمه بالتقصير أو التلاعب في المهمة التي أسندت إليه. لعل تلك هي الرسالة التي أراد ابن أبي داود أن تتبادر إلى ذهن القارئ حينما عقد المقارنة بين نموذج زيد ونموذج ذلك الرجل. وعليه، فكتابة الافتتاحية بهذه الصورة جعلت موقع المؤلف طاعياً على المرويات التي أوردها بسبب أنه صار للكتابة غرض واضح دون التصريح به.

ثم انتقل ابن أبي داود إلى باب آخر لإثبات أنه لم يكتب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه شيئاً سوى القرآن، وذلك بسبب النهي العام، «عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئاً سوى القرآن فمن كتب عني شيئاً سوى القرآن فليمحّه»⁽⁸⁾. ولا شك أن هذا النهي العام عظيم الفائدة في تأكيد معنى عدم اختلاط شيء من كلام رسول الله بالقرآن، وهذا للتدليل على عصمة النص القرآن من أن يخالطه شيء آخر. ولعله من المفيد للقارئ كذلك أن يسأل عن أدوات الكتابة وكيف وقعت للجيل الأول من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الدخول في أمر جمع القرآن وتدوينه، ولذلك فقد توسطت مرويات (خطوط المصاحف) بين (باب من كتب الوحي لرسول الله) و(باب جمع القرآن).

لقد روى ابن أبي داود جملة من الآثار حول كيفية تعلّم المهاجرين للكتابة، واتفقت هذه المرويات على أن الأصل في تعلّمها هم أهل الأنبار «عن الشعبي قال: سألت المهاجرين من أين تعلمتم الكتابة؟ قالوا: من أهل الحيرة. وسألنا أهل الحيرة: من أين تعلمتم الكتابة؟ قالوا: من أهل الأنبار»⁽⁹⁾. بعد هذه الرواية يذكر جملة مرويات تفصيلية لبيان كيفية تعلّم الكتابة، وتظهر شخصيات أساسية لعبت دوراً رائداً في نقل الكتابة بسبب المصاهرة التي حدثت بين بشر بن عبد الملك والذي تعلم الكتابة من الأنبار وبين الصهباء بنت حرب بن أمية. وبشر هذا مكث بمكة وعلم هذا الخط لسفيان ابن حرب وعمر بن الخطاب وآخرين من قريش بمكة تعلموا الكتابة من حرب بن أمية. وكذلك فإن معاوية قد تعلمه من عمه سفيان بن حرب. إذا، فتلك المصاهرة بين بشر وبين بني أمية قد أسهمت في نقل الكتابة إلى مكة وتداولها بين المكين، ولا شك أن البيت الأموي قد لعب دوراً رائداً في هذا الصدد، وكذلك يرد اسم عمر بن الخطاب من بين أولئك النفر الأوائل الذين سعوا في تعلم الكتابة والانتباه إلى أهميتها. وإذا عرفنا أن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت قد لعبا دوراً مهماً في أمر جمع القرآن وتدوينه وكذلك في علم الفرائض، حتى صارت ترجمات زيد بن ثابت تذكر هذا النعت «الفرضي» من ضمن الأوصاف الأساسية له «زيد بن ثابت... الخزرجي المقري الفرضي»⁽¹⁰⁾، وكذا الحال بالنسبة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ندرك تماماً كلف هاتين الشخصيتين بالتعلم والكتابة، ووعيهما بأهمية هذه الصناعة الخطيرة، ولذلك لم يكن مصادفة الدور الذي لعبه عمر بن الخطاب في شأن تدوين القرآن - كما سنبينه لاحقاً - وكذلك دور زيد بن ثابت في هذا الصدد. أما دور عثمان بن عفان رضي الله عنه فهو أيضاً يمثل امتداداً لذلك الوعي الذي ساد البيت الأموي بعد مصاهرتهم لبشر ابن عبد الملك، إذ إليهم يرجع الفضل في ترويض هذه الصناعة بين أهل مكة من قريش. ولا شك أن الكتابة كانت في أول عهدها صناعة ارسقراطية عرفتها مكة وراجت فيها قبل ظهور الإسلام، في حين يبدو أن الأمر لم يكن كذلك بين أهل المدينة قبل الهجرة. والناظر في أمر أسرى بدر وقرار الرسول الكريم فيهم بشأن تعليم أبناء الأنصار القراءة والكتابة كشرط لافتدائهم يستطيع أن يعرف مدى تخلف أهل المدينة عن مكة في شأن الكتابة⁽¹¹⁾. وكذلك فإن صناعة الكتابة لم تدخل مكة إلا قبيل ظهور الإسلام على

الرغم من أن مكة كانت حاضرة تجارية مهمة في إقليم الحجاز، ويبدو أن انتشار صناعة الكتابة كان قد تزامن مع النهوض الاقتصادي بسبب الإيلاف ورحلتي الشتاء والصيف⁽¹²⁾.

بعد هذه المقدمات في ذكر أخبار زيد بن ثابت وأخبار ذلك الرجل، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم العام بكتابة القرآن دون سواه ثم كيفية وقوع الكتابة في قریش، بعد كل ذلك ينتقل ابن أبي داود إلى موضوعه الأساسي وهو جمع القرآن الكريم.

استهلّ ابن أبي داود باب جمع القرآن بجملته من الآثار عن علي رضي الله عنه برواية عبد خير عن طريق سفيان عن السدي، ويتغير الإسناد فيما بعد سفيان. وهذه الآثار - وهي حوالي ستة آثار - كلها متصلة الإسناد عن علي رضي الله عنه سوى واحد لم يتصل سنده بعلي واكتفى بعبد خير «قال: رحم الله أبا بكر كان أول من جمعه بين اللوحين»⁽¹³⁾. أما بقية الأخبار التي اتصل سندها بعلي فهي تمتدح أبا بكر «قال: أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر فإنه أول من جمع بين اللوحين»⁽¹⁴⁾، فجملته الآثار تعترف لأبي بكر بالفضل في أنه أول من جمع القرآن بين اللوحين، وهذا الاعتراف يسجله علي رضي الله عنه في مقام تسجيل مناقب أبي بكر الصديق. ولعل هذه الشهادة من علي رضي الله عنه لأبي بكر في غاية الأهمية لفهم لاحق تاريخ جمع القرآن وتدوينه، ولعل الطريقة التي أسند بها ابن أبي داود هذه الآثار لعلي رضي الله عنه تدل على وعي عميق بمقالات الشيعة في هذا الصدد.

بعد هذا التمهيد ينتقل ابن أبي داود لرواية أثر آخر عن علي بن الحسين، قال: «أبو بكر كان يلقب كراع»، ثم يعضد ذلك بأثر يرويه عبدة عن هشام عن أبيه «أن أبا بكر هو الذي جمع القرآن بعد النبي صلى الله عليه وسلم، يقول ختمه»⁽¹⁵⁾. فهنا الأمر لا يتعلق فقط بالجمع والتدوين، وإنما فيه إشارة إلى احتفال أبي بكر الصديق بالقرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأياً كان ما أريد بـ «ختمه» هذه، فإنها تشي بتلك العناية من أبي بكر بالقرآن الكريم. ثم ينتقل ابن أبي داود بعد ذلك إلى أثر آخر فيه بيان لموضع أبي بكر حال تنزل القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم «... ما كان هذا لأحد إلا للنبي، فإن أبا بكر كان يسمع مناجاة جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يراه»⁽¹⁶⁾. وعليه فقد كانت تلك هي مكانة أبي بكر من ظاهرة الوحي، وكان ذلك مقامه من سماع القرآن من مصدره الملائكي. وبهذه الافتتاحية لباب جمع القرآن

نجح ابن أبي داود في التمهيد للشق التاريخي من جمع القرآن وتدوينه بجمله من مناقب أبي بكر الصديق متصلة بالقرآن الكريم، يروي معظمها علي بن أبي طالب، معترفاً فيها بفضل أبي بكر بأنه أول من جمع بين اللوحين. وهذه - لا شك عندي - محاولة من ابن أبي داود فيها كثير من الوعي بأهمية التقديم لهذا الباب بمناقب أبي بكر بأسانيد يقبلها الخصم لتثبيت معاني في غاية الأهمية لقبول الشق التاريخي السردى من مقالة جمع القرآن. فإذا كانت تلك هي مكانة أبي بكر عند علي رضي الله عنه في شأن جمع القرآن، فلا بد أن يكون الشق التاريخي في جمع القرآن كما روته كتب الحديث - عند أهل السنة - محفوظاً بجمله من المناقب التي تزين أمر قبوله للجميع. وهذا يدل على وعي خلاق بأهمية توظيف الكتابة لرسم صورة تاريخية أقرب للتلقي والقبول من قبل الجميع. وقد اختلط أمر التاريخية بالكتابة بصورة تجعل القارئ الفطن لا يستطيع الفصل بين ما هو تاريخي وما هو خطابي في النص. ولا ريب عندي أن ابن أبي داود قد نجح في الجمع بين النص التاريخي والنص الخطابي المناقبي في سياق من الكتابة التاريخية جعلت منه مؤرخاً عقائدياً بالدرجة الأولى دون أن يفقد الموضوعية التاريخية والتي عادة ما تهدر قيمتها عند كثير من المؤرخين العقائديين.

بعد ذلك التمهيد انتقل ابن أبي داود لرواية الآثار التي تحكي كيفية تدوين القرآن في عهد أبي بكر الصديق والدافع المحرك لذلك الجمع. وصحيح أن ابن أبي داود قد أسند كل تلك المرويات، بحيث يستطيع القارئ أن يرجح بينها بالنظر إلى أسانيدها، لكن ابن أبي داود قصد أن يتتبع كل تلك المرويات ليعطي صورة تاريخية تعكس الفروق بينها. وإجمالاً، فقد روى سبع روايات اتفقت أربع مرويات منها على أن أبا بكر وعمر - بسبب مقتل أهل اليمامة - خافا على ضياع القرآن فانتدبا زيداً لجمعه. ولم يقبل زيد الأمر لأول وهلة، ولكن الله شرح صدره للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر من قبل. وقد أدرك زيد عظم المسؤولية، فاتبع القرآن يجمعه من الصحف والعسب والخاف وجريد النخل وصدور الرجال. وكان من منهجه الذي اختطه له أبو بكر ألا يضع في القرآن إلا ما كان له شاهدان. واستتب له الأمر في القرآن كله سوى آية «لقد جاءكم رسول من أنفسكم...» التي لم يجدها إلا عند رجل من الأنصار هو خزيم بن ثابت الأنصاري. وبرغم ذلك الاتفاق بين المرويات الأربع سابقة الذكر، إلا أن هناك

فروقاً طفيفة فيما بينها تتعلق بمن كان صاحب اقتراح جمع القرآن - هل هو عمر بن الخطاب أم أبو بكر الصديق، وهذه ترتب عليها من الذي راجع زيداً في أمر جمع القرآن. وكذلك فقد اتفقت ثلاث روايات على أن تلك الآية التي افتقدها زيد ولم يجدها إلا عند رجل من الأنصار هي آخر سورة التوبة عدا رواية واحدة ذكرت أن تلك الآية إنما هي ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه...﴾. ثم أخيراً تتفق روايتان على إكمال تاريخ تلك الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر، ثم إنها انتقلت إلى حوزة عمر بن الخطاب ثم انتقلت بعد موته إلى أم المؤمنين حفصة. وخلا تلكم الروايتين - من الروايات الأربع - فإن الآخرين تقفان عند معنى جمع القرآن ولا تعديان إلى التأريخ لمصير تلك الصحف فيما بعد. هذا، على الرغم من أن واحدة من الروايات السبع المذكورة في باب جمع القرآن وتدوينه تضيف أن عثمان قد أرسل إلى حفصة «فأبت أن تدفعها إليه حتى عاهدها ليردنها إليها، فبعثت بها إليه، فنسخها عثمان في هذه المصاحف ثم ردها إليها، فلم تزل عندها حتى أرسل مروان فأخذها فحرقها»⁽¹⁷⁾. والفرق الأساسي بين المرويات الأربع والثلاث الأخريات هو أن أمر الجمع قد جاء من أبي بكر إلى زيد بن ثابت، بعد حادثة مقتل أهل اليمامة، مع الفارق بين الروايات الأربع نفسها في تكييف ذلك الحدث. ويستفاد - اتفاقاً - أن الذي تولى أمر الكتابة هو زيد بن ثابت.

صحيح أن الرواية التي ذكرها ابن أبي داود - من بين الروايات الثلاث - قريبة الشبه بالروايات الأربع الأساسية التي ذكرنا محتواها سابقاً، إلا أنها في غاية الاقتضاب، حيث إن هشام بن عروة عن أبيه قال: «لما استحرَّ القتل بالقراء يومئذ فرق أبو بكر على القرآن أن يضيع فقال لعمر بن الخطاب ولزيد بن ثابت: اقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه»، وهذا يدل على أن أبا بكر قد أمر عمر وزيداً بالكتابة، وهذا يجعل من كون عمر شخصاً قد تشاور مع أبي بكر على شأن الكتابة ثم اتفق معه على انتداب زيد إلى كونه قد أمر مثله مثل زيد بكتابة القرآن، كما يجعل من أبي بكر كذلك صاحب قرار التدوين والشخص الذي اقترح المنهج الذي على أساسه يتم التدوين، بينما يكون عمر بن الخطاب منفذاً لذلك القرار مثله مثل زيد.

وعلى الرغم من أن واحدة من الروايات الأربع تتجاهل تماماً دور عمر بن الخطاب، إلا أنها تتبع النسق العام لبقية الروايات الأخرى، وقد يفهم ضمناً دور عمر بن الخطاب، على الرغم من إسقاط اسمه. وإذا جمعنا هذا الحديث مع حديث عثمان - والذي له سند قريب من هذا الحديث كما ويرويه ابن أبي داود بعد هذا الحديث مباشرة - نستطيع أن نفهم الصلة بين الروایتين، وأن نملاً الفراغات التي تركت في الحديث الأول دون افتئات ولا تمحل. وبالتالي يصح إلحاق هذا الحديث ببقية الأحاديث الأربعة بسبب الاتفاق بينها في السياق العام في رواية حادثة الجمع والتدوين وزمان أبي بكر الصديق.

وقد ذكر ابن أبي داود رواية - بعد الروايات الأربع - عن أبي العالية «أنهم جمعوا القرآن في مصحف في خلافة أبي بكر، فكان رجال يكتبون ويملي عليهم أبي ابن كعب فلما انتهوا إلى هذه الآية من سورة براءة ﴿...﴾ ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾ فظنوا أن هذا آخر ما أنزل من القرآن فقال أبي: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقراني بعدهن آيتين ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم...﴾ قال: فهذا آخر ما أنزل من القرآن، فختم الآخر بما فتح به لقول الله جل ثناؤه ﴿...﴾ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾»⁽¹⁸⁾. ثم ذكر بعدها رواية أخرى عن سالم وخارجة بن زيد بن ثابت «أن أبا بكر الصديق كان جمع القرآن في قراطيس، وكان قد سأل زيد بن ثابت النظر في ذلك فأبى حتى استعان عليه بعمر ففعل»...⁽¹⁹⁾.

إن هاتين الروایتين لا تتفقان مع الروايات الأربع في السياق العام، ومن الصعوبة بمكان الجمع بينهما وبين الروايات الأربع، إذ إن الأولى منهما تعطي أبي بن كعب دوراً أساسياً في الجمع وتذكر أنه هو الذي أملى، كما نكرت أولئك الجمع من الرجال الذين كتبوا، ولم تصرح بدور أبي بكر في ذلك الجمع بل اكتفت بأن الأمر تم في خلافته. أما الرواية الثانية فهي تخالف الروايات الأربع في أنها تدعي أن أبا بكر قد جمع القرآن أولاً، ثم سأل زيداً أن ينظر فيها، ولما رفض زيد استعان عليه بعمر بن الخطاب فقبل، أي أن الذي جمع القرآن في القراطيس هو أبو بكر، ولفظ القراطيس لم يرد في الروايات الأربع قط وإنما وردت ألفاظ العسب والخاف والأكتاف... الخ. وعليه، فإن هاتين الروایتين تختلفان اختلافاً أساسياً مع الروايات الأربع، خاصة وأن

الرواية التي ذكرناها قبل قليل تشي بأن أبا بكر قد فرض الأمر على زيد، وأنه هو الذي قام بفعل الجمع.

وأخيراً، فإن واحدة من الروايات الأربع قد رواها البخاري ومسلم في صحيحيهما، وقد اتفقت معها الروايات الأخرى في السياق العام وفي المعنى الذي أدته تلك الرواية بشأن الكيفية التي وقع بها الجمع في عهد أبي بكر. أما بقية الروايات الثلاث ضمن الروايات السبع والتي رواها ابن أبي داود فتثير كثيراً من الإشكالات في المعاني التي أحالت إليها - كما أوضحنا سابقاً - ويصعب الجمع بينها وبين الروايات الأربع إلا بكثير من التمحل. ولكن واحدة من هذه الروايات الثلاث قد بينت المنهج الذي على أساسه كان الجمع في زمان أبي بكر (في رواية هشام بن عروة عن أبيه). كما أن رواية أخرى قد بينت لنا مصير تلك الصحف وكيف أنها أحرقت في زمان مروان (في رواية سالم وخارجة). أما رواية أبي العالية الواردة ضمن هذه الروايات الثلاث فقد حاولت بيان السبب الذي جعل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يلحقون بسورة براءة آيتي «لقد جاءكم رسول من أنفسكم....»

صفوة القول: أن (باب جمع القرآن) هذا، والذي عني بالجمع الذي قام به أبو بكر الصديق، يبين لنا كيف انتقل نص القرآن الكريم من الصحف والعسب والرخاف والرقاع وصدور الرجال إلى نص دُون بين لوحين، أو كما حاول السيوطي (ت: 911هـ) مؤخراً لفهم جملة النصوص التي أوردها ابن أبي داود في كتاب اختلاف المصاحف، عندما أشار إلى أن المنهج الذي اتبع في النقلة من الصحف المتفرقة وصدور الرجال إلى نص بين لوحين كان هو أن يشهد شاهداً عدل على أن ذلك «مما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم قبل وفاته كما يؤخذ مما تقدم في آخر النوع السادس عشر»⁽²⁰⁾. وكانت خلاصة النوع السادس عشر - من علوم القرآن التي أثبتتها السيوطي في كتابه - هي ما حكاه البغوي في شرح السنة حينما ذكر أن زيد بن ثابت «شهد العرضة الأخيرة التي بين فيها وكتبها الرسول [لرسول] صلى الله عليه وسلم وقرأها عليه وكان يقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده أبو بكر وعمر وجمعه وولاه عثمان كتب المصاحف»⁽²¹⁾. بالإضافة إلى معنى أن النص الذي نقل إلى اللوحين هو ذلك النص الذي أجازه الرسول صلى الله عليه وسلم في العرضة

الأخيرة، فقد ذهب السيوطي بعد إيراد جملة من الأقوال التي حكاها عن السخاوي وأبي شامة وابن اشته إلى أن زيدا لم يكن يدخل في القرآن إلا ما كتب في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويشهد على ذلك الأمر شاهدا عدل، والاستثناء الوحيد هو ما كان من آخر سورة براءة والتي لم توجد إلا مع أبي خزيمة بن ثابت الأنصاري «فقال: اكتبوها فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب، وأن عمر أتى بأية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحده»⁽²²⁾. ثم يختتم السيوطي تأريخ الجمع الذي وقع في زمان أبي بكر بمقالة حكاها عن ابن حجر «ووقع في رواية عمار بن عزية أن زيد بن ثابت قال: فأمرني أبو بكر فكتبته في قطع الأديم والعسب، فلما توفي أبو بكر وكان عمر كتبت ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده. قال: والأصح أنه كان في الأديم والعسب أولاً قبل أن يجمع في عهد أبي بكر ثم جمع في الصحف في عهد أبي بكر كما دلت عليه الأخبار الصحيحة»⁽²³⁾. ونلاحظ هنا أن السيوطي يملأ الفراغات الواردة في رواية ابن أبي داود عن طريق استخدام مرويات أخرى وردت في كتاب المصاحف لابن أشته أو أنه حكى أقوالاً لأئمة العلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فهم وتأويل وترجيح بين تلك المرويات. وجاءت الصياغة النهائية محاولة لكتابة تاريخ متماسك من تلك المرويات قام بها السيوطي على أتم وجه، مع أهمية تأكيد أن الجمع في زمان أبي بكر الصديق كان على أساس العرضة الأخيرة، كما أن منهج الجمع الذي اعتمد كان أن يأتي شاهدان يشهدان بأن ما معهما من قرآن إنما حفظ وكتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولا ريب أن الفرق بين السيوطي وابن أبي داود هو أن الأخير قد اكتفى بنقل المرويات عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أن يعلق عليها، ولكنه فعل شيئاً مهماً هو أن الطريقة التي عرض بها هذه المرويات تؤدي الغرض الذي أراده دون تدخل واضح منه في شرح تلك المرويات أو بيانها أو تأويلها أو حتى التأليف بين مختلفها، كما أنه اكتفى فقط بذكر تلك التناقضات الموجودة فيما بينها. لكن ابن أبي داود قد فعل أمراً هاماً هو إسناد تلك البروايات ووضعها في السياق التأليفي الذي أراده، أي أنه طوع أدوات الكتابة لبيان المعنى التاريخي الذي أراده دون أن يذكره صراحة. وهذا يجعل النص - من ناحية - محتملاً لجملة من التأويلات التي يجمع بينها

السياق العام الذي أراده ابن أبي داود حينما اختار وجمع تلك المرويات على صعيد واحد، ورصدها في باب بعينه من أبواب كتابه. أما السيوطي، فحينما كتب كتابه - الإتقان - كانت علوم القرآن قد صارت قائمة بذاتها، وهذا «النوع الثامن عشر» الذي أفرزه لبيان جمع القرآن وترتيبه صار تاريخاً معقداً تتخلله الآراء والتأويلات. وفوق ذلك كله يبدو موقف السيوطي واضحاً في الخيارات والترجيحات التي ذهب إليها باعتبارها أقرب الصور لما كان عليه أمر انتقال النص القرآني من مرحلة العصب والخاف والأديم إلى مرحلة النص الذي جمع بين اللوحين في زمان أبي بكر. وعليه، يبدو أن الفرق بين السيوطي وابن أبي داود إنما هو فرق بين من جمع المادة العلمية أو المرويات التاريخية وبين من رجح بينها وتأولها ليكتب تاريخاً متماسكاً لتلك الفترة المهمة من تاريخ جمع القرآن وتدوينه. وإذا تأملنا المرويات التي ذكرها ابن أبي داود بالطريقة التي وضعها بها وبالأسانيد التي أوردها بها نرى أن ابن أبي داود قد فاق السيوطي في كونه مؤرخاً عقائدياً يتحلى بقدر وافر من الموضوعية ويترك الاحتمالات التي تفضي إليها النصوص دون التدخل بالتعليق أو الترجيح بينها، ولكنه اختار لنفسه موقعاً آخر وهو فرض سياق عام على تلك المرويات يفضي في نهاية الأمر لتحقيق غرضه دون إهدار الشراء الجرم الذي يجده القارئ وهو يتناول تلك النصوص بالفهم والاستيعاب ليصير هناك سياق عام لتأريخ تلك الفترة يعج باحتمالات وتأويلية مختلفة وثرّة تعكس الروح الحقيقية التي تم فيها الانتقال من مرحلة العصب والأديم إلى مرحلة الجمع بين اللوحين. أما ما فعله السيوطي، فإنه قد تحكم كثيراً في تأويل النصوص ليعطيها معنى يتجاهل ذلك الشراء النصي الذي تم على أساسه الانتقال والتدوين في زمان أبي بكر الصديق. والسيوطي - عندي - هو أقرب للمؤرخ العقائدي الذي يهيمه أن يؤكد ما يؤمن به لا أن يعرض المادة التاريخية باحتمالاتها المتعددة.

بعد أن فرغ ابن أبي داود من عرض المرويات التي تعني بجمع أبي بكر الصديق للقرآن انتقل إلى موضوع (جمع علي بن أبي طالب «ت: 40هـ» رضي الله عنه القرآن في مصحف)، ونقل ما رواه محمد بن سيرين.

قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أقسم عليٌّ أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف

ففعّل، فأرسل إليه أبوبكر بعد أيام أكرهت إمارتي يا أبا
الحسن قال: لا والله إلا أنني أقسمت أن لا أرتدي برداء إلا
لجمعة فبايعه ثم رجع.⁽²⁴⁾

ثم علّق ابن أبي داود بعد ذلك على جملة الآثار التي تتحدّث عن جمع عليّ بن
أبي طالب للمصحف وقال بأن الذي ذكر فيهم جمع المصحف هو الأشعث ووصفه
بأنه لين الحديث. أما بقية المرويات فقد بينت أن المقصود بالجمع هو إتمام حفظ القرآن،
وبهذا التخيّج استطاع ابن أبي داود أن ينفي تماماً أن يكون عليّ قد قام بجمع القرآن
قبل أبي بكر الصديق، أما النشاط الذي وصفته تلك المرويات فإنما هو نشاط فردي
قصد منه إتمام حفظ القرآن. وهذا يدعم ما روي عن علي في مدحه لأبي بكر الصديق
بأنه أول من جمع بين اللوحين. وهذا بلا ريب فيه تمييز بين القرار الرسمي الذي تبناه
أبوبكر الصديق باعتباره خليفة للمسلمين في جمع القرآن وبين الاختيار الفردي الذي
اتخذه علي بن أبي طالب في إتمام حفظ القرآن. ولعله فيما بعد يمكن أن يتخذ كشاهد
يزكي كمال العمل الذي أنجزه زيد بن ثابت في زمان أبي بكر، وكذلك يشهد للجمع
الذي تم في زمان عثمان بن عفان، حيث إن شهادة علي بن أبي طالب قد ذكرت في
معرض التعليق الإيجابي للجمع الذي وقع زمان أبي بكر، وكذلك لما فعله عثمان بن
عفان حينما جمع القرآن وحرّق بقية المصاحف. فكأن هذا الحفظ المبكر الذي قام به
علي بن أبي طالب هو عبارة عن شهادة من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
على سلامة الجمع الذي تولته مؤسسة الخلافة في زمان أبي بكر وعثمان عليهما
الرضوان. ثم أخيراً حينما جاء علي إلى الخلافة، فإنه لم يطعن في جمع عثمان بن
عفان، ويدل ذلك على تأييده التام لما وقع في شأن جمع القرآن وتدوينه من قبل.

ثم ينتقل ابن أبي داود بعد ذلك إلى مرويات جمعها تحت عنوان (جمع عمر بن
الخطاب رضي الله عنه القرآن في المصحف). والناظر في جملة الآثار التي ذكرها يرى
أن الجمع الذي وقع لعمر بن الخطاب إنما كان في آخر أيام خلافته بسبب أن عمر بن
الخطاب قد قتل ولم يتم ذلك الجمع: «أراد عمر بن الخطاب أن يجمع القرآن فقام في
الناس فقال من كان تلقى من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من القرآن فليأتنا به
وكانوا كتبوا ذلك في المصحف والألواح والعسب وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى

يشهد شاهدان فقتل وهو يجمع ذلك، فقام عثمان بن عفان فقال: من كان عنده من كتاب الله شيء فليأتنا به وكان لا يقبل...⁽²⁵⁾. ويمكننا القول كأن هذه الرواية تريد أن تصف أمر جمع القرآن بأنه عمل مستمر بدأ زمان عمر بن الخطاب بسبب الخوف من ضياع القرآن بموت القراء، ثم أتمه عثمان بن عفان متبعاً النهج نفسه في قبول ما يمكن أن يثبت في القرآن إلا ما كان من شأن آخر سورة التوبة التي لم توجد مكتوبة إلا مع خزيمه بن ثابت، وهو الذي زكى عثمان بن عفان شهادته فأثبتت الآيتان في المصحف.

أما الأمر الآخر في شأن «جمع عمر بن الخطاب للمصحف» فهو أن ابن أبي داود قد روى ثلاثة آثار تحدد مبدءاً آخر لجمع القرآن وتدوينه، وهو أن يكتب القرآن حال الاختلاف في اللغة بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجل من مضر: «لما أراد عمر أن يكتب الإمام أقعد نفرًا من أصحابه وقال إذا اختلفتم في اللغة فاكتبوها بلغة مضر فإن القرآن قد نزل على رجل من مضر»⁽²⁶⁾. إذا فالمعنى الذي أراده ابن أبي داود من هذا الفصل الذي عقده هو بيان أن مبدأي تدوين القرآن على أساس عدد الشهود واللغة التي دون بها القرآن قد قضاها عمر بن الخطاب، ربّما كان تدوين القرآن حسب هذا الفصل قد بدأ في زمن أبي بكر الصديق (ت: 31هـ)، ثم استمر على النهج نفسه إلى أن أكمل في زمان عثمان بن عفان. وهذا يعني أن أسباب الجمع لم تختلف بين الجمع الذي تم في زمان أبي بكر أو زمان عمر أو ذلك الجمع الذي تم في زمان عثمان بن عفان. وتغفل هذه الآثار دور حذيفة بن اليمان (ت: 36هـ) في الجمع الذي وقع في زمان عثمان. وهذا التوحيد بين سبب الجمع في زمان أبي بكر أو زمان عمر وزمان عثمان ينفي أن يكون الجمع الذي كان في زمان الشيخين قد تم على أساس قبول الأحرف السبعة، وهذا يبدو واضحاً من قول عمر بن الخطاب «لا يملين في مصاحفنا إلا غلمان قريش أو ثقيف»⁽²⁷⁾.

وهذا المبدء الأخير يجعل من الجمع الذي وقع في زمان عمر ممثلاً لذلك الجمع الذي وقع في زمان عثمان بن عفان بسبب ملاحظة حذيفة بن اليمان بأهمية إدراك هذه الأمة من الاختلاف حول النص القرآني. وعليه، فإن هذا الدمج بين أسباب الجمع في زمان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان يقضي بأنه لم يقع الجمع في زمن عمر بن الخطاب بسبب الخوف من ضياع القرآن بموت القراء فحسب، وإنما كان كذلك بسبب

الخوف من الاختلاف حول قراءة القرآن أيضاً - والذي هو سبب الجمع زمان عثمان. ومعلوم أن هذا الاختلاف كان أساساً بغرض التيسير على المسلمين في أول نزول القرآن وقراءته بأي واحد من الأحرف السبعة، إذ إن أيّاً منها كاف شاف. وهذا يعني أن مؤسسة الخلافة قد حركها أمر الخوف من ضياع القرآن في زمان عمر. وكان المنهج الذي تم على أساسه التدوين يقضي بأهمية كتابة القرآن بلسان قريش، أي أن مؤسسة الخلافة لم تعترف بأهمية استمرار التيسير على الناس في زمان عمر بن الخطاب. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجمع الأخير في زمان عثمان بن عفان إنما كان استمراراً لفعل بدأته مؤسسة الخلافة في زمان عمر بن الخطاب وسار على النهج نفسه.

ومهما يُقَل في سند هذه المرويات، فإنها تعطينا صورة مغايرة لما استقر في الأذهان من شأن جمع القرآن وتدوينه في زمن أبي بكر أو عمر أو عثمان. فهذه المرويات قد عملت على بيان وحدة المنهج في الجمع، وعلى أن الجمع كان عملية مستمرة بدأت في عهد عمر أو أبي بكر، ثم انتهت في زمان عثمان. وكما أن سبب الجمع لم يتغير، فكذلك منهجه، وثمار الجمع إنما جنت في زمان عثمان. وكل ذلك يعني أن عمر بن الخطاب قد لعب دوراً أساسياً في أمر جمع القرآن وتدوينه، وأن عثمان قد أكمل ما بدأه عمر على النهج نفسه، وأن تعدد المصاحف قد حسم في وقت مبكر، إذ إن فكرة المصحف «الإمام» قد ظهرت في زمان عمر وليس في زمان عثمان بن عفان.

وعلى الرغم من الخلاف البين بين هذا الفصل وبين ما عرف من تأريخ جمع القرآن وتدوينه حسب الروايات التي ذكرها ابن أبي داود من قبل ومن بعد هذا الفصل، إلا أنه لم يتدخل لبيان رأيه أو لتأويل مختلف هذه الروايات. وقد يقال بأنه قد قام بذكر أسانيد هذه الروايات وعلى الناقد بيان زيفها أو صحتها ومن ثم الأخذ بها أو اطراحها، ولكن يبقى في النفس سؤال مهم هو: ما الأسباب التي دعت إلى نقد مرويات فصل (جمع علي بن أبي طالب للمصحف) ويسكت عن هذه دون تعليق؟ لعله أراد هنا تثبيت مبدأ دور عمر بن الخطاب في اختطاط النهج الذي على أساسه تم جمع القرآن وتدوينه دون النظر في التفاصيل التاريخية في كيفية وقوع ذلك التدوين، بالإضافة إلى أن إثبات أن علياً هو أول من جمع القرآن يشير كثيراً من الإشكالات العقائدية حول الشكل النهائي للنص القرآني. فإن كان علي قد جمع القرآن جمعاً

موازياً لذلك الجمع الذي انتدبت له مؤسسة الخلافة زيد بن ثابت فسوف يثار الأمر حول أيهما أحق بالاتباع. وبالطبع، فإنه بهذه الصورة يستحيل توحيد المسلمين حول النص القرآني، إذ إن الشيعة لن تلزم ما عرف بالمصحف الإمام وإنما ستبحث عن ذلك المصحف الذي جمعه علي بن أبي طالب. وعليه، فإن كان عمر بن الخطاب أو أبوبكر أو عثمان هو أول من جمع بين اللوحين فإن هذا لا يثير أمراً عقائدياً، بينما تثير تلك الرواية - التي تدعي بأن علياً أراد جمع القرآن بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم - كثيراً من الإشكالات العقائدية التي قد تعصف بوحدة المسلمين، وتجعل محل اجتماعهم الأساسي - وهو القرآن - سبب اختلافهم وتفرقهم.

بعد ذلك ينتقل ابن أبي داود إلى عقد فصل حول (اتفاق الناس مع عثمان على جمع المصاحف)، ويفتحه برواية مطولة عن حذيفة بن اليمان حينما اختلف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حول آية في سورة البقرة فقرأ بعضهم (...) وأتموا الحج والعمرة لله) وقرأ الآخرون (وأتموا الحج والعمرة للبيت)، فغضب حذيفة وأزعج الركوب إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان حتى يوقف فتنة الاختلاف حول القرآن. ولعل المتأمل في سيرة حذيفة بن اليمان يعرف مبلغه من معرفة الفتن وعنايته برواية أخبارها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو القائل عن نفسه «... أخبرني أبو إدريس: سمع حذيفة يقول: والله إنني لأعلم الناس بكل فتنة هي كائنة فيما بيني وبين الساعة»⁽²⁸⁾. ولذلك فقد نجح ابن أبي داود في الإشارة إلى هذه الرواية التي تبين السبب وراء الجمع في زمان عثمان، وأن الذي استشعر ذلك الخطر صحابي عليم بباب الفتن. ثم يروي ابن أبي داود بعد ذلك ست مرويات حول رضا الناس لجمع عثمان الناس حول المصحف الإمام. اثنان من هذه المرويات الست تسند إلى علي رضي الله عنه. «قال علي حين حرق عثمان المصاحف - لو لم يصنعه هو لصنعت»⁽²⁹⁾. فكما أن ابن أبي داود قد افتتح أمر جمع المصحف في زمان أبي بكر الصديق بذلك الأثر عن علي الذي يشير إلى أن أول من جمع بين اللوحين هو أبوبكر الصديق نراه مرة أخرى يركز على رواية علي في شأن رضاه عن فعلة عثمان بن عفان في شأن المصاحف. وذلك - لا شك عندي - قصد منه إقناع الشيعة في زمان ابن أبي داود عن طريق بيان موقف علي رضي الله عنه من جمع عثمان للقرآن وحمله الناس على المصحف

الإمام، ولما في ذلك القرار من حكمة أقرها علي رضي الله عنه.

ولا شك أن بعض أهل العراق - الكوفيين - لم يرضوا عما فعله عثمان في المصاحف، ولم يكن ذلك خافياً على ابن أبي داود، ولذلك عقد فصلاً بعنوان (كراهية عبدالله بن مسعود ذلك). ويبدو الأمر بالصورة التي أبرزها ابن أبي داود كأن موقف ابن مسعود هو استثناء من موقف عام قاده علي بن أبي طالب في الثناء على عثمان بن عفان وبيان رجحان رأيه في شأن جمع الناس على المصحف الإمام. بل يبدو واضحاً من جملة المرويات التي ذكرت في هذا الفصل أن موقف ابن مسعود كان بسبب عزله عن تولية أمر جمع القرآن وإسناده إلى زيد بن ثابت. وهذه الغيرة هي التي جعلته يتتقد فعلة عثمان وينظر إليها من زاوية شخصية، ويتناسى الخطر الذي يهدد الأمة بكاملها في شأن هو في غاية الخطورة.

ويذكر ابن أبي داود في بداية هذا الفصل أربع مرويات تتحدث عن نقاش دار في الكوفة بين حذيفة وابن مسعود وأبي موسى الأشعري، حيث رأى حذيفة أهمية توحيد المسلمين في قراءة القرآن وعدم تفرقهم بين قراءة ابن مسعود وقراءة أبي موسى الأشعري. وعلى الرغم من أن أبا موسى الأشعري لم يعترض على حذيفة إلا أنه كذلك لم يوافق صراحة، بينما غضب ابن مسعود وقال لحذيفة مقالة شديدة. ورأى حذيفة أن يذهب في التو إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان ليجمع الناس على مصحف واحد ويحسم مادة الخلاف «... عن أبي الشعثاء قال: كنت جالساً عند حذيفة وأبي موسى وعبدالله بن مسعود، فقال حذيفة: أهل البصرة يقرءون قراءة أبي موسى، وأهل الكوفة يقرءون قراءة عبدالله. أما والله أن لو قد أتيت أمير المؤمنين لقد أمرته بغرق هذه المصاحف فقال عبدالله: إذا تغرق في غير ماء»، وفي رواية أخرى «... فقال عبدالله: أما والله لئن فعلت ليغرقنك الله في غير ماء [قال شاذان في سقراها]»⁽³⁰⁾. فهذه الروايات الأربع تبين أن حذيفة قد أراد أن يتوحد الناس حول نص قرآني واحد، ورأى نذر الخلاف التي قد تفضي إلى قطيعة وشتات كاملين، كما حدث الأمر من قبل لأهل الكتاب، بينما رأى ابن مسعود في اقتراح حذيفة تهديداً لريادته في تعليم أهل الكوفة للقرآن، وتهديداً كذلك لاتباع أهل الكوفة لقراءته للقرآن. وربما يقول بعض الناس بأنه أراد أن اتباع أهل الكوفة له إنما بسبب سبقه في الإسلام وعلمه بالقرآن الذي لا يدانيه

أحد من أصحاب رسول الله. وهو حينما يشنع على حذيفة فالسبب هو أنه يرى الحق معه، ويرى أن حذيفة يريد أن يحو علمًا ورثه - ابن مسعود - من في رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأورثه إلى أهل الكوفة كما سمعه. ومهما يكن من رجاحة حجة ابن مسعود فيما ذهب إليه أو قوة ورجحان مقالة حذيفة في هذا الشأن فإن كليهما يركز على أمر لم يتهم به الآخر، أو ما يسمونه بانفكاك الجهة، إذ إن وجه الخلاف لم يكن حول أيهما أعظم فائدة لجماعة المسلمين في مقبل أيامهم، وإنما رأى ابن مسعود عظم تركه لشيء سمعه من في رسول الله، في حين رأى حذيفة - بحسه الذي يركز على الفتن - خطورة مآل ذلك الخلاف حول النص القرآني.

بعد ذلك يروي ابن أبي داود نصًا على نسق النصوص الأربعة السابقة، مع عدم إيراد اقتراح حذيفة بحمل الناس على مصحف واحد وإنما فيه تأكيد لمكانة ابن مسعود في علمه بكتاب الله وحفظه له «... قال: كان عبدالله وحذيفة وأبوموسى في منزل أبي موسى، فقال حذيفة. أما أنت يا عبدالله بن قيس فبعثت إلى أهل البصرة أميرًا... وأما أنت يا عبدالله بن مسعود فبعثت إلى أهل الكوفة معلمًا، فأخذوا من أدبك ولغتك وقراءتك»، ثم يعقب على ذلك عبدالله بن مسعود قائلاً «فقال عبدالله: أما إني إذا لم أضلهم وما من كتاب الله آية ألا أعلم حيث نزلت وفيهم نزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم بكتاب الله مني تبلغنيهِ الإبل لرحلت إليه»⁽³¹⁾. ولا شك أن ابن أبي داود كان يدرك مناقب عبدالله بن مسعود المتصلة بكتابة القرآن وحفظه وفهمه والصدع به في وجه المشركين «قال: أول من جهر بالقرآن بمكة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدالله بن مسعود»⁽³²⁾. وكذلك ما كان من صلته برسول الله: «وأخرج البخاري والنسائي من حديث أبي موسى قال: قدمت أنا وأخي من اليمن، فمكثنا حينًا، وما نحسب ابن مسعود وأمه إلا من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم لكثرة دخولهم وخروجهم عليه»⁽³³⁾.

وتطول مناقب عبدالله بن مسعود المتصلة بأمر القرآن الكريم والتأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث يروي الذهبي مقالة حذيفة في ابن مسعود «فقال حذيفة: إن أشبه الناس هديًا ودلا وقضاء وخطبة برسول الله صلى الله عليه وسلم من حين يخرج من بيته إلى أن يرجع لا أدري ما يصنع في أهله لعبدالله بن مسعود، ولقد

علم المجتهدون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أن عبدالله من أقربهم لعند الله وسيلة يوم القيامة»⁽³⁴⁾. ولكن، لم يكن غرض ابن أبي داود شرح مناقب ابن مسعود وإنما أراد - فقط - بيان موقفه من جمع عثمان للقرآن وحمله الناس على المصحف الإمام. وقد قام ابن أبي داود بعرض وجهة نظر ابن مسعود وحشد لها حوالي الاثنتي عشرة رواية على لسان عبدالله بن مسعود يحرض فيها أهل الكوفة بأن يكتموا المصاحف التي عندهم و«أن غلُّوا مصاحفكم»، ويعهد إليهم بأن يأتوا يوم القيامة ومعهم هذه المصاحف التي غلُّوها ثم يذكر الآية ﴿ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة...﴾.

ثم إن طرفاً من مقالة ابن مسعود يقارن بينه وبين زيد بن ثابت ويفاخر فيها ابن مسعود زيدا مبيِّناً فيها سبقه في تلقي القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل أن يولد زيد. وأياً كان أمر ابن مسعود في شأن جمع عثمان للمصحف وحمل الناس عليه، فإن موقف ابن مسعود لم يكن مجرد كراهية وإنما كان تحريضاً لأهل الكوفة التي كانت طوع بنانه. وكانت الكوفة مركزاً ثقافياً وعسكرياً في غاية الأهمية، وعليه لا يمكن النظر لموقف ابن مسعود بأنه أمر منعزل وإنما كان ينذر بخروج عقائدي على مؤسسة الخلافة.

وربما قال بعضهم بأن ابن مسعود قد اتخذ ذلك الموقف لأسباب شخصية، إذ إنه قد شعر بمرارة عزله عن تولي هذا الأمر الجلل «... إن عبدالله بن مسعود كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف فقال: يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ [كتابة] المصاحف وتولاها رجل والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب أبيه كافراً [يريد زيد بن ثابت]»⁽³⁵⁾. وهذا النص قد رواه ابن أبي داود في ذيل فصل (كراهية عبدالله بن مسعود ذلك)، وكأنه أراد أن يلخص دوافع الكراهية بأنها أمر شخصي بحت. وأردف ذلك النص بآخر عن علقمة «قال: قدمت الشام فلقيت أبا الدرداء فقال: كنا نعد عبدالله حناناً فما باله يواثب الأمراء»⁽³⁶⁾. وللمرة الثانية يتدخل ابن أبي داود معلقاً على موقف عبدالله بن مسعود - كما فعل في تعليقه على فصل جمع علي بن أبي طالب رضي الله عنه القرآن في المصحف - قائلاً: «عبدالله بن مسعود بدري، وذاك ليس هو ببصري وإنما ولوه لأنه كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽³⁷⁾. ومهما يكن من وجهة هذه

الحجة التي كثر ترديدها فيما بعد، وأضيف إليها أن زيداً قد حضر العرضة الأخيرة للقرآن⁽³⁸⁾، إلا أن موقف ابن مسعود كان هو عدم تدخل مؤسسة الخلافة في شأن النص القرآني، خاصة وأن هذا الجمع الأخير قصد منه حمل الناس عليه، وعبدالله بن مسعود هذلي، وهذا الجمع الأخير أقيم على لسان قريش، وانتدب له زيد بن ثابت الذي لم يسبق ابن مسعود إلا في كونه قد انتدب من قبل بواسطة الشيخين. لكن ثمة فارق أساسي بين ما فعله الشيخان وما فعله عثمان، ولذلك ثارت ثائرة ابن مسعود وحرص أهل الكوفة على عدم الرضوخ لقرار مؤسسة الخلافة.

ولم يكتف ابن أبي داود ببيان وجه الصواب في النزاع بين ابن مسعود وبين عثمان بن عفان في شأن حمل الناس على المصحف الإمام، وإنما عقد فصلاً بين فيه (رضاء عبدالله بن مسعود لجمع عثمان رضي الله عنه المصاحف). وقد اعترف ابن مسعود بأن القرآن نزل على سبعة أحرف، أي حرف منها شاف كاف، وكلها بمعنى واحد. ويبدو لأول وهلة أنه أجاز فعلة عثمان في الجمع، لكنه لم يصرح بموافقة لحمل الناس على حرف واحد أو التخلي عن مصحفه. ومع ذلك فهو لم يقف موقف التحريض الذي وقفه حين كره فعلة عثمان بن عفان في حمل الناس على المصحف الإمام. وهذه المقالة التي رواها ابن أبي داود على لسان ابن مسعود في غاية من الاعتدال والتفهم لموقف عثمان. وقد تكاثفت روايات أخرى لبيان موقف ابن مسعود النهائي في شأن حمل الناس على المصحف الإمام بصورة أكثر وضوحاً⁽³⁹⁾. وبهذا الموقف الأخير لابن مسعود يبدو جلياً إجماع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على المصحف الإمام، وأن الأمة قد تجاوزت ذلك المنعطف العقائدي الخطر دون أن يستل سيف أو تراق قطرة دم، وانتقل النص القرآني من كونه نصاً قد رخص فيه القراءة بأكثر من حرف إلى نص واحد يحمل عليه الجميع ويحرق ما سواه.

ويختتم ابن أبي داود الجزء الأول من كتاب المصاحف بفصل (جمع عثمان رحمة الله عليه المصاحف). ولا شك - عندي - أن هذا الفصل هو أهم جزء في تاريخ جمع القرآن الكريم وتدوينه، حيث إن كل ما ذكر من قبل إنما هو على سبيل التمهيد لهذا الفصل المهم من تاريخ القرآن الكريم.

يفتح ابن أبي داود هذا الفصل برواية الزهري عن أنس بن مالك حول مقالة

حذيفة بن اليمان وكيف أنه كان يغازي في فرج أرمينية وأذربيجان فرأى اختلاف الناس في القرآن فجاء إلى عثمان بن عفان، وسأله بأن يدرك هذه الأمة من الاختلاف في الكتاب كما اختلفت اليهود والنصارى من قبل. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلي بالصحف، وقد كون عثمان بن عفان لجنة رباعية فيها زيد بن ثابت وسعيد ابن العاص وعبدالله بن الزبير وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام، ووجههم عثمان بأنه في حال اختلاف الرهط من قريش مع زيد بن ثابت فليكتب في المصحف بلغة قريش فإنه بلسانهم نزل. ثم أمر عثمان بأن تنسخ الصحف وتبعث إلى الأمصار وأن يحرق ما سواها⁽⁴⁰⁾. ثم يذكر ابن أبي داود بعد ذلك أربع روايات أخر في معنى الرواية السابقة مع بعض الإضافات والحذف، ويتضح منها أن ما اختلف فيه بين الرهط من قريش وزيد بن ثابت كان حول كلمة «التابوت»، حيث رأى زيد أنها «التابوه»، وأمر عثمان بأن تكتب «التابوت» كما ينطق بها غلمان قريش اتساقاً مع مبدأ أن هذا القرآن قد نزل بلسانهم.

بعد ذلك ينتقل ابن أبي داود إلى رواية يسندها إلى زيد بن ثابت يتعرض فيها لتاريخ جمع القرآن وتدوينه من زمان أبي بكر مروراً بجمع عثمان بن عفان نهاية بإحراق مروان - حينما كان والياً على المدينة - للمصحف الذي كان عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر بن الخطاب. وهذا النص الذي أورده ابن أبي داود يلخص تاريخ القرآن الكريم بأيسر السبل ودون إشارة إلى أي إشكال في شأن تدوين القرآن. وإنما يتوخى هذا النص المعالم المتفق عليها والمراحل التي تعاضدت الروايات بشأن صحتها. والشيء الذي يمكن أن يثار هو: لماذا لم يبق مروان على تلك الصحف التي كانت عند حفصة وإنما أرسل إليها يسألها بأن ترسل إليه تلك الصحف - والتي كان قد كتبها زيد لأبي بكر فحفظها عمر بن الخطاب بعد موت أبي بكر ثم حفظتها حفصة بعد مقتل عمر بن الخطاب، واستنسخت منها اللجنة التي كونها عثمان بن عفان المصحف الإمام - حتى يقوم بإحراقها. لكن حفصة رفضت طلبه، ثم بعد وفاتها أرسل مروان إلى عبدالله بن عمر ليرسل له تلك الصحف ليقوم بإحراقها فأجابه عبدالله بن عمر. وقد علل مروان فعلته تلك وإلحاحه بإحراق تلك الصحف «... وحرقتها مخافة أن يكون في شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان رحمة الله عليه»⁽⁴¹⁾.

وعلى أية حال، فإن إبقاء تلك الصحف فيه فائدة أنها تمثل ذلك الأصل الذي نقل عنه المصحف الإمام، بالإضافة إلى أن تلك الصحف قد كتبت بعد عامين على الأكثر من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينما المصحف الإمام قد كتب بعد ثلاثة عشر إلى خمسة عشر عاماً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وكأن مروان قد زاد في اتخاذ تدابير الحيلة من الخلاف حول المصحف الإمام على ما اتخذه عثمان بن عفان نفسه، حيث إن عثمان لم ير بأساً من الاحتفاظ بالصحف التي كانت عند حفصة، ولعل حفصة منعت مروان من إحراق تلك الصحف بسبب أنها تمثل بقية ما تركه عمر الفاروق معها. وعلى كل، فلن تجد الشيعة في الصحف أمراً مخالفاً لما عليه المصحف الإمام، بسبب كراهيتهم لعمر بن الخطاب (ت: 23 هـ) رضي الله عنه وعدم ثقتهم فيه.

ويرد ابن أبي داود الرواية السابقة برواية أخرى يسندها إلى أبي قلابه. وتغل هذه الرواية دور حذيفة بن اليمان في الإشارة على عثمان بن عفان في حمل الناس على مصحف واحد. وإنما تذهب هذه الرواية إلى أن عثمان بن عفان قد راعه اختلاف الناس بالمدينة في قراءة القرآن وتكفير بعضهم بعضاً، وكذلك تغفل هذه الرواية دور زيد بن ثابت في كتابة المصحف الإمام، ولكنها تتفق مع الرواية السابقة في إرسال عثمان بن عفان المصاحف للأمصار وأمره بإهاهم بمحو ما عندهم من المصاحف. ثم يذكر ابن أبي داود ثلاث روايات قريبة الشبه بهذه الرواية، واحدة منها يسندها إلى ابن شهاب والأخرين يسندها إلى مصعب بن سعد. أما التي رويت عن طريق ابن شهاب فهي تجعل السبب في جمع القرآن الكريم في خلافة أبي بكر هو الخوف من ضياع القرآن بمقتل القراء. وحينما جاء عثمان بن عفان قام بنسخ تلك الصحف التي كتبت في خلافة أبي بكر ووزعها على الأمصار. فهذه الرواية قد أسقطت دور حذيفة بن اليمان تماماً. وأما روايتا مصعب بن سعد فكلاهما تسند أمر جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان إلى مبادرة منه بسبب اختلاف الناس في قراءة القرآن بين يديه. وفي إحدى الروايات يذكر أن الاختلاف قد وقع بعد ثلاث عشرة سنة، وفي الأخرى بعد خمس عشرة سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم يتفق باقي الرواية - باختلاف طفيف - مع ما هو معروف من أنه قد انتدب زيداً وسعيد بن العاص

للتدوين بدلاً من اللجنة الرباعية، ثم إن هذه المصاحف الرباعية قد وزعت على الأمصار وتلقاها الناس بالقبول⁽⁴²⁾.

ويربط ابن أبي داود بين الأحداث التي تولى أمرها المختار الثقفي وبين موافقة علي بن أبي طالب لما فعله عثمان بن عفان في حمل الناس على المصحف الإمام، وأمره إياهم بإحراق ما عندهم من المصاحف. ففي رواية مطولة يربط ابن أبي داود بين مدح علي بن أبي طالب لعثمان بن عفان وبين الأحداث التي قادها المختار والتي طعن فيها على جمع عثمان، فيشهد سويد بأنه قد سمع علياً يقول: «يا أيها الناس لا تغلوا في عثمان، ولا تقولوا له إلا خيراً [أو قولوا له خيراً] في المصاحف وإحراق المصاحف فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ جميعاً»⁽⁴³⁾. ثم يروي نصاً آخر بسنده عن سويد بن غفلة في معنى النص السابق عن رضاء علي بن أبي طالب على ما فعله عثمان في المصاحف. ثم يتبع ذلك النص بنص ثالث يربط فيه بين أحداث المختار وبين ما كان من شأن عثمان - قبل ذلك - في كتابة المصاحف وبعثها إلى الأمصار.

هناك أيضاً جملة من المرويات المتفرقة يرويها ابن أبي داود لتأكيد الصورة العامة التي رسمتها الروايات الأساسية في شأن جمع القرآن وتدوينه في زمان عثمان بن عفان. ولكنه يروي في نهاية هذا الفصل خمس مرويات تتفق أربع منها فيما بينها على أن اللجنة التي كونها عثمان بن عفان لتدوين القرآن إنما تألفت من اثني عشر رجلاً من قريش ومن الأنصار، فيهم زيد بن ثابت وأبي بن كعب. أما الرواية الخامسة فقد اكتفت بذكر توجيه عثمان للجنة بأن يملئ هذيل ويكتب ثقيف دون تحديد أسماء أعضاء اللجنة أو عددهم. لكن هذه الروايات لا تختلف عن المعنى العام الذي وردت به الروايات السابقة، وإنما اختلفت عنها - فقط - في عدد أعضاء اللجنة التي كونها عثمان ابن عفان.

بهذه الكيفية يختتم ابن أبي داود أمر جمع القرآن وتدوينه، دون أن يتدخل في الترجيح بين المرويات المختلفة، وإنما يكتفي بإسنادها وروايتها. لكنها في نهاية الأمر تشير إلى المعنى الذي قصده ابن أبي داود في عقد هذا الفصل في شأن جمع القرآن وتدوينه في زمان عثمان بن عفان. فهو قد أثبت أن الجمع الأخير هذا قد وقع إما بسبب اقتراح حذيفة بن اليمان أو بسبب خوف عثمان بن عفان نفسه من الخلاف الذي وقع

بين يديه حول القرآن الكريم. وأيًا كان دافعه وراء هذه الجمع الأخير، فإن عثمان بن عفان (ت: 35هـ) - بحكم موقعه خليفة للمسلمين - قد اتخذ قرار حمل الناس على المصحف الإمام حسماً لمادة الخلاف. كما وأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - وعلى رأسهم علي بن أبي طالب - قد وافقوه رأيه وامتدحوه. والأمر الآخر في هذا الجمع هو أنه قد أقيم على لسان قريش، ولعب دوراً أساسياً في ذلك كل من سعيد ابن العاص (ت: 59هـ) وعبدالله بن الزبير (ت: 73هـ) وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام بالإضافة إلى زيد بن ثابت، وكان للنفر الثلاثة من قريش القول الفصل في حال النزاع في العربية التي يكتب بها القرآن، وذلك بتوجيه من عثمان بن عفان. ونلاحظ أن هذا الجمع وعلى الرغم من أنه قد تم بعد حوالي خمسة عشر عاماً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أنه يبدو أكثر دقة مقارنة بالجمع الذي تم زمان أبي بكر بعد عامين من وفاة رسول الله؛ والدافع المحرك للجمع هو وحدة المسلمين العقائدية، وليس جمع النص القرآني فقط.

موقع الكتابة والتأريخية عند ابن أبي داود

لفهم مسألة الكتابة والتأريخية في شأن تدوين النص القرآني لا بدّ من الوعي بأجواء الصراع العقائدي في القرنين الثاني والثالث الهجريين حول مسألة خلق القرآن. ولا شك أن هناك جملة من التفسيرات قد ذكرت في فهم أسباب الصراع حول هذه المسألة، سواء أكانت لاهوتية عقائدية أو سياسية، منها أن مؤسسة الخلافة بقيادة المأمون (ت: 218هـ) أرادت أن تقوم بتأديب الفقهاء بسبب موقفهم من حرب السنوات الست - في بغداد - بين المأمون والأمين؛ أو أن المأمون قد رأى تصاعد قوة الفقهاء في بغداد فسعى لتحجيمهم بإثارة قضية خلق القرآن والتي كان يعرف موقفهم فيها، فأراد ضربهم عن طريق إعلاء حجج خصومهم من المعتزلة أو المتكلمين؛ أو أن مسألة خلق القرآن هذه قضية عقائدية نشأت في خضم مواجهة المتكلمين للمسيحيين - أنه إن كان كلام الله قديماً - كما يذهب إلى ذلك أهل السنة - فالمسيح كذلك قديم بسبب أنه كلمة الله، فالقول عندهم يقدم القرآن يجعل المسيح مشاركاً لله في الألوهية - بزعمهم - وهذا ما رأت فيه المعتزلة موقفاً مفارقاً لأمر تنزيه الله، ولذلك قالت بحتمية خلق القرآن كما ذهب إلى ذلك الجعد بن درهم حال جدله الكلامي مع المسيحيين في

دمشق، والذي أفضى في نهاية الأمر إلى هربه إلى الكوفة، ونشر هذه الفكرة عن طريق الجهم بن صفوان (ت: 128هـ) ثم منه إلى بشر المريسي (ت: 218هـ) والذي عنه أخذ ابن أبي داود (ت: 240هـ)⁽⁴⁴⁾.

ومهما يكن من أمر هذه التفسيرات المختلفة، فلا بدّ من النظر في أمرين مهمين، هما - أولاً: وضع الحركة العلمية حينما أثّرت هذه القضية من حيث منهج النظر في العلوم؛ ثانياً: محاولة فهم موقف قادة الجانين أي أحمد بن حنبل وأحمد بن أبي داود المعتزلي من موقع النص الديني من العقل، أي صلة العقل بالنقل، وأيهما حاكم على الآخر.

نقول: إنه في معرض الإجابة على الأمر الأول لا بدّ من الإشارة إلى أن الحركة العلمية بعد دفاع الإمام الشافعي (ت: 204هـ) عن السنة في كتابه الرسالة - حتى استحق لقب ناصر الحديث - اتجهت الحركة العلمية بكلّيتها لجمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتدوينه. وصارت الرحلة في طلب حديث رسول الله واحدة من سمات حملة العلم في القرنين الثاني والثالث الهجريين بصورة لم يسبق لها مثيل. وهذا يعني أن الوحي غير المتعبد بتلاوته - وهو السنة - اكتسبت أهمية دينية بسبب بيان القرآن الذي أعطاه صفة الوحي لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾، بالإضافة إلى جملة الحجج التي ذكرها الإمام الشافعي في الرسالة حول حجّية السنة من القرآن⁽⁴⁵⁾. كل ذلك يضيف على النص النبوي قدسية بسبب أن الرسول هو المبين والمأذون له بتفسير القرآن وتبيينه للناس. وهذا يجعل لبيان صلى الله عليه وسلم قداسة بسبب مقام النبوة التي يصدر عنها. وعلى الرغم من الفارق بين القرآن والسنة في كون القرآن هو كلام الله معنى ومبنى، فإن السنة هي من باب الوحي معنى وليس مبنى. فإن استقر هذا الأمر في الأذهان، أضيف إليه النقد اللاذع الذي وجهته الحركة الاعتزالية إلى حملة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبارهم حملة لأخبار متناقضة مختلفة متهافنة، كما بين ذلك ابن قتيبة (ت: 276هـ) في كتابه تأويل مختلف الحديث⁽⁴⁶⁾، ثم شنع على الحركة الاعتزالية بسبب ذلك الموقف. نرى أن الحركة العلمية في زمان أحمد بن حنبل ورصفائه قد اتجهت بكلّيتها لخدمة تدوين ذلك النص الديني النبوي واستقصائه، وأضفت عليه تلك القداسة التي تعامل بها أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم معها. ولكن الحركة الاعتزالية رأت في ذلك إهداراً للطاقات، خاصة وأنها ترى أن القرآن مخلوق، وينسحب هذا القول على السنة التي هي وحي أقل درجة من الوحي الأعلى. فإن كان القرآن مخلوقاً فهذا يجعله محكوماً بالعقل الذي هو أشرف مخلوقات الله بسبب أن الله يعرف به. وعليه رأت الحركة الاعتزالية في إثارة قضية خلق القرآن وبيان أنه لا يعلو شيء على العقل حتى وإن كان كلام الله الذي يشارك العقل في كونه - أيضاً - مخلوقاً لله. فإن كان ذلك كذلك، فلا داعي لاستقصاء الوحي الأدنى - السنة - وإنما يجب التركيز على العقل، والسعي لفهم مقتضياته ونشر تدابيريه بين الناس. فلا غرو ألا تنفرد الحركة الاعتزالية بمدونات حديثة تخصها مثلما فعلت الفرق الأخرى.

لكن أهل العلم⁽⁴⁷⁾ بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأوا أن القرآن ليس من جملة الخلق، حيث إن الله قد ميز بينه وبين الخلق لقوله تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾، والقرآن من أمر الله والخلق يتم بأمره، وعليه فإنه لا يصح القول بأن القرآن مخلوق لله، وإنما هو صفة الله وكلامه القديم، وبهذه الصورة تضاف القدسية مرة أخرى للقرآن كما فهمها الصحابة عليهم الرضوان، وينسحب ذلك الأمر على الوحي الأدنى - السنة - ويصير أمر جمعها والاحتفال بها بسبب التوقير الذي اتخذ للنص القرآني. ولا عجب من أن الامام أحمد بن حنبل قد طفق يكتب المسند بعد خروجه من محنة خلق القرآن مباشرة.

هناك أمر آخر مهم، وهو أن الحركة العلمية في مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأت في زمان الإمام مالك أن تجعل عمل أهل المدينة مستنداً دينياً تبني عليه الأحكام، لكن الحركة العلمية في العراق قد نظرت في مناقب عبدالله بن مسعود - الذي وصف بشهادة أصحاب رسول الله بأنه أشبه الناس هدياً ودلاً وقضاء برسول الله صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁸⁾ - وجعلت من تلك الصفة في عبدالله بن مسعود سبيلاً للتأسي وانتقال الأسوة جيلاً بعد جيل، لتصير هذه السنة متجسدة في شخص يمشي بين الناس. وليس أدل على ذلك مما قيل في سيرة أحمد بن حنبل «عن الحسين بن إسماعيل، عن أبيه، قال: كان يجتمع في مجلس أحمد زهاء خمسة آلاف أو يزيدون، نحو خمس مئة يكتبون والباقون يتعلمون منه حسن الأدب والسمت»⁽⁴⁹⁾. ثم يضاف

إلى هذا القول تلك السلسلة العراقية التي يراد بها أن يتحول التأسى برسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مثال يحتذى وقدوة صالحة تجسد خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي: يقال: لم يكن أحد من الصحابة أشبه هدياً ودلاً من ابن مسعود بالنبي صلى الله عليه وسلم: وكان أشبه الناس به علقمة، وكان أشبه الناس بعلقمة إبراهيم، وكان أشبههم بإبراهيم منصور بن المعتمر، وأشبه الناس به سفيان الثوري، وأشبهه الناس به وكيع، وأشبهه الناس بوكيع فيما قاله محمد بن يونس الجمال أحمد بن حنبل»⁽⁵⁰⁾. هذا النص تكمن أهميته في أنه يؤكد على عدم انقطاع سلسلة من يتحمل شمائل الرسول الكريم ويتجمل بها ليصير حبه من السنة كما قيل، لأنك حينما تحب فيه خصلة فأنت في حقيقة الأمر قد أحببت سنة تمثلت في خصاله. وحينما يقال حب أحمد من السنة لا يقصد به غير ذلك بسبب تجمله بشمائل الرسول الكريم. وآية ذلك اجتهاده في اتباع سنته. وكان ذلك هو أحمد بن حنبل الذي وقف في محنة خلق القرآن في مواجهة التعذيب والسياسات التي كانت تخيفه. وعلى الرغم من ذلك فقد وقف موقفه الذي وقف بسبب أنه يسعه ما وسع رسول الله وأصحابه في القول في شأن القرآن الكريم، ولا يستطيع أن يتجاوز ذلك الوسع. إذا كان موقف أحمد بن حنبل هو موقفاً منهجياً، وهو الاتباع لمقالة رسول الله وأصحابه وعدم الابتداع والدقة في النقل عنهم، واتخاذ منهج لغوي تاريخي صارم في التحقق من نسبة ما يقال بحسابه سنة متصلة السند إلى رسول الله فإنه في المقابل كان موقف أحمد بن أبي داود المعتزلي هو إعلاء قيم العقل على النقل، ومحاولة إدراج النقل تحت تحكمات العقل الظرفية، وتجريد النقل من أي قداسة بسبب أن القدسية يجب أن تفرد للذات وكل ما هو زائد على الذات فلا معنى له إلا بالذات. فصفة العلم لا تضيف معنى للذات وإنما يعلم الله بعلم هو هو. وهذا الموقف يقتضي الابتداع والكلام في شأن وسع رسول الله وأصحابه السكوت عليه. وهذا الموقف المنهجي المغاير جعل أهمية القول بخلق القرآن حتى يتوافر للحركة العلمية تجريد الأغيار من القداسة - بزعمهم - وإلحاقه بالله وحده. وبالتالي إن كان القرآن الكريم مخلوقاً فلا معنى لإضافة قداسة عليه أو على الوحي الأدنى - السنة - بالضرورة، وعليه فإن السعي لجمع هذه الأخبار إنما هو إضاعة الجهد في علم لا ينفع وجهالة لا تضر. بينما كان موقف

أحمد بن حنبل هو توفير القرآن الكريم وبيان أهمية التأسى برسول الله وبأصحابه حتي وإن أدى الأمر إلى الصبر على حر السياط، خاصة وأن أحمد بن حنبل إنما صبر على التعذيب بسبب أن أهل العلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أتوا للاقتداء به فكان موقفه مقاماً لا يسعه فيه إلا الأخذ بالعزيمة، والصبر على ضرب السياط. فلذلك لا غرو أن تؤتي حركة حملة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلها في شكل تلك المدونات الحديثية الرائعة التي ظهر فيها ما عرف بالصحيح والسنن، وكان ذلك في جيل تلاميذ أحمد بن حنبل مباشرة. والأمر الذي يسترعي الانتباه هو أن أبا داود - والد ابن أبي داود - هو من نجباء أصحاب أحمد بن حنبل وقد ورد في سيرته تكملة لتلك السلسلة العراقية في التأسى برسول الله صلى الله عليه وسلم «وقيل: كان سفيان الثوري يشبه بمنصور، وكان وكيع يشبه بسفيان، وكان أحمد يشبه بوكيع وكان أبو داود يشبه بأحمد»⁽⁵¹⁾، أي أن استمرار السلسلة التي يتأسى بها صارت أمراً مهماً عند الحركة الحديثية العراقية حتى بعد مرحلة تدوين الصحيح والسند.

إذا كان وضع الحركة العلمية حال إثارة قضية خلق القرآن هو أن السواد الأعظم منها اتجه بكليته لجمع أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وتدوينها باعتبارها وحياً يهدي العقل، وسنناً يستهدي بها، ومعالم تبين منهج الاتباع، فإن الحركة الاعتزالية والكلامية قد رأت في ذلك إضاعة للجهد مادام الوحي الأعلى نفسه مخلوقاً من مخلوقات الله، ونزعت عنه القدسية كلية، والتي من باب أولى أن تنزع عن أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم وآثاره. فإن كان ذلك هو حال الحركة العلمية في زمان أحمد بن حنبل وصار الموقف المنهجي الذي وقفه أحمد بن حنبل نقيضاً لرصيفه أحمد بن أبي داود المعتزلي، فإنه يمكن القول بأن معادلة الصلة بين النقل والعقل قد اتخذت حدة لم تبلغها في أي فترة أخرى من تاريخ الحركة العلمية، حيث إن التأويل العقلاني المفرط الذي اتخذته الحركة الاعتزالية قد جرد النص الديني من قدسيته، وجعله تبعاً للأفكار والتحكمات الظاهرة في ذلك العصر. وقد أفضى ذلك إلى ظاهرة وحرفية مغرقة في تقديس النص الديني. لكن موقف الإمام أحمد بن حنبل لم يكن رد فعل للموقف الاعتزالي وإنما كان محاولة قومية في بيان منهج الاتباع في

مواجهة التأويل العقلاني المفرط والمفرط في حدود فهم الصلة بين العقل والنقل.

بعد هذه المقدمة المطولة في شأن فهم مقولة «خلق القرآن» وأثرها على تدوين السنن والصراع الحنبلي المعتزلي الذي كان لأحمد بن حنبل فيه شرف تمثيل حركة حملة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم، يمكننا القول بأن ابن أبي داود كان واعياً بكل ذلك، بل إنه كان جزءاً أساسياً ونتاجاً علمياً لذلك الصراع. وصحيح أنه في زمانه قد استتب الأمر لمقالة أحمد بن حنبل في شأن خلق القرآن الكريم، وجمعت الأخبار الصحاح والسنن في مدونات حديثة طبقت شهرتها الآفاق، وتلفتها الأمة بالقبول، وعكفت عليها بالدرس والتمحيص. لكن كل ذلك قد بين أهمية السنة، وأخبار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان تاريخ القرآن نفسه، فكأن علوم القرآن قد بنيت على سابق مثال هو علوم السنة. فكتاب المصاحف ما هو إلا مدونة حديثة برع صاحبها في صناعة أهل العلم بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووظفها لخدمة الفهم والتأريخ لأول كتاب وقع لأمة الإسلام الخاتمة.

فالكتابة لم تكن - كما يبدو - أمراً محايداً عند ابن أبي داود وإنما هي صناعة آية في العظم والخطورة، فهي انتقاء تاريخي لبيان تاريخ نص تعلق بصفة الله، وصدر عن علمه. فالكتابة إذاً محاولة من ابن أبي داود للتعبير عن معنى كون القرآن الذي له صفة القدم والكمال الذي هو من صفات الله عز وجل لكنه في الوقت نفسه قد تنزل بلسان عربي مبين في تاريخ البشر، ليكون أمر الله بين خلقه، شاهداً عليهم وهادياً لهم، وليتمثله الرسول الكريم في خلقه كما قالت عائشة رضي الله عنها في وصف رسول الله: «كان خلقه القرآن»، ولتأسى تلك السلسلة العراقية التي ذكرناها بذلك الخلق. ونحن هنا ندعي بأن ابن أبي داود كان واعياً بالأهداف التي يسعى لتحقيقها من كتابته للجزء الأول من كتاب المصاحف بالصورة التي روى بها الأخبار والأحاديث. فكل تلك الروايات التي رواها كانت تصب في بيان معنى التأريخية التي فهمها ابن أبي داود دون أن يخل بمعادلة أن القرآن هو كلام الله القديم، وأنه نزل في تاريخ البشر، واتخذ لنفسه تاريخاً وسم بمراحل كتابته وتدوينه التي بينها ابن أبي داود. إذ يمكن القول بأن ابن أبي داود أراد بذلك الكتاب تقديم فهم عقائدي متماسك يحفظ للقرآن قدسيته ولا يخرج منه من تاريخ البشر مادام أن البشر قد تلفظت به، ورتله الرسول الكريم، وحفظته الصدور والعصب والرقاع والخاف، ثم أخيراً

حوته الصحف. كل ذلك ولم يقل ابن أبي داود بأن القرآن مخلوق لله تقلب في هذا التاريخ البشري الذي جعله يخالط لغة البشر، ويصير جزءاً منها، وإنما بقي ابن أبي داود على موقف الحنبلي المتوازن في فهم التاريخية والقدم، وعدم إنكار معنى التأريخ وتجاهله لتثبيت موقف عقائدي متوهم ليس فيه منهج الاتباع الذي بينه أحمد بن حنبل. والقول عندي هو أن تركيز ابن أبي داود على أهمية النظر التاريخي للنص القرآني هو تكملة لجهد أحمد بن حنبل في النظر إلى القرآن بمنهج الاتباع وليس بابتداع تحكيمات لاهوتية لا تعي بدقة خطورة المعادلة بين التاريخية في فهم تدوين القرآن وبين صفة القدم التي هي للقرآن بحسبانه كلام الله عز وجل.

صفوة القول: أن الجزء الأول من كتاب المصاحف قد قدم تأريخاً عقائدياً فيه حصافة ودقة متناهية لفهم الظاهرة القرآنية في إطار مقالة قدم كلام الله دون إخراجها عن تاريخ البشر؛ ثم الكشف عن أهمية علم حملة علم رسول الله صلى الله عليه وسلم في بناء علوم القرآن التي هي تبع لعلوم السنة النبوية؛ وبيان تكامل النص الديني بشقيه القرآن والسنة، وأن أي محاولة لتجريد أحدهما عن الآخر إنما هي حرث في البحر، وتجريد للآزم عن ملزومه؛ ثم أخيراً اتخاذ أسانيد الشيعة لإثبات مقالات أهل السنة في شأن تأريخ تدوين النص القرآني، والوعي بأهمية ذكر موقف علي بن أبي طالب من جمع أبي بكر وجمع عثمان للمصحف الإمام⁽⁵²⁾.

وبعد، فقد كانت تلك محاولة ابن أبي داود لكتابة تأريخ خارجي للنص القرآني معتمداً على الصناعة الحديثة دون النظر إلى النص القرآني نفسه، فهل من الممكن القول بأنه بالإمكان كتابة تاريخ للنص القرآني بالاعتماد على النص نفسه؟ أي بالنظر إلى المصحف الإمام مقارناً بالقراءات الشاذة وبما نسب لعبدالله بن مسعود وغيره من أصحاب رسول الله من مصاحف، ثم محاولة المضاهاة بين تلك النصوص بالاعتماد على الفروق بين لغة هذيل ومضر وغيرهما من اللهجات العربية؟ نقول: إن ذلك جهد لا طائلة من ورائه، وإنما التاريخ الذي ذكره ابن أبي داود وغيره من كتاب تاريخ المصاحف هو أدق أنواع المحاولات التاريخية التي كتبت لفهم الظاهرة القرآنية في إطار التأريخ البشري، وإن تركها والاعتماد على النقد الباطني للنصوص الموازية للمصحف الإمام واللجوء إلى علم الآثار لهو إضاعة للجهد فيما لا فائدة ولا ثمرة مرجوة من ورائه.

الهوامش والمراجع

- (1) هو أبو بكر عبدالله بن سليمان بن الأشعث الإمام العلامة الحافظ. ولد سنة 230 هـ بسجستان، وتوفي في ذي الحجة من سنة 316 هـ، وصنف كتباً كثيرة من أهمها كتاب السنة، وكتاب المصاحف «موضوع هذه الدراسة»، وشرعية المقارئ، والناسخ والمنسوخ، وغيرها. ولقد حرص أبوه الإمام أبوداود صاحب السنن على إلحاقه بالحركة الحديثية منذ صغره، وكان يأخذه إلى حلقات كبار علماء الحديث في عصره ليجالسهم، ولكنه سرعان ما تمرد عليهم، فتركهم، ثم ما لبث أن عاد إلى الحديث وكبار علمائه، حتى غدا من كبار أهل العلم بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم. وما من شك أن القرن الثالث الهجري الذي بلغ فيه تدوين السنة أوجه قد ترك بصمات واضحة على تفكيره، وقد كان له إسهام متميز في حركة التدوين، وعاش في الفترة التي زالت فيها السلطة السياسية للمعتزلة، وانتقلت إلى أهل الحديث. انظر: سير أعلام النبلاء، وطبقات الخنابلة، وتاريخ بغداد.
- (2) الإمام الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 13، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، ص 228.
- (3) ابن أبي داود السجستاني: كتاب المصاحف، القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1936، ص 3.
- (4) الإمام القسطلاني: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ج 7، الطبعة السادسة، القاهرة: دار الفكر، 1305 هـ، ص 450.
- (5) كتاب المصاحف. ص 3.
- (6) كتاب المصاحف، ص 3.
- (7) كتاب المصاحف، ص 3.
- (8) كتاب المصاحف. ص 4.
- (9) كتاب المصاحف. ص 4.
- (10) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء، ج 1، القاهرة: 1932، ص 296.
- (11) سيرة ابن هشام. أغفل كل من الطبري في تاريخ الأمم والملوك، والذهبي في تاريخ الإسلام الإشارة إلى هذا الأمر ضمن حديثهم عن فداء أسرى بدر.
- (12) د. إبراهيم بيضون، من الحاضرة إلى الدولة، بيروت: دار اقرأ، 1986، ص 19 - 41.
- (13) كتاب المصاحف. ص 5.
- (14) كتاب المصاحف، ص 5.
- (15) كتاب المصاحف، ص 6.
- (16) كتاب المصاحف، ص 6.
- (17) كتاب المصاحف، ص 29، ص 10.
- (18) كتاب المصاحف، ص 9.
- (19) كتاب المصاحف، ص 9.
- (20) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، بيروت: بدون تاريخ، ص 58.
- (21) الإتقان في علوم القرآن، ص 50.
- (22) الإتقان في علوم القرآن، ص 58.
- (23) الإتقان في علوم القرآن، ص 59.
- (24) كتاب المصاحف، ص 10.
- (25) كتاب المصاحف، ص 11.
- (26) كتاب المصاحف، ص 11.
- (27) كتاب المصاحف، ص 11.
- (28) سير أعلام النبلاء، ج 2، ص 365.
- (29) كتاب المصاحف، ص 12.
- (30) كتاب المصاحف، ص 13، ص 14.
- (31) كتاب المصاحف، ص 14.
- (32) سير أعلام النبلاء. ج 1، ص 466.
- (33) سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 468.
- (34) سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 470.

- (35) كتاب المصاحف، ص 17.
- (36) كتاب المصاحف، ص 18.
- (37) كتاب المصاحف، ص 17، ص 18.
- (38) سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 488.
- (39) سير أعلام النبلاء، ج 1، ص 488.
- (40) كتاب المصاحف، ص 18، ص 19.
- (41) كتاب المصاحف، ص 21.
- (42) كتاب المصاحف، ص 21، ص 24.
- (43) كتاب المصاحف، ص 22.
- (44) ابن عساكر: مختصر تاريخ دمشق، ج 6، دمشق: دار الفكر، 1984، ص 50 - ص 51.
- (45) الإمام الشافعي: الرسالة، القاهرة: دار التراث، 1979، ص 73 - ص 87.
- (46) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، بيروت: دار الجيل، 1991، ص 3 - ص 51.
- (47) سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 266.
- (48) البخاري بشرح الكرماني.
- (49) سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 316.
- (50) سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 316 - ص 317.
- (51) سير أعلام النبلاء، ج 13، ص 216.
- (52) معروف أن عبد خير الذي وردت به الأسانيد من أصحاب علي رضي الله عنه، انظر: محمد بن علي الأردبيلي: جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد، قم: 1403 هـ منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ج 1، ص 441، ص 442؛ وكذا الحال بالنسبة لسفيان والسدي، انظر: سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 176، ص 177.

