المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.490

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 13-2-2025
تاريخ القبول: 18-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

جمع القرآن الكريم 2\2 (الجمع الشفهي في عهد النبوة وصدر الإسلام)

يوسف وهب

ترجمة: أحمد شكري مجاهد[1]

ahmadshokry89@yahoo.com

الملخص:

يتناول هذا الجزء الثاني من سلسلة جمع القرآن الكريم في زمن النبي ﷺ كيف حُفِظ القرآن الكريم ونُقِل في حياة النبيّ ﷺ، مبرزًا الأسس الشفويّة لعملية التبليغ والتعليم. يركّز هذا البحث على دور النبيّ ﷺ بوصفه حافظًا ومعلّمًا ومشرفًا على نشر القرآن، وعلى نشأة الحِلَق القرآنيّة الأولى وظهور جماعة القرّاء الذين تلقّوا القرآن مباشرةً منه ﷺ ونقلوه إلى غيرهم. كما يناقش البحث مفهوم التواتر وصلته بالمرحلة الأولى من حفظ القرآن، مبيّنًا كيف أسهمت الجماعة القرآنيّة المبكّرة في موثوقية نقل النصّ القرآني واستمرارية حفظه عبر القرون.

الكلمات المفتاحية:

نقل القرآن، التقاليد الشفوية، التواتر، القراء، موثوقية النص

(1) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرويهب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر- خالد الرويهب, مصر.

للاقتباس: وهب، يوسف، جمع القرآن الكريم 2\2 (الجمع الشفهي في عهد النبوة وصدر الإسلام)، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 248-309.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-2-13
Accepted: 2025-7-18

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Compilation of the Holy Quran 2/2 (Oral Compilation during the Prophetic Era and the Early Islamic Period)

Yousif Wahb

Trans by: Ahmed Shukri Mujahid[2]

ahmadshokry89@yahoo.com

Abstract:

This second part in the series on the compilation of the Holy Quran during the Prophet Muhammad's (peace be upon him) time explores the ways in which the Quran was safeguarded and conveyed throughout his life, emphasizing its oral transmission and teaching. It highlights the Prophet's pivotal role as guardian, instructor, and supervisor of its dissemination, while also noting the rise of early Quranic study circles and the community of reciters who learned directly from him and passed the text on to others. Additionally, it examines the principle of *tawatur* (continuous transmission) and its link to the earliest stage of Quranic preservation, showing how this foundational community ensured the authenticity of the Quran's transmission and its enduring preservation across generations.

Keywords:

Quranic Transmission, Oral Tradition, Continuous Transmission, Reciters, Textual Reliability.

(2) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, The History of Islamic Thought in the Seventeenth Century - Khaled Al-Ruwayheb, Egypt.

Cite this article as: Wahb, Yousif, The Compilation of the Holy Quran 2/2 (Oral Compilation during the Prophetic Era and the Early Islamic Period), Translated by: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025, 248-309.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

المقدمة[3]

كيف حُفِظ القرآن الكريم ونُقِل في حياة النبيّ ﷺ؟ يتناول هذا المقال الأسس الشفويّة لنقل القرآن من خلال تحليل دور النبيّ ﷺ نفسه بوصفه حافظا ومعلّمًا ومشرفًا على تبليغه ونشره. يبدأ الفصل ببحث مسألة الشفهيّة ومدى موثوقيّتها في حفظ النصوص، ثم ينتقل إلى النظر في ذاكرة النبيّ ﷺ وحفظه المتين، وأساليبه التعليمية المنهجيّة، مباشرة أو إشرافا، التي علّم بها القرآن لأصحابه.

ثمّ يتتبّع النقاش نشأة الحِلَق والمدارس القرآنيّة الأولى، وظهور مصطلح «القرّاء» لوصف الذين نذروا أنفسهم لحفظ القرآن وتعليمه. كما يرصد المقال الطبقتين الأولى والثانية من القرّاء الذين تلقّوا القرآن مباشرةً من النبيّ ﷺ ونقلوا قراءته إلى غيرهم. ومن خلال هذا التتبّع التاريخي، يسلّط المقال الضوء على تكوّن جماعة قرآنيّة متنامية شاركت جماعيًّا في حفظ النصّ ونقله. كما يعالج مفهوم «التواتر» ويقيّم مدى صلته بالمرحلة الأولى من حفظ القرآن الكريم.

سؤال الشفهية وموثوقيتها

لم تحظَ الكتابة تاريخيا بالمكانة التي تمتّعت بها الشفهيّة. ففي اليونان وروما والصين والهند القديمة، كانت القدرة على القراءة والكتابة حكرًا على نخبة محدودة، بينما كان التعليم يستند أساسًا إلى النقل الشفويّ. فكان العلم الشفويّ موثوقًا ومؤيَّدًا بالشهادة الشخصيّة المباشرة، في حين عُدّت الكتابة مجرّد وسيلة ضعيفة للذاكرة عُرضة للخطأ. وليس من المصادفة أن يُنسب إلى سقراط، الذي لم يكتب شيئًا بيده، قوله إنّه لا يودّ أن تُودَع أفكاره في «جلود الأبقار الميّتة» بدلًا من «قلوب البشر الحيّة»؛ وهي نزعةٌ شاركه فيها أفلاطون وكثير من الفلاسفة الذين ظلّت حلقاتهم التعليميّة – كما يذكر حُنَين بن إسحاق (ت 260هـ/873م) – شفويّةً تمامًا تتعمّد الإعراض عن الكتابة[4]. ومن رحم التقليد الشفويّ نشأت أعلام الفكر الإنسانيّ من زعماء دينيّين وفلاسفة أخلاقيّين ومبدعي الآداب الملحمية. وبعبارة أخرى، فإنّ إعلاء شأن الكتابة الذي يميّز العصر الحديث يُعدّ ظاهرةً تاريخيّة شاذّة، وقد لاحظت باحثات مثل روزالِند توماس أنّ هذا التفضيل الحديث للكتابة على الشفهيّة متجذّرٌ في

(3) نُشر أصل هذا المقال بالإنجليزية بعنوان Oral Preservation of the Qur›an during the Prophet›s time على موقع يقين yaqeeninstitute.org، وترجمه أحمد شكري ثم أعاد كاتبه النظر في الترجمة وأضاف إليها تفصيلًا لم يكن في الإبرازة الأولى للمقال الإنجليزي. وعلى هذا فصيغة المقال العربي إجمالًا بين مؤلفه ومترجمه.

(4) Ibn Isḥāq, *Adāb al-flāsifa*, 42. See also, Rosenthal, *The Technique*, 6-7.

تحيزات موروثة حديثة أكثر منه في مقارنةٍ منصفة بين الوسيطين[5]. فما بلغته الحضارات القديمة من رقيّ يدلّ على أنّ القدرة على القراءة والكتابة ليست الشرط الأساس ولا الوحيد للنشاط النقديّ والإبداعيّ. ولذا فينبغي أن تفهم الشفهيّة بوصفها نمطًا قائمًا بذاته وصحيحًا لنقل المعرفة، لا علامةً على الجهل أو اللاعقلانيّة.

ويمثّل إجناز غولدزيهر مثالًا بارزًا على النزعة الحديثة إلى مساواة «الشفهيّة» بـ«اللا أصالة»، ومن ثمّ النظر إلى نقل المعرفة في الإسلام المبكر على أنّه بطبيعته غير موثوق[6]. غير أنّ غريغور شُولَر يرى أنّ هذه القضايا – أي ثنائيّة الكتابة والشفهيّة، والموثوقيّة واللا موثوقيّة – ينبغي أن تُعالج على نحوٍ مستقلّ، مؤكّدًا ضرورة وضع معايير للأصالة تتجاوز هذا التقابل بين الشفويّ والمكتوب[7].

أفاضت الدراسة الأكاديمية لثقافة المشافهة في فحص جانبين من الإنتاج اللفظي الفني في السياقات الثقافية الشفاهية: ابتكار التذكيريات mnemonics واستدعاء الكنايات[8]. يوضح والتر أونغ في كتابه المهم «المشافهة ومعرفة القراءة والكتابة» *Orality and Literacy* أن التعبير الفكري واللفظي في ثقافة شفاهية لا يشتهر فيها التدوين إنما هو في أصله «تذكيريات» تعتمد على الحفظ أساسًا، وتستدعي طرقًا معينة لتناقل المعلومات تعين عليه. يفصل أونغ الكلام في الأسلوب القائم على الحفظ فيقول:

> ينبغي لمن هو في ثقافة شفاهية في المقام الأول حتى يحل باقتدار مشكلة حفظ الأفكار المنطوقة واسترجاعها بإتقان، أن يفكر من خلال أنماط من «التذكيريات»، تُشكّل بحيث يتيسر استرجاعها شفاهةً. فينبغي أن يصدر فكرك في أنماط موزونة بدقة، وفي تكرار أو تضاد، وسجع وجناس، ونعوت وكنايات وغيرها من أساليب التعبير، في سياق موضوع معلوم ... وفي أقوال مأثورة سمعها الجميع بحيث يفهمون مغزاها بداهة. صيغت هي نفسها في أنماط سهلة الحفظ والاسترجاع، أو غيرها من صور «التذكيريات». والفكر الجاد متضافر مع أنظمة الذاكرة ... وفي ثقافة المشافهة يُنظر إلى التفكير في الأمر من غير صياغة أو نظمه في نمط أو سبيل للتذكر،

(5) Thomas, *Oral Tradition and Written Record*, 1.

(6) Qutbuddin, *Arabic Oration*, 52–6.

(7) Schoeler, "Relationship of Literacy and Memory," 125–26.

(8) كان ألبيرت لورد وميلمان باري من رواد مجال دراسات المشافهة. ومؤخرًا كان لباحثين أمقال والتر أونغ وجاك جودي وجان فانيسا وجون فولي وروث فينيغان وإيرك هافلوك ومارتن جافي وفيرنر كيلبر وسوزان نيديتش مساهمات معتبرة في استكشاف الأسئلة المركزية في المشافهة. وبينما انصب اهتمامهم أساسًا على شعر الملاحم والقصص الشعبي، إلا أن ما وصلوا إليه له تعلق أيضًا بدراسة أشكال أدبية أخرى. انظر

Tahera Qutbuddin, Arabic Oration: Art and Function (Leiden: Brill, 2019), 4.

لو كان ممكنًا، على أنه إضاعة للوقت، إذ أن مثل هذه الفكرة ما أن يُنظر فيها لم يكن أن تُستعاد استعادة يعول عليها، كما يمكن أن يحدث بمساعدة الكتابة[9].

يورد أونغ عشر خصائص للتعبير القائم على المشافهة. أولها التذكيريات، ثم تفصّل التسع الباقية -وكثير منها وسائل للتذكيريات- على أسس من التذكيريات. فيرى أونغ النص الشفهي: (1) أقرب إلى جمع المادة منه إلى ترتيبها، (2) وأقرب إلى المراكمة منه إلى التحليل؛ (3) يتسم بالتكرار؛ (4) التراثية؛ (5) قريب من حياة الإنسان المعيشة؛ (6) مشوب بصبغة الحجاج؛ (7) أقرب إلى التعاطف والمشاركة منه إلى الموضوعية؛ (8) فيه استباب، فيُبقي حالة مستقرة من الاتزان بين العناصر المتساندة؛ (9) أقرب إلى التعبير عن الظرف منه إلى التجريد. وتفصّل طاهرة قطب الدين في هذه الخصائص بلغة أيسر فيقول:

> والمقصود من ذلك بلغة العوام أن المتحدث الصادر عن ثقافة المشافهة سيتكلم عن الكرة مثلًا لا «الجسم الكروي»، وعن طبق وليس عن دائرة. وسينشئ أفكاره من العالم المنظور من حوله ويقدمها مصورة مرئية وليس في أشكال مجردة. سيستعمل أسلوب الإرداف، وهو أسلوب أدبي يستعمل الجمل القصيرة بروابط نظامية لا تراتبية. سيكرر الرسالة المقصودة من كلامه، أحيانًا باللغة نفسها، وأحيانًا بكلمات مختلفة. وسيحرص أن يكون كلامه مسجوعًا ويستعمل التطابق، والأوزان والقوافي. وهذه، كما يقول أونغ، هي المحركات النفسانية للفكر والتعبير الصادر عن الثقافة الشفاهية[10].

ويمكن أن تضاف وسيلة تذكيرية أخرى لما سبق، وهي «طريقة المواضع» (جمع موضع)، وفيها تُربط المعلومات الجديدة بذكريات مكانية مخزنة مسبقًا، سواء كانت مادية أو مجازية[11].

أما الخصيصة الثانية للمشافهة فهي الاستدعاء المجازي (الكنائي)، حيث يستمدّ المعنى من السياق المحيط أكثر من اعتماده على الشرح اللفظي المفصل [12]. فبخلاف التواصل الشفويّ، الذي يعتمد فيه المتحدّثون اعتمادًا كبيرًا على المعرفة المشتركة والإشارات السياقيّة، يميل التواصل الكتابيّ إلى تضمين مضمونٍ أكثر صراحةً ووضوحًا (مع أنّه هو الآخر يعتمد على سياقٍ تأويليّ مشترك وعلى أعرافٍ

(9) Walter Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word (London and New York: Routledge, 1982), 34–35.
وتلاحظ طاهرة قطب الدين أن: «أونغ - فوق ذلك - يرى أن التفكير التحليلي مرهون بالكتابة؛ وهي مقولة وُجهت لها الانتقادات بأنها تشفع لأيديولوجية عنصرية ترى أن الثقافات الشفاهية بدائية وغير عقلانية (أشكر مرينا روستومي على هذه الملاحظة)، وهي أيديولوجيا أعارضها. وبرغم هذه الإشكالات الحقيقية، إلا أنني أجد تقديمه لتذكيريات الثقافة الشفاهية مقنع ومعتبر». Qutbuddin, Arabic Oration, 4-5, n. 4.

(10) Qutbuddin, Arabic Oration, 5.

(11) Qutbuddin, Arabic Oration, 24.

(12) Qutbuddin, Arabic Oration, 5.

مكتسبة في القراءة)[13]. وفي الثقافات الشفويّة، يقتصر المتكلّم على العناصر الجوهريّة في السرد، تاركًا للجمهور استنتاج بقيّة التفاصيل. ويضرب أونغ مثالا على ذلك بالشعر البطوليّ، مبيّنًا أنّ أصالة الأداء في التقاليد الشفويّة لا تكمن في النصّ الثابت، بل في الطريقة التي يُعيد بها المتكلّم صياغته وتكييفه مع السياق الحاضر وجمهوره المباشر [14]. كذلك تؤكد نظريات التواصل الحديثة، مثل «نظرية المناسبة» (Relevance Theory) التي وضعها دان سپربر وديردري ويلسون هذا المبدأ نفسه، إذ يرى أصحابها أن المتحدث يصوغ خطابه تبعا للبيئة المعرفية المشتركة بينه وبين مستمعيه، معتمدا على ما يعرفه المستمعون من قبل وما يمكنهم استنباطه دون حاجة إلى بيان صريح[15].

تتجلّى في القرآن الكريم ما سمّاه وولتر أونغ «الأنماط التذكّريّة المصوغة لسهولة التكرار الشفويّ»[16]، من خلال تراكيبه الإيقاعيّة والتكراريّة والصيغ المتواردة، التي يسّرت – وما تزال تيسّر – حفظه ونقله بدقّة. فجعلت هذه الأدوات التذكرية القرآنية الكثيرة النصَّ صالحًا على نحوٍ خاصّ للحفظ في الثقافة العربيّة التي كانت يغلب عليها الطابع الشفويّ. .

ويؤكد التراث الإسلامي على أن يُسرَ حفظِ القرآن مقصد إلهي ضُمّن في بنية نصه، فالقرآن نفسه يصرح: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٍ﴾. ومما ورد في تفسير الآية أن بنية القرآن، وأنماطه الإيقاعية، ووضوحه الصوتي، ومعانيه العميقة تجعله فريدًا في سهولة الحفظ[17]. ومن ثم فإن السؤال: ﴿لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ يخاطب الذين يسعون إلى حفظ القرآن، يضمن لهم العونَ الإلهي في هذا المسعى ويشجعهم على استيعاب مواعظه ومعارفه. ويرى الإمام الماتريدي (ت. 333هـ/944م) في هذه الآية إشارة إلى أنَّ سهولة حفظ القرآن تتعلق بجميع الناس-صغارًا وكبارًا، مؤمنين وغير مؤمنين على حد سواء-مُمَكِّنةً لأي شخص من السعي لحفظه[18]. وبالمثل، ينص الفراء (ت 207هـ/822م) على أنه ما من كتاب سماوي آخر اتسم بسهولة حفظه مثل القرآن الكريم[19].

---

(13) ومع أنّ الشفهيّة تركّز على الاستنباط الفوريّ للمعنى من السياق المباشر، إلا أنّ التواصل الكتابيّ يعتمد على معرفةٍ خلفيّةٍ مشتركة. وقد لاحظ منظّرو الأدب والبراغماتيّة أنّ المعنى لا يكون «مشفّرًا» في النصّ على نحوٍ كامل. فنظرية استجابة القارئ، والتفكيكيّة، والبراغماتيّة اللغويّة كلّها تؤكّد الطبيعة الاجتماعيّة الأصيلة لعمليّة توليد المعنى في اللغة المنطوقة والمكتوبة على السواء.

(14) Ong, Orality and Literacy, 158.

(15) Qutbuddin, Arabic Oration, 6.

(16) Ong, Orality and Literacy, 34.

(17) محمد بن يوسف بن أبي حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ت. عادل عبد الموجود، 8 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 8: 177.

(18) أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 10 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 9: 449.

(19) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، ت. عبد الفتاح شلبي، 3 أجزاء (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.)، 3: 107-8.

ونزيد أن ما يجري من أبحاث في علوم الأعصاب عن تكوين الذاكرة، المسمى «التواؤم العصبي»، يُبرز نزوع الدماغ إلى ترتيب المعلومات في أنماط[20]. وحتى في عصر النهضة في أوروبا حين كانت الكتابة فاشية بين العلماء، ظلت للحفظ قيمة كبيرة. وتتكلم ماري كاروثرز، في استكشافها لعلم النفس العصبي المتعلق بالذاكرة ودوره في الثقافة القروسطية، عن أنظمة الذاكرة باعتبارها شكلًا من أشكال الذكاء الاصطناعي، وتقيِّم الاعتبارات الأخلاقية والأدبية المتعلقة بتدريب الذاكرة[21]. وفوق ذلك، فأوزان الكلام تُفهم كأنها ظاهرة فسيولوجية نشأت عن أنماط تنفسنا[22].

يمتلك البشر الذين يعيشون في مجتمعات شفاهية قدرة عقلية لتذكر الكلام الطويل، ولا سيما حين يكون له قيمة جمالية أو انفعالية. أما في المجتمع المعاصر الذي يتسم بمستوى عال من إتقان القراءة والكتابة، وازدهار صور التسجيل، المكتوبة أو المسموعة والمرئية، فقد تقلص الاعتماد على الحفظ إلى حدٍّ بعيدٍ. ومن ثم «صار من الصعوبة البالغة علينا أن نستوعب بالفهم عالم تواصل أو تفكير شفهي إلا كتنويع من عالم كتابي»[23]. واليوم نادرًا ما نحفظ نصوصًا طويلة، وقدراتنا الإدراكية المعرفية ليست مدربة على مثل هذه المهمات، وهو ما يصعب فهم إمكانية حفظ الفقرات الطوال، بله حفظها بعد سماعها لأول مرة. وحتى في هذا العصر الذي بلغ فيه إتقان الكتابة مبلغه، ما يزال كثير من الناس يُعملون الحفظ في العديد من الثقافات والتقاليد. وأبلغ دليل على ذلك ملايين المسلمين في أرجاء العالم الذين لا يفتأون يحفظون القرآن كاملًا، حيث تبرز هذه الظاهرة المستمرة البنية الأدبية الفريدة للقرآن الكريم وتوافقه مع القدرات الإدراكية البشرية، مما يضمن حفظه عبر القرون.

نقل القرآن مشافهة في زمن النبي ﷺ

يمكن فهم حياة النصّ من خلال تسلسلٍ زمنيّ رباعيّ المراحل: التأليف، والعرض، والحفظ، وإعادة العرض. يُؤلَّف النصّ ذهنيًّا أو شفهيًّا أو كتابيًّا، وتكتمل عمليّة تأليفه عند عرضه. أمّا النصّ المعروض فهو الذي يُقدَّم في صورةٍ ثابتة ومحدَّدة، ضمن أيّ وسيطٍ من الوسائط، بما يتيح حفظه وإمكانيّة إعادة عرضه لاحقًا عبر الذاكرة أو النسخ أو التسجيل الإلكترونيّ. ورغم أنّ هذه المراحل كثيرًا ما تتداخل، فإنّها تُشكّل إطارًا تحليليًّا مفيدًا لفهم آليّات نقل النصوص وتداولها[24].

(20) Qutbuddin, Arabic Oration, 22.
(21) Qutbuddin, Arabic Oration, 29-30.
(22) Qutbuddin, Arabic Oration, 23.
(23) Ong, Orality and Literacy, 2.
(24) Madigan, *Qur'ān's Self-Image*, 69–70.

تتجلّى الطبيعة الشفويّة للقرآن الكريم في استعماله الذاتيّ لمصطلح «قرآن». ففي عددٍ من الآيات، يَرِد هذا اللفظ بوصفه مصدرًا يدلّ على فعلٍ، لا على شيء مادّيّ. كما أنّ المصطلح لا يشير دائمًا إلى مجمل الكتاب المنزل على النبيّ ﷺ، بل قد يدلّ على وحيٍ مخصوص أو نصٍّ كتابيٍّ عامّ. ومن ذلك مثلًا قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ﴾. تُبيّن هذه الآيات المعنيين معًا: المعنى الفعليّ لكلمة «قرآن» بوصفها دالّة على فعل القراءة أو التلاوة، والمعنى الاسميّ لها لا باعتبارها اسمًا خاصًّا للكتاب الإسلاميّ المجموع فحسب، بل أيضًا باعتبارها مصطلحًا يُطلق على مقطعٍ معيّنٍ من الوحي أُنزِل للتلاوة.

ومن هذه الجهة، كان النقل الشفهي الوسيلة الأولى لحفظ النص القرآني في حياة النبي ﷺ. وكان تلقيه ﷺ للقرآن إما بالسماع المباشر لتلاوة جبريل أو بوحي يتلقاه فورًا في صدره. وقد أكد القرآن على مفاهيم التلاوة والتبليغ والتلقي داخل سياق شفهي في مواضع كثيرة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[25]، و﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾[26]. وفي علوم القرآن أبواب وفصول أُفرِدت لتقصي طرائق الوحي والتلقي المتعددة.

أما تبليغ القرآن فقد تكرر أمر الله للنبي ﷺ بأن «يتلوه» على الآخرين[27] أو أن يتلوه مطلقًا من دون تحديد مستمع[28]. وفي أحيان يأتي التكليف بتلاوة القرآن في صيغة خبرية لا إنشائية أمرية[29]. ويؤكد التتبع الزمني لهذا التأكيد على التبليغ الشفهي للقرآن المكي، منذ بدء الوحي ولمدة ثلاث عشرة سنة، أنه كان في المرتبة الأولى من وسائل تبليغ القرآن للناس.

بدأت أول آية أوحيت للنبي ﷺ بالأمر ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾. ثم يبين الله سبحانه وتعالى الحكمة من تنزيل القرآن منجمًا: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾[30]. وطمأن الله تعالى خوف نبيه ﷺ أن ينسى القرآن، فقال ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ وبتتابع نزول الوحي، تكررت طمأنة

(25) سورة النمل: 6.

(26) القصص: 86.

(27) ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ الرعد: 30؛ ﴿وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ﴾ النمل: 92.

(28) ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ﴾ يونس: 71، القصص 69؛ ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ﴾ العنكبوت: 45.

(29) ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا﴾. البقرة: 151.

(30) الإسراء: 106

الله تعالى له ﷺ بجمع القرآن في صدره: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ وبنهاية العهد المكي يقول الله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾. وفي آخر سورة نزلت في العهد المكي، سورة العنكبوت، يأمر الله تعالى: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾. وبعدها ببضع آيات، ينفي الله تعالى عن نبيه القدرة على كتابة وحي سبق ويصف القرآن بأنه نص محفوظ شفهيا: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ۚ﴾[31]. وكما يقول ويليام غراهام: «الكتاب المقدّس والتلاوة شيئان لا ينفصلان، بل يمكن القول إنهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا لا انفكاك له»[32].

وحيث كان نظم القرآن شفهيًا بالأساس، إلا أنه لا ينبغي الخلط بين شفهيّته واللسان الدارج أو اللهجات المحلية. فقد نُقل القرآن في سياق شفويّ، لكن بلا تطابق كامل مع أي من اللهجات الإقليمية العربية، مثل لهجات مكة أو الطائف أو المدينة. بل يعرّف القرآن لغته بـ ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾، حيث تدلّ كلمة «مبين» على شكل لغوي موحّد وفصيح. ويظهر هذا التأكيد على الوضوح اللغوي في كلٍّ من السور المكية والمدنية، دون أي اعتراض نقل عن معارضيه خلال فترة الوحي[33].

يؤكد الحسن البصري هذا الفهم إذ يقول «أُعطيت هذه الأمة الحفظ، وكان من قبلها لا يقرأون كتابهم إلا نظرًا، فإذا طبقوه لا يحفظون ما فيه إلا النبيين»[34]. وحيث كان حفظ الكتب السماوية السابقة جله معتمدًا على الكتابة، وُصفت أمة النبي ﷺ في الصحف الأولى بأن «أناجيلهم في صدورهم»[35]، فلم يكن حفظ القرآن مقصورًا على المصاحف والكتب. وقد رفعت هذه الخصوصية مكانة حفظ القرآن عن ظهر قلب فوق مستوى حفظ الشعر الجاهلي وسائر التقاليد الشفوية، على الرغم من شهرة العرب بقدرتهم الفائقة على نقل النصوص الشفوية الطويلة بدقة.

ولقد بشرت أحاديث كثيرة وأخبار متعددة من كلام السلف حملة القرآن وحفظته بالمكانة العليا وخير الجزاء. فمن ذلك حديث النبي ﷺ: «لو كان القرآن في إهاب ثم أُلقي في النار ما احترق»[36]. ويعقب القاسم بن سلام (ت. 838/224) على هذا الحديث مبينًا أن الإهاب هنا يرمز إلى قلب المؤمن الذي

(31) العنكبوت: 48-49.

(32) Graham, *Beyond the Written Word*, 19–20.

(33) Mir, "Language," 93.

(34) أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، ت. السيد عبد الرحيم، 6 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 4: 287.

(35) أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة، ت. عبد المعطي قلعجي، 7 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 1: 379.

(36) أبو عبيد القاسم بن سلام، فضائل القرآن، ت. مروان العطية وآخرين، (دمشق- بيروت: دار ابن كثير، 1995)، 54.

قد وعى القرآن[37]. وبهذا استدل الأصمعي (ت. 831/216) وغيره من العلماء على أن حفظ القرآن، إذا حُفظت حدوده، يقي المرء من النار[38]. والفهم الظاهر لمثال حرق المادة التي كُتب عليها القرآن يفيد أن حرق تلك المواد لا يضر حفظ النص القرآني[39]. وهذا الفهم يوافق الحديث الذي فيه يخبر الله تعالى نبيه ﷺ «وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء»[40].

وحتى بعد أن دُوِّن القرآن في مصحف جامع في عهد عثمان بن عفان، ظل القراء من الصحابة يُعلِّمونَ المسلمينَ القرآنَ كما تعلموه من النبي ﷺ؛ أي بالحفظ السماعي والنقل الشفهي وهو ما طابق النص المكتوب للمصحف العثماني الذي كان قد اعتُمد لتوه[41]. وروى ابن قتيبة (ت. 276\889) عن الصحابي أبي أمامة الباهلي أنه قال: «احفظوا القرآن، أو اقرؤوا القرآن ولا تغرنكم هذه المصاحف، فإن الله لا يعذب بالنار قلبًا وعى القرآن»[42]. يضيف ابن قتيبة «وجعل الجسم ظرفًا للقرآن كالإهاب»[43].

وقد سبق لنا أن ذكرنا أن الباحثين في المشافهة قد أفاضوا في فحص تركيب ونقل الملاحم القديمة وغيرها من المواد الشفهية. وقد بينت أبحاثهم أن أفراد الثقافة الشفهية كان بإمكانهم حفظ مجلدات ونقلها، ولا سيما النصوص التي تُعد جزءًا لا يتجزأ من هوية الجماعة وتاريخها وثقافتها[44]. وكانت هذه المقدرة أوضح ما تكون حين بذل العرب مجهودًا واعيًا لحفظ نصوص ونقلها وجدوا لها أهمية أدبية أو قبلية أو سياسية أو دينية[45].

(37) ابن سلام، فضائل القرآن، 54.

(38) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ت. محمد النجار (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1966)، 200-2؛ أبو بكر بن فورك، كتاب مشكل الحديث، ت. دانيال جيماريه (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 2003)، 151-154.

(39) ابن فورك، كتاب مشكل الحديث، 152-153؛ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 201-202.

(40) صحيح مسلم، رقم. 5240.

(41) من الروايات المشهورة أن عثمان بن عفان أرسل قارئًا مع كل نسخة من نسخ المصاحف المرسلة إلى الأمصار لتعليم المسلمين بها. ويتكرر ذكر ذلك في الكتابات المعاصرة، مثل كتاب محمد طاهر الكردي، تاريخ القرآن الكريم وغرائب رسمه وحكمه (القاهرة: مصطفى الحلبي، 1953)، 80؛ محمد جبل، وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله إلى أمته (طنطا: دار الصحابة، 2001)، 194. وأقدم ذكر وقفت عليه لهذه الرواية في كتاب «جميلة أرباب المراصد» للجعبري (ت. 732\1328)، ونسبه إلى «أبي علي»، ولعله الفارسي (ت. 377\987) أو الأهوازي (ت. 446\1054). والفارسي قرأ على ابن مجاهد. فعن أبي علي قال: «أمر عثمان ﷺ زيد بن ثابت أن يُقرئ بالمدني، وبعث عبد الله ابن السائب مع المكي، والمغيرة بن أبي شهاب مع الشامي، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي، وعامر بن عبد قيس مع البصري». برهان الدين إبراهيم الجعبري، جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، ت. محمد أنور، مجلدان (الناشر: المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، توزيع: عمان: أروقة للدراسات والنشر، 2017)، 1: 370-371. وعلى الرغم من غياب الإسناد لهذه الرواية، فإن وجود عدد من الصحابة في تلك الأنحاء يروى عنهم تعليمهم القرآن وفقًا لمصحف عثمان رواه ووثقه الكثير من العلماء. انظر على سبيل المثال، أبو الفضل عبد الرحمن الرازي، معاني الأحرف السبعة، ت. حسن ضياء الدين عتر (دمشق: دار النوادر، 2012)، 494.

(42) سنن الدارمي، رقم 3363.

(43) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 201.

(44) Qutbuddin, Arabic Oration, 29.

(45) Qutbuddin, Arabic Oration, 15-6.

كانت دوافع حفظ القرآن ونقله مشافهة أكبر كثيرًا من دوافع حفظ الشعر الجاهلي على ما حُفظ به من دقة بالغة. ويبرز هذا التفاوت نظرية أساسية اقترحها علماء أصول الفقه لتثبيت حجية التواتر: وهي «توافر الدواعي». وفيها أن ما للقرآن من أهمية لا تُضاهى اقتضت حفظًا عريضًا ونقلًا واسعًا على يد عدد كبير من الناس. والتيقن في ثبوت ما نُقل لازم لهذا الاقتضاء. ويقرر هذا الأصل المتكلم الجليل والأصولي أبو المعالي الجويني (ت. 1085/478) فيقول:

> القرآن قاعدة الإسلام، وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجل خطره ويعظم وقعه، لا سيما من الأمور الدينية، فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتياد رجوع الأمر إلى نقل الآحاد، ما دامت الدواعي متوفرة والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة[46].

وسيستقصي الجزء التالي من هذا المقال الدوافع المتمايزة لحفظ النص القرآني، وما تعلق به من آداب نقله. وسيعرض بالفحص لتلقي صحابة النبي القرآنَ مشافهة، وكم منهم حفظه. ثم نعرّج على الطرق المتهددة التي علم بها النبي ﷺ أصحابَه القرآن، ولا غنى عن بيان قدرته البشرية على الوفاء بالتكليف الإلهي بتبليغ رسالة الله.

الرسول والذاكرة البشرية

أدرك النبي ﷺ مع أول نزول للوحي عِظمَ مهمة حفظ رسالة الله. وبالرغم من تأكيد الله تعالى على توليه حفظ الرسالة، فقد جدّ النبي ﷺ في حفظ كل كلمة في القرآن وتبليغها، وساورته المخاوف تجاه قدرته على تحمل هذا العبء. وقد أنزل الله تعالى في القرآن الكريم نفسه ما يعالج تلك المخاوف، مطمئنًا نبيه ﷺ بحفظ القرآن نصًا ومعنىً[47]. يروي ابن عباس الشدة التي كانت يعالجها النبي ﷺ مع تلقيه الوحي، فكان يحرك شفتيه ولسانه بما يتلقى باذلًا جهده لحفظه.

> أنزل الله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾، قال [ابن عباس]: جمْعه في صدرك ثم تقرؤه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾، قال [ابن عباس: أي] فاستمع وأنصت، ثم إن علينا أن تقرأه، قال [ابن عباس]: فكان رسول الله ﷺ إذا أتاه جبريل، استمع، فإذا انطلق جبريل، قرأه النبي ﷺ كما أقرأه[48].

(46) عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، ت. عبد العظيم الديب، مجلدان (الدوحة: جامعة قطر، 1978)، 1: 667.
(47) سورة القيامة: 16-18.
(48) صحيح مسلم، رقم. 448.

ولما كان الإنسان مجبولًا على النسيان، كان التدخل الإلهي ضروريًا: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾[49]. يعقب الرازي (ت. 1210/606) بأن هذه الآية تدل على إعجاز القرآن من وجهين. أولهما حفظ الرسول ﷺ لهذا النص الكبير على أميته ﷺ، من دون توفر على دراسته وحفظه. وثانيهما، أن الآية في سورة مكية تنبئ بما تحقق بعدها بمدة[50].

ومع ذلك، فهل عرض للنبي ﷺ نسيان للقرآن قط؟ من ناحية بشريته، فالنسيان العارض يجوز عليه ﷺ، لكن هذا لم يكن قط إلا في سياق لا يؤثر في مجمل حفظه للقرآن. وقد ورد أن النبي ﷺ سمع رجلًا ذات مرة يتلو القرآن بالليل، فقال: «يرحمه الله، لقد أذكرني آية كذا وكذا كنت أُنسيتها من سورة كذا وكذا»[51]. ويشير أبو بكر الإسماعيلي (ت. 981/370) - المحدث والقاضي الشافعي إلى أن نسيان النبي ﷺ نوعان. أولهما نسيانه الذي يتذكره عن قرب. وهذا النوع عائد لطبيعته البشرية، كما قال ﷺ: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون»[52]. وثانيهما ما يمحوه الله من صدره ﷺ لينسخ تلاوته. وهذا المراد من الاستثناء في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾. ويفصل الإسماعيلي في ذلك فيقول:

فَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَعَارِضٌ سَرِيعُ الزَّوَالِ لِظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ وَأَمَّا الثَّانِي فَدَاخِلٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ﴾[53]

وبعد هذا النقل عن الإسماعيلي، يزيد العلامة الحافظ ابن حجر تفصيلًا في أنواع ما قد يطرأ للنبي ﷺ من النسيان بحسب ما نُسي. فالنسيان جائز إذا تعلق بأمور لا علاقة لها بواجب تبليغه رسالة الله. أما النسيان المتعلق بتبليغ الرسالة، فلا يقع إلا بشرطين: 1) أن ينسى أمرًا بعد تبليغه؛ و2) أن يتذكره بعدها، إما بنفسه أو بتذكير شخص آخر[54]. أما في الفترة قبل تبليغه وحيًا معينًا، فلا يجوز على النبي ﷺ نسيانه[55].

---

(49) سورة الأعلى: 6-7.

(50) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 32 مجلدًا (بيروت: دار الفكر، 1981)، 31: 142.

(51) صحيح البخاري، رقم. 5038

(52) صحيح مسلم، رقم 572.

(53) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ت. محب الدين الخطيب وآخرين، 13 مجلدًا (القاهرة: المطبعة السلفية، 1960)، 9: 86

(54) ذكر ابن حجر رأيين في مسألة قيد التذكر الفوري: فقال البعض إنه يجب أن يكون فورًا، وقال آخرون إن ذلك ليس بلازم.

(55) العسقلاني، فتح الباري، 9: 86.

يعاتب القرآن النبي ﷺ بلطف في غير ما موضع، مع التصريح بالأمر بتبليغ الرسالة كاملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾[56]. وإن الاعتقاد في النبوة والصفات الواجبة للرسل -مثل الصدق والأمانة وتبليغ الرسالة والفطانة- شرط لفهم وتأكيد حفظ النص القرآني حفظًا لا يتطرق إليه الشك. والتصدير بأن محمدًا ﷺ رسول الله حقًا، يستلزم أنه كان مؤتمنًا من الله ممدودًا منه تعالى بما يجعله يبلغ الرسالة الإلهية كاملة بأمانة تامة. فالقرآن ثابت صادق لصدق ما أخبر به من نبوءات، وكذلك لصدق وأمانة الرسول الذي بلغه.

تدرج الوحي ومراجعة القرآن

نزل القرآن الكريم على مرحلتين: نزل كاملًا -النزول الجُمْلي- إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، قبل أن ينزل منجمًا على النبي ﷺ على مدار 23 سنة هي مدة الرسالة -النزول التفصيلي[57]. وعلى الرغم من تكفل الله تعالى بحفظ النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ لم يعول على إعجاز نزول القرآن على قلبه وحفظه فيه وحده. بل دأب على تلاوة ما يوحى إليه ومراجعته، وخصوصًا في رمضان، حين كان جبريل عليه السلام يراجعه القرآن[58]. والظاهر أنَّ هذه المراجعات السنوية اعتنت خصوصًا بما تُلقي من الوحي خلال تلك السنة المنصرمة[59]، فترسخ فهم النبي لها، وربما أشارت إلى الآيات المنسوخة لتُحذف[60]. ثم إنه في العام الأخير من حياته ﷺ، ورد أنه راجع القرآن الكريم، ربما بأكمله، مرتين مع جبريل. وما ورد في وصف هذه الجلسات يفيد أنها كانت عملية تفاعلية حيث يتلو واحد ويسمع الآخر بالتبادل. وعلى هذا فمن المعقول أن النبي ﷺ كان يراجع القرآن مرتين سنويًا، وأربع مرات في عامه الأخير[61]. وتؤسس تلاوة النبي ﷺ على جبريل لطريقة تعلم ونقل القرآن، بالتأكيد على التبليغ الشفهي[62].

---

(56) المائدة: 67.

(57) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 7 مجلدات (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، 1: 268-272. ولتوسع أكبر في بحث مسألة نزول القرآن في ليلة القدر، انظر ولي الدين ابن العراقي، شرح الصدر بذكر ليلة القدر (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1405هـ).

Walī al-Dīn ibn al-ʿIrāqī, The Heart's Joy in Remembering Laylat al-Qadr: A Critical Edition and Annotated Translation, ed. Yousef Wahb (London: Turāth Publishing, 2024),31-6.

(58) صحيح البخاري، برقم 4997-4998، كتاب فضائل القرآن)، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي).

(59) أبو العباس أحمد بن أبي بكر القسطلاني، لطائف الإشارات في فنون القراءات، ت. مركز الدراسات القرآنية، 10 مجلدات (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف2012، 1: 49.).

(60) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9: 5.

(61) محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.)، 26.

(62) السيوطي، الإتقان، 2: 632-5.

ونظرًا لطابعه الشفويّ وطبيعته التدريجيّة في النزول، يُشكّل اعتراف القرآن بنفسه على أنّه «كتاب» تحديًا للفهم التقليديّ للنصوص المكتوبة. فبينما يوافق القرآن الكتب السماويّة السابقة باعتماده مصطلح «كتاب»، فإنه في الوقت نفسه يقاوم حصر نفسه حال نزوله في مصحفٍ محدّدٍ موحّد الشكل. وقد طالب كلٌّ من أهل الكتاب والمشركون بوجود نصّ مكتوب ثابت لإثبات دعوى النبي ﷺ بالنبوة؛ فأهل الكتاب كانوا يرغبون في نصّ كامل مشابه لكتبهم، بينما كان المشركون يريدون الوصول المباشر إلى الأصل الإلهيّ دون الحاجة إلى النبي ﷺ كوسيط.

ويدحض القرآن – من خلال شكله ومضمونه معا - توقعات منتقديه الذين يرون أنّ الكتاب السماوي يجب أن يظهر بكامل نصّه دفعة واحدة. فحيث يظهر كحوار مستمرّ أكثر من كونه سردًا أحاديًّا، يقدّم القرآن نفسه كخطاب حيّ متفاعل مع متلقيه. ولم يُنزّل النصّ على هيئة مصحف ناقص في انتظار الاكتمال، بل كسلسلة من الأقوال الإلهية الموحّدة والموجّهة بحسب الظروف الخاصة لكلّ موقف. ورغم أنّ القرآن جُمِع وموحّد بعد وفاة النبي ﷺ، فقد كان يُفهَم في زمن الوحي على أنّه خطاب إلهي متدرّج ومستمرّ، يبرهن على أنّ كلام الله لم يكن مقيدًا أو محدودًا[63].

لقد خدم التدرّج في نزول القرآن أهدافًا أخرى دينيّة وروحيّة وعمليّة. فعندما سخر مشركوا مكة من آيات القرآن الشفويّة المتفرّقة مقارنةً بالنصّ المتكامل للتوراة، أجاب القرآن أنّه لو أُنزِل نصّ مادي كامل مشابه لألواح موسى ﷺ، لرفضوه واعتبروه سحرًا. وبالفعل، فقد كشف رفض المشركين للقرآن عدم صدقهم، إذ رفضوا كلًّا من القرآن والتوراة واعتبروهما ضربين من السحر[64]. ولم تكن اعتراضاتهم في الحقيقة مبنية على شكل أو وسيلة الوحي، بل على امتناعهم عن قبول رسالته والاضطراب الفكري الذي فرضه على معتقداتهم.

ورغم احتمال أنّ المشركين لم يولوا التوراة قدرًا كبيرًا من التبجيل، فإن إشارة القرآن إليها كانت ذات غرض جدليّ، كما في قوله تعالى: «قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا». ويبيّن القرآن بهذا الحجة أنّه بينما أُنزِلَت التوراة نصًّا مكتوبًا تمّ بعد ذلك تفريقه وإخفاؤه من قِبَل حُرّاسها المزعومين، فقد أصبح القرآن متاحًا على نطاق واسع، وبالتالي محفوظا من التحريف أو الإخفاء، بفضل نقله الشفويّ. ونظرًا لأهميّة التوراة الدينيّة والاجتماعيّة، خصوصًا بين الجماعات اليهوديّة والمسيحيّة، فإن استدعاء القرآن لها يضع رسالة النبي ﷺ ضمن تقليد

(63) Madigan, *Qurʾān's Self-Image*, 53–77.
(64) Qurʾan 28:48.

طويل ومستمرّ للاتصال الإلهيّ، ويجبر المشركين على الاعتراف بشرعيّتها واستمراريتها مع الكتب السابقة.

وعليه، فكان من أسباب تنزيل القرآن تدريجيًا تسهيل حفظه للنبي ﷺ[65]، وطمأنة قلبه كذلك، فقد بيَّن الله حكمة عدم نزول القرآن جملة واحدة، للمنكرين من الكفار؛ إذ يقول تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾[66]. ويمكن فهم هذه الآية على وجهين: (1) أي لدوام تقوية قلب النبي ﷺ، أو (2) أو عونًا على الحفظ[67]. ولأن النبي ﷺ أول متلقٍ للوحي، فقد حُمّل أمانة فريدة في تلقيه وتبليغه. وعلى الرغم من حثه على التدوين، وتعيينه عددًا من الكتاب للوحي، فقد ظل النقل الشفهي الوسيلة الأساسية، حتى بعد تدوين أكثر القرآن.

الطرائق النبوية في تعليم القرآن

اتبع النبي ﷺ وسائل منهجية متنوعة في تعليم القرآن الكريم، مما ضمن نقله وحفظه بدقة. وكانت من أهم أسس منهجيته تبليغ القرآن بطريقة تزيل أي لبس حول صحته وثبوته، ففي معرض التمييز بين النص القرآني من حيث ما هو منقول بالتواتر، والقراءات المروية بطريق الآحاد، يقرر سيف الدين الآمدي (ت. 631\1233)، المتكلم والأصولي الكردي الأصل، أن النبي ﷺ كان مكلفًا بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم. ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم، لا يُتصور عليهم التوافق على عدم نقل ما سمعوه منه[68].

وقد كان النبي ﷺ يُعلِّمُ القرآنَ بطريقتين: 1) الإقراء: فكان النبي يتلوه على صحابي، فيعيد الصحابي ما تُلي عليه كما سمعه، و2) العرض: وهو أن يتلو الصحابي على النبي ﷺ ما سبق له تعلمه منه لتثبيت التلاوة ومراجعتها وتصويبها. وقد كان العرض الوسيلة المقدمة في نقل القرآن عبر التاريخ. وبينما تعم هذه الطريقة نقل علوم أخرى، مثل رواية الحديث، فإن عرض القرآن يختص بشروط فريدة:

1. التلاوة من الحفظ: ينبغي أن يكون عرض القرآن من الحفظ، خلافًا لعرض الحديث الذي لا يُشترط فيه ذلك. ونبع هذا الشرط من أن النبي ﷺ لم يكن يقرأ أو يكتب، بل بلّغ القرآن الكريم بالنقل الشفهي وحده. وما من دليلٍ على أن أيًا من الصحابة قرأ على النبي ﷺ من نسخة مكتوبة من القرآن. وحتى إن استُعملت نسخ مكتوبة، فإنما ذلك للتيقن من دقة النطق

(65) العسقلاني، فتح الباري، 2: 8؛ القسطلاني، لطائف الإشارات، 1: 51.
(66) الفرقان: 32.
(67) غانم قدوري الحمد، أصالة النص القرآني وحيًا ورسمًا ولغة وقراءة (إسطنبول: دار الغوثاني، 2019)، 48.
(68) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت. عبد الرزاق عفيفي، 4 مجلدات (الرياض: مؤسسة النور، 1967)، 1: 160.

الشفهي للنص.

2. التلاوة على معلم: يجب أن تكون التلاوة على شخص آخر، وهو المعلم. فإن القراءة المنفردة لا تُعد عرضًا، وهذا مفهوم من ظاهر معنى المصطلح[69].
3. الضبط: يجب أن تلتزم التلاوة قواعد للتلاوة بعضها عام وبعضها مخصوص. أما القواعد العامة فمنها دقة نطق الآيات المتلوة بما يكفل النقل الصحيح للنص. أما الضبط المخصوص فهو أن يلتزم في النطق بالتلاوة بقراءة معينة، لها قواعد أداء مخصوصة للنص القرآني.

تبرز هذه السمات المميزة صرامة ودقة التعليم القرآني، الذي لم يقتصر على حفظ النص شفاهيًا وحسب، بل شمل أيضًا العناية البالغة بضبط تلاوته ونطقه[70].

ولقد أكد الصحابة على أهمية عبادات معينة بمقارنة تعليم النبي ﷺ لها بتعليمه القرآن. فمن ذلك أن النبي ﷺ كان يعلم أصحابه الاستعاذة بالله من عذاب النار وعذاب القبر وفتنة المحيا والممات «كما يعلمهم السورة من القرآن»[71]، وكذلك علمهم دعاء الاستخارة «كالسورة من القرآن»[72]. وكان الرسول ﷺ يعلم الصحابة «التشهد» كما يعلمهم «السورة من القرآن»[73]. وقد روي التشهد عن جمع من الصحابة، وكانوا يعلمونه لغيرهم على الدوام، باختلافات يسيرة كلها مقبولة[74]. ومن ثم اعتنى الفقهاء بصيغة التشهد، وشرحوا كل كلمة وعبارة فيه. وكان تفاني الأمة في صدر الإسلام في نقل القرآن وحفظه أبلغ وأشد إحكاما.

وتبين كتب السيرة النبوية والحديث استعمال النبي ﷺ لطريقتي الإقراء والعرض في سياقات متنوعة لتعليم القرآن لأصحابه. وأورد د. محمد حسن جبل (ت. 2015)، علامة اللغة وعلوم القرآن الأزهري، أربع عشرة طريقة نبوية في تعليم القرآن، في كتابه «وثاقة نقل النص القرآني من رسول الله إلى أمته». ويمكن تصنيف هذه الأساليب التعليمية على نحو عام إلى مجموعتين: التعليم المباشر من النبي ﷺ، وتعليم الصحابة بعضهم بعضها تحت إشرافه. وفيما يلي جمع لما وقف عليه د. جبل مع زيادات من مصادر ومصنفات تراثية أخرى جامعة لأشتات علوم مختلفة.

---

(69) العرض لغة يفيد إيضاح أمر أو تقديمه على نحو يفهمه الآخرون.
(70) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 18-19.
(71) صحيح مسلم، رقم 590.
(72) صحيح البخاري، رقم 1166.
(73) صحيح مسلم، رقم 403.
(74) روي أن عمر بن الخطاب كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر. موطأ مالك، رقم 203.

التعليم المباشر من النبي ﷺ

1. التلاوة على الصحابة عند نزول الوحي

تروي أحاديث كثيرة وقائع تبليغ النبي ﷺ القرآن لأصحابه فور نزوله. فوصف زيد بن ثابت، وهو من الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، تلاوةَ النبي ﷺ وأمره بكتابة آية ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[75]. وتوثق أحاديث أخرى تلاوة النبي ﷺ لآيات وسور، مثل سور الصف والجمعة والمرسلات والكوثر، لجمع من الصحابة حين نزولها.

روى عبد الله بن سلام: «قَعَدْنَا نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَذَاكَرْنَا فَقُلْنَا: لَوْ نَعْلَمُ أَيَّ الْأَعْمَالِ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَعَمِلْنَاهُ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝١ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا﴾ [الصف: ٢] حَتَّى خَتَمَهَا، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: فَقَرَأَهَا عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى خَتَمَهَا»[76].

ووصف أبو هريرة سؤاله عن بعض معاني سورة الجمعة فور نزولها على النبي ﷺ وتلاوته لها على جماعة من صحابته[77]. وروى عبد الله بن مسعود عن نزول سورة المرسلات، فقال: «بينما نحن مع النبي ﷺ في غار في منى؛ إذ نزل عليه» والمرسلات «وإنه ليتلوها وإني لأتلقاها من فيه، وإن فاه لرطب بها»[78]. وذات يوم أغفى النبي ﷺ إغفاءة، ثم رفع رأسه مبتسمًا. فسُئل عما أضحكه ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أُنزلت عليّ آنفًا سورة»، فقرأ عليهم سورة الكوثر[79].

كذلك كان في السفر فرص عديدة نشر فيها النبي ﷺ القرآن المنزل عليه توًا في أصحابه وتلاه عليهم وعلى غيرهم ممن لقي. فمن ذلك ما رواه ابن مسعود أن أول سورة الفتح نزلت على النبي ﷺ وهو عائد إلى المدينة من الحديبية. وبادر النبي ﷺ بتلاوتها ونشر ما فيها من البشرى على أصحابه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾[80]. وفي رواية ثانية عن مجمع بن جارية أنَّ النبي انتظر حتى اجتمع الناس في مكان يدعى كراع الغميم فتلا عليهم الآية[81]. وفي رواية ثالثة عن عبد الله بن المغفل يصف فيها نطق النبي

(75) سورة النساء: 95؛ سنن أبي داود، رقم 2507.

(76) سنن الدارمي، رقم 2445؛ سنن الترمذي، رقم 3309. ينبه ابن الجزري على أنه يروي هذا الحديث بسند عال، بواسطة عشرة فقط بينه وبين النبي ﷺ، مسلسلًا بتلاوة السورة كاملة بعد الحديث، معليًا من شأن السند العالي، وممثلًا للأحاديث المسلسلة.

(77) صحيح البخاري، رقم 4897.

(78) صحيح البخاري، رقم 1830.

(79) صحيح مسلم، رقم 400.

(80) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 5: 98. وعزا الصالحي الخبر إلى البخاري في تاريخه، والبيهقي وأبي داود، والنسائي، وغيرهم.

(81) أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت. عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، 19: 297.

ﷺ بحروف معينة بصوته الجميل، قال: «رأيت رسول الله ﷺ يوم فتح مكة على ناقته وهو يقرأ سورة الفتح يُرجِّع»[82]، أي كان يمد الألف المبدلة من التنوين في ختام الآيات «مبينًا، ... مستقيمًا، ... عزيزًا» إلخ[83]. وتبين الروايتان السالفتان هيئة تلاوة النبي ﷺ الواضحة الجهورية، التي يُسمع به من حوله[84].

وبالإضافة إلى قراءته على أصحابه ما يتلقاه من الوحي مباشرة، كان النبي ﷺ يبعث من يبلغ ما نزل من الآيات إلى التجمعات الكبرى. في السنة التاسعة للهجرة، بعد غزوة تبوك، أراد النبي ﷺ الحج، ولكنه كَرِهَ ما كان الوثنيون بعدُ يفعلونه من الطواف بالكعبة عراة. وإذ ذاك نزل أول سورة التوبة. فأرسل النبي ﷺ الأربعين آية الأولى من السورة مع أبي بكر، الذي كان جعله أميرًا لموسم الحج، وأن يتلوها علي بن أبي طالب على الحجاج. تلا علي بن أبي طالب الآيات مرارًا على كل جمع وصل إليهم مع تنقله بين مشاعر الحج المختلفة، ومازال ينادي بها حتى بُحَّ صوته[85].

ففي مثل هذه الوقائع، شهد الصحابة تنزل القرآن الكريم حضورًا، يتلقونه مباشرة من تلاوة النبي ﷺ، ويتدبرون الوحي فور نزوله.

2.اعتماد القرآن في الخطاب الدعوي

كان من أهم ما يدعو به النبي ﷺ إلى الإسلام، أن يتلو القرآن ليشرح به صدور الناس له. وكان لبلاغة القرآن المنقطعة النظير أبلغ الأثر على العرب الذين -لبراعتهم في اللغة وفنون الفصاحة- جعلوا يميزون أسلوب القرآن الذي لا يبارى، ويخضعون لطبيعته المتعالية عن أساليب البشر. فهذا أبو بكر الصديق، يدعو في أول الأمر خمسة من أصحابه للقاء النبي ﷺ والاستماع للقرآن: وهم عثمان بن عفان، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله. وقد أسلم الخمسة جميعًا وكانوا من العشرة المبشرين بالجنة[86].

كذلك استعمل النبي ﷺ تلاوة القرآن وسيلة لدعوة غيرهم من الأعلام إلى الإسلام، مثل أسعد بن زرارة، وذكوان بن عبد قيس[87]، والطفيل بن عمرو الدوسي[88]، وأبو ذر الغفاري[89]، وأبو حرب بن

(82) صحيح البخاري، رقم 4281.

(83) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 76.

(84) المرجع السابق، 76.

(85) مسند أحمد، رقم 7977؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 10: 93-94.

(86) محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت. فهيم شلتوت وآخرين، 12 مجلدًا. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1992)، 2: 405 و409-410؛ جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 73-75.

(87) عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت. محمد البنا وآخرين، (القاهرة: كتاب الشعب، 1970-1973)، 1: 86.

(88) ابن الأثير، أسد الغابة، 3: 78-79.

(89) محمد ابن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبرى، ت. علي عمر، 11 مجلدًا (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 4: 209.

خويلد بن عامر[90]، وستة من الأنصار الذين لاقوه في مكة قبل بيعة العقبة الأولى[91].

وحيث يدعو بالقرآن تارة، فقد كان أيضا يقرؤه على من جاء يسلم، فعلم ﷺ رافع بن رفاعة ومعاذ بن عفراء سورة يوسف وسورة العلق حين مقدمهم إلى مكة لاعتناق الإسلام[92]. وعلم حوالي عشرين رجلًا قدموا من الحبشة إلى مكة -بعد أن سمعوا بالنبي ﷺ. وأسلموا وأقاموا فيها ثلاثة أيام - كثيرًا مما أُنزل من القرآن قبل أن يعودوا إلى بلادهم[93].

كذلك بلغ النبي ﷺ القرآن لمن لقيه في طريقه مهاجرًا إلى المدينة. فمن ذلك حين لقي بريدة بن الحصيب في طريقه، فعرض النبي ﷺ عليه الإسلام فأسلم، فعلمه صدرًا من سورة مريم. ثم حين قدم بريدة إلى رسول الله ﷺ في المدينة، سأله النبي ﷺ «ما معك من القرآن يا بريدة؟» فقال بريدة: «يا رسول الله علمتني بالغميم ليلة لقيتك صدرًا من الصورة التي يُذكر فيها مريم». فأمر النبي ﷺ أبي بن كعب أن يكمل تعليمها له، ثم أوصى بريدة فقال: «يا بريدة تعلم سورة الكهف معها فإنها تكون لصاحبها نورًا يوم القيامة»[94]. وقد صار بريدة معلم قومه القرآن، واستعمله النبي ﷺ على صدقاتهم[95]، وهو ما ينبي بتقديم رسول الله ﷺ لحفاظ القرآن في المناصب القيادية.

ومن ذلك، أنَّ عثمان بن أبي العاص، وقد أسلم مع وفد ثقيف حين جاءوا للنبي ﷺ، فأعجب النبي ﷺ دأبه في تعلم القرآن، فأمّره على قومه رغم حداثة سنه[96].

بل وروي أنَّ الأشج، من أهل هَجَر [البحرين] أرسل ابن أخته، عمرو بن عبد قيس إلى المدينة ليستعلم عن النبي ﷺ ورسالته. وحين تبين أمارات النبوة أسلم. ثم علمه النبي ﷺ سورتي الفاتحة والعلق، وأمره أن يدعو خاله إلى الإسلام كذلك[97]. ويشير الباقلاني (ت. 1013/403) - المتكلم والأصولي البصري الجليل- أنَّ النبي ﷺ لطالما قدّم توصية كل مسلم جديد بقراءة القرآن وتعلمه على كل وصية أخرى[98].

(90) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 588.
(91) ابن الأثير، أسد الغابة، 2: 197.
(92) مستدرك الحاكم، رقم 7241.
(93) أبو بكر الباقلاني، الانتصار للقرآن، ت. محمد عصام القضاة، مجلدان. (بيروت: دار ابن حزم؛ عمان: دار الفتح، 2001)، 144.
(94) الباقلاني، الانتصار، 144-145.
(95) الباقلاني، الانتصار، 145.
(96) الباقلاني، الانتصار، 144.
(97) ابن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبرى، 8: 125.
(98) صحيح البخاري، رقم 4542.

3. التعليم الفردي والجماعي

ذكر كثير من الصحابة أن النبي ﷺ علمهم القرآن منفردين، اهتماما بدقة التلقي وقوة العرض. فمن ذلك قول ابن مسعود: «لقد قرأت على رسول الله ﷺ بضعًا وسبعين سورة»[99]. وقال له النبي ﷺ ذات مرة «اقرأ عليّ القرآن» فقال ابن مسعود: «أقرأ عليك وعليك أُنزل؟» فقال ﷺ «إني أحب أن أسمعه من غيري»[100].

وكذا قال النبي ﷺ لأبي بن كعب «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن. قال أُبي: آلله سماني لك؟ قال: الله سماك لي، فجعل أُبي يبكي»[101].

وكان النبي ﷺ كثيرًا يتلو القرآن جهرًا على جماعة كبيرة من الناس، وخصوصًا المجتمعين في المسجد. وقد روت أم المؤمنين عائشة ﵂: «لما نزلت الآيات من آخر سورة البقرة في الربا قرأها رسول الله ﷺ على الناس»، وفي رواية «خرج رسول الله ﷺ فتلاهن في المسجد»[102]. وكذلك خصص النبي ﷺ خيمة في المسجد لوفد ثقيف الذي زاره ليستمعوا للقرآن ويروا صلاة المسلمين[103].

وتعددت قراءته ﷺ على الناس خارج نطاق المسجد كذلك، فبينما كان النبي ﷺ راكبًا دابته ذاهبًا لعيادة صاحب له مرض؛ إذ مر على عبد الله بن أبي، رأس المنافقين جالسًا في جماعة من قومه. فنزل النبي ﷺ عن راحلته وسلم عليهم وجلس قليلًا ثم تلا القرآن ودعا إلى الله عز وجل[104]. وهكذا دأب النبي ﷺ على تعليم القرآن حيثما استطاع، فيروي أنس بن مالك أنه ﷺ شد حجرًا على بطنه من الجوع وهو يعلم أهل الصفة[105]، وهم فئة من الصحابة لم يكن لهم مأوى إلا صُفة مسجد النبي ﷺ[106].

4. التلاوة في الصلاة والخطب

كان النبي ﷺ يؤم أصحابه في الصلاة على الدوام، فكان يتلو عليهم القرآن جهرًا في ست ركعات على الأقل من الفروض يوميًا، إلى جانب ركعتي الجمعة كل أسبوع. كذلك كان يتلو عليهم القرآن في صلوات

(99) سنن النسائي، رقم 5064.
(100) صحيح البخاري، رقم 5049.
(101) المرجع السابق، 4960.
(102) صحيح البخاري، 4540-4542.
(103) الذهبي، سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية، 2: 236-268.
(104) ابن هشام، السيرة النبوية، ت. مصطفى السقا وآخرين، مجلدان (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 1: 587.
(105) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، 12 مجلدًا (بيروت: دار الفكر، والقاهرة: مكتبة الخانجي، 1996)، 1: 342.
(106) صحيح البخاري، رقم 759.

جهرية في مناسبات مثل صلاة العيد، وصلاتي الكسوف والخسوف، وصلاة الاستسقاء، وقيام الليل. ومن المعلوم من أحكام الصلاة أن على الإمام أن يتلو بصوت يسمعه الحاضرون.

وكان الصحابة يواظبون على صلاة الجماعة مع النبي ﷺ، ولم تكن تفوتهم إلا لضرورة. ويوثق كثير من الأخبار سماعهم القرآن من النبي ﷺ في الصلاة. بل وحتى في الصلوات السرية:

«كان النبي ﷺ يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين، يطول في الأولى ويقصر في الثانية، ويسمع الآية أحيانًا، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين، وكان يطول في الركعة الأولى من صلاة الصبح ويقصر في الثانية»[107].

وقد أفرد أصحاب السنن أبوابًا لتلاوة النبي ﷺ في الصلاة، وأوردوا السور التي تكررت تلاوته ﷺ لها في صلوات معينة. من ذلك، ما قاله ابن مسعود، حين تبجح رجل أمامه بسرعة قراءته قسمًا كبيرًا من القرآن: «إنا قد سمعنا القراءة [أي قراءة النبي ﷺ]، وإني لأحفظ القرناء التي كان يقرأ بهن النبي ﷺ: ثماني عشر سورة من المفصل [من الحجرات إلى نهاية المصحف]، وسورتين من آل حم»[108]. ويؤكد مداومة تلاوة النبي ﷺ لسور معينة من القرآن في الصلاة وتلقي الصحابة لها، ما يُروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص الذي قال: «ما من المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة، إلا وقد سمعت رسول الله ﷺ يؤم الناس بها في الصلاة المكتوبة»[109].

وكذلك رويت صلاة النبي ﷺ بسور، من سوى المفصل، مثل البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والتوبة، والمؤمنون، والروم، والسجدة، وق[110].

وكانت في خطب النبي ﷺ فرصة لإعادة تلاوة آيات القرآن الكريم، والتعريف بما نزل منها جديدًا. روت أم هشام بنت حارثة بن النعمان أنها حفظت سورة ق من حضورها خطبة الجمعة مع النبي ﷺ من كثرة ما كان يخطب بها[111]. وحين أنزل الله آيات سورة النور مبرئة لأم المؤمنين عائشة من الإفك، خطب النبي ﷺ خطبة فتلا فيها تلك الآيات[112].

---

(107) اختلف العلماء في سبب تسمية تلك السور بالمفصل، وموضع بدايتها. ولكن لا خلاف في أن منها السور الواقعة في آخر المصحف وتختم بسورة الناس. ثم إن المفصل ينقسم إلى طوال وأوساط وقصار المفصل. السيوطي، الإتقان، 2: 413-417.

(108) صحيح البخاري، رقم 5043.

(109) سنن أبي داود، رقم. 814.

(110) السيوطي، الإتقان، 2: 397-400، 408-409.

(111) صحيح مسلم، رقم 873.

(112) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 302.

تعليم الصحابة بعضهم بعضا القرآن

1. صحابة يُعلّمُ بعضهم بعضًا

اشتهرت هذه الطريقة في سير الصحابة. وقد أمر النبي ﷺ صحابته بتعليم القرآن للأفراد والجماعات. وواظب على ذلك في مكة والمدينة وسائر الأنحاء التي فتحها حيث ظهر الإسلام. وحرص على ألا تخلو جماعة من أمته من معلم للقرآن، كحرصه على تعلمهم ضرورات الإسلام وفروضه[113].

روى أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ وقف على جماعة من أهل الصفة بينما كان رجل يتلو عليهم القرآن، فدعا لهم النبي ﷺ[114]. وقد روى جابر بن عبد الله «خَرَجَ علينا رَسولُ اِلله صلَّى اُلله عليه وسلَّمَ ونحن نَقتَرِئُ، يَقرَأُ بَعضُنا على بَعضٍ، فقالَ: الحَمدُ للهِ، كِتابُ اللهِ واحِدٌ، فيكمُ الأخيارُ، فيكمُ الأحمَرُ والأسوَدُ»[115]، وكذا روى سهل بن سعد قصة مشابهة فيها: «خَرجَ علَينا رسولُ اَلله صلَّى اُلله عليهِ وسلَّمَ ونحنُ نقرأُ القرآنَ وفينا الأعرابيُّ والأعجَميُّ، فقالَ: اقرَءوا فَكُلٌّ حسَنٌ وسيَجيءُ أقوامٌ يقيمونَهُ كما يقامُ القِدْحُ يتعجَّلونَهُ ولا يتأجَّلونَهُ»[116] وورد في روايات أخرى، في أسانيدها مقال، أن النبي ﷺ أمر أصحابه بتعليم جيرانهم القرآن[117].

ولقد كان الصحابة الذين هاجروا إلى الحبشة يقرؤون القرآن ويراجعونه ويتدارسونه فيما بينهم. وكان القرآن حاضرًا أبلغ حضور في تعاملاتهم ونقاشاتهم مع النصارى الأحباش. وحين أُنزلت آية ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[118]. - مع آيات أخرى في محاجة أهل الكتاب، أرسل بهن النبي ﷺ إلى جعفر بن أبي طالب، وكان من زعماء المسلمين في الحبشة، وأمره أن يحاجّ بهن النصارى[119].

(113) الباقلاني، الانتصار، 142.
(114) الأصفهاني، حلية الأولياء، 1: 342.
(115) سنن أبي داود، 830.
(116) سنن أبي داود، 831.
(117) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، ت. عبد الله الخالدي، مجلدان (بيروت: دار الأرقم، د.ت.)، 1: 103-104.
(118) آل عمران: 64.
(119) الباقلاني، الانتصار، 143-144.

2. تعليم الصحابة للداخلين حديثًا في الإسلام

روى عبادة بن الصامت: «كانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُشْغَلُ، فَإِذَا قَدِمَ رَجُلٌ مُهَاجِرٌ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَفَعَهُ إِلَى رَجُلٍ مِنَّا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ»[120]. وقد عُهد إلى عبادة نفسه بتعليم رجل حديث الإسلام، فكان يضيفه ويطعمه في منزله[121]. وعُهد إلى أبي بن كعب بتعليم أشج عبد القيس، الذي جاء من هَجَر [البحرين حاليًا] ليتعلم من النبي ﷺ. كذلك عهد النبي ﷺ إلى أُبي بجماعة من قبيلة غامد[122]،كذلك عُهد إلى صحابي آخر بجماعة من قبيلة خولان جاءوا للدخول في الإسلام[123].

3. إرسال النبي رسلًا إلى القرى والمناطق المختلفة لتعليم القرآن

بعد بيعة العقبة الأولى في مكة، أرسل النبي ﷺ مصعب بن عمير إلى المدينة، وأمره أن يعلم أهلها القرآن، فكان يُسمى المُقرئ في المدينة[124]. وأعانه مضيفه في المدينة أسعد بن زرارة في زيارة بيوت الأنصار، ودعوتهم إلى الإسلام وتعليمهم القرآن[125]. وفي فترة لاحقة، أُرسل عبد الله بن أم مكتوم أيضًا إلى المدينة ليعين مصعبًا في مهمته[126]. ومن ثم ترسخ القرآن في المدينة سنتين قبل هجرة النبي ﷺ[127].

كذلك أرسل النبي ﷺ معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري إلى اليمن[128]، وعمرو بن حزم إلى نجران مع وفد بني الحارث[129]، وأرسل صحابيًا إلى الحارث بن عبد كلال في حمير ليتلو عليه وعلى أخيه نُعيم سورة البينة[130]. وعقب فتح مكة، أمر النبي ﷺ معاذ بن جبل بالمقام فيها وتعليم الناس القرآن.

وعادة ما كان النبي ﷺ يأمر مبعوثيه ورسله بتعليم القرآن إلى جانب أسس الإسلام وشريعته. وقد أفرد عبد الحي الكتاني (ت. 1962/1382) فصلًا كاملًا في كتابه «التراتيب الإدارية» في «ذكر من بعثه النبي ﷺ إلى الجهات يعلم الناس القرآن ويفقههم في الدين»[131].

(120) مسند أحمد، رقم 22766.
(121) المرجع السابق، رقم 22665.
(122) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 589-599.
(123) المرجع السابق، 6: 505.
(124) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 103.
(125) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 104-105.
(126) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 112؛ الباقلاني، الانتصار، 143.
(127) عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 42-43.
(128) الأصفهاني، حلية الاولياء، 1: 256.
(129) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 294-6.
(130) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 490.
(131) الكتاني، التراتيب الإدارية، 104-105.

4. أمر القادة العسكريين بالبقاء في المناطق المفتوحة حديثًا لتعليم القرآن من أسلم حديثًا

في السنة العاشرة للهجرة، أرسل النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى قبيلة بني الحارث بن كعب في نجران، وأمره بدعوتهم إلى الإسلام، وأن يبقى فيهم إذا أسلموا ليعلمهم الإسلام والقرآن. وهو ما كان. ثم أمر النبي ﷺ خالدًا بالعودة إلى المدينة مع وفد ممن دخل منهم الإسلام ليلقوه ﷺ. وبعد أن أتوا النبي ﷺ، أرسل معهم عمرو بن حزم ليعود معهم إلى نجران ليكمل تعليمهم[132].

5. المسافرون من المدينة وإليها يعلمون الأعراب المسلمين

وبسبب مداومة النبي ﷺ على تلاوة القرآن وتعليمه، انتشر حفظه في المدينة وغيرها من المدن، حتى بلغ مضارب الأعراب في أنحاء صحراء جزيرة العرب الشاسعة. فكان كثيرٌ من وفود تلك الجماعات يأتي النبي ﷺ ويدخل في الإسلام ويتعلم منه ﷺ القرآن، ثم يُعلمه للأعراب في رحلة العودة. روي أن عمر بن سلامة أمّ قومه في الصلاة وهو بعدُ غلام صغير في عهد النبي ﷺ، وما صار أولى قومه بالإمامة إلا بتعلمه القرآن من المسافرين. يقول:

كان ركبانٌ يأتوننا من قبل رسول الله ﷺ فنستقرئهم. فيخبروننا أن رسول الله ﷺ قال: ليؤمكم أكثركم قرآنًا «فكنت أؤمهم وكنت من أحدثهم سنًا، وكنت من أكثرهم قرآنًا»[133].

تشي هذه القصة بتنافس الناس في حفظ القرآن، وكيف قارنَ عمروٌ نفسه بسائر قومه، الذين كانوا في تعلم وتدريس دائم للقرآن، على بعد المسافة بينهم وبين مركز الأمة الإسلامية في المدينة.

وهكذا، تُبرز هذه الأمثلة مجتمعة النهج المتعدد الجوانب الذي انتهجه النبي ﷺ في تنظيم تعليم القرآن الكريم. فإضافة إلى تعليمه أصحابه بنفسه، فقد عمل على تمكينهم من تعليم بعضهم بعضًا، وكلَّفَ معلمين بتعليم الجماعات المسلمة الجديدة، وأرسل رسلًا إلى المناطق البعيدة، واستعان بالمسافرين لنشر المعرفة. وبذلك أسس النبي ﷺ نظامًا متينًا لحفظ القرآن ونقله، يكفل وصوله إلى جميع طبقات الأمة الإسلامية بغض النظر عن قربهم أو بعدهم عنه ﷺ.

(132) ابن هشام، السيرة النبوية، 2: 592-593.
(133) الباقلاني، الانتصار، 146.

مجتمع قرآني متنوع

لم يكن حفظ القرآن وتلاوته حكرًا على طبقة معينة في المجتمع، بل حفظه وتعلمه الرجالُ والنساءُ والأطفالُ، وأناسٌ من ثقافات وأعراق مختلفة، وذوو الإعاقة والأرقاء. وسنخرج عن غرض هذا المقال إن أوردنا سِيرَ كثير من تلك النماذج، لكننا سنورد فيما يلي أمثلة تبين كيف صار بعضهم عُمدة يُرجع إليه فيما يتعلق بالقرآن في عهد النبي وما بعده.

لما اقتحمَ عمر بن الخطاب بيت أخته فاطمة، وواجهها بما عرفه من دخولها الإسلام، وجدها وزوجها يتعلمان سورة طه من مولى -أي عبد معتق- هو خباب بن الأرت. وكان لوقع تلاوة سورة طه الشديد عليه، مع شدة تمسك اخته بإيمانها، من الأثر ما هدى عمر إلى دخول الإسلام.

ومن الموالي أيضًا، سالم بن معقل، الذي تبناه بعد عتقه (قبل تحريم التبني) مولاه، فصار سالم يعرف بمولى أبي حذيفة. كان سالم قارئا مكينا علّم القرآن كثيرًا من الصحابة، منهم أبو حذيفة سيده فيما مضى. وكان في طليعة المهاجرين إلى المدينة قبل هجرة النبي ﷺ، فكان يؤم المهاجرين في الصلاة؛ لأنه كان أعلمهم بالقرآن، وفيهم أمثال عمر بن الخطاب[134].

وفي رواية أم المؤمنين عائشة ﵂ عن حادثة الإفك، تصف نفسها فتقول: «وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ من القرآن كثيرًا»[135]. وهذا القول يفيد بأن قلة معرفتها بالقرآن إنما كانت لحداثة سنها، وأن النساءَ الأسنَّ كُنّ في العادة يعرفن كثيرًا منه[136]. والحقُّ أن أمهات المؤمنين، مثل عائشة وحفصة وأم سلمة، جمعن بين حفظ القرآن وشهود نزوله في بيوتهن. وشاهدن كيف تلقى النبي ﷺ القرآن من جبريل، وكيف علمه لغيره، فتأسين به فكنّ يُعلمن النساء والرجال. وكانت عائشة وأم سلمة ممن تُروى عنهن القراءات من أمهات المؤمنين[137]. وروى كثير من المحدثين قراءات عن النبي ﷺ من خلالهما ﵄[138].

ومن أشهر حافظات القرآن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث الأنصاري، الذي وصفها النبي ﷺ بالشهيدة. وكان يزورها ويحث أصحابه على أن يصحبوه، يقول «انطلقوا بنا إلى الشهيدة فنزورها».

(134) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ت. بشار عواد وآخرين، 25 مجلدًا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، 1: 167-170.
(135) صحيح البخاري، رقم 4141.
(136) الباقلاني، الانتصار، 147.
(137) ابن الجزري، النشر، 1: 6.
(138) انظر على سبيل المثال، سنن الترمذي، 2931 و2938.

وجعل لها مؤذنًا يؤذن لها في دارها[139]. ولقد صدقت نبوءة النبي ﷺ في مآلها، فقتلها غلام لها وجارية في خلافة عمر بن الخطاب[140].

ومن الحافظات المشهورات هجيمة بنت حيي، المكناة أم الدرداء وهي زوج أبي الدرداء. وقفت نفسها على تعلم القرآن وتعليمه، وروي عنها أنها قالت: «إني لأحب أن أقرأه كما أُنزل»[141].

وممن اشتهر بإتقان تلاوة القرآن أسماء بنت يزيد بن السكن (وتُعرف بأم عامر الأشهلية) وكان لها كتبة ينسخون لها أجزاء من القرآن. وشاركت في جمع القرآن في زمن أبي بكر الصديق، وأعانت زيد بن ثابت بما تحفظه وبنسختها التي كتبها أبي بن كعب. وروي عنها أنها قالت: «قرأت قبل أن يقدم رسول الله ﷺ علينا من مكة إحدى وعشرين سورة»[142].

وكان النبي ﷺ كثيرًا ما يأمر أصحابه بتعليم أولادهم القرآن، وحفظ كثير منهم جانبًا كبيرًا منه. فمن ذلك، عبد الله بن عباس، وقد حفظ كل سور المفصّل في سن الثالثة عشر. وبعد هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، أتى له قوم بزيد بن ثابت وقالوا «يا رسول الله هذا غلام من بني النجار، معه مما أنزل الله عليك سبع عشرة سورة». فأعجب النبي ﷺ وقال له: «يا زيد، تعلم كتاب يهود، فإني والله ما آمن يهود على كتابي». فتعلم زيد لغتهم في خمسة عشر يومًا، وكان إذ ذاك ابن إحدى عشرة سنة، فبدأ في ترجمة رسائلهم إلى النبي ﷺ، ويكتب بلغتهم رد النبي ﷺ[143]. وكان لزيد بن ثابت يدٌ لا تلحق في حفظ القرآن شفاهة وكتابة.

نماذج أولية لمدارس القرآن

حث النبي ﷺ على التعلم الجماعي للقرآن قولا وفعلا. وقرر الإمام النووي أن قراءة الجماعة مجتمعين مستحبة بالدلائل الظاهرة، وأفعال السلف والخلف المتظاهرة[144].

وصف عبد الله بن عمر جمع النبي ﷺ للصحابة لتلاوة القرآن والتعلم منه ﷺ، يقول ابن عمر: «كُنَّا نَقْرَأُ السَّجْدَةَ عِنْدَ النَّبِيِّ - ﷺ - فَيَسْجُدُ، وَنَسْجُدُ مَعَهُ حَتَّى يَزْحَمَ بَعْضُنَا بَعْضًا»[145]. كذلك حض النبي

(139) سنن أبي داود، رقم 591؛ مسند أحمد، رقم 27351.
(140) السيوطي، الإتقان، 2: 472. ويقول السيوطي إنه أول من يذكر أم ورقة في حفاظ القرآن.
(141) الباقلاني، الانتصار، 148.
(142) المرجع السابق.
(143) المرجع السابق، 149-150.
(144) النووي، التبيان في آداب حملة القرآن، ت. محمد الحجار، (بيروت: دار ابن حزم، 1996)، 1-1.
(145) صحيح ابن خزيمة، رقم 558.

على تعلم القرآن جماعةً بقوله «مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، ويتَدَارسُونَه بيْنَهُم، إِلاَّ نَزَلتْ علَيهِم السَّكِينَة، وغَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَة، وَحَفَّتْهُم الملائِكَةُ، وذَكَرهُمْ اللَّه فِيمنْ عِنده»[146]. وأثنى ﷺ على أصوات بعض صحابته اليمانيين بقوله: «إني لأعرف أصوات رُفقة الأشعريين بالقرآن حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنتُ لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار»[147].

وحتى قبل أن يكون في مقدور المسلمين الأوائل في مكة أن يلتقوا علانية لتعلم القرآن، كانوا يلتقون في بيوت مختلفة لتلاوة القرآن وتعلمه. وكانت أولى تلك البيوت دار الأرقم، فكانت مكان اجتماع سري لتعلم القرآن من النبي ﷺ لثلاث سنوات. كذلك بنى أبو بكر مصلىً صغيرًا في فناء منزله، حيث كان يصلي ويجهر بتلاوة القرآن، مستعملًا صوته في الدعوة، وكان كثيرًا ما تغلبه دموعه من الخشوع. فكان كثير من أهل مكة، رجالًا ونساء، يجتمعون حول منزله للاستماع لتلاوته[148]. وقد روت ابنته عائشة ﵂ في حديثها البليغ عن فضائل أبيها[149]. وبعد أن بلغ عددُ المسلمين أربعينَ، وبعد دخول عمر بن الخطاب الإسلام، صدع النبي ﷺ بالدعوة إلى الإسلام.

وتأسس أول مكان لتعليم القرآن في المدينة على يد رافع بن مالك الزرقي قبل هجرة النبي ﷺ[150]. ورافع من أول ستة أسلموا من الأنصار في المدينة، وأحد النقباء الاثني عشر الذين أسلموا في بيعة العقبة. أسس رافع مسجدًا ومدرسة للقرآن بعد أن تعلم آيات من النبي ﷺ وأرسل معه أوراقًا كتب فيها ما نزل من القرآن في السنوات العشرة التي قبلها. وكذلك استضافت دار مخرمة بن نوفل - الصحابي المدني - عبد الله بن أم مكتوم حين قدم إلى المدينة، وسُميت دار القراء[151]. وقد جمع الكتاني الروايات التي تفيد وجود تعليم نظامي على أيدي مصعب بن عمير وابن أم مكتوم في المدينة، قبل هجرة الرسول ﷺ وبعدها، واستخرج من ذلك دليلًا تاريخيًا على تأسيس مدارس القرآن[152].

وكانت «الصُفّة» من أهم مواضع التعليم القرآني، وفيها تعلم العديد من الصحابة تلاوة كثير من سور القرآن وحفظوها. وكانت الصفة جزءًا من مسجد النبي ﷺ، فكان دوي تلاوتهم القرآن مسموعًا على

(146) صحيح مسلم، 2699.
(147) صحيح البخاري، رقم 4232.
(148) أفرد الباقلاني فصلاً في مناقب أبي بكر، وأبرز فيه حفظه للقرآن وعلمه به. الباقلاني، الانتصار، 181-185.
(149) الباقلاني، الانتصار، 182.
(150) الباقلاني، الانتصار، 182. وروى نحو ذلك ابن حجر نقلاً عن الزبير بن بكار في أخبار المدينة. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ت. عادل عبد الموجود وآخرين، 8 مجلدات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 2: 370.
(151) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 112.
(152) المرجع السابق.

الدوام[153]. ولقد آوت الصُفة كثيرًا من الصحابة الذين لم يكن في وسعهم إيجاد مأوى. وكان شغلهم تعلم القرآن وتعليمه والقيام بما يُعلّمه النبي ﷺ[154]. «وكانت الصُفة مدرسة لتحفيظ القرآن وتدريس أحكامه لا ملجأ للعجزة فقط. وكم كان النبي ﷺ يرسل منهم إلى القبائل لتعليمهم القرآن وتفقيههم في الدين»[155].

ويرى الباقلاني أنَّ ظروف أهل الصفة وسماتهم اقتضت أن يحفظوا كل ما نزل من القرآن الكريم مدة مقامهم[156]. فكانت ملازمتهم التامة للقرآن ونصرة الإسلام زيادة في يقينهم وعبادتهم فاستحقوا ثناء الله عليهم[157].

وبعد وفاة النبي ﷺ واصل الصحابة إرثه في تعليم القرآن مع تلاميذهم الذين بلغوا الآلاف. يحكي ابن عمر عن أبيه فيقول: «لقد رأيت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وإنه لجالس على المنبر والمهاجرون والأنصار حوله يعلمهم الدين والقرآن كما يعلم الكاتبُ الغلمان»[158]. وكان كثير من غيره من الصحابة معلمين متمكنين للقرآن. فكان أبو الدرداء أهم معلم للقرآن في جامع دمشق، وكان له ما يزيد عن 1600 طالب. وكان قد قسم طلابه إلى مجموعات من عشرة طلاب، وجعل على كل مجموعة مساعدًا -«عِرّيفًا»[159]. وكان أبو موسى الأشعري واليًا على البصرة، وكان يدرّس القرآن هناك. وعلى الرغم من أعباء وظيفته، فقد عُرف بتدريسه اليومي للقرآن، وترتيبه حلقات التحفيظ، وإشرافه المباشر على مساعديه في تدريس القرآن في مسجد البصرة. وجمع يومًا صفوة القراء من تلامذته فبلغوا ثلاثمائة[160]. وكان الصحابةُ شديدي الحرص على اقتران حفظ القرآن بالعمل بما فيه. ولقد أمضى ابن مسعود اثنتين وعشرين سنة في الكوفة يعلم القرآن والفقه للكثير من الطلاب. وقد قامت ثورة شهيرة على الأمويين كان في طليعتها مجموعة عرفت بجيش القراء تتكون من 400 من تلامذة ابن مسعود وتلامذتهم[161].

ولقد أخذ الصحابة والتابعون بعدهم سنةَ النبي ﷺ في تعليم الأطفال القرآن، فحذوا طريقة تلاوته بحذافيرها، وهو ما يُعرف اليوم بعلم التجويد. يصف مفتي الديار المصرية الأسبق، الشيخ حسنين

(153) الكوثري، مقالات الكوثري، 24-25.
(154) الباقلاني، الانتصار، 151-152.
(155) الكوثري، مقالات الكوثري، 24.
(156) الباقلاني، 152-153.
(157) للمزيد عن صفات أهل الصفة، انظر: الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 337-347.
(158) الباقلاني، الانتصار، 186.
(159) شمس الدين الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ت. شعيب الأرنؤوط وآخرين، مجلدان (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 1:20.
(160) الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 256-258.
(161) الكوثري، مقالات الكوثري، 33.

مخلوف (ت. 1990)، ما لتعليم القرآن للأطفال من أثر في بناء هويتهم الدينية وفهمهم للدين، فيقول:

> وأهل الصدر الأول ما كانوا يقرأون القرآن ولا يعلمونه الأطفال إلا مرتلًا مجودًا، حتى لا يخرج الصبي من المكتب إلا على رياضة تامة، ومعرفة بتلاوة القرآن وترتيله، لا ينقصه إلا معرفة الأحكام والاصطلاحات الفنية التي يسمونها الآن علم التجويد. بل كانوا يعلمون أولادهم بالمكتب غريب القرآن، وشيئًا من أخلاقه، وما جاء متضمنًا لذلك من أشعار العرب، وجملة من عقائد الدين وأحكام الفقه الواردة في القرآن، وشيئًا من أحاديث الأخلاق النبوية[162].

وعلى هذا فكان الطالب يتخرج في المكتب وقد حصل معرفة كافية في اللغة والحديث والشعر والعقيدة والفقه. فلو اقتصر أحدهم على هذا القدر من التعليم الديني، لكفاه فيما يهمه من أمور دينه ودنياه[163].

ولعل نظم ومدارس تعليم القرآن للأطفال، التي تعرف الآن بالمكتب أو الكتاب في ثقافات إسلامية مختلفة، ثمرة جهود عمر العديدة في تعليم القرآن. يقول الفقيه المالكي شهاب الدين النفراوي (ت. 1714/1126):

> أول من جَمعَ الأولاد في المكتب عمر بن الخطاب، وأمر عامر بن عبد الله الخزاعي أن يلازمهم للتعليم، وجعل رزقه من بيت المال. وكان منهم البليد والفهيم، فأمره أن يكتب للبليد في اللوح، ويلقن الفهيم من غير كتب. وكان عمر ﷺ يشهدهم على الأمور التي يخاف عليها الانقطاع بطول الزمان كالنسب والجنس والولاء، فسألته الأولاد أن يشرع لهم التخفيف، فأمر المعلم بالجلوس بعد صلاة الصبح إلى الضحى العالي، ومن صلاة الظهر إلى صلاة العصر، ويستريحون بقية النهار[164].

وحين عاد عمر إلى المدينة بعد رحلة دامت شهرًا إلى الشام بعد فتحه، ترقب أهل المدينة مقدمه بشوق، وانتظره الأطفال على مسافة حوالي أربعين كيلومترًا من المدينة للترحيب به. فلقوه يوم الخميس، فباتوا معه، وصحبوه في مقدمه إلى المدينة يوم الجمعة[165]. فرأى عمر أن يمنحهم إجازة من واجباتهم يومي الخميس والجمعة نظرًا لجهدهم وتعبهم، فصار ذلك سنة إلى يوم القيامة، ودعا بالخير لمن أحيا هذه السنة ودعا بضيق الرزق لمن أماتها[166]. ولكن يجدر بالذكر أن النفراوي روى هذه القصة من دون ذكر إسناد لها.

---

(162) محمد حسنين مخلوف العدوي، عنوان البيان في علوم التبيان (القاهرة: مطبعة المعاهد، 1925)، 28-29.

(163) المرجع السابق، 29.

(164) أحمد بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ت. عبد الوارث علي، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1: 50-51.

(165) المرجع السابق، 51.

(166) المرجع السابق، 51.

الجيل الأول من القراء

لم يكن مع التوسع في نشر القرآن بين كل طبقات المجتمع المسلم أي تهاون في دقة نقله الشفهي. كان القرآن يقرأ جماعة على الدوام، وكان يعلم على أدق ما يكون في بيان ألفاظه ونطقه. وكما أسلفنا، كانت دواعي حفظ القرآن وتعليمه والحفاظ عليه أكبر كثيرًا من دواعي حفظ الشعر الجاهلي. وتبين روايات كثيرة تفاني الصحابة في حفظ القرآن، ودراسته وتلاوته في الصلاة ليلًا ونهارًا. ويرد في السيرة أسماء وتراجم صحابة كثر لُقبوا بالقراء أو الحفاظ.

عُرف لقب «قراء» (جمع: قارئ) منذ العام الرابع بعد الهجرة. وكان يُطلق في بادئ الأمر على أولئك الذين قرأوا شيئًا من القرآن على النبي ﷺ وأتقنوا تلاوته، بقطع النظر عن الكم المقروء. وكذلك وُصف به من كان يحفظ كل ما نزل من القرآن إلى وقته. ثم اقتصر في إطلاقه، بمرور الوقت، على أولئك الذين حفظوا القرآن كاملًا. ويتفق تطور استعمال المصطلح مع سياق تتابع نزول الوحي وانتشار القرآن في المجتمع. ويُفهم هذا من جعل النبي ﷺ الأقرأَ للقرآن المقدمَ للإمامة في الصلاة. ثم تحمّل المصطلح دلالات أخرى في علوم مثل القراءات، فصار يُطلق على درجة معينة رفيعة من إتقان علوم القرآن وقراءاته[167]، وفي علم الفقه، وهو فيما يحدد صلاحية إمامة الصلاة، أو في سياق تفسير النصوص والعقود التي يرد فيها المصطلح[168].

وخلافًا للدلالة المستقرة المعروفة للفظة «قراء» القرآن، فقد أخطأ تأويل حديث بأن لفظ «قراء» يعني تاريخيا «أهل القرى». ويرى هذا القولُ أنَّ الناسَ قد لبسوا بين المصطلحين ليستفيدوا مكانة سياسية واجتماعية[169]. بيدَ أن هذا التقرير فاسد تاريخيًا وتأثيليًا[170]. فحتى لو كان هذا القول الخلط

(167) جعل علماء القرآن درجات لأهل هذا العلم. فمثلاً، المقرئ، عالم تخصص في القراءات المختلفة، ويُقرئها شفاهة. والقارئ المبتدئ يدرس القراءات واحدة واحدة حتى يتقن ثلاثًا منها على الأقل، بينما القارئ المتقدم قد أتقن أكثر القراءات، وخصوصًا الأوسع انتشارًا. أبو الخير ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ت. علي بن محمد العمران (مكة: دار الفوائد، 1998)، 49.

(168) اختلف الفقهاء في تعيين القراء المستحقين لعوائد الأوقاف، وخصوصًا حين لا يحدد الواقف شروطًا لذلك. ويكون السؤال: هل تصرف أموال الوقف لكل من يتلو القرآن، بقطع النظر كان حافظًا أم لا؟

(169) Mohammad Shaban, Islamic History: A New Interpretation (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

. وكان للمستشرق الشهير يونبول رأي مشابه؛ لكنه قصر الأمر على مرحلة معينة من صدر التراث الإسلامي.

G. H. A. Juynboll, "The Qurrāʾ in Early Islamic History," Journal of the Economical and Social History of the Orient 16, no. 2 (1973).

وتوسع يونبول في هذه المقولة، فكتب عملين في مسألة «القراء»:

و "The Position of Qurʾan Recitation in Early Islam," Journal of Semitic Studies 19 (1974),

"The Qurʾan Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues," Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 125 (1975).

(170) لمناقشة مفصلة لهذا التمييز المفترض، انظر:

Mustafa Shah, "The Quest for the Origins of the Qurrāʾ in the Classical Islamic Tradition," Journal of Qurʾanic Studies 7, no. 2 (2005).

بين القراء وأهل القرى معتبرًا؛ فإنه «لا يقوض الوجود التاريخي المواكب لطبقة القراء»[171]. ويتجلى في هذا التأويل المزعوم مخاطر النُهُج التأثيلية الغربية في الدراسات القرآنية، التي عادة ما تعول على تحليلات لغوية سطحية تناقض الثقافة العربية واستعمال اللغة. ومثل هذه الدراسات التأثيلية في الأساس أداة أيديولوجية في الدراسات القرآنية كما كانت في الدراسات الإنجيلية[172].

القراء الشهداء

كان القراء عادة في الصفوف الأولى في الغزوات والمعارك في حياة النبي ﷺ وبعدها، وهو ما أثار مخاوف بعض الصحابة من احتمال فناء حملة القرآن. وفي 625/4، بعد شهور قليلة من استشهاد سبعين صحابيًا في معركة أحد، قُتل غدرًا حوالي ثمانين صحابيًا من القراء في وقعتي الرجيع وبئر معونة[173]. وكان النبيُّ ﷺ قد أرسل أولئك الصحابة استجابة لطلب بعض القبائل غير المسلمة ليعلموهم القرآن وأسس الإسلام.

أما حادثة الرجيع فكانت تدبيرًا غادرًا من قبيلتي عضل وقارة، فقتلوا ثمانية من أصل عشرة أرسلهم الرسول ﷺ، وأسلموا الاثنين الباقيين إلى قريش، فقتلوهما انتقامًا من المسلمين. وقبل أن يصل النبيَ ﷺ خبر الرجيع، كان قد أرسل سبعين صحابيًا إلى مالك بن عامر[174]، وهو من زعماء العرب، وكان قد طلب مجموعة من القراء ليعلموا قومه. وعلى الرغم من أن مالك قد رفض دعوة النبي ﷺ إلى الإسلام، لكنه أبدى اهتمامًا بتعلم المزيد عن الدين مع قومه. ومع تخوف النبي ﷺ من إرسال جماعة كبيرة من الصحابة في منطقة نجد غير الآمنة، إلا أنه أكبر الجوارَ الذي وعد به مالك. ومع ذلك، فقد نقض العهدَ عامر بن الطفيل، ابن أخي مالك، فأغرى حلفاءه بالهجوم على المجموعة، فأسفرَ ذلك عن مأساة بئر معونة، حيث قتل تسعة وستون صحابيًا. ولم ينج منهم إلا واحد بلغ المدينة مثخنًا بالجراح، وتوفي فيها بعد سنوات. وروي أن الله أنزل آية يثني فيها على أولئك الصحابة لكنها نُسخت[175]. ورويت كتب التراجم كرامات كثيرة تتعلق بأولئك الصحابة، قبل وبعد استشهادهم[176].

امتاز قراء بئر معونة بأمرين: معرفتهم بالقرآن، وملازمتهم لخدمة الناس. قال أنس بن مالك: «كنا

(171) Shah, "Quest for the Origins of the Qurrāʾ," 20.

(172) Saleh, "The Etymological Fallacy," 670.

(173) الرجيع اسم لبئر يبعد ثمانية أميال من عسفان. وبئر معونة في الحجاز، لكن مكانه الدقيق غير معروف الآن.

(174) لأسماء الصحابة الذين استشهدوا في وقعة بئر معونة وتراجمهم، انظر الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 97-100.

(175) صحيح البخاري، رقم 3064.

(176) انظر مثلاً، الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 109-111.

نسميهم القراء، يحطبون بالنهار ويصلون بالليل»[177]. فكانوا يشتغلون بالاحتطاب في النهار، فيجمعون الحطب ويخزنونه قرب غرف أمهات المؤمنين والصفة، لحاجة المسلمين. وكانوا في شغل دائم طوال لياليهم في تعلم القرآن والصلاة جماعة: «فكان أهلوهم يظنون أنهم في المسجد، وكان أهل المسجد يظنون أنهم في أهليهم»[178]. ولقد حزن النبي ﷺ لمقتلهم حزنًا بالغًا، قال أنس: «ما رأيت رسول الله ﷺ وجد على سرية ما وجد على السبعين الذين أصيبوا يوم بئر معونة، كانوا يدعون القراء، فمكث شهرًا يدعو على قتلتهم»[179].

وكان من الشائع معرفة صحابي أو تمييزه بعلاقته بالقرآن، أو أجزاء معينة منه، وهو ما يبين مركزية القرآن في حياة المجتمع. فمن ذلك، أن بعض الصحابة عرفوا بأنهم «أصحاب سورة البقرة»، وهو ما يرى الباقلاني أنه كناية عن حفظ القرآن الكريم كاملًا[180]. يفسر الباقلاني بأن سورة البقرة أطول سورة في القرآن وأصعبها في الحفظ، ولم يشع بين الصحابة ابتداؤهم حفظ القرآن بها. وإنما كانوا عادة يبدأون بقصار المفصل، ولا يحفظون البقرة إلا بعد حفظِ أكثر ما نزل سواها من القرآن.

تزايدت المخاوف من فقد القراء بمرور الوقت. فمن حادثتي الرجيع وبئر معونة، إلى غيرها من المعارك الكبيرة مثل حنين، وإلى بعد وفاة النبي ﷺ وخصوصًا في معركة اليمامة حيث استشهد بين الثلاثين والخمسين من القراء[181]، وصارت الحاجة الملحة إلى حفظ القرآن شفاهة وكتابة واجبًا كفائيًا. وبرغم عدد من استشهد من القراء في اليمامة، لكن الغالب أن عدد القراء المتبقين بعدها، كان أكثر من كل من استُشهد منهم في المعارك السابقة مجتمعين. يرجح هذا تعبير عمر عن تخوفه بقوله «إني أخشى إن استحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن»[182]. كما يدل قوله لأبي بكر الصديق: «إن استحر القتل» المتعلق بالمستقبل، مشددًا على وجوب جمع القرآن نصًا. وأسفرت هذه المناقشة عن بداية عملية متعددة المراحل في جمع ونسخ القرآن.

---

(177) صحيح البخاري، رقم 3064.

(178) الصالحي، سبل الهدى والرشاد، 6: 92.

(179) صحيح مسلم، رقم 677. كان دعاء النبي، الذي ذكره أنس، في القنوت. وهذا النوع من القنوت يختلف عن غيره، ويسمى «قنوت النوازل»، ويستمر عليه المسلمون حين تنزل بهم نازلة. يُظهر قنوت النبي ﷺ شدة حزنه على فقد القراء، ولم يكن هذا جزعًا لموتهم. وإنما، وكما يبين الفقيه الشافعي جمال الدين الإسنوي (ت. 772\1370)، أنَّ «الحامل على القنوت دفع تمرد القاتل، وجبر مصيبة المسلمين فهم باستخلاف غيرهم، لأنهم كانوا من القراء الشجعان». جمال الدين الإسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي، ت. أحمد علي، 10 مجلدات (بيروت: دار ابن حزم، 2009)، 3: 81. وللاستزادة عن القنوت، انظر:
Yousef Wahb, "Qunut Nazilah: A Guide to Making Dua for the Oppressed in Times of War," Yaqeen Institute for Islamic Research, January 2024.

(180) الباقلاني، الانتصار، 151.

(181) خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، ت. أكرم ضياء العمري (الرياض: دار طيبة، 1985)، 111.

(182) صحيح البخاري، رقم. 4986.

عدد الحفاظ في حياة النبي ﷺ

لا نزاعَ في وجود عدد كبير من حفاظ القرآن وحملته في حياة النبي ﷺ. كان تعليم القرآن عندهم عبادة معظمة، حتى أن الصحابة نُهوا عن قبول أجر على هذه الخدمة، وهو ما سبب الخلاف بين المذاهب الفقهية في جواز أخذ أجر على تعليم القرآن.

تنص بضعة أحاديث -ظاهرها التعارض- على أنه لم يكن الحفاظ في الصحابة إلا أربعة أو خمسة أو ستة[183]. حاول العلماء التوفيق بين هذه الأرقام المختلفة، بحمل تلك الأخبار على تأويلات مختلفة: 1) تفضيلات نسبية لفئة معينة من الصحابة [بقصد عدد الحفاظ من فئة معينة من الصحابة كالأنصار مثلًا] أو مقارنة بين فئات معينة منهم، 2) قصد درجة معينة من إتقان القرآن [بقراءاته مثلًا]. وبعض العلماء رأى أن من تلك الأخبار ما هو 3) ضعيف السند، أو المتن، بسبب اضطراب العدد أو السياق التاريخي، 4) تعارضها مع أخبار أخرى بحفظ صحابة آخرين 5)بيان صعوبة إحصاء عدد الحفاظ بدقة عمليًا، مع ما يعرف من ظروف تتابع نزول الوحي وتعليم الجموع[184].

والجمع بين الروايات المتعددة التي جمعها علماء أمثال الباقلاني والسيوطي والقسطلاني يُثبت أن واحدًا وعشرين صحابيًا على الأقل قد حفظوا القرآن الكريم كاملًا في حياة النبي ﷺ[185]. ويزيد العدد إلى ثلاثة وعشرين إذا أضفنا إليهم مُجمّعًا الذي قيل عنه أنه حفظ القرآن الكريم كله إلا سورتين أو ثلاث[186] وعبد الواحد، الذي في صحبته للنبي ﷺ خلاف[187]. وهذا العدد لا يدخل فيه الصحابة الذين أتموا حفظ القرآن بعد وفاة النبي ﷺ.

ولكن، إذا كانت عدد الصحابة يقدر بعشرات الآلاف، فلمَ لمْ يُعرفْ منهم إلا قليل من الحفاظ؟ تتطلب تلاوة القرآن كاملًا على النبي ﷺ قربًا دائمًا منه لفترة طويلة، خصوصًا أنَّ القرآنَ نزل منجمًا على ثلاث وعشرين سنة. ولعل تتابع نزول الوحي منع كثيرًا من الصحابة ادعاء أنهم حافظون للقرآن

(183) لعرض لتلك الروايات وتحليل للتوفيق بينها، انظر الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 105-107.

(184) الكتاني، التراتيب الإدارية، 1: 105-7؛ السيوطي، الإتقان، 2: 458-73؛ الباقلاني، الانتصار، 164-181؛ محمد بن عمر المازري، المعلم بفوائد مسلم، ت. محمد النيفر، 3 مجلدات (تونس: بيت الحكمة، 1987)، 3: 262-265.

(185) وهؤلاء هم أبو بكر الصديق، أبي بن كعب، أبو أيوب الأنصاري، أبو الدرداء، تميم الداري، زيد بن ثابت، أبو زيد قيس بن السكن، سالم بن معقل مولى أبي حذيفة، سعد بن معاذ الأوسي، عقبة بن الصامت، عبد الله بن عمرو، عبد الله بن قيس، عبد الله بن مسعود، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، عمر بن الخطاب، قيس بن أبي صعصعة، معاذ بن جبل، أو ورقة بنت عبد الله بن الحارث.

(186) السيوطي، الإتقان، 2: 468.

(187) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 89-90.

كاملًا، إذ إن أحدهم لا يدري ما لعله سينزل بعدُ على النبي ﷺ أو ما نُسخ مما كان قد حفظه، إلى جانب مراجعة الحفظ مع غيره. وبعد تقرير ما سلف يعلق الباقلاني قائلًا:

وإذا وجب ذلك، لم يستفض بينهم عدد حفاظ جميع ما نزل، ولم يكن لهم إلى ذلك سبيل ولا طريق، ولم يُنكر لأجل هذا أن يكون حفظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ جماعة لم يخبروا بذلك عن أنفسهم، ولا خبر به عنهم غيرهم، ولأن ذلك [أي الحفظ] لا ينتشر ويستفيض ويتقرر علمه إلا بعد موت النبي ﷺ، وانقطاع الوحي والعلم بآخر ما نزل، وخُتم به الكتاب، وأن السورة قد كمُلت واستقرت، وتم نظمها ورُتبت في مواضعها، وجُمعت فيها آياتها[188].

ومن المعقول أيضًا، أن كثيرًا ممن حفظ القرآن من الصحابة أخفى ذلك خوفًا من الرياء المحبط للعمل[189]. وتبين أخبار عدة توقي الصحابة من إعلان حفظهم للقرآن. روي عن الحسن البصري أنه قال: «لقد أدركنا أقوامًا إن أحدهم قد جمع القرآن وما شعر به جاره، ولقد أدركنا أقوامًا ما كان في الأرض عمل يقدرون على أن يعملونه سرًا فيكون علانيةً أبدًا»[190].

وبالجملة تحامى الصحابة وصف أحد بحافظ القرآن إن احتمل أن تكون فاتته آية أو كلمة. كما لم ير الصحابة الحفظ وحده كافيًا؛ فالحافظ الحق ينبغي أن يفقه أحكام القرآن الشرعية ويلتزم بها. روي أن رجلًا قال لأبي الدرداء إن ابني هذا قد جمع [أي حفظ] القرآن، فقال: «اللهم غُفرًا، إنما جمع القرآن من سمع له وأطاع»[191]. فلا جرم أن عمر بن الخطاب، حين سمع تلاوة عقبة بن عامر العذبة لسورة التوبة، قال: «ما كنت أظن أنها نزلت»[192]. ولا يُعقل أن عمر لم يكن يعرفها، مع شهرتها، وتلاوتها على الناس في موسم الحج، وذيوع تعليمها لما فيها من الأوامر والنواهي. وعلى هذا فمقصود قوله أن مجرد الحفظ لا يجعل المرء من أهل القرآن.

ونجد مثل هذا المقياس الرفيع في التفسير الفقهي لحديث النبي ﷺ في أولوية إمامة الصلاة: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله»[193]: هل الأقرأ لكتاب الله هو القارئ المتمكن، أم المتفقه في الدين؟ يقول الجويني مبينًا مذهب الشافعية في المسألة في تقديم الأفقه للإمامة:

---

(188) الباقلاني، الانتصار، 176-177.

(189) الباقلاني، الانتصار، 177.

(190) ابن المبارك، الزهد، ت. حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: مجلس إحياء المعارف، 1966)، 45.

(191) الباقلاني، الانتصار، 178. وينقل ابن حجر ذلك في فتح الباري ويشير إلى أن أحمد أورده في الزهد. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9: 51.

(192) الباقلاني، الانتصار، 179.

(193) صحيح مسلم، رقم 673.

وظاهر الحديث الذي رويناه مشعر بتقديم الأقرأ، ولكن الشافعي أوّل الحديث، ونزّله على الوجه الحق، فقال: فإنَّ الأغلب في الصحابة أن من كان أقرأ، كان أفقه. وقد روي أنهم كانوا يتلقنون خمسًا من القرآن، ثم لا يجاوزونها حتى يعلموا ما فيهن، ويعملوا بما فيهن، فكان القراء فقهاء في ذلك الزمان[194].

وعلى هذا، فإن تعظيم الصحابة لكتاب الله وتقيدهم بشرط صارم في وصف الحفظ الحق، كان مانعًا لهم من إعلان أنهم أو غيرهم حفاظًا للقرآن أو جامعين له. وبرغم من أن هذا يزيد من صعوبة التيقن من العدد الدقيق للحفاظ من الصحابة، لكنه يؤكد كثرة عددهم.

الطبقة الأولى من القراء (القرن الأول الهجري\السابع الميلادي)

حُفظت تراجم القراء بطبقاتهم المختلفة، منذ زمن الصحابة إلى القرون المتأخرة، في معاجم تراجم عديدة، مبينة اتصال سلاسل إقراء وتعليم القرآن. من هذه المعاجم كتاب «طبقات القراء» لأبي عمرو الداني (ت. 1053/444)، وهو مفقود، و«معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار» للذهبي (ت. 1358/748)، وهو من أهم الكتب في هذا الفن، و«غاية النهاية في طبقات القراء» لابن الجزري (ت. 1429/833) الذي ذكر أنه ضمّنه ما في كتابي الذهبي والداني. ثم إن «معرفة القراء» للذهبي قد استرعى نظر علماء مثل تاج الدين ابن مكتوم (ت. 1348/749)، فأضاف إليه عشرين ترجمة أخرى، ونجم الدين عمر بن محمد الهاشمي (ت. 1480/885) فرتَّبه على حروف المعجم.

وقد عد الذهبي في كتابه «معرفة القراء» ثماني عشرة طبقة منذ عهد النبي ﷺ إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، رتب فيها تراجم 734 قارئًا. وذكر الذهبي في الطبقة الأولى سبعة من الصحابة تلقوا القرآن مباشرة من النبي ﷺ، واثني عشر من تلامذتهم في الطبقة الثانية. ولمقصود هذا المقال سنقتصر على الاعتناء بالطبقتين الأولى والثانية.

وكان شرط الذهبي في الطبقة الأولى شديدًا، وهو أنهم جميعًا: 1) قرأوا على النبي ﷺ كما يذكر تصريحًا أو ضمنًا في الأخبار الصحيحة، 2) تلقوا القرآن مشافهة لا كتابة، 3) حفظوا القرآن كاملًا، 4) علموا عددًا من الصحابة والتابعين، 5) كانوا في أسانيد القراءات العشر المتواترة. فخلص بهذا الشرط للذهبي سبعة من الصحابة[195]:

1. أُبيّ بن كعب (ت. 650/30): وصفه النبي ﷺ بأنه الأقرأ لكتاب الله في هذه الأمة. وقال رسول ﷺ

(194) عبد الملك الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت. عبد العظيم الديب (بيروت: دار المنهاج، 2007)، 2: 415-416.
(195) الذهبي، معرفة القراء، 1: 24-42.

أنَّ الله أمره أن يقرأ على أُبيّ. وكان أُبيّ في اللجنة التي اختارها عثمان لنسخ القرآن في كتابته وترتيبه النهائي.

2. عبد الله بن مسعود (ت. 653/32): قال النبي ﷺ «رضيت لأمتي ما رضي لها ابن أم عبد [لقب ابن مسعود]»[196]. وقال ﷺ «من أراد أن يقرأ القرآن غضًا كما أنزل فليقرأه بقراءة ابن أم عبد»[197]. وابن مسعود من أهم المساهمين في تعليم القرآن جماعيًا بين الصحابة[198].
3. أبو الدرداء الأنصاري (ت. 652/32): أسس حلقات تعليم القرآن في مسجد دمشق، وتزعم نشر القرآن في الشام.
4. عثمان بن عفان (ت.656/35): وهو من كتبة الوحي في عهد النبي ﷺ، والخليفة الذي كان في عهده الجمع النهائي للقرآن المسمى بمصحف عثمان. وكان عثمان معروفًا بدوام التلاوة للقرآن، وروي عنه تلاوة القرآن الكريم كاملًا في ركعة واحدة في قيام الليل[199].
5. علي بن أبي طالب (ت. 661/40): وهو كاتب آخر من كتاب الوحي في عهد النبي ﷺ، كان عليٌ رضي الله عنه أستاذًا لابن عباس وأبو عبد الرحمن السلمي (ت. 693/74)، الذي شهدَ على أنّ عليًا كان أقرأ الناس للقرآن[200]. وبعد وفاة النبي ﷺ جمع عليٌ القرآن ورتبه بحسب نزوله، وهو ما أخر بيعته لأبي بكر بالخلافة.
6. أبو موسى الأشعري (ت. 42-4/662-4): أثنى عليه النبي ﷺ لجمال صوته بالقرآن، وقال له ﷺ: «لقد أوتيت مزمارًا من مزامير آل داوود عليه السلام»[201].
7. زيد بن ثابت (ت. 665/45): أحد أهم كتبة النبي ﷺ وكان رئيس لجنتي نسخ المصحف في عهد أبي بكر وعثمان. وقد دفع إليه النبي ﷺ راية قومه بني النجار في غزوة تبوك، وقال ﷺ: «القرآن مقدم»[202].

ويجدر الإشارة إلى أمرين في طبقة القراء الأولى عند الذهبي، وهي التي أصبحت بارزة في كتب

(196) مستدرك الحاكم، رقم. 5387.
(197) سنن ابن ماجه، رقم 138.
(198) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 93. عدّ ابن الجزري اثنا عشر تلميذًا من أصحاب ابن مسعود كانوا يعلمون القرآن. أبو الخير ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء، ت. غوتلف برجستراسر، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 1: 458.
(199) أفرد الباقلاني فصلاً في فضائل عثمان، وأبرز فيه حفظه وعلمه بالقرآن. الباقلاني، الانتصار، 189-190.
(200) أفرد الباقلاني فصلاً في فضائل علي، أبرز فيه حفظه وعلمه بالقرآن، الباقلاني، الانتصار، 191-193.
(201) سنن النسائي، رقم 1020.
(202) مستدرك الحاكم، رقم 421.

الطبقات والتراجم اللاحقة حول تاريخ القرآن الكريم وقراءاته، وهما: 1) أنها ليست جامعة، حيث توافر شرط الذهبي في عدد آخر من الصحابة، و 2) أن المعايير صارمة، لاسيما اشتراط الظهور في أسانيد القراءات العشر المتواترة.

ويتوافر في شرط الذهبي ستة آخرون من الصحابة على الأقل، تنطبق عليهم شروط العرض أو الإقراء على النبي ﷺ، وعلموا غيرهم وكانوا في أسانيد القراءات العشر المعتمدة، هم:

1. معاذ بن جبل (ت. 639/18): وهو أحد أربعة من الصحابة أمر النبي ﷺ الناس أن يأخذوا القرآن عنهم. أُرسل إلى الشام مع أبي الدرداء لتعليم الناس القرآن، وقد قرأ ابن عامر -أحد القراء العشر- عليهما، وإن خالف في هذا بعض علماء القراءات[203].
2. عمر بن الخطاب (ت. 644/23): وقد صرح أن النبي ﷺ علمه القرآن. وتشهد روايات عدة أن عمر حفظ القرآن كاملًا، وتوثق روايات أخرى إمامته الصلاة بالسور الطوال من القرآن[204]. وشهد ابن مسعود على حفظه وقال: «كان أقرأنا لكتاب الله»[205]. وعمر في أسانيد ستة من القراءات المعتمدة[206]، وهو ما يؤكد تلقيه المباشر عن النبي ﷺ وقيامه بتعليم القرآن[207].
3. فضالة بن عبيد (ت. 672/53): رُوي أنه قرأ على النبي ﷺ. وكان ابن عامر يمسك مصحف فضالة وهو يسمع تلاوته ليتثبت من دقة التلاوة ومطابقتها للنص المكتوب[208].
4. عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت. 693/74): ذكر ابن الجزري أنه روى حروفا مختلفة[209]، وأكد قراءته على النبي ﷺ. وابن عمر في أسانيد ثلاثة من القراءات المعتمدة[210].
5. أنس بن مالك (ت. 533/91): كان خادمًا للنبي ﷺ عشر سنين. وذكر ابن الجزري أنه «روى

(203) بينما ضعف ابن الجزري والهمذاني قراءة ابن عامر على معاذ، إلا أن السخاوي في الخبر المذكور من المنسوب لابن عامر نفسه، وأبا الكرم الشهرزوري قد أكدا وقوع اللقاء والقراء. ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 424؛ أبو العلاء الحسن بن الحسن الحمذاني، غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار، ت. أشرف طلعت (الرياض: جامعة الرياض، 1994)، 30؛ أبو الكرم المبارك بن الحسن الشهرزوري، المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر، ت. إبراهيم الدوسري، 4 مجلدات (الرياض: دار الحضارة للنشر والتوزيع، 2023)، 1: 343-344.

(204) أفرد الباقلاني فصلاً في مناقب عمر وحفظه القرآن وعلمه به، الانتصار، 186.

(205) الباقلاني، الانتصار، 188.

(206) ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، والكسائي، ويعقوب، وخلف. جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 33-34.

(207) كان عمر معروفًا بتأييد الوحي لرأيه في خمس مناسبات. وهي: 1) اتخاذ مقام إبراهيم مصلى، 2) احتجاب أمهات المؤمنين، 3) إمكان أن يبدل الله النبيَّ بهن نساء خيرًا منهن، 4) أسرى بدر، 5) وختام الآية 14 من سورة المؤمنون. وقد أشار السيوطي إلى أحد مباحث علوم القرآن، وهو موافقات القرآن لعمر، وقد أفرد فيه العلماء كتبًا بالتأليف السيوطي، الإتقان، 1: 228-232.

(208) المرجع السابق.

(209) ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 437-438.

(210) نافع وأبو عمرو، ويعقوب.

القرآن عنه ﷺ سماعًا». وبينما السماع أقل درجة من العرض، لكنه يُعد بديلًا للعرض، ولا سيما بالنظر لطول صحبة أنس للنبي ﷺ، وهو ما يرجح أنه عرض القرآن كذلك على النبي ﷺ[211].

6. واثلة بن الأسقع (ت. 704/85): روى تلميذه ابن عامر أن واثلة قرأ على النبي ﷺ[212].

وهكذا، اقتصر الذهبي في تصنيفه للطبقة الأولى من قراء الصحابة على سبعة، بسبب اشتراطه وجودهم في أسانيد القراءات المتواترة. ومع ذلك، فإنّ العديد من الصحابة الآخرين يستوفون المعايير الأربعة الأخرى وأسهموا إسهامات بارزة في حفظ القرآن الكريم. وقد أقر الذهبي بذلك بقوله:

> وقد جمع القرآن غيرهم من الصحابة كمعاذ بن جبل وأبي زيد وسالم مولى أبي حذيفة، وعبد الله بن عمر وعقبة بن عامر، ولكن لم تتصل بنا قراءتهم فلهذا اقتصرت على هؤلاء السبعة -رضي الله عنهم-، واختصرت أخبارهم، فلو سقتها كلها لبلغت خمسين كراسًا[213].

وكما أشرنا آنفا، يمكن توسيع قائمة الذهبي لتشمل ثلاثةً وعشرين صحابيًا ممن حفظوا القرآن الكريم في حياة النبي ﷺ. وقد قدمنا ذكر اثنين منهم ممن ذكرهم الذهبي في استدراكه هذا، وهما معاذ بن جبل وعبد الله بن عمر، إذ يستوفيان معاييره للطبقة الأولى. وأما أبو زيد، قيس بن أبي صعصعة (ت. غير معروف)، فقد ذُكِر في الأحاديث التي تنص على عدد من الحُفّاظ[214]. ووصف النبي ﷺ سالم مولى أبي حذيفة بأنه من أكفأ معلمي القرآن[215]. أما عقبة بن عامر (ت. 58هـ/678م)، وهو أحد أهل الصُّفَّة، فقد ورد أنه قرأ عدة سور من القرآن على النبي ﷺ وعلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه. كما يُذكر أنه كان من الحُفّاظ في حياة النبي ﷺ، وأنه امتلك نسخةً من المصحف كتبها بنفسه[216]. وغالب الظن أن هؤلاء جميعا قد أقرأوا غيرَهم كذلك وإن لم تتوافر أسانيد موثَّقة تربطهم بالقراء العشرة.

وهكذا يمكن إضافة العديد من الصحابة الآخرين إلى هذه القائمة كروابط محتملة في أسانيد القراءات، لا سيما من الطبقة الأولى، مثل عبادة بن الصامت (ت. 34هـ/655م)، الذي ورد اسمه في الأحاديث التي تُشير إلى خمسة من حَمَلة القرآن من الأنصار[217]، كما كان معلمًا للقرآن لأهل

---

(211) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 42.

(212) علم الدين السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، ت. علي حسين البواب، مجلدان (مكة: مكتبة التراث، 1987)، 2: 445

(213) الذهبي، معرفة القراء، 1: 42.

(214) البخاري، 5004. اختلف في تعيين اسم الصحابي أبي زيد على خمسة أقوال. انظر السيوطي، الإتقان، 2: 470-1.

(215) البخاري، 3808.

(216) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، 12 جزء (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٧ - ١٩٠٩)، 7: 243.

(217) فتح الباري، 9: 52.

الصُّفَّة[218]. ويشير إقراءه النشط للقرآن في حمص وفلسطين خلال خلافة عمر إلى احتمال كونه جزءًا من أسانيد بعض القراءات[219].

علاوةً على ذلك، فإنَّ أبا بكر الصديق من أولى من يمكن استدراكه على أهل هذه الطبقة الاولى، كونه أول من جمع القرآن في مصحف واحد. وذكر ابن الجزري أنه دار بينه وبين شيخه -الحافظ ابن كثير - مناقشات في مسألة حفظ أبي بكر، وأن ابن كثير قال:

أنا لا أشك أنه قرأ القرآن. ثم قال: وقد رأيت نص الإمام أبي الحسن الأشعري -رحمه الله- على حفظه القرآن، واستدل على ذلك بدليل لا يرد، وهو أنه صح عنه ﷺ بلا نظر أنه قال: «يؤم القوم أقرءوهم لكتاب الله وأكثرهم قرآنا» وتواتر عنه ﷺ أنه قدمه للإمامة ولم يكن ﷺ ليأمر بأمر ثم يخالفه بلا سبب فلولا أنَّ أبا بكر -رضي الله عنه- كان متصفا بما يقدمه في الإمامة على سائر الصحابة[220].

الطبقة الثانية من القراء (القرن الأول، ومطلع القرن الثاني)

أورد الإمام الذهبي في الطبقة الثانية من القراء ثلاثة صحابة وتسعة من التابعين، تنطبق عليهم الخصائص التالية: 1) كلٌّ قرأ القرآن على صحابي من الطبقة الأولى أو أكثر، و2) الاثنا عشر كلهم في سلاسل أسانيد القراءات العشر[221]. أضاف محمد جبل لقائمة الذهبي أربعة عشر صحابيًا غيرهم، موافقين لشروط تلك الطبقة. تضم قائمة الذهبي:

1. أبو هريرة (ت. 57-8/676-7): أسلم في السنة السابعة للهجرة، وكان من أهل الصفة، ووقف نفسه ووقته على النبي ﷺ. وهو مشهور برواية الحديث، وروي أنه قرأ القرآن على النبي ﷺ مباشرة[222]. قرأ أبو هريرة على أبي بن كعب، وأقرأ عبد الرحمن الأعرج، أحد شيوخ نافع المدني (أحد القراء العشرة). كذلك أقرأ أبو هريرة أبا جعفر، وهو بدوره أقرأ أبا عمرو، وكلاهما من القراء العشرة.
2. علقمة بن قيس النخعي (ت. 62/681): تابعي ولد في حياة النبي ﷺ وأخذ عن ابن مسعود، وقد

(218) شرف الدين النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ٤ أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية)، 1: 265-7.
(219) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 43-6.
(220) ابن الجزري، غاية النهاية، 1: 431. وعزا ابن كثير في تفسيره كلام الأشعري إلى كتاب فضائل الصديق لأبي بكر ابن زنجويه. انظر إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 17.
(221) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 60.
(222) المرجع السابق، 42.

قال له ابن مسعود «لو رآك رسول الله ﷺ لسر بك»[223]. وأخذ عنه إبراهيم النخعي وعبيد بن نضلة، ويحيى بن وثاب. وهو في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

3. عبد الله بن عباس (ت. 687/68): وهو أشهر المفسرين من الصحابة. قرأ على أبي بن كعب وزيد بن ثابت. وأقرأ سعيد بن جبير، وسليمان بن قَتة البصري، وعكرمة بن خالد المخزومي، وأبو جعفر. وإلى ابن عباس تصل أسانيد قراءات أبي جعفر، ونافع، وابن كثير، وأبي عمرو.
4. أبو الأسود الدؤلي (ت. 689/69): تابعي، أسلم في حياة النبي ﷺ، ولم يلقه. قرأ الدؤلي على عثمان وعلي، وأقرأ ابنه أبا حرب، ويحيى بن يعمر ونصر بن عاصم. وهو في أسانيد أبي عمرو وحمزة.
5. عبد الله بن السائب (ت. قبل 689/70): وهو من صغار الصحابة، أخذ عن أبي وعمر بن الخطاب. وأقرأ مجاهد بن جبر، وابن كثير. وإلى ابن السائب تنتهي أسانيد ابن كثير وأبي عمرو.
6. حطان بن عبد الله الرقاشي (ت. بعد 689/70-690): وهو تابعي قرأ على أبي موسى الأشعري وأقرأ الحسن البصري، والحسن ممن تنتهي إليهم قراءة أبي عمرو.
7. عبد الله بن عياش المخزومي (ت. بعد 690/70): وهو تابعي، قرأ على أبي وأقرأ أبا جعفر، وشيبة بن نصاح، وعبد الرحمن بن هرمز، ومسلم بن جندب، ويزيد بن رومان - وكلهم من شيوخ نافع. وابن عياش في أسانيد أبي جعفر، ونافع وأبي عمرو.
8. الأسود بن يزيد النخعي (ت.694/75): تابعي قرأ على ابن مسعود وأقرأ يحيى الأسدي وإبراهيم النخعي، وآخرين. والأسود في أسانيد حمزة والكسائي.
9. أبو عبد الرحمن السُلمي (ت. بعد 689/70-690): وهو تابعي، وابن صحابي. قرأ السُلمي على أعلام القراء من الصحابة ومنهم عثمان وعلي وابن مسعود وأبي وزيد (وقد قرأ على زيد ثلاث عشرة ختمة). ومن تلامذته الحسن والحسين (سبطا النبي ﷺ)، وعاصم (أحد القراء العشرة)، وعطاء بن السائب وأبو إسحاق السبيعي. يقول عالم القرآن الجليل ابن مجاهد (ت. 936/324): «أول من أقرأ بالكوفة القراءة التي جمع عثمان رضي الله تعالى عنه الناس عليها أبو عبد الرحمن السلمي»[224]. أقرأ السلمي في الكوفة لمدة أربعين سنة إلى وفاته في سن التسعين. وهو في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي وخلف.

(223) المرجع السابق، 55.
(224) أبو بكر بن مجاهد، السبعة في القراءات، ت. شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، 1979)، 68.

10. المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ت. 709/91): وهو تابعي قرأ على عثمان وأقرأ ابن عامر.
11. أبو العالية الرياحي (ت. 90-708/6-14): وهو تابعي، أسلم في خلافة أبي بكر. قرأ الرياحي على عمر وأبي وزيد وابن عباس. ويقول فيه المحدث ابن أبي داود (ت. 316\929): «ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن منه»[225]. والرياحي في أسانيد أبي عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف.
12. أبو رجاء العطاردي (ت. 723/105): وهو تابعي أسلم في حياة النبي ﷺ ولكن لم يلقه، توفي في سن 127 أو 130 سنة. قرأ العطاردي على أبي موسى الأشعري وابن عباس وأقرأ أبو الأشهب العطاردي شيخ يعقوب (أحد العشرة).

وأضاف د. محمد جبل أربعة عشر من التابعين، تنطبق عليهم شروط الذهبي في الطبقة الثانية (القراءة على رجل أو أكثر من الطبقة الأولى، وأن يكون في أسانيد القراء العشرة). وقد حاول أن يرتبهم من حيث سبق إدراكهم العصر النبوي [المختلف في صحبتهم، ثم كبار التابعين، ثم سائر التابعين]. وفيما يلي قائمة د. جبل مرتبة زمنيًا:

1. مسروق بن الأجدع (ت. 682/63): قرأ على ابن مسعود، وأقرأ ابن وثاب. ومسروق في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
2. عمرو بن شرحبيل الهمداني (ت. 682/63): قرأ على ابن مسعود، وأقرأ أبا إسحاق السبيعي. وعمرو في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
3. عبيدة بن عمرو السلماني (ت. 691/72): أسلم في حياة النبي ﷺ، لكن لم يلقه قط. قرأ على ابن مسعود وأقرأ إبراهيم النخعي وآخرين. والسلماني في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
4. عاصم بن ضمرة السكوني (ت. 693/74): قرأ على علي وأقرأ أبا إسحاق السبيعي. وعاصم في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
5. عبيد بن نضلة الخزاعي (ت. 694/74): قرأ على ابن مسعود وأقرأ يحيى بن وثاب. وكان مقرئ أهل الكوفة في زمانه، وفي صحبته للنبي ﷺ خلاف كما يقول الذهبي (أي من المحتمل أنه قد لقي النبي ﷺ). وعبيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
6. زيد بن وهب (ت. بعد 699/80): سافر لرؤية النبي ﷺ لكنه وصل بعد وفاته ﷺ. قرأ زيد على ابن مسعود وأقرأ سليمان الأعمش. وزيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.

(225) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 58.

7. أم الدرداء الصغرى هجيمة بنت حيي (ت. بعد 699/80): قرأت على زوجها أبي الدرداء، وأقرأت عطية بن قيس، ويونس بن هبيرة وإبراهيم بن أبي عبلة (وقد قرأ عليها سبع ختمات). وقد صار عطية بن قيس بعد ذلك قارئ دمشق بعد ابن عامر، وروي أن الناس كانوا يصلحون مصاحفهم على قراءته.
8. زر بن حبيش (ت. 701/82): قرأ على ابن مسعود، وعثمان وعلي، وأقرأ عاصمًا وغيره كثيرين. توفي عن 120 سنة. وزر في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف.
9. عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت. 702/83): قرأ على علي وأقرأ ابنه عيسى. وابن أبي ليلى في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
10. سعد بن إياس (ت. 714/96): أدركَ حياةَ النبي ﷺ لكن لم يلقه قط. قرأ على ابن مسعود وأقرأ عاصمًا ويحيى بن وثاب. وسعد في أسانيد عاصم وحمزة والكسائي وخلف.
11. عُبيد بن قيس الكلابي (لا يُعرف تاريخ وفاته): قرأ على ابن مسعود وأقرأ ابن وثاب. وعبيد في أسانيد حمزة والكسائي وخلف.
12. ابن عامر: وهو أحد القراء العشرة. قرأ على عدد من الصحابة منهم أبو الدرداء، ومعاذ، وفضالة، واثلة ومعاوية وقيل عثمان.
13. محمد بن مسلم الزهري (ت. 741/124): قرأ على أنس بن مالك، وأقرأ نافعًا.

حفظ النص القرآني وسؤال التواتر

تتوافر البراهين التاريخية الواضحة على النقل الشفهي المبكر لنص القرآني كاملا خلال حياة النبي ﷺ. ولا ريب أن تقوى المؤمنين الأوائل، الذين وُصِفوا في القرآن بأنهم {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ}، تستلزم العناية الدقيقة التي أولوها لحفظ النص شفهيًا. كما أن الدور المركزي لتلاوة القرآن في الصلاة -وهي ركن من أركان الإسلام- يعزز من انتشار القرآن في حياة المسلمين الأوائل، ويُعد مثالًا عمليًا على التواتر في المعلومات غير السمعية. فإن كان ثمة اتفاق بين علماء الإسلام وجل الأكاديميين الغربيين على التاريخ المبكر للنص القرآني، فإن ذلك يستتبع أن المجتمع المسلم قد أولى أهمية كبيرة للتلاوة الصحيحة والمنقولة شفهيًا، مما جعل القرآن حاضرًا في مشهد الإسلام المبكر.

وينتج عن ما تقدم من معلومات عن الحفظ الشفهي للنص القرآني عدة استنتاجات هامة: أولًا، بلغ النبي ﷺ النص القرآني كاملًا لمجموعة من أصحابه. ثانيًا، ضمنت كثرة عدد الحفاظ دقة النقل، مع

وجود النبي ﷺ بين ظهرانيهم يتيح لهم المراجعة وتصويب الحفظ. ثالثًا، كانت الذاكرة الجماعية لهذه الأمة كافية لتأسيس تواتر القرآن، مما يضمن العلم اليقيني بصحته. وقد أصبح مفهوم التواتر نقطة محورية في المناقشات الدائرة على صحة النص القرآني، وقراءاتِه المختلفة. وبينما لا يُشَكُّ عمومًا في صحة نقل القرآن الشفهي والمكتوب منذ زمن عثمان والقراء الأوائل إلى زمننا هذا، فإن الأسئلة المتعلقة بالحفظ المبكر للنص كثيرًا ما تثير إشكال التواتر - وهو مفهوم تطور لاحقًا وخضع لتطورات نظرية كبيرة.

التواتر مفهوم إبستمولوجي في الفكر الإسلامي، يشير إلى نقل المعلومات من خلال مصادر مستقلة متعددة، مما يؤدي إلى اليقين بصحة تلك المعلومات. وقد طوره علماء الإسلام لضمان صحة النصوص الدينية والبيانات الأساسية لتراثها، وبهذا يعمل التواتر في إطار معرفي عام كشرط كافٍ، رغم أنه ليس ضروريًا، للمعرفة. على عكس النظريات التوافقيَّة التي تؤكد على التناسق بين المعلومات الجديدة والمعتقدات السابقة، يستمد التواتر سلطته من استبعاد احتمال الخطأ أو التواطؤ بسبب التحقق والتأييد الواسع[226]. هذا النهج التراكمي يتماشى مع إبستمولوجيا اجتماعية، تؤكد على الطبيعة الجماعية للتحقق من المعرفة[227]. وعلى الرغم من أنَّ العلماء المسلمين لم يصنفوا التواتر بشكل صريح ضمن الإطارات الداخلية أو الخارجية، فإن معاييرهم تعكس عناصر من كلا المنظورين[228].

يمكن تتبع أصول التواتر إلى التجريبية اليونانية، التي تم نقلها على الأرجح من خلال علماء المعتزلة الذين قاموا بتكييفها ضمن الفلسفة الإسلامية والخطاب الكلامي. وساهم الفلاسفة المسلمون في مناقشة التواتر كعنصر أساسي للمعرفة من خلال تحليل مكونات القياس المنطقي. وقد ميزوا بين دُوكْسَا أفلاطون (الرأي الشعبي) وإندُوكْسَا أرسطو (الحقائق المقبولة)، وفهموا أن دُوكْسَا قد تخدم الأغراض البلاغية، لكنها ليست أساسًا موثوقًا للتفكير السليم. أما إندُوكْسَا، باعتبارها الحقائق المقبولة على نطاق واسع حول العالم المادي التي تم تناقلها عبر الأجيال ونجحت في اجتياز اختبار الزمن، فيمكن أن تُستخدم كافتراضات صحيحة في القياس. على سبيل المثال، الإيمان بوجود أرض

(226) مفهوم التأييد، الذي يعزز التبرير الإبستمولوجي من خلال تراكم الأدلة، تم تطبيقه لفترة طويلة في السياقات القانونية، مثل القانون الاسكتلندي، حيث يُشترط في الإدانة الجنائية. ومن هنا فإن حياديته وعموميته يجعلان منه أداة محتملة لحل الخلاف حول وثاقة النصوص الدينية.

Suheil Laher, Tawātur in Islamic Thought: Transmission, Certitude, and Orthodoxy (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 7.

(227) See Alvin Goldman, "Social Epistemology," in Stanford Encyclopedia of Philosophy (spring 2024 edition), http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social.

(228) Laher, Tawātur in Islamic Thought, 16.

تُسمى الصين أو حاكم يُدعى قيصر-رغم أنهما ليسا بديهيين أو قابلين للاستنتاج عبر المنطق الصوري- إلا أنهما مقبولان على نطاق واسع باعتبارهما حقيقة. وهذه المعرفة، على الرغم من افتقارها إلى الأدلة المباشرة أو الإثبات الاستنتاجي، تُعتبر صحيحة لأنها تم تأكيدها باستمرار من قبل التجربة الجماعية للمجتمعات[229].

كان للمعتزلة الأوائل يد في أساس تشكيل هذا المفهوم، ويُعزى إلى واصل بن عطاء (ت 748/131) أنه كان أول من علم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحتها وفسادها. وقد أبرز تصنيف واصل للمعرفة - كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع - السلطة المعرفية للتواتر كأداة حيوية للتحقق من المعرفة المنقولة[230]. بحلول القرن الرابع/العاشر، أصبح التواتر مصطلحًا تقنيًا للتقارير المتعددة المؤكدة[231].

تطور مفهوم التواتر تطورًا كبيرًا ليصبح من أركان الإبستمولوجيا [نظرية المعرفة] الإسلامية، واندمج تدريجيًا في مختلف التخصصات الإسلامية، مثل الكلام، وأصول الفقه، والحديث، واللغويات، والدراسات القرآنية[232]. وظلت معايير واصل الأولية للتواتر - استحالة التواطؤ (تواطؤ)، والاتفاق المتبادل (تراسل)، والاتفاق العرضي (اتفاق)[233] - أساسية عبر مختلف المذاهب الفكرية.

يقدّم الجاحظ (ت 255هـ/868م) عرضًا بليغًا للأسس العقليّة التي يقوم عليها هذا المبدأ. إذ يرى أنّ الإنسان خُلِق عاجزًا بطبعه عن إدراك مصالحه على وجه الكمال، ومع ذلك كلّفه الله تعالى بالطاعة، وأرسل إليه رسله، ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء: 165). وحيث لم يتيسّر لأكثر الناس أن يشهدوا براهين الرسل، أو يعاينوا خوارق العادات من الأنبياء، أو يسمعوا حججهم، أو يطّلعوا على سلوكهم مباشرةً، فقد لزم أن ينقل من أدرك هذه الآيات من الناس أخبارهم إلى من لم يشهدها. وبهذا تصبح أسماع الغائبين متلقّيةً لشهادة الشهود. ثمّ يُفصّل الجاحظ القول في ذلك قائلًا:

> على أن العدد الكثير المُختلفِي العلل المُتضادِّي الأسباب المُتفاوتي الهمم لا يتفقون على تَخرُّص الخبر في المعنى الواحد، وكما لا يتفقون على تخرُّص الخبر في المعنى الواحد على

(229) Hossein Modarressi, "Facts or Fables? Muslims' Evaluation of Historical Memory," *Studia Islamica* 114 (2019), 210.
لردّ ابن تيمية على ادعاء الفلاسفة بأنَّ القضايا المبنية على المعلومات المتواترة لا تشكّل حججًا ضد الآراء المخالفة، انظر:
Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 32.

(230) أبو هلال العسكري، الأوائل، ت. محمد الوكيل (طنطا: دار البشائر للثقافة والعلوم الإسلامية، 1987)، 374.

(231) Laher, Tawātur in Islamic Thought, 19.

(232) يُنسب إلى اللغوي وعالم القرآن أبو بكر الأنبارِي (ت. 1181/577) أنه كان أول من قسّم نقل اللغة إلى تواتر وآحاد.

(233) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة وفضل الاعتزال، ت. فؤاد السيد (بيروت: دار الفارابي، 2017)، 203.

غير التلاقي والتراسل إلا وهو حق فكذلك لا يمكن مثلهم في مثل عِلَلهم التلاقي عليه والتراسل فيه، ولو كان تلاقِيهم مُمكنًا وتراسُلهم جائزًا لَظهَر ذلك وفشا واستفاض وبدا، ولو كان ذلك أيضًا مُمكنًا وكان قولًا مُتوهمًا لبَطلَت الحجة ولنُقِضت العادة ولفَسدَت العبرة ولعادت النفس بِعلَّة الأخبار جاهلة، ولكان للناس على الله أعظم الحُجة وقد قال الله عز وجل:﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ إذا كلَّفهم طاعة رُسُله وتصديق أنبيائه ورُسله وكُتبه والإيمان بجنته وناره ولم يضع لهم دليلًا على صِدق الأخبار وامتناع الغلط في الآثار، تعالى الله عن ذلك عُلوًّا كبيرًا.[234]

ويقدم الباقلاني تعليلًا مفصلًا لاستحالة مشاركة مجموعة كبيرة من الناس، من ذوي التوجهات والميول المختلفة، في التواطؤ لتبليغ كذب دون أن يفتضح هذا التواطؤ. ويحدد أربعة شروط للمعرفة اليقينية التي يمكن استخراجها من التواتر:

1. أن يكونوا عالمين بما ينقلون علم ضرورة واقعًا عن مشاهدة أو سماع حسي، من غير نظر واستدلال.
2. أن يكونوا عددًا يزيدون على كل عدد اشترطه الشارع في شهادة أو حد شرعي[235].
3. أن يؤدي العدد الناقل عن حس إلى العلم بخبرهم ضرورة.
4. أن يكون أول خبرهم كآخره ووسط ناقلته كطرفيه، فيكون التواتر في جميع إسناد الخبر.

ثم استبعد الباقلاني ما يشترطه البعض من اشتراط اختلاف الديانات، وتفرق الأوطان، وتباعد الديار، واختلاف الأنساب، وتغاير الأسباب، وأن يكونوا في دار ذلة، وتؤخذ منهم الجزية، وغير ذلك؛ لأنه «قد يقع العلم بخبر أهل ملة واحدة وبني أب واحد وأهل بقاع متجاورة وبلدة واحدة، ويقع العلم بخبرهم»[236]. وأفرد الباقلاني بابًا لمناقشة اليهود في نقل الأخبار وصحتها، ورد عليهم في اشتراط مثل ما تقدم وفي القول بأن المسلمين أجبروا بعضهم على التواطؤ بالقول بمعجزات النبي ﷺ[237].

---

(234) Al-Jāḥiẓ, *Hujaj al-nubuwwa*, 3:240-1.

(235) يُكتفى في الإدانة بالزنا بأربعة شهود، مع خضوع تأكيد الجريمة لشروط وموانع كثيرة، معتمدًا في النهاية على مسألة الاحتمالية. وهذا القياس على القانون الإجرائي، لا سيما المبادئ الفقهية بدلاً من النفسية أو العامة الإبستمولوجية، يظهر بوضوح في كلام القاضي عبد الجبار. القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة وزارة الثقافة والإرشاد القويم)، 15: 362.

Joseph van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam, trans. Gwendolin Goldbloom 5 vols. (Leiden: Brill,),

(236) أبو بكر الباقلاني، التمهيد، ت. الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، 383–85.

(237) الباقلاني، التمهيد، 160–75.

ظهرت فكرة الحدود العددية المحددة للتواتر لأول مرة مع المتكلم المعتزلي أبو الهذيل العلاف (ت. 840/226)، الذي اشترط عشرين ناقلًا، بما في ذلك على الأقل مسلم تقي واحد، لتحقيق اليقين، رافضًا بذلك التواتر عند غير المسلمين[238]. لكن واجه هذا النهج انتقادات من العلماء اللاحقين الذين قرروا أن موثوقية التواتر لا تنبع من حد عددي ثابت، بل من الكم الغفير من التقارير المؤكدة التي تزيل الشك. وأكد الإمام الماتريدي (ت. 944/333) أن اليقين ينشأ من الاستبعاد الكبير لاحتمالية الخطأ أو التواطؤ، وليس من العدد الدقيق للناقلين[239]. ووافق العلماء اللاحقون على أنَّ التواتر لا يعتمد على أرقام عددية محددة، بل على استمرارية وسلامة سلاسل النقل. وبينما اقترحت المناقشات في أصول الفقه وعلم الحديث حدودًا تتراوح بين أقل من أربعة إلى أكثر من مائة، ظل المبدأ الأساسي هو وجوب استفاضة النقل واستبعاد الكذب بسبب كثرة المصادر المستقلة[240].

واكتسبت الاعتبارات العددية في التواتر مزيدًا من الأهمية مع (1) سعي المنطقيين المسلمين لتقييد استخدام وصحة الحقائق المقبولة في القياسات بأن تكون من الروايات التي نقلها مجموعات كبيرة من شهود العيان، الذين يتضمنون ذوي الفطنة والعقل الحاد والحكم السديد[241]، و(2) توسع علماء الكلام في استعمال التواتر في مناظرة أهل الأديان الأخرى ومناقشات تحريف النصوص. وكان اشتراط أبو الهذيل لعشرين راويًا، بما في ذلك مسلم تقي، يهدف، وفقًا لفان إيس، إلى دحض التقارير المسيحية عن الصلب[242]. بحلول القرن الخامس/الحادي عشر، انتقد علماء مثل الباقلاني والقاضي عبد الجبار (ت. 1025/415) وابن حزم (ت. 1064/456) المسيحية من خلال تسليط الضوء على غياب التواتر في نقل الكتاب المقدس. وواصل علماء لاحقون مثل القرطبي (ت. 1273/671) وابن تيمية (ت. 1328/728) هذا الخط من الجدل. كما استدعى المدافعون اليهود والمسيحيون التواتر للدفاع عن معتقداتهم أو تحدي الادعاءات الإسلامية.

في هذا السياق الجدلي مع أهل الكتاب، أكد الباقلاني على أهمية عدد الرواة واستبعاد التواطؤ.

(238) عبد الرحمن الخياط، الانتصار، ت. محمد حجازي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1988)، 98, 234;
van Ess, Theology and Society, 3:287-9; van Ess, Theology and Society, 4:722-3.

(239) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، ت. بكر أوغلي ومحمد آروشي (بيروت: دار صادر - اسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2013) 71-2؛ انظر كذلك:
Ramon Harvey, Transcendent God, Rational World: A Māturīdī Theology (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021), 21-3.

(240) ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت. نور الدين عتر (كراتشي: دار البشرى، 2011)، 37؛ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت. نظر الفريابي، مجلدان (الرياض: مكتبة الكوثر، 1995)، 1: 627.

(241) Modarressi, "Facts or Fables?," 214.

(242) van Ess, Theology and Society, 4:723.

في رده على التقارير المسيحية حول الصلب، مقررا أن الصلب لم ينقله سوى كُتّاب الأناجيل الأربعة، وهو عدد واضح أنه غير كافٍ لتحقيق التواتر، بدلًا من التشكيك في مصداقية التقارير غير الإسلامية (نموذج أبي الهذيل)[243]. وعلى النقيض، لم يُعن القاضي عبد الجبار المعتزلي بالقيود العددية المحددة كما فعل معاصره للباقلاني ولكن أكثر الاعتناء بقدرة المجتمع على تمييز النص القرآني من المواد غير القرآنية من خلال العرض المتكرر والفحص. وأشار إلى أن الصحابة، من خلال سنوات التفاعل مع القرآن، كانوا قادرين على التعرف على أسلوبه الفريد المعجز. بالإضافة إلى ذلك، كان المتخصصون في تلاوة القرآن يمتلكون خبرة أكبر من عامة الناس، الذين يمكنهم استشارة هؤلاء الخبراء لتوضيح أي شكوك حول صحة بعض الآيات[244]. وهكذا، ظلت كلتا الطريقتين -الكفاية العددية والتمييز الجماعي المجتمعي- جزءًا لا يتجزأ من الدراسات الإسلامية الأوسع حول التواتر[245].

وعلى الرغم من أن علماء الحديث تجنبوا في البداية استخدام مصطلح التواتر فنيًا، إلا أنه أصبح مقبولًا بحلول القرن الرابع/العاشر[246]. لكن لم يشع استعماله في اصطلاح نقل القرآن حتى القرن الخامس/الحادي عشر. ويمكن عزو هذا التأخير إلى الطبيعة المميزة لنقل القرآن، الذي كان يُعتبر متفوقًا على نقل الحديث بسبب النص القرآني الثابت وسهولة اكتشاف الأخطاء النسبي. وقد ساعد الانتشار الواسع لحفظ القرآن وجمالياته الفريدة في تسهيل حفظه والتحقق منه، مما جعله أكثر وضوحًا من مجموعة الأحاديث الأكثر تنوعًا واتساعًا.

ربما نشأ الاعتماد المتأخر والمتردد للتواتر في دراسات القرآن من مخاوف بشأن الالتباس المحتمل مع المصطلحات الأخرى في التخصصات التي تتطلب شروطًا محددة للفائدة العملية أو النظريات المجردة

(243) الباقلاني، التمهيد، 147.

(244) Laher, Tawātur in Islamic Thought, 139.

(245) على سبيل المثال، رأى سعديا جاون (ت 331هـ/942م)، وهو من الشخصيات المؤسسة للفلسفة اليهودية في العصور الوسطى، أنّ المعجزات الدالّة على النبوّة لا تُثبت إلا بنقل جماعي واسع يمنع إمكان التحريف أو الاختلاق.

See Gaon, *Book of Doctrines and Beliefs*, 108–10.

أما اللاهوتيون المسيحيون فقد اشترطوا شروطًا إضافية – أكثر من نظرائهم اليهود – لصحة التواتر، مثل انتشاره في مناطق ولغات متعددة. ومن أبرز الأمثلة على ذلك داود بن المقمّص (منتصف القرن الرابع/العاشر الميلادي)، وهو عالم يهودي تأثر تأثرًا كبيرًا بعلم الكلام المسيحي، بل يُحتمل أنه اعتنق المسيحية مؤقتًا. وقد أكّد على أن صدق النبي لا يُثبت إلا بروايات صادرة من جهات متعددة ومستقلة.

See al-Muqammiṣ, *ʿIshrūna maqāla*, 264–70.

وقد أثارت هذه المقاربات بين الأديان في توظيف مفهوم التواتر ردودًا نقدية من المتكلمين المسلمين، منهم الباقلاني والقاضي عبد الجبار.

Laher, *Tawātur in Islamic Thought*, 33–34.

(246) Laher, Tawātur in Islamic Thought, 131.

لليقين الإبستمولوجي. حافظت الدراسات حول تاريخ القرآن على روابط قوية مع مفاهيم بديلة مثل الإجماع، الشهرة، والاستفاضة، وجريان العمل. والتداخل بين التواتر والإجماع في هذا السياق مهم حيث يشمل كلاهما القبول الشامل للمعرفة داخل المجتمع. ومع هذا، فإنا ولو أعملنا اشتراط عدد معين، فإن تواتر نقل القرآن ثابت عن عدد كاف من الصحابة. ويُنبي الانتشار الشاسع للقرآن والتزام الصدر الأول المتين بشعائر الدين عن أرجحية وجود عدد أكبر من الحفاظ بين الصحابة[247].

كذلك لا ينبغي أن يُغفل تطبيق شروط التواتر على أول المتلقين للقرآن دور النقل الجمعي. فإن الآلاف من سائر الصحابة حفظوا أجزاء مختلفة من القرآن، بما يحفظ بمجموعه نص القرآن الكريم كاملًا. يقول محمد زاهد الكوثري (ت. 1952):

> وكان من عادة الصحابة أن يعلّموا القرآن آيات آيات، يقومون بتحفيظ هذا سورًا وذاك سورًا أُخر؛ ليقوم كل منهم بنصيبه من الحفظ تكثيرًا لعدد حفاظ القرآن بكل وسيلة، فكان منهم من يحفظ القرآن كله، ومنهم من يحفظ سورًا فقط يشاركه في حفظها آخرون... وهكذا باقي القرآن موزعًا على جماعات. ومن لا يستظهر القرآن من الجمهور يكثر فيهم جدًا من لا يقل عن أن يكون بحيث ينتبه إلى السهو إذا ما سها التالي، وذلك من كثرة تلاوتهم للقرآن وتوالي استماعهم إليه[248].

هذا النقل الجمعي يشكل طبقة أخرى من التواتر، وهو نوع من الرقابة الجماعية على تبليغ القرآن يضمن حمايته من التحريف والتبديل. فحتى لو كان حفاظُ القرآن من الصحابة فئة قليلة، كما قد يرى البعض، فلا يلزم أن يكون كل راو قد حفظ ونقل كل جزء من النص القرآني. فيكفي لتحقيق التواتر في النصوص الكبيرة أن ينقل عدد كبير أجزاءهم جمعيًا. وقد شبه الفقيه المالكي أبو عبد الله المازري (ت. 1141/536) هذه الحجة بنقل القصيدة الجاهلية الشهيرة معلقة امرئ القيس «قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل». فلو أن كل بيت في القصيدة رواه مائة رجل مثلًا، لم يحفظ كل مائة سوى البيت الذي روته لكانت القصيدة متواترة[249]. ولقد كان نظم القرآن المعجز عند الصحابة دافعًا في ذاته ليحفظوه، بقطع النظر عن أي دافع ديني.

---

(247) جبل، وثاقة نقل النص القرآني، 90.

(248) الكوثري، مقالات الكوثري، 25.

(249) المازري، المعلم، 3: 263.

تطور المجتمعٌ القرآني: الحفظ الجمعي للقرآن إقامة لفروض الكفايات

تواصل انتشار القرآن، وتفشي حفظه بين المسلمين في حياة النبي ﷺ. حفظ كثير من الصحابة القرآن في صدورهم. ثم تزايد كثيرًا عدد معلمي القرآن وقرائه في عهد عمر بن الخطاب[250]، وكان قد أوقف أموالًا على حفاظ القرآن[251]. وكان للصلاة دور بالغ الأهمية في الحفاظ على القرآن، فكان يظهر فيها تفاني الرعيل الأول من المسلمين في إحسان صلتهم بالله من خلال كلماته. وقد رُوي عن بعض الصحابة والتابعين أنهم قرأوا القرآن كاملًا في ركعة واحدة، وأن بعضهم كان يختم القرآن ستين ختمة في رمضان. وفي تراثنا أخبار ونقاشات تتعلق بأحسن نظام لختم القرآن دوريًا[252].

كان من أهم أسباب تزايد انتشار القرآن في المجتمع إقامة عمر بن الخطاب لصلاة التراويح في رمضان. وقد عيّن لها عمر ثلاثة قراء - أبي بن كعب ومعاذ بن الحارث وتميم الداري - ورتب إمامتهم بحسب سرعة وتيرة تلاوة كل منهم. وتصف الروايات تلاوتهم بالسور الطوال المئين (أي التي فيها أكثر من مائة آية)، فكان المصلون يستندون على عصيهم من طول الصلاة، وربما استمرت الصلاة إلى قرب الفجر[253].

أبقى عمر على ذلك، وعززه، فأمر أن ينفذ في أقاليم الخلافة في السنة الرابعة عشر من الهجرة[254]. واستمرت التراويح وازدهرت في عهدي عثمان وعلي، حين استمرت تلاوة القرآن وحفظه في التوسع سريعًا. ويجدر بالذكر أنه لم يرد أي دعوى في تلك الفترة تزعم تحريف القرآن، أو أنه زيد أو تبدل بأي وجه[255]. وما تزال التراويح وسيلة حفظ وتبليغ للقرآن إلى يومنا هذا.

صار حفظ القرآن، فيما تلا من الأجيال، فرض كفاية. وقد جاء في أحاديث كثيرة تحذير النبي ﷺ من نسيان ما حُفظ من القرآن، وهو مستند قول طائفة من الفقهاء في عد نسيان القرآن من الكبائر. فاحتجوا بحديث النبي ﷺ «عُرضت عليّ ذنوب أمتي فلم أر ذنبًا أعظم من سورة من القرآن أو آية أوتيها رجل ثم نسيها»[256]. فَهِمَ كثيرٌ من الفقهاء من هذا الحديث تحريم نسيان القرآن، على ما في

(250) الباقلاني، الانتصار، 153.
(251) الكوثري، مقالات الكوثري، 33.
(252) السيوطي، الإتقان، 2: 661-665.
(253) الباقلاني، الانتصار، 155.
(254) المرجع السابق، 158.
(255) المرجع السابق.
(256)() سنن أبي داود، رقم 461.

صحة الحديث من مقال. بيدَ أنَّ الفقهاءَ اختلفوا اختلافًا طويلًا في المقصود بالنسيان (مثل: السهو عن المراجعة، أو الانشغال بمذاكرة أمور أخرى مهمة أو العمل لكسب العيش، أو ما يصيب الذهن)، والتوثيق بحسب السن (الفرق بين ما حفظ في سن صغيرة وفي سن الرشد)، وتفاوت قوة الذاكرة وقدرة الحافظة، ودرجة المعصية (كبيرة أم صغيرة) بحسب النية وسبب النسيان.

فعلى سبيل المثال، يقسم ابن حجر الهيتمي (ت. 1566/974) النسيان إلى قسمين: نسيان [غير مقصود]، والإسقاط [المقصود]. وختم فتواه المفصلة في هذه المسألة بقوله:

وَقَدْ عُلِمَ مِمَّا قَرَّرْتُهُ أَنَّ الْمَدَارَ فِي النِّسْيَانِ إنَّمَا هُوَ عَلَى الْإِزَالَةِ عَنْ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ بِحَيْثُ صَارَ لَا يَحْفَظُهُ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ كَالصِّفَةِ الَّتِي كَانَ يَحْفَظُهُ عَلَيْهَا قَبْلُ.

وَنِسْيَانُ الْكِتَابَةِ لَا شَيْءَ فِيهِ، وَلَوْ نَسِيَهُ عَنْ الْحِفْظِ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ وَلَكِنَّهُ يُمْكِنُهُ أَنْ يَقْرَأَهُ فِي الْمُصْحَفِ لَمْ يَمْنَعْ ذَلِكَ عَنْهُ إثْمُ النِّسْيَانِ لِأَنَّا مُتَعَبَّدُونَ بِحِفْظِهِ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ، وَمِنْ ثَمَّ صَرَّحَ الْأَئِمَّةُ بِأَنَّ حِفْظَهُ كَذَلِكَ فَرْضُ كِفَايَةٍ عَلَى الْأُمَّةِ، وَأَكْثَرُ الصَّحَابَةِ كَانُوا لَا يَكْتُبُونَ وَإِنَّمَا يَحْفَظُونَهُ عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ ... فَالنِّسْيَانُ بِالْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرْته [وهو الإسقاط المتعمد] حَرَامٌ بَلْ كَبِيرَةٌ، وَلَوْ لِآيَةٍ مِنْهُ كَمَا صَرَّحُوا بِهِ، بَلْ وَلَوْ لِحَرْفٍ كَمَا جَزَمْت بِهِ فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ وَغَيْرِهِ لِأَنَّهُ مَتَى وَصَلَ بِهِ النِّسْيَانُ وَلَوْ لِلْحَرْفِ إلَى أَنْ صَارَ يَحْتَاجُ فِي تَذَكُّرِهِ إلَى عَمَلٍ وَتَكْرِيرٍ فَهُوَ مُقَصِّرٌ آثِمٌ، وَمَتَى لَمْ يَصِلْ إلَى ذَلِكَ بَلْ يَتَذَكَّرُهُ بِأَدْنَى تَذْكِيرٍ فَلَيْسَ بِمُقَصِّرٍ[257].

وفي كلام الحافظ ابن حجر العسقلاني في المسألة نفسها، روى أن التابعي الجليل ابن سيرين (ت. 729/110) قال «كَانُوا [السلف الصالح] يَكْرَهُونَهُ وَيَقُولُونَ فِيهِ قَوْلًا شَدِيدًا»[258].

خاتمة

كان النقل الشفهي للقرآن الوسيلة الأساسية التي استعملها النبي ﷺ للحفاظ على النص القرآني اتباعًا للأمر الإلهي بالقراءة والتلاوة، واستجابة لأحوال المتلقين الأوائل للوحي. كان النبي ﷺ يتلو ما أوحي إليه فورًا على صحابته وعلى غير المؤمنين راجيا أن يفتح قلوبهم بالقرآن. وعلّم النبي ﷺ القرآن في المساجد وفي خلال الأسفار، وأفرادًا بمفردهم حين أتوا للدخول في الإسلام، وللتجمعات التي كان

(257) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، 4 مجلدات، (القاهرة: عبد الحميد حنفي، 1938)، 1: 37.
(258) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9: 86.

يلقاها، وفي الصلوات والخطب. ثم إنَّه ﷺ أمر صحابته بتعليم القرآن لبعضهم، ولمن دخل الإسلام حديثًا في بقاع مختلفة وسياقات متعددة. كان القرآن يُعلّم ويُتلى على ألسنة المسافرين، وكذلك في جهود مركزة في أماكن مخصصة للعبادة، تمتد من أهل المدينة المركزية، إلى الأعراب في البادية.

ويبرز دور النقل الشفاهي في حفظ القرآن مركزية الثقافة الشفوية في المجتمع المسلم المبكر، وكيف أسست أساليبها النقلية والتعليمية المتنوعة أسانيد متصلة محفوظة، ما تزال تثبت صحة النص القرآن إلى اليوم. وقد أثرت الدراسات الحديثة حول الثقافات الشفوية تصور أهمية الشفوية باعتبارها وسيلة لتعزيز الذاكرة الجماعية، وتقوية الهوية المجتمعية، وضمان أمانة النص في غياب التعليم الكتابي المنتظم. وتزداد هذه الضمانة في حالة القرآن حيث كان المقصد إيصال النص ونشر تعاليمه بين مختلف فئات المجتمع الذي كان يمتد شرقا وغربًا بسرعة غير مسبوقة.

يكشف دور الشفوية في المجتمعات البشرية -بشكل عام- عن وظيفتها ركيزةً أساسية للحفاظ على الثقافة وتعزيز التماسك الاجتماعي. وتكتسب النصوص الدينية، على وجه الخصوص، أهمية ثقافية وروحية أعمق عندما تُحفظ في الذاكرة وتُتلى جماعيًا. وهكذا ضمنت هذه الخاصية بقاء القرآن نصًا حيًا، يتلوه المسلمون ويتدبرونه عبر الأجيال. هذا التاريخُ الشفوي والنقل النصي يوضح كيف تكون التقاليد الشفوية جسرًا بين الماضي والحاضر، يحفظ على المجتمعات إرثها وثقافتها وهويتها.

واليوم يحفظُ القرآنَ الكريم كاملًا ملايين المسلمين في أرجاء العالم، من مختلف الأعمار والأعراق والألسنة. وعلى مر التاريخ وإلى يومنا هذا، ظل المسلمون متمسكين بالخصيصة الشفهية لكتابهم، وحافظوا على نقله وتبليغه مشافهة بتحقيق وتدقيق بالغ لألفاظه، مبينا مكانة القرآن كنص لا مثيل له في تاريخ الحفظ الشفوي البشري.

المراجع:

الآمدي، أ. ح. ع. (1967) الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق عبد الرزاق عفيفي، 4 مجلدات). مؤسسة النور.

الأنباري، أ. ب. (2018) لمع الأدلة في أصول النحو (تحقيق أحمد عبد الباسط). دار السلام.

الأندلسي، م. ب. ي. أ. ح. (1993) تفسير البحر المحيط (تحقيق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، 8 مجلدات). دار الكتب العلمية.

الأصفهاني، أ. ن. (1996) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (12 مجلدات). دار الفكر؛ مكتبة الخانجي.

العسكري، أ. هـ. (1987) الأوائل (تحقيق محمد الوكيل). دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.

الأسنوي، ج. د. (2009) المهمات في شرح الروضة والرافعي (تحقيق أحمد بن علي، 10 مجلدات). دار ابن حزم؛ مركز التراث الثقافي المغربي.

العسقلاني، ب. ح. (1960) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (تحقيق محب الدين الخطيب، 13 مجلدات). المكتبة السلفية.

العسقلاني، ب. ح. (1995) الإصابة في تمييز الصحابة (تحقيق عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، 8 مجلدات). دار الكتب العلمية.

العسقلاني، ب. ح. (1909-1907) تهذيب التهذيب (12 مجلدات). مطبعة دائرة المعارف النظامية.

العسقلاني، ب. ح. (2011) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر (تحقيق نور الدين عتر). مكتبة البشرى.

الباقلاني، أ. ب. م. ب. ط. (2001) الانتصار للقرآن (تحقيق محمد عصام القضاة، 2 مجلدات). دار ابن حزم؛ دار الفتح.

الباقلاني، أ. ب. م. ب. ط. (1957) كتاب التمهيد (تحقيق رتشرد يوسف مكارثي). المكتبة الشرقية.

الذهبي، ش. د. (1988) معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (تحقيق شعيب الأرناؤوط، بشار عواد معروف، صالح مهدي عباس، 2 مجلدات). مؤسسة الرسالة.

الذهبي، ش. د. (1996) سير أعلام النبلاء (تحقيق بشار عواد معروف، 25 مجلدات). مؤسسة الرسالة.

الفراء، أ. ز. ي. ب. ز. (د.ت). معاني القرآن (تحقيق أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، 3 مجلدات). دار المصرية للتأليف والترجمة.

الهمذاني، أ. ع. ح. ب. أ. ب. ح. (1994) غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار (تحقيق أشرف طلعت). جامعة الرياض.

الهمذاني، ق. ع. ج. (2017) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (تحقيق فؤاد سيد). دار الفارابي.

الهمذاني، ق. ع. ج. (د.ت). المغني في أبواب التوحيد والعدل (تحقيق محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي، إبراهيم مدكور، طه حسين، 20 مجلدات). وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار

المصرية للتأليف والترجمة.

هارون، ع. س. (1985) تهذيب سيرة ابن هشام. مؤسسة الرسالة.

الهيتمي، ب. ح. (1938) الفتاوى الكبرى الفقهية (4 مجلدات). ملتزم الطبع والنشر عبد الحميد حنفي.

الصاوي، أ. ب. م. (د.ت). حاشية على تفسير الجلالين (تحقيق علي الضباع، 4 مجلدات). دار الجيل.

ابن الأثير، ع. د. (1973-1970) أسد الغابة في معرفة الصحابة (تحقيق محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، محمود عبد الوهاب فايد، 7 مجلدات). كتاب الشعب.

ابن فورك، أ. ب. (2003) كتاب مشكل الحديث (تحقيق دانيال جيماريه). المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق.

ابن حزم، ع. أ. (د.ت). الفصل في الملل والأهواء والنحل. دار الندوة الجديدة.

ابن هشام، أ. م. ع. م. (1955) السيرة النبوية (تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، 2 مجلدات). مصطفى البابي الحلبي.

ابن إسحاق، ح. (1985) آداب الفلاسفة (تحقيق عبد الرحمن بدوي). معهد المخطوطات العربية.

ابن الجزري، أ. خ. (2006) غاية النهاية في طبقات القراء (تحقيق ج. برجستراسر، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.

ابن الجزري، أ. خ. (1998) منجد المقرئين ومرشد الطالبين (تحقيق علي بن محمد العمران). دار الفوائد.

ابن الجزري، أ. خ. (2006) النشر في القراءات العشر (تحقيق علي محمد الضباع، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إ. ب. ع. (2000) تفسير القرآن العظيم. دار ابن حزم.

ابن المبارك، ع. (1966) الزهد والرقائق (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي). مجلس إحياء المعارف.

ابن منظور، ج. د. (1997) لسان العرب (15 مجلدات). دار صادر.

اليحصبي، ع. ب. م. (1983-1960) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (تحقيق ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد عراب، 8 مجلدات). مطبعة فضالة.

ابن قتيبة، ع. ب. م. (1966) تأويل مختلف الحديث (تحقيق محمد النجار). مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن سعد، ز. م. (2001) كتاب طبقات الكبرى (تحقيق علي عمر، 11 مجلدات). مكتبة الخانجي.

ابن سلام، أ. ع. ق. (1995) فضائل القرآن (تحقيق مروان العطية، محسن خرابة، وفاء تقي الدين). دار ابن كثير.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ح. (د.ت). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (4 مجلدات). مطابع المجد.

الجعبري، ب. د. إ. (2017) جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد (تحقيق محمد أنور، 2 مجلدات). برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، أروقة للدراسات والنشر.

الجاحظ، أ. ع. ع. ب. ب. (1991) رسائل الجاحظ (تحقيق عبد السلام هارون، 4 مجلدات). دار الجيل.

الجويني، ع. م. (1978) البرهان في أصول الفقه (تحقيق عبد العظيم الديب، 2 مجلدات). جامعة قطر.

الجويني، ع. م. (2007) نهاية المطلب في دراية المذهب (تحقيق عبد العظيم الديب، 20 مجلدات). دار المنهاج.

خياط، أ. ع. خ. (1985) تاريخ خليفة بن خياط (تحقيق أكرم ضياء العمري). دار طيبة.

الخياط، ع. ر. (1988) الانتصار (تحقيق محمد حجازي). مكتبة الثقافة الدينية.

الماتريدي، أ. م. (2013) كتاب التوحيد (تحقيق بكر اوغلي، محمد آروشي). دار صادر، مكتبة الإرشاد.

الماتريدي، أ. م. (2005) تأويلات أهل السنة (تحقيق مجدي باسلوم، 10 مجلدات). دار الكتب العلمية.

المازري، م. ب. ع. (1987) المعلم بفوائد مسلم (تحقيق محمد النيفر، 3 مجلدات). الدار التونسية للنشر، بيت الحكمة.

المقمص، د. ب. م. (1989) عشرون مقالة (تحقيق وترجمة سارة سترومسا). دار بريل.

النفراوي، أ. ب. س. (1997) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (تحقيق عبد الوارث علي، 2 مجلدات). دار الكتب العلمية.

النووي، ي. ب. ش. (د.ت). تهذيب الأسماء واللغات (4 مجلدات). دار الكتب العلمية.

النووي، ي. ب. ش. (1996) التبيان في آداب حملة القرآن (تحقيق محمد الحجار). دار ابن حزم.

القسطلاني، أ. ع. أ. ب. أ. ب. (2012) لطائف الإشارات لفنون القراءات (تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 10 مجلدات). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

القرطبي، أ. ع. أ. ب. ع. (1980) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام (تحقيق أحمد حجازي السقا). دار التراث العربي.

القرطبي، أ. ع. أ. ب. ع. (2006) الجامع لأحكام القرآن (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 24 مجلدات). مؤسسة الرسالة.

الرازي، أ. ف. ع. ر. (2012) معاني الأحرف السبعة (تحقيق حسن ضياء الدين عتر). دار النوادر.

الرازي، م. ب. ع. ب. ح. (1981) مفاتيح الغيب (32 مجلدات). دار الفكر.

السخاوي، ع. د. (1987) جمال القراء وكمال الإقراء (تحقيق علي حسين البواب، 2 مجلدات). مكتبة التراث.

الصالحي، م. ب. ي. (1992) سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد (تحقيق فهيم شلتوت، 12 مجلدات). المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الشهرزوري، ع. ك. م. ب. ح. (2023) المصباح الزاهر في القراءات العشر البواهر (تحقيق إبراهيم الدوسري، 4 مجلدات). دار الحضارة للنشر والتوزيع.

السيوطي، ج. د. (2005) الإتقان في علوم القرآن (تحقيق مركز الدراسات القرآنية، 7 مجلدات). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

السيوطي، ج. د. (1995) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (تحقيق نظر الفاريابي، 2 مجلدات). مكتبة الكوثر.

References

al-ʿAdawī, M. Ḥ. M. (1925). *ʿUnwān al-bayān fī ʿulūm al-tibyān*. Maṭbaʿat al-Maʿāhid.

al-Āmidī, A. A. (1967). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (ʿA. al-Razzāq ʿAfīfī et al., Eds.; 4 vols.). Muʾassasat al-Nūr. (in Arabic)

al-Anbārī, A. B. (2018). *Lumaʿ al-adilla fī uṣūl al-naḥw* (A. ʿAbd al-Bāsiṭ, Ed.). Dār al-Salām. (in Arabic)

al-Andalusī, Abū Ḥayyān, M. Y. (1993). *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ* (ʿA. ʿAbd al-Mawjūd et al., Eds.; 8 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

al-Aṣfahānī, Abū Nuʿaym. (1996). *Ḥilyat al-awliyāʾ wa ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ* (12 vols.). Dār

al-Fikr; Maktabat al-Khānjī. (in Arabic)

al-ʿAskarī, Abū Hilāl. (1987). *Awāʾil* (M. al-Wakīl, Ed.). Dār al-Bashīr lil-Thaqāfa wal-ʿUlūm al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Asnawī, J. al-D. (2009). *al-Muhimmāt fī sharḥ al-Rawḍa wal-Rāfiʿī* (A. ʿAlī, Ed.; 10 vols.). Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

al-Bāqillānī, A. B. M. (1957). *Kitāb al-Tamhīd* (R. J. McCarthy, Ed.). al-Maktaba al-Sharqiyya. (in Arabic)

al-Bāqillānī, A. B. M. (2001). *al-Intiṣār lil-Qurʾān* (M. ʿIṣām al-Quḍā, Ed.; 2 vols.). Dār Ibn Ḥazm; Dār al-Fatḥ. (in Arabic)

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1988). *Maʿrifat al-qurrāʾ al-kibār ʿalā al-ṭabaqāt wal-aʿṣār* (Sh. al-Arnaʾūṭ et al., Eds.; 2 vols.). Muʾassasat al-Risāla. (in Arabic)

al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1990). *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (B. ʿAwwād et al., Eds.; 25 vols.). Muʾassasat al-Risāla. (in Arabic)

al-Farrāʾ, A. Z. Y. (n.d.). *Maʿānī al-Qurʾān* (ʿA. al-Fattāḥ Shalabī et al., Eds.; 3 vols.). al-Dār al-Miṣriyya lil-Taʾlīf wal-Tarjama. (in Arabic)

al-Ḥamad, G. Q. (2019). *Aṣālat al-naṣṣ al-Qurʾānī waḥyan wa-rasman wa-lughatan wa-qirāʾatan*. Dār al-Ghawthānī.

al-Hamadhānī, Abū al-ʿAlāʾ. (1994). *Ghāyat al-ikhtiṣār fī qirāʾāt al-ʿashara* (A. Ṭalʿat, Ed.). Riyadh University. (in Arabic)

al-Jaʿbarī, B. al-D. (2017). *Jamīlat arbāb al-marāṣid* (M. Anwar, Ed.; 2 vols.). Jāmiʿat Ṭība. (in Arabic)

al-Jāḥiẓ. (1991). *Rasāʾil al-Jāḥiẓ* (ʿA. al-S. Hārūn, Ed.; 4 vols.). Dār al-Jīl. (in Arabic)

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik. (1978). *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* (ʿA. al-ʿA. al-Dīb, Ed.; 2 vols.). Qatar University. (in Arabic)

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik. (2007). *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab* (ʿA. al-ʿA. al-Dīb, Ed.). Dār al-Minhāj. (in Arabic)

al-Kawtharī, M. Z. (n.d.). *Maqālāt al-Kawtharī*. al-Maktaba al-Tawfīqiyya.

al-Khattānī, ʿA. al-Ḥ. (n.d.). *al-Taraṭīb al-idāriyya* (ʿA. al-Khālidī, Ed.; Vols. 1–2). Dār al-Arqam.

al-Khayyāṭ, ʿA. al-R. (1988). *al-Intiṣār* (M. Ḥijāzī, Ed.). Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (in Arabic)

al-Kurdī, M. Ṭ. (1953). *Tārīkh al-Qurʾān al-karīm wa-gharāʾib rasmihi wa-ḥukmih*. Muṣṭafā al-Ḥalabī.

al-Māturīdī, A. M. (2005). *Taʾwīlāt ahl al-sunna* (M. Bā Sallūm, Ed.; 10 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

al-Māturīdī, A. M. (2013). *Kitāb al-tawḥīd* (B. Ūghlī & M. Ārūshī, Eds.). Dār Ṣādir; Maktabat al-Irshād. (in Arabic)

al-Māzirī, M. b. ʿU. (1987). *al-Muʿlim bi-fawāʾid Muslim* (M. al-Nayfar, Ed.; 3 vols.). Bayt al-Ḥikma. (in Arabic)

al-Muqammiṣ, D. b. M. (1989). *ʿIshrūna maqāla* (S. Stroumsa, Ed. & Trans.). Brill. (in Arabic)

al-Nafrāwī, A. S. (1997). *al-Fawākih al-dawānī ʿalā risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī* (ʿA. al-Wārith ʿAlī, Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

al-Nawawī, Y. b. Sh. (1996). *al-Tibyān fī ādāb ḥamalat al-Qurʾān* (M. al-Ḥajjār, Ed.). Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

al-Nawawī, Y. b. Sh. (n.d.). *Tahdhīb al-asmāʾ wal-lughāt* (4 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

al-Qasṭalānī, A. al-ʿA. (2012). *Laṭāʾif al-ishārāt li-funūn al-qirāʾāt* (Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya, Eds.; 10 vols.). Majmaʿ al-Malik Fahd. (in Arabic)

al-Qurṭubī, A. al-ʿA. (1980). *al-Iʿlām bi-mā fī dīn al-Naṣārā min al-fasād wal-awhām* (A. Ḥ. al-Saqqā, Ed.). Dār al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

al-Qurṭubī, A. al-ʿA. (2006). *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* (ʿA. al-M. al-Turkī, Ed.). Muʾassa-

sat al-Risāla. (in Arabic)

al-Rāzī, A. al-F. (2012). *Maʿānī al-aḥruf al-sabʿa* (Ḥ. Ḍ. al-Dīn ʿItr, Ed.). Dār al-Nawādir. (in Arabic)

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). *Mafātīḥ al-ghayb* (32 vols.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

al-Sakhāwī, ʿA. al-D. (1987). *Jamāl al-qurrāʾ wa-kamāl al-iqrāʾ* (ʿA. Ḥ. al-Bawwāb, Ed.; 2 vols.). Maktabat al-Turāth. (in Arabic)

al-Ṣāliḥī, M. b. Y. (1992). *Subul al-hudā wal-rashād fī sīrat khayr al-ʿibād* (F. Shaltūt et al., Eds.; 12 vols.). al-Majlis al-Aʿlā lil-Shuʾūn al-Islāmiyya. (in Arabic)

al-Ṣāwī, A. M. (n.d.). *Ḥāshiya ʿalā tafsīr al-Jalālayn* (ʿA. al-Ḍabbāʿ, Ed.). Dār al-Jīl. (in Arabic)

al-Shahrazūrī, A. al-K. (2023). *al-Miṣbāḥ al-zāhir fī al-qirāʾāt al-ʿashr al-bawāhir* (I. al-Dūsarī, Ed.; 4 vols.). Dār al-Ḥaḍāra. (in Arabic)

al-Suyūṭī, J. al-D. (1995). *Tadrīb al-rāwī fī sharḥ taqrīb al-Nawāwī* (N. al-Faryābī, Ed.; 2 vols.). Maktabat al-Kawthar. (in Arabic)

al-Suyūṭī, J. al-D. (2005). *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* (Markaz al-Dirāsāt al-Qurʾāniyya, Eds.; 7 vols.). Mujammaʿ al-Malik Fahd. (in Arabic)

Buck, C. (2006). Discovering. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Burton, J. (1977). *The collection of the Qurʾān*. Cambridge University Press.

Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. In J. R. Hawting & A.-K. A. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qurʾan*. Routledge.

Crone, P. (1992). Serjeant and Meccan trade. *Arabica, 39*(2), 219–240.

Goldman, A. (2001, February 2). Social epistemology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social

Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of Scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

Hārūn, ʿA. al-S. (1985). *Tahdhīb sīrat Ibn Hishām*. Muʾassasat al-Risāla. (in Arabic)

Harvey, R. (2021). *Transcendent God, rational world: A Māturīdī theology*. Edinburgh University Press.

Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn. (1970–1973). *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba* (M. al-Bannā et al., Eds.). Kitāb al-Shaʿb. (in Arabic)

Ibn al-ʿIrāqī, W. (2024). *The Heart's Joy in Remembering Laylat al-Qadr* (Y. Wahb, Ed.). Turāth Publishing. (in Arabic)

Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (1998). *Munjid al-muqriʾīn wa-murshid al-ṭālibīn* (ʿA. M. al-ʿImrān, Ed.). Dār al-Fawāʾid. (in Arabic)

Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (2006). *al-Nashr fī al-qirāʾāt al-ʿashr* (ʿA. M. al-Ḍabbāʿ, Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Ibn al-Jazarī, A. al-Kh. (2006). *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrāʾ* (G. Bergsträßer, Ed.; 2 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Ibn al-Mubārak, ʿA. (1966). *al-Zuhd* (Ḥ. al-R. al-Aʿẓamī, Ed.). Majlis Iḥyāʾ al-Maʿārif. (in Arabic)

Ibn Fūrak, A. B. (2003). *Kitāb mushkil al-ḥadīth* (D. Gimaret, Ed.). Institut Français d'Études Arabes de Damas. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1907–1909). *Tahdhīb al-Tahdhīb* (12 vols.). Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1960). *Fatḥ al-Bārī bi sharḥ ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. al-D. al-Khaṭīb et al., Eds.; 13 vols.). al-Maktaba al-Salafiyya. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (1995). *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba* (ʿA. ʿAbd al-Mawjūd et al., Eds.; 8 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī. (2011). *Nuzhat al-naẓar fī tawḍīḥ Nukhbat al-fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar* (N. al-Dīn ʿItr, Ed.). al-Bushrā Publishers. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-Haytamī. (1938). *al-Fatāwā al-fiqhiyya al-kubrā* (4 vols.). ʿAbd al-Ḥamīd Ḥanafī. (in Arabic)

Ibn Ḥazm, ʿA. b. A. (n.d.). *al-Fiṣal fī al-milal wal-ahwāʾ wa-l-niḥal*. Dār al-Nadwa al-Jadīda. (in Arabic)

Ibn Hishām, ʿA. al-M. (1955). *al-Sīra al-Nabawiyya* (M. al-Saqqā et al., Eds.; 2 vols.). Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. (in Arabic)

Ibn Isḥāq, Ḥunayn. (1985). *Adāb al-falāsifa* (ʿA. al-R. Badawī, Ed.). Maʿhad al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyya. (in Arabic)

Ibn Kathīr, I. ʿU. (2000). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Dār Ibn Ḥazm. (in Arabic)

Ibn Manẓūr. (1997). *Lisān al-ʿArab* (15 vols.). Dār Ṣādir. (in Arabic)

Ibn Mūsā al-Yaḥṣubī, ʿIyāḍ. (1960–1983). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Ibn Tāwīt al-Ṭanjī et al., Eds.; 8 vols.). Maṭbaʿat Faḍāla. (in Arabic)

Ibn Qutayba. (1966). *Taʾīl mukhtalif al-ḥadīth* (M. al-Najjār, Ed.). Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya. (in Arabic)

Ibn Saʿd al-Zuhrī. (2001). *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* (ʿA. ʿUmar, Ed.; 11 vols.). Maktabat al-Khānjī. (in Arabic)

Ibn Sallām, Abū ʿUbayd. (1995). *Faḍāʾil al-Qurʾān* (M. al-ʿAṭiyya et al., Eds.). Dār Ibn Kathīr. (in Arabic)

Ibn Taymiyya. (n.d.). *al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*. Maṭābiʿ al-Majd. (in Arabic)

Jabal, M. (2001). *Wathāqat naql al-naṣṣ al-Qurʾānī min Rasūl Allāh ilā ummatih*. Dār al-Ṣaḥāba.

Juynboll, G. H. A. (1973). The Qurrāʾ in early Islamic history. *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 16*(2), 113–129.

Juynboll, G. H. A. (1974). The position of Qurʾān recitation in early Islam. *Journal of Semitic Studies, 19*(2), 240–251.

Juynboll, G. H. A. (1975). The Qurʾān reciter on the battlefield and concomitant issues. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 125*, 11–27.

Khalīfa bin Khayyāṭ. (1985). *Tārīkh Khalīfa bin Khayyāṭ* (A. Ḍ. al-ʿUmarī, Ed.). Dār Ṭaybah. (in Arabic)

Laher, S. (2025). *Tawātur in Islamic thought: Transmission, certitude, and orthodoxy*. Edinburgh University Press.

Madigan, D. (2001). *The Qurʾān's self-image: Writing and authority in Islam's scripture*. Princeton University Press.

Makhlūf al-ʿAdawī, M. Ḥ. (1925). *ʿUnwān al-bayān fī ʿulūm al-tibyān*. Maṭbaʿat al-Maʿāhid.

Mir, M. (2006). Language. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Modarressi, H. (2019). Facts or fables? Muslims' evaluation of historical memory. *Studia Islamica, 114*, 183–210.

Ong, W. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Routledge.

Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī. (2017). *Faḍl al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazila* (F. Sayyid, Ed.). Dār al-Fārābī. (in Arabic)

Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī. (n.d.). *al-Mughnī fī abwāb al-ʿadl wal-tawḥīd*. Wizārat al-Thaqāfa wal-Irshād al-Qawmī. (in Arabic)

Qutbuddin, T. (2019). *Arabic oration: Art and function*. Brill.

Rosenthal, F. (1947). *The technique and approach of Muslim scholarship*. Pontificum Institutum Biblicum.

Schoeler, G. (2010). The relationship of literacy and memory in the second/eighth century. In M. C. A. Macdonald (Ed.), *The development of Arabic as a written language*. Archaeopress.

Shaban, M. (1975). *Islamic history: A new interpretation*. Cambridge University Press.

Shah, M. (2005). The quest for the origins of the Qurrāʾ in the classical Islamic tradition. *Journal of Qurʾanic Studies, 7*(2), 1–35.

Thomas, R. (1989). *Oral tradition and written record in classical Athens*. Cambridge University Press.

Van Ess, J. (1991–1997). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. De Gruyter.

Wahb, Y. (2024, January). Qunut Nazilah: A guide to making dua for the oppressed in times of war. *Yaqeen Institute for Islamic Research*. https://yaqeeninstitute.org/read/post/qunut-nazilah-a-guide-to-making-dua-for-the-oppressed-in-times-of-war.