@Tafsircenter

ترجمات مُجمَّعة

تاريخ القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة

الجزء الأول: النظريات المعاصرة حول تاريخ القرآن

إعداد/ قسم الترجمات

د/ حسام صبري، مصطفى هندي، مصطفى الفقي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

مقدمة

تنتظم الدراسة الغربية للقرآن -منذ انطلاقها وإلى المرحلة المعاصرة- في ثلاث مساحات بالأساس؛ حيث تدرس: «**ما قبل النصّ** (سياق النص التاريخي والنصي- تاريخ تشكّل النص منذ كان مجموعة من البلاغات إلى أن جُمِع ودُوِّن في نسخة ذات سُلطة)، **النصّ** (بنية النصّ الشكلية والموضوعية)، **ما أمام النصّ** (عالم التلقّي التفسيري والجمالي والشعائري)»[(١)]، ويعدّ الاهتمام بدراسة تاريخ تشكّل نصّ القرآن منذ كان مجموعة من الآيات إلى أن تم تدوينه وجَمعه في نُسخة معتمدة ملزمة (مصحف عثمان/ المصحف الإمام)، أحد أبرز مساحات الدرس الغربي للقرآن، بل إنّ هذه المساحة هي ربما النقطة التي شكّلَت منطلَق هذا الدرس، وقد اقتصر عليها العمل الغربي على القرآن إلى حدود الثمانينيات من القرن الماضي تقريبًا[(٢)]، وهو ما دفع الكثيرين لانتقاد

(١) هذا التصنيف الذي ذكرناه له فوائد عديدة في ضبط النظر للكتابات الغربية حول القرآن الكريم، وقام بطرحه بالأساس الباحث طارق حجي في بحثَيْه: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، قراءة في المنجز وتحقيب جديد مقترح، والدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم، قراءة في منجَز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، وكِلا البحثَيْن منشور على موقع تفسير.

(٢) يراجع في أسباب تركّز الدرس الغربي في هذه المساحة تحديدًا في اشتغاله بالقرآن: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، قراءة في المنجز وتحقيب جديد مقترح، طارق حجي، ص٦٣-٦٩.

الدراسات الغربية لانحصارها في دراسة تاريخ القرآن وإهمالها دراسة نصّ القرآن ذاته[١].

ويعدّ كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه هو النتاج الأكثر بروزًا ودلالة على الدرس الغربي لتاريخ القرآن، فهذا الكتاب يَعتبره الكثيرون عنوانًا على هذا الدرس، وقمة جبل ثلج يشمل العديد من المحاولات لدراسة القرآن فيلولوجيًّا وإعادة ترتيبه تاريخيًّا وتقديم نسخة نقدية له مع أسماء سابقة ومساوقة ولاحقة على عمل نولدكه، مثل هيرتشفيلد وموير وريتشارد بل ورودويل.

وكما أن عمل نولدكه ظلّ علامةً على الدراسة الغربية للقرآن في طور نضجها ومثالًا يُحتذى للعديد من الدارِسِين بمنهجه الفيلولوجي الذي يدقّق في القرآن كمصدر موثوق ومعاصر لفترة الدعوة المحمدية، فإنّه كذلك يمثِّل فضاءً مناسبًا لبيان إشكال مركزي في الدراسة الغربية لتاريخ القرآن ستكون إثارته سببًا مركزيًّا من أسباب تحوّل حقل الدراسات القرآنية الغربية في كلّ المساحات، وبالطبع في مساحة دراسة تاريخ القرآن، فكما يخبرنا موتسكي فإنّ كتاب (تاريخ القرآن) -بكونه مشروعًا استشراقيًّا أكثر منه كتابًا لمؤلِّف- يشهد خلافًا بين رؤيتين للتعامل المنهجي مع قضية تاريخ القرآن، بالتحديد في مسألة التعامل مع

(١) يراجع: المسائل الكبرى في القرآن الكريم، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعفيف، جداول، ط١، بيروت، ٢٠١٣، ص١٠، ١١.

المرويات الإسلامية حول تاريخ الجَمع باعتبارها موثوقة وصالحة لبناء سردية موثوقة حول هذا التاريخ، حيث نجد أنّ نولدكه وبشكلٍ عامّ يتماشى مع السردية التقليدية ويَقبل المرويات حولها بشكلٍ مجملٍ، في حين نجد شفالي في نسخة ١٩١٩ التي تولَّى تحريرها يقدّم الكثير من الشكوك حول الجمع البكري بالذات، وبالتالي حول نسخة حفصة وحول عمل الجمع العثماني وطبيعته[١].

كانت مراجعات شفالي تبدو وكأنها تلتقط تلك المشكلة البارزة منذ بداية صعود ما تسميه حياة عمامو بـ(المقاربة النقدية) مع بلاشير ونولدكه وجولدتسيهر ثم شاخت[٢]، والتي تشكّك في إمكان استخدام المصادر الإسلامية كمصدر موثوق للتأريخ، والإشكال أنه إذا كان هذا الطرح النقدي هو الذي يؤطِّر محاولة كتابة تاريخ الدعوة من خلال القرآن وحده كمصدر مساوق وموثوق ويلفظ كلّ الأدبيات الإسلامية المشكّك فيها، فإنّ الثغرة المنهجية تبدو في أنه لا دليل على هذه الموثوقية والمعاصرة للقرآن نفسه إلا الأدبيات الإسلامية الملفوظة ذاتها! وقد كانت مراجعات شفالي واحدة من الرؤى المبكّرة المبرزة لهذا الإشكال المنهجي في الرؤية الغربية لتاريخ القرآن، إلا أنها ربما لم تكن كافية لزعزعة أُسس الحقل النظرية أو المنهجية،

(١) جمع القرآن، إعادة تقييم النظريات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن هذا الجزء، ص١٢٥-١٢٨.

(٢) انظر: السيرة النبوية، مناهج، نصوص وشروح، حياة عمامو، التنوير، بيروت، ط١، ٢٠١٤، المحور الأول: السيرة النبوية بين المصنفين القدامى والدارسين المحدثين، ص٥١ وما بعدها.

وتم طرح محاولات عامّة لسدّ هذه الثغرة ولو بشكلٍ غير دقيق كما مع مونتجمري وات وحديثه عن (نواة حقيقية) من المرويات في السيرة دون أن يحدّد منهجية لتحديدها وتفريقها عن غيرها[١]!

ومع الركود الذي أصاب هذا الحقل في ما بعد الحرب الثانية لعددٍ من الأسباب ظلّت المشكلة مختفية وراء المحاولات غير الدقيقة لحلّها، بل اعتبَر بعض الدارسين مثل رودي بارت أنه لا مشكلة على الإطلاق، وأنه يمكن أن يطمئن الباحث الغربي لمعرفته عن تاريخ القرآن وعن تاريخ الدعوة المحمدية كما استقرّت في الفترة الكلاسيكية[٢].

إلا أنه وفي سبعينيات القرن الماضي وضمن عدد من العوامل والأسباب، عاد التشكيكُ في اعتماد المصادر الإسلامية بصورة أكبر مع كتاب وانسبرو حول تاريخ القرآن (الدراسات القرآنية: مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدّسة)، والذي خلص فيه لعدم إمكان الاعتماد على المصادر الإسلامية في بناء سردية حول تاريخ القرآن، حيث تقدِّم وفقًا له تاريخًا زائفًا، واعتمد بدلًا من هذا على

(١) جمع القرآن، إعادة تقييم النظريات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن هذا الجزء، ص١٠٥.

(٢) ثلاث محاضرات في تاريخ القرآن؛ المحاضرة الأولى: تاريخ القرآن، لماذا لا نحرز تقدمًا؟ شتيفان فيلد، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٣.

قراءة النصّ وفق منهج نقدِ الشكل، ثم ظهرت في إثر كتابه وتشكيكه الجذري في المصادر الإسلامية الطروحُ التنقيحية التي افترضت من الناحية المنهجية إمكان استخدام المصادر غير العربية والأركيولوجية كمصدر وحيد لبناء تاريخ القرآن وسياقه والإجابة عن كلّ الأسئلة حول النصّ ولغته وطبيعته و(مؤلفه) وسياق المخاطبين الذين توجّه لهم النص[١].

وقد تلاقَى نقد وانسبرو وتشكيكه في الأُسس المنهجية والنظرية التي قام عليها البحث الغربي الكلاسيكي في القرآن مع زيادة الاهتمام بتطبيق المناهج الأدبية على القرآن في هذه الفترة -التي كان هو أول مطبّقيها كما أسلفنا- وكذلك مع ظهور مخطوطات الجامع الكبير بصنعاء -الحدث الذي حظي بأهمية علمية وإعلامية كبيرة لتوفيره كنزًا أركيولوجيًّا من فترة الإسلام المبكّر-، وهذا المركَّب من التغيير المنهجي والمصدري كان له الأثر الكبير على تغيير البنية المنهجية للدراسات الغربية للقرآن وخصوصًا في مساحة تاريخ القرآن، حيث نتج عن هذا أربعة مسارات معاصرة لدراسة تاريخ تشكُّل القرآن:

(١) القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، تحديات وأمنيات، فرد دونر، ضمن كتاب: (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٩٥.

١- إعادة بناء المصادر: حيث تتم إعادة النظر في الروايات الإسلامية التقليدية والمناهج المعرفية الإسلامية، من أجل الوصول لموقف دقيق من السردية الإسلامية التقليدية نفسها ومدى موثوقيتها ومدى إمكان الاعتماد عليها وعلى المناهج المعرفية التي تنتهجها في بناء تاريخ القرآن، يتمثّل هذا في أعمال باحثين، مثل: غريغور شولر، وهارالد موتسكي.

٢- دراسة البُعْد المفهومي في تاريخ تشكُّل النصّ وظهور سُلْطَته: حيث تتم دراسة مفاهيم سُلطة النصّ وحُجّيته ومرجعيته الذاتية من داخل النصّ؛ لتكوين فهم عميق حول عملية اعتماد النصّ كنصّ ذي سلطة في الإسلام واقترابه أو ابتعاده من تاريخ تشكيل الكتاب المقدّس، ولفحص عملية تشكيل النصّ لسلطته، يتمثّل هذا في أعمال: أنجيليكا نويفرت، ونيكولاي سيناي، ودانييل ماديغان، وآن سيلفي بواليفو.

٣- محاولة الاعتماد على الأدلة الإيبغرافية وحدها في النظر لتاريخ النصّ: حيث يتم رفض الأدبيات الإسلامية حول تاريخ النصّ واللجوء لأدلة مثل النقوش والعملات في بناء تاريخ القرآن وتاريخ الإسلام المبكّر، ويتجلّى هذا في أعمال التنقيحيين، مثل: بريمار، وهوتنج، ودي نيفوا، وفالكر بوب، وغيرهم.

٤- دراسة المخطوطات: حيث تتم دراسة المخطوطات المكتشَفة للقرآن، سواء مخطوطات صنعاء أو غيرها -مثل مخطوطات برجستراسر، ومثل مصحف باريس- في محاولة لفهم تاريخ تدوين القرآن، عبر استخدام المناهج الإيبغرافية

والكوديكولوجية الحديثة بطريقة بعيدة عن التحيّزات التنقيحية المسبقة تجاه المصادر الإسلامية، وهو ما يتم مع أسماء، مثل: ديروش، وجودارزي، وبيرجمان، وصادقي، وأسماء هلالي، وغيرهم.

وقد ترجمنا على موقع تفسير عددًا من الدراسات والمقالات التي تتناول كلّ هذه المسارات الأربعة، وقد ارتأينا إعادة نشرها بشكلٍ مجمّع ومرتّب ييسِّر على القارئ تكوين نظر كلّي بهذه المساحة في شكلها المعاصر، وبالتالي سيأتي هذا الكتاب على أربعة أجزاء، وهذا الجزء الأول الذي بين أيدينا سيتناول المسار الأول المتعلّق باستكشاف قدرة المصادر الإسلامية على بناء سردية إسلامية موثوقة حول تاريخ القرآن.

الترجمات المختارة في هذا الجزء:

في هذا الجزء ننشر خمس دراسات؛ **الأولى**: (متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا؟) لنيكولاي سيناي، وهذه الدراسة تعتبر مقدمة نظرية، حيث تتضمن عرضًا لتاريخ النظريات الغربية حول تاريخ القرآن منذ منجانا مرورًا بوانسبرو وإلى الجدل المعاصر، وكذلك محاولة نظرية لفهم الخلاف بين هذه النظريات ومداه وأسبابه، كما تنتهي ببلورة تصوّر خاصّ حول تاريخ النصّ. **الدراسة الثانية**: (جمع القرآن: إعادة نظر في النظريات الغربية في ضوء التطورات المنهجية المعاصرة) لهارالد موتسكي، وهذه الدراسة تتجاوز العرض أو النقاش النظري إلى عملية فحص للنظريات الغربية الكلاسيكية والتنقيحية

حول تاريخ القرآن، وعودة للمصادر الإسلامية عبر استخدام منهج نقد المصادر والاستفادة من عمل دارسين، مثل: جوينبول وشولر، حول دراسة المرويات الإسلامية حول تاريخ جمع القرآن تبرز تقدّم هذه المرويات عن التأريخات الغربية المفترضة والتي تؤخّرها إلى القرن الثالث. ثم **دراسة**: (تدوين القرآن: ملاحظات على أطروحتي وانسبرو وبورتون) لغريغور شولر، وتتضمّن عرضًا لأهم أطروحتَيْن معاصرتَيْن حول تاريخ القرآن، أي: أطروحتي بورتون ووانسبرو، ثم تقدّم تعليقًا نقديًّا على هذه النظريات. ثم **دراسة لفارين**، بعنوان: (هل تأخّر ترتيب القرآن لِمَا بعد عهد النبوّة؟) يناقش فيها كذلك بعض الطروحات حول تاريخ القرآن، **وفي الأخير** مقالة لغريغور شولر تتناول عملية جمع القرآن بمراحله المتتالية كبراديغم للتدوين في العلوم الإسلامية.

وهذه الدراسات الخمس تستطيع أن ترسم للقارئ صورة عن الرؤى النظرية والمنهجية الغربية حول تاريخ القرآن، وتقدّم كذلك مثالًا واضحًا على محاولة إعادة الثقة في المصادر الإسلامية عبر إعادة بنائها وبيان قِدَمها وموثوقيتها في بناء سردية عن تاريخ القرآن.

وجدير بالذِّكْر أن هذه الترجمات سبق نَشْرُها بشكلٍ مستقلّ على موقع تفسير ضمن قسم الاستشراق، وفي إعادة نشرها هاهنا قُمْنَا فقط بحذف الحواشي المكرّرة في ضوء النشر المجمّع وتعديل وإضافة بعض الحواشي، كما أنه وفي سياق هذا النشر الإلكتروني السابق تم وضع مقدّمات لكلّ مادة على

حِدَة تعمل على إبراز موضوع اشتغالها وتوضيحه، وقد آثرنا الإبقاء على هذه المقدّمات هاهنا ليبرز للقارئ قبل الولوج لكلّ مادة موضوعها وطبيعة المقاربة التي تعمل عليها.

كذلك نوضح أن تقسيم الدراسات ضمن هذه الأجزاء الأربعة لا يعني حصر اشتغال إحدى هذه الدراسات بهذا الجزء وحده، حيث يؤدي تشابك اشتغال بعض الدراسات -نتيجة طبيعة العمل العلمي نفسه- إلى إمكان إفادتها في تكميل صورة دراسات منشورة في أجزاء أخرى، إلا أنَّ نشر دراسةٍ ما ضمن جزءٍ محدّد يعني أنّ دورها في توضيح فكرة هذا الجزء أكبر، مع عدم نفي إفادتها في فهم المناحي الأخرى التي ستتناولها الأجزاء القادمة.

متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا[1][2]؟

نيكولاي سيناي

(١) ترجم هذه الورقة، د/ حسام صبري، مدرس بجامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الإنجليزية)، قام بترجمة عدد من الكتب والبحوث؛ منها: ترجمة كتاب (مصاحف الأمويين)، فرنسوا ديروش، عن مركز نهوض للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٣، مسلمون ويهود ومشركون، يهود المدينة في زمن النبي، ميخائيل ليكر، مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٤، مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية، تحرير: مصطفى شاه ومحمد عبد الحليم، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٤، (بالاشتراك مع مصطفى الفقي).

(٢) هذه الترجمة هي للنسخة المعدلة والمجمعة من دراسة نيكولاي سيناي When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure، والتي نشرها على صفحته على أكاديميا، والدراسة نشرت سابقًا على جزأين في مجلة Bulletin of the School of Oriental and African Studies 77 (2014). وجدير بالذِّكْر أن الترجمة الحرفية لعنوان ورقة سيناي هو: (متى أُغلق رسم المصحف؟)، إلا أن الاضطراب في استخدام مصطلح الرسم من قِبَل المؤلف -كما سيأتي معنا التعليق على ذلك في سياق المادة- يجعل العنوان غير واضح، حيث يحيل إغلاق الرسم في ضوء هذا إلى دلالتين؛ الأولى: وجود الرسم نفسه بالفعل، أي: النص المكتوب في شكله المجرّد من النقط والشَّكْل، والذي لا يقبل زيادة أو نقصانًا مضمونيًّا، والثانية: إغلاق هذا الرسم عبر النقط والشكل والتحزيب وغير ذلك من الأمور الشكلية التي أوصلت المصحف لشكله المعروف؛ لذا عدّلنا العنوان إلى: (متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا؟) ليكون السؤال بشكلٍ محدّد حول متى أصبح القرآن نصًّا مكتوبًا ومدوّنًا لا يقبل أيّ زيادة أو نقصان من الناحية المضمونية؟ وهو ما يعبّر بشكل أوضح عن اشتغال الكاتب في الورقة. (قسم الترجمات)

نبذة تعريفية بنيكولاي سيناي:

أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرّة بألمانيا، يتركّز اهتمامه في القرآن والتفسير واللاهوت الإسلامي، له عديد من المؤلفات في هذا السياق، منها:

- Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009

– الحديث والتفسير: دراسات في تفسير القرآن المبكِّر.

- Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg 2012

– كتاب الإسلام المقدّس، أهم الحقائق عن القرآن الكريم.

- The Qur'an: A Historical-Critical Introduction, Edinburgh 2017

– القرآن، مقدّمة تاريخية نقديّة.

مقدمة:

في هذه الورقة لنيكولاي سيناي أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أكسفورد، يتناول بالنقاش أشهر النظريات الغربية المعاصرة حول تاريخ المصحف، بدءًا من منجانا وكازانوفا، مرورًا بشفالي، ووصولًا إلى نظريات التنقيحيِّين، مثل: كرون ووانسبرو، والاعتراضات المقدمة عليهم من قبل إستل ويلان وغريغور شولر وصادقي وغيرهم، مقارنًا بين حجج هذه النظريات وباحثًا في الأساس المنهجي الذي يؤطِّر كلًّا منها، محاولًا بلورة رؤية خاصّة حول تاريخ المصحف في مواجهة هذه النظريات.

ويقسم نيكولاي سيناي هذه النظريات لنظريتين كبيرتين: الأولى تضع إغلاق المصحف في حدود نهاية القرن السابع الميلادي (الأول الهجري)، والثانية تضع إغلاق المصحف في النصف الأول من القرن السابع الميلادي (الأول الهجري). ويعتبر سيناي أن النظرية الأولى هي الأكثر قبولًا في الدرس الغربي انطلاقًا من عدم ثقةِ كثيرٍ من المستشرقين في النظرية الثانية التي تقارب كثيرًا التأريخ التقليدي الإسلامي، وفي ضوء اعتبار نظريات وانسبرو وكرون عن تأخُّر الإغلاق للقرن الثامن (الثاني الهجري) نظرية واهية لا يوجد ما يدلّ عليها.

ومن أجل توضيح للنظرية الأولى في الدّرس الغربي بصورة دقيقة يتحدث سيناي عن ما أسماه «نموذج النصّ القرآني المُعتَمد الناشئ»، ويقصد بهذا المفهوم أنه حتى التعديل الذي طال المصحف قبل إغلاقه -ويصل به إلي نهاية

القرن الهجري الأول- هو تعديل قائم على نسخة معتمدة ترجع غالبًا لمنتصف القرن الأول.

من مزايا المقارنة التي يعقدها هاهنا سيناي بين النظريتين الكبيرتين، هي أنها تستطيع إطلاع القارئ على تباين المنهجيات والحجج التي يصدر عنها الباحثون المؤيّدون لكلّ نظرية، وكذلك لتباين استخداماتهم واستنتاجاتهم لذات المنهجيّات أحيانًا، ولهذا إفادة كبيرة في تعريف القارئ العربي بتعدّد الرؤى والمنهجيّات الاستشراقية تجاه الموضوعات الأكثر مركزيّة مثل تاريخ القرآن.

في الأخير يَصِل سيناي لرأْي مُرَكَّب حول تاريخ استقرار المصحف، حيث يتبنَّى بشكلٍ ما النظرية الثانية، والتي تضع استقرار المصحف في النصف الأول من القرن الهجري الأول كما هو التأريخ الإسلامي التقليدي، ويوضح أنّ الأكثر منطقية في مواجهة الفريقين هو مطالبة من يؤخّرون تاريخ الاستقرار إلى نهاية القرن الأول بالدليل على هذا، في ذات الوقت يتوقّف بحذر عن إعطاء تاريخ تفصيلي لاستقرار النصّ في النصف الأول، إلا أنه يضعه بعد عَقْد على الأقلّ من وفاة النبي، كما يطرح ضرورة دراسة السّور القرآنية كجزء من دراسة استقرار المصحف.

وما يعطي هذه الورقة أهميتها ليس نتائجها بالصورة الكبيرة؛ وإنما قدرتها هذه على استعراض حجج الفريقين والمقارنة بينها، وكذا الجدالات البينيّة لأصحاب هذه المواقف والنظريات، وطريقة بنائه نظرته الخاصّة في مواجهتها؛ مما يجعل هذه الورقة استحضارًا كثيفًا لأبرز اشتغالات الدرس الغربي في هذه المساحة، ومن هنا تأتي أهمية نشرها ضمن هذا الكتاب المجمع: (تاريخ القرآن).

الدراسة[١]

الجزء الأول

١ - مقدمة:

يَنْسب التراثُ الإسلامي للخليفة الثالث عثمان بن عفان (الذي ولي الخلافة سنة ٦٤٤- ٦٥٦) جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ إمام، وقد نقل لنا البخاري من طريق ابن شهاب الزهري (ت. ١٢٤/ ٧٤١- ٧٤٢)[٢] قصة جمعِ المصحف في روايتين: تذكر الرواية الأولى منهما أنه في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق (٦٣٢- ٦٣٤) وبإلحاح مِنْ خَلَفِه عمر بن الخطاب، عُهد إلى زيد ابن ثابت كاتب الوحي بمهمّة جمع نصوص القرآن وتدوينه في الصحف والرّقاع[٣].

---

(١) أودّ التعبير عن عظيم امتناني لروبرت هويلاند Robert Hoyland، وكريستوفر ميلشرت Christopher Melchert، وآلان جونز Alan Jones، وبهنام صادقي Behnam Sadeghi، وقارئَيْن آخرَين لم يذكرا اسميهما لِمَا قدَّموه من تصويبات عديدة واعتراضات ومقترحات. وينبغي للقارئ أن يعلم أن هذه الورقة البحثية قد قُدِّمت -إلى مجلة الدراسات القرآنية بلندن- في فبراير ٢٠١٣م، وأدخلت عليها بعض التعديلات الطفيفة بعد هذا التاريخ.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محبّ الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، ٤ أجزاء (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠هجرية)، الجزء الثالث، ص٣٣٧، ٣٣٨، حديث رقم ٤٩٨٦، ٤٩٨٧ (كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن).

(٣) ثمة تعارض في الروايات الإسلامية حول أول مَنْ جَمَع القرآن، هل هو زيد بن ثابت أم صحابي آخر؟ انظر: Alphonse Mingana, "The Transmission of the Kurʾān", Muslim World 7 (1917): 223–232, at 224–5).

أما الرواية الثانية فتُبيِّن لنا أن حذيفة بن اليمان حين كان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية (سنة ٣٠هـ / ٦٥٠- ٦٥١)[١] أفزعه اختلاف أهل العراق والشام في القراءة، فأراد عثمان[٢] أن يجمع الناس على قراءة واحدة فأمَر زيد بن ثابت بجمع الصحف التي كانت عند حفصة بنت عمر في مصحف واحد، ثم أرسل إلى كلّ أُفُق بمصحفٍ مما نُسخ، وأمَر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف فأُحرِق.

وثمة جدلٌ حول مدى إمكانية الاعتماد على هذه الرواية ومدى صحتها من الناحية التاريخية، وكان أول من أثار هذا الجدل بول كازانوفا PAUL CASANOVA[٣] وألفونس منجانا ALPHONSE MINGANA[٤]، وقد كتبا في

(١) يُحتمل أن تكون هذه الغزوة التي وردت في رواية الزهري هي نفسها التي أشار إليها الطبري ووقعت في السنة الثلاثين من الهجرة، وذلك في تاريخ الرسل والملوك الذي نشرته دار بريل في ليدن، بعناية: دي خويه M. J. de Goeje وآخرين، سنة ١٨٧٩، في السلسلة الأولى، المجلد الخامس، ٢٨٥٦. انظر: Theodor Nöldeke,Geschichte des Qorāns, revised by Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl، vols., Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909–1938 (:GdQ), vol. 2, 49.

(٢) يقول اليعقوبي (توفي في مطلع القرن العاشر) أنّ عثمان أراد أنْ يَقرأ الناس على نسخة واحدة، (انظر: al-Yaʿqūbī, Historiae, ed. by M. Th. Houtsma, vol. 2, Leiden: Brill, 1883, 197).

(٣) بول كازانوفا PAUL CASANOVA (١٨٦٢- ١٩٢١)، مستشرق فرنسي، ولد بالجزائر، درس في فرنسا ودرس في الكوليدج دي فرانس، كما درس فقه اللغة العربية في جامعة القاهرة -وقت كان اسمها الجامعة المصرية-، له عديد الكتابات والترجمات والتحقيقات حول التاريخ الإسلامي، تاريخ ووصف قلعة القاهرة، ١٨٩٤، عقيدة الفاطميين السرية في مصر، ١٩٢١، كما ترجم وحقّق خطط المقريزي، وله كتاب بعنوان: Mohammed et la fin du monde, étude critique sur l'Islam primitif (محمد ونهاية العالم، مدخل نقدي للإسلام المبكر، ١٩١٠). (قسم الترجمات)

(٤) ألفونس منجانا (١٨٧٨- ١٩٣٧) مستشرق وكاهن كلداني، كان والده قسيسًا كلدانيًّا بالكنيسة المتحدة في روما، درس في المعهد السرياني الكلداني للدعوة بالموصل، فتعلّم السيريانية والعربية =

عام ١٩١١، ١٩١٥- ١٩١٦ أنَّ جمع القرآن وتثبيته codification جاء بمبادرة من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥- ٧٠٥) وأميره على العراق الحجَّاج بن يوسف استنادًا إلى (الروايات السابقة)[١]. لكن في المقابل، جاء فريدريش شفالي FRIEDRICH ScHWALLY ليقرر في النسخة التي نقّحها من (تاريخ القرآن) (١٩١٩) بأنّ الرسم[٢] القياسي[٣] يعود إلى زمن عثمان، وعليه صارت هذه الرواية هي المعتمدة في الأروقة العلمية بعد ذلك، إلى أنْ جاء عام ١٩٧٧ فشهد ردَّة على هذا المسار مع صدور كتاب (الهاجريون) لباتريشيا كرون

=

والتركية والفارسية، وبعد خلاف لاهوتي مع الكنيسة الكاثوليكية بسبب بعض آرائه ترَك الموصل وسافر إلى المملكة المتحدة، وهناك عمل كأستاذ للغات واللاهوت في كلية وودبروك، ثم عمل في مكتبة جون رايلند ذات الشهرة في المخطوطات العربية، وقد نشر بصحبة مرجليوث المستشرق الإنجليزي (١٨٥٨- ١٩٥٠) كتاب: (الدين والدولة) لعلي بن ربن الطبري (٨٣٨- ٨٧٠). (قسم الترجمات).

(١) انظر:

Mingana, “Transmission of the Kurʾān According to Christian Writers”, Muslim World 7 (1917): 402–414

ويقتبس في صفحة ٤١٤ من بول كازانوفا في كتاب له بعنوان:

Mohammed et la fin du monde: Étude critique sur l’Islam primitif, Paris: P. Gauthier, 1911, 141–2.

(٢) يستخدم الكاتب هنا مصطلح (الرسم) ليعني به مجمل عملية تحرير النصّ، والتي تشمل اختلافات الكتابة أو الاختلافات في بعض الكلمات، والاختلافات في ترتيب المصحف، وهو ما يجعله أوسع بصورة كبيرة من الاستخدام المعروف للرسم كمصطلح معهود في علوم القرآن. (قسم الترجمات).

(٣) GdQ, vol. 2, 1–121.

Patricia Crone[1] ومايكل كوك Michael Cook[2] فذهبا إلى أنَّ جَمْع القرآن حَدَثَ في وقتٍ ما من القرن الثامن[1]، بل إن جون وانسبرو JohnWansbrough[2]

(١) باتريشيا كرون (١٩٤٥م- ٢٠١٥م)، هي مستشرقة أمريكية من أصل دانمركي، وتعدّ أهم روّاد التوجه التنقيحي، وصاحبة أفكار ذائعة الصيت حول تاريخ الإسلام المبكّر وتاريخ الإسلام؛ حيث تشكّك في كون القرآن الذي بين أيدينا يعود إلى القرن السابع الميلادي، كما تشكّك في كون الإسلام قد نشأ في مكة الحالية، لها عدد من الكتب المهمّة، على رأسها الهاجريزم مع مايكل كوك (١٩٧٧م)، وهو مترجم للعربية، حيث ترجمه: نبيل فياض، بعنوان: (الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينية للإسلام)، وصدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ٢٠١٥م، وكتاب: تجارة مكة (١٩٨٧م)، وهو مترجم للعربية أيضًا، حيث ترجمته: آمال محمد الروبي، وصدر عن المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٥م. وقد أثارت كتُبها انتقادات كبيرة من مستشرقين ومؤرخين، الذين اعتبروا إقصاء المصادر العربية تمامًا في كتابة تاريخ الإسلام هو أمرٌ في غاية التعسّف، ومن الكتب العربية التي صدرت في سياق النقاش المنهجي مع هذا التوجه كتاب آمنة الجبلاوي، «الإسلام المبكر والاستشراق الأنجلوساكسوني الجديد، باتريشيا كرون ومايكل كوك نموذجًا»، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

(٢) مايكل كوك (١٩٤٠م-) مؤرخ أمريكي، بالأساس درس التاريخ والدراسات الشرقية في كينجز كوليدج، كامبريدج، ثم في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية (SOAS) بجامعة لندن، وهو أستاذ قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون منذ ٢٠٠٧م، من أهم كتبه بالإضافة لكتابه الشهير مع باتريشيا كرون (الهاجريون)، كتاب: (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي)، وهو مترجم للعربية، حيث ترجمه: رضوان السيد وخالد السالمي وعمار الجلاصي، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، في طبعة أولى عام ٢٠٠٩م، وفي طبعة ثانية عام ٢٠١٣م، كما ترجم مؤخرًا كتابه: «أديان قديمة وسياسة حديثة، الخلافة الإسلامية من منظور مقارن»، ترجمه: محمد مراس المرزوقي، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام ٢٠١٧م. ، كما ترجم كتابه حول النبي =

قد ذهب إلى أن النصّ قد استقر في صورته النهائية بنهاية القرن الثامن[٣]. ولكن لما كان التاريخ المتأخر الذي افترضه جون وانسبرو واهيًا يتعذّر الدفاع عنه[٤]، فإن

=

محمد والقرن للعربية بعنوان، محمد نبي الإسلام، ترجمة: د/ نبيل فياض، دار الرافدين، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧. (قسم الترجمات)

(١) انظر: Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 17–18.

[انظر في الترجمة العربية: الهاجريون، باتريشيا كرونه ومايكل كوك، ترجمة: نبيل فياض، ص: ٣٤، ٣٥، قسم الترجمات].

(٢) جون وانسبرو John Wansbrough، (١٩٢٨م- ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيك جذري في المدونات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.

(الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة) (١٩٧٧م)، وقد تُرجِم عرض لهذا الكتاب كتبه كارول كيرستن، ترجمة: هند مسعد، منشور ضمن ترجمات ملف (الاتجاه التنقيحي) على موقع تفسير:

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978.

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل (تاريخ الخلاص) الإسلامي. (قسم الترجمات)

(٣) انظر:

John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford: Oxford University Press, 1977, 49.

(٤) انظر على سبيل المثال: فرد دونر في كتاب له بعنوان:

=

العلماء الذين مالوا إلى التشكيك في كلام شفالي، أصبحوا أكثر تقبلًا لفرضية جمع القرآن في منتصف العصر الأموي[١].

ونتيجة لذلك، حازت فرضية جمع القرآن في عهد عبد الملك بن مروان على ذيوع ملحوظ في السنوات الأخيرة، ورجّح هذا القول كل من تشيز روبنسون Chase Robinson[٢][٣]، وألفريد لويس دي بريمار Alfred-Louis de

=

Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing , Princeton: Darwin Press, 1998. ص٣٥- ٦٣.

[وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب، بعنوان: (الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية)، ترجمة: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٩م، انظر في الترجمة العربية: ص٩٩- ١٤١، قسم الترجمات].

وكذلك باتريشيا كرون في مقالة لها بعنوان:

"Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran",
في مجلة القدس للدراسات العربية والإسلامية، العدد الثامن عشر لسنة ١٩٩٤، ص١ - ٣٧.

(١) انظر: Crone, "Two Legal Problems".

(٢) انظر: Chase Robinson, ʿAbd al-Malik, Oxford: One world, 2005, 100–104.

(٣) تشيز روبنسون، مؤرخ أمريكي، حصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد، كما شغل منصب رئيس مركز الدراسات العليا بجامعة نيويورك، كما درس في الجامعة الأمريكية بالقاهرة والجامعة العبرية بالقدس، وهو رئيس تحرير المجلد الأول من كتاب: The New Cambridge History of Islam: Volume 1, The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries (تاريخ الإسلام، المجلد الأول: العالم الإسلامي ما بين القرنين السادس والحادي عشر)، له دراسات عديدة حول التاريخ الإسلامي، منها:

Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia. Cambridge, 2000.

=

Prémare[١][٢]، وديفيد باورز David S. Powers[٣][١]، وستيفن شوميكر Stephen J. Shoemaker[٢]، فرأوا أنه الأقرب إلى الصواب عن القول بجمع وتثبيت القرآن

=

(الإمبراطورية والنخب الحاكمة بعد الفتح الاسلامي، التحوّل في شمال بلاد النهرين، ٢٠٠٠).

Islamic Civilization in Thirty Lives: The First 1,000 Years. University of California Press, 2016

(الحضارة الإسلامية في ثلاثين حياة، الألف سنة الأولى). (قسم الترجمات)

(١) انظر:

Alfred-Louis de Prémare,Les fondations de l'islam: Entre écriture et histoire, Paris : Éditions du Seuil, 2002, 278–323; id.,Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui , Paris: Téraèdre, 2004; id.,

[انظر الترجمة العربية لكتاب بريمار: تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٣١٣- ٣٣٧، قسم الترجمات].

"'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran", in: Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, ed. by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-R. Puin, Berlin: Verlag Hans Schiler, 2005, 179–210.

(٢) ألفريد لويس دي بريمار Alfred-Louis de Prémare (١٩٣٠م- ٢٠٠٦م) مؤرخ فرنسي، متخصص في اللغة والثقافة العربية وتاريخ الإسلام، وأستاذ فخري بجامعة إكس أون بروفانس مارسيليا، وباحث ومعلم في معهد الدراسات والأبحاث حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، وقد قضى بريمار طفولته في المغرب، وتعلم اللغة العربية ودرس آدابها في معهد الدراسات العليا المغربية وفي جامعة محمد الخامس، ومنذ عام ١٩٦٣م وإلى عام ١٩٦٥م تم الترحيب به في معهد الآباء الدومنيكان بالقاهرة، اهتمامه الأساس بالتاريخ العربي الإسلامي، وقد درس في جامعات عربية مثل جامعة قسنطينة (الجزائر)، والرباط (المغرب)، وقد أَوْلى جزءًا كبيرًا من اهتمامه أثناء تدريسه في جامعة إكس أون بروفانس ببدايات الإسلام والسيرة النبوية وتاريخ القرآن، من أشهر كتبه كتاب: «تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ»، وقد نقله للعربية: عيسى محاسبي، وصدر عن دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، وكتابه «في أصول القرآن، مسائل الأمس ومقاربات اليوم» نقله للعربية: ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م. (قسم الترجمات)

(٣) انظر:

=

في عهد عثمان، أو على الأقل ذهبوا إلى أن النصّ القرآني ظلّ عرضة للتغيير والتنقيح بشكلٍ كبيرٍ حتى عام ٧٠٠ بعد الميلاد.

وكان الباحثون في الإسلام المبكّر يختارون من بين الرأيَيْن: التاريخ المشهور الذي يعود لسنة ٦٥٠ أو ما قبلها، وبين التاريخ المتأخِّر الذي ذكره جون وانسبرو، والذي اتضح الآن أنه مغالطة يسهل تفنيدها، إلا أن هذا الأمر قد بات من الماضي. ورغم أن هارالد موتسكي قدّم دليلًا مقنعًا تتبَّع به الروايات التي وردت في جمعِ القرآن collection of the Quran في عهد أبي بكر الصديق، ونشره الرسمي في عهد عثمان، وعزاها إلى الزهري[٣][٤]؛ ليبطل بذلك ما ذهب

=

David S. Powers, Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

(١) ديفيد باورز، أستاذ بقسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة كورنيل الأمريكية، مختص بالتاريخ الإسلامي، له عديد الكتب في هذا المجال، أشهرها كتابه: Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009)، ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم: صناعة خاتم النبيين، والصادر عام ٢٠٠٩). (قسم الترجمات)

(٢) انظر:

Stephen J. Shoemaker,The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012, 136–158.

(٣) انظر:

Harald Motzki, "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", Der Islam 78 (2001): 1–34.

(٤) دراسة موتسكي المشار إليها، مترجمة للعربية بعنوان: (جمع القرآن: إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطوّرات المنهجية الحديثة) ترجمة: مصطفي هندي، وهي منشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، ص١٠٥. (قسم الترجمات)

إليه منجانا من أن هذه الروايات لا تَثْبُت قبل القرن التاسع، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة عدم إمكان الجمع بين هذه النتائج وفرضية كازانوفا ومنجانا، كما أكّد شوميكر، وهو مصيبٌ فيما قاله[١].

ومما يتّصل بهذه المسألة بشكلٍ وثيقٍ ذلك العمل الرائد الذي أنجزه بهنام صادقي Behnam Sadeghi[٢] ومحسن جودارزي Mohsen Goudarzi[٣] مؤخرًا حول مخطوطة طرس صنعاء (١) الشهيرة والتي يوجد جزءٌ كبيرٌ منها في دار المخطوطات بصنعاء بترقيم (DAM 01-27.1)[٤]، وقد أتمّ صادقي

---

(١) انظر: Shoemaker, Death, 148.

(٢) بهنام صادقي، أستاذ مساعد للدراسات الدينية بجامعة ستانفورد بكاليفورنيا منذ ٢٠٠٦، مهتم بالفكر الإسلامي وبالفقه وبالإسلام المبكّر. له كتاب بعنوان: The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition, Cambridge University Press, 2013 (منطق صنع القانون في الإسلام: المرأة والصلاة في التقليد الفقهي)، بالإضافة لعدد من المقالات والبحوث. (قسم الترجمات)

(٣) تُرجمت هذه الدراسة ضمن مواد ملف: (مخطوطات القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة)، ترجمة: د/ حسام صبري، بعنوان (طرس صنعاء (١) ونشأة القرآن)، يمكن مطالعتها على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات)

(٤) انظر:

Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Quran of the Prophet", Arabica 57 (2010): 343–436, at 344.

[تُرجمت هذه الورقة للعربية بعنوان: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، انظر في الترجمة: ص٦، ٧، ٨، قسم الترجمات].

وجودارزي مراجعة أربعين ورقة من الكتابة التحتية في هذه المخطوطة، والتي تعدّ الدليل المادي الوحيد على وجود تنقيح غير قياسي لرسم القرآن[١]، ونوع النصّ الذي يظهر من الخط الممحو (C-1) هو بالفعل نسخة من القرآن الذي بين أيدينا، إلا أنها تحتوي على اختلافات متعددة عن رسم المصحف المعتمد canonicalrasm تتراوح ما بين اختلافات في إعراب الفاعل واللواحق المتعلّقة بحذف وإضافة وإبدال للكلمات والعبارات القصيرة، كما أنّ ترتيب السور مختلف رغم أن ترتيب الآيات داخل السور لا يختلف عن رسم المصحف القياسي standard rasm[٢]. وبات لدينا الآن بشكلٍ حاسم دليل علمي أنّ هذا الطرس يعود لتاريخ مبكّر جدًّا، وقد تعاون صادقي مع بيرجمان في فحص مجموعة من الأوراق المتفرقة والتي يبدو أنها تنتمي لهذا الطرس باستخدام الكربون المشعّ لتحديد تاريخها، وتوصَّلَا إلى نتيجة ترجِّح بنسبة ٩٥٪ أن هذا الرّق قد تم الحصول عليه (من جلد حيوان بعد ذبحه) في الفترة ما بين ٥٧٨

(١) انظر:

Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Quran", Der Islam 87 (2012): 1–129.

وقد أبلغني صادقي أن الجامع الكبير في صنعاء لا يزال به أربعون ورقة أخرى من هذا الطرس.

(٢) نفس المرجع، ص٢٣.

[انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، الهامش في ص٤٦، ٤٧، قسم الترجمات].

و٦٦٩ ميلادية، واحتمال أن تكون هذه المادة أقدم من سنة ٦٥٥.٥ يبلغ ٩١.٨٪ (واحتمال أن تكون أقدم من سنة ٦٦٠.٥ يبلغ ٩٥.٥٪)[١]، وإذا افترضنا أنه قد تمّ استخدام هذا الرّق فور وفاة الحيوان، فإنّ التقدير المقبول في نظرنا أن تاريخ طرس صنعاء (١) يعود إلى ما قبل سنة ٦٦٠، على الرغم من حقيقة أن التأريخ الذي يتم الحصول عليه من فحص الكربون المشعّ لمخطوطات معلوم تاريخ الانتهاء منها يعطينا تواريخ مبكِّرة بعدة عقود[٢]، وهذا يقلّل الفجوة

(١) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص٣٤٨، وكذلك ص٣٥٣، ٣٥٤، ويرى فرانسوا ديروش في كتابه: Qurʾans of the Umayyads: A First Overview, Leiden: Brill, 2014، ص١٣ [انظر الترجمة العربية لكتاب ديروش بعنوان: مصاحف الأمويين: نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة، ترجمة: د/ حسام صبري، نهوض للدراسات والبحوث، ط١، بيروت، ٢٠٢٣، ص٥١- ٥٢، قسم الترجمات].

إن التأريخ بالكربون لاثنتين من العيّنات المأخوذة من طرس صنعاء على يد كريستيان روبين Christian Robin أعطانا تاريخًا يتراوح بين سنة ٥٤٣ وسنة ٦٤٣، علاوة على تاريخ غريب يعود للفترة من ٤٣٣ إلى ٥٩٩؛ ونظرًا لأن ديروش لا يقدّم مزيدًا من المعلومات، فلا مفرّ من الاعتماد في الوقت الحالي على النتائج التي توصل إليها صادقي وبيرجمان رغم أننا بحاجة إلى إجراء مزيد من الفحص.

(٢) وُجد أن تاريخ الرّق المستخدم في مخطوطة قرآنية أخرى يعود للفترة من ٦٠٩ إلى ٦٩٤ باحتمال تبلغ نسبته ٩٥.٢٪. انظر مقالة لياسين دتون بعنوان: An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating في مجلة الدراسات القرآنية، العدد التاسع لسنة ٢٠٠٧، ص٥٧- ٨٧، تحديدًا في صفحتي رقم ٦٣، ٦٤. للاطلاع على مسألة حدود تأريخ الكربون انظر: Déroche, Qurʾans of the Umayyads, 11–14 [انظر: مصاحف الأمويين: نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة، ترجمة: د/ حسام =

بين الفرضيات الممكنة بشأن تاريخ النصّ القرآني، ويرجّح كتابة جزءٍ كبيرٍ منه بحلول سنة ٦٦٠، واتخاذه الشكلَ المألوف على نحوٍ كبيرٍ، رغم ما به من اختلافات عدّة، وربما نوافق صادقي في قوله أن هذا الطرس لا يمثّل أقدم تاريخ محتمل لرسم المصحف القياسي: فإنّ المحو لإفساح المجال لكتابة نسخة قياسية من القرآن لا يقتضي أن تكون النسخة الأخيرة جاءت بعد وجود الطرس[١].

ومع ذلك قد يصرُّ علماء مثل روبنسون أو شوميكر على أن الرسم القياسي للقرآن لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن السابع، نتيجة لسعي الدولة إلى تنقيح الصحف الموجودة التي سبق جمعها[٢]؛ ولذلك فإنّ القول الذي يعارض بشدة التأريخ المشهور للرسم القياسي للقرآن يتمثل فيما يبدو في الفرضية التي

=

صبري، نهوض للدراسات والبحوث، ط١، بيروت، ٢٠٢٣، ص ٤٩- ٥٢، قسم الترجمات] وقد ذكر فيه أن تأريخ C14 لمخطوطة Quran of the Nurse الشهيرة والتي يتّضح من طرّة المتن الخاصّ بها أنها اكتملت عام ١٠٢٠ يعطينا تاريخًا يتراوح بين سنة ٨٧١ إلى ٩٨٦ باحتمال تبلغ نسبته ٩٥٪. انظر الهامش السابق.

(١) انظر: "Codex Sadeghi and Bergmann"، ص٣٨٣، ٣٨٤. سوف يناقش الجزء الثاني من هذه الورقة البحثية محاولة صادقي إثبات أن الرسم القياسي أبقى بشكل دقيق على نسخة أولية من القرآن مقارنة بالنسخة C-1. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٨٢، ٨٣، قسم الترجمات].

(٢) انظر على سبيل المثال: Robinson, ʿAbd al-Malik, 104.

تقول بأن النصّ القرآني رغم اكتسابه شكلًا محددًا بحلول عام ٦٦٠ إلا أنه ظلّ عرضة للتنقيح والتعديل حتى قرابة سنة ٧٠٠، وسوف أسمي هذا السيناريو «نموذج النصّ القرآني المُعتَمد الناشئ» emergent canon model لتسهيل الإشارة إليه، وليست القضية التي نتناولها هنا بالأمر اليسير؛ فإنه بعد وفاة محمد بنحو ستين أو سبعين سنة، يُحتمل أن يكون أصل دعوته قد طالته الأيدي بالتنقيح؛ ولذا فإنّ الجزء المتبقي من هذه المقالة البحثية يقترح إجراء تقييم منهجي لمختلف الآراء التي أثيرت، إمّا دعمًا لهذه الرؤية أو نفيًا لها.

٢- شواهد تؤيّد استقرار النصّ القرآني في نهاية القرن السابع:

دليل النقوش:

كُتِبَ على قبة الصخرة أنه قد اكتمل بناؤها سنة ٧٢ هجرية الموافق ٦٩١-٦٩٢ ميلادية[١]، ويظهر عند قنطرتها نقشان من الفسيفساء يشتملان على سلسلة من المقاطع القرآنية تتلاقى مع عدّة أشكال للبسملة والشهادة والصلاة والسلام على محمد وعلى المسيح، كما أنّ الأجزاء الأمويّة من اللوحات النحاسية الموجودة عند المدخل الشرقي والشمالي للقبة تُظهِر سلسلة من العبارات القرآنية الواضحة[٢]. وفي كلتا الحالتين هناك اختلاف واضح عن رسم

(١) لمعلومات حول التاريخ، انظر مقالة لـJeremy Johns جيريمي جونز بعنوان: Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years في العدد ٤٦ لسنة ٢٠٠٣ من مجلة Journal of the Economic and Social History of the Orient، ص٤١١- ٤٣٦، تحديدًا في الصفحات ٤٢٤- ٤٢٦.

(٢) وردَ النقشان بكتابة صوتية في مقالة لـChristel Kessler كريستل كيسلر، بعنوان:
ʿAbd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration
في عدد سنة ١٩٧٠ من مجلة Royal Asiatic Society، ص٢- ٦٤، ويمكن الحصول على ترجمة لهما وللنقوش الموجودة في اللوحات النحاسية عند إستل ويلان في مقالة لها بعنوان: Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Quran، في مجلة American Oriental Society، العدد ١١٨ لسنة ١٩٩٨، ص١- ١٤.
[المقالة مترجمة للعربية بعنوان: (الشاهد المغفول عنه: دليل على التدوين المبكّر للقرآن)، وهي مترجمة على قسم الترجمات ضمن ملف (تاريخ القرآن)، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير. (قسم الترجمات)].

المصحف القياسي؛ فعلى سبيل المثال، ثمة عبارة من الآية الأولى في سورة التغابن علاوة على اثنتين من الآية الثانية من سورة الحديد تتلاقيان مع عبارة تتحدّث عن القدرة الإلهيّة بشكلٍ يتكرّر مرّتين[١]، وفي إحدى اللوحات النحاسية تظهر الآية ١٥٦ من سورة الأعراف وفيها نجد ضمير المتكلم الذي يعبر عن الذات الإلهيّة كُتب بصيغة الغائب. (وثمة ملاحظات شبيهة تنطبق على استخدام المادة القرآنية في النقوش والزخارف الإسلامية المبكّرة)[٢]. وبالنسبة لروبنسون، فكلّ هذا يوحي بأنّ النصوص القرآنية لم تكن ثابتة بشكلٍ جزئي على الأقلّ حتى نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن[٣]، وعلى نفس المنوال سار شوميكر؛ إذ اعتبر النقوش الموجودة على قبة الصخرة «أبرز دليل على ما يبدو» يعزّز من فرضية «عدم الاستقرار النسبي» للقرآن في وقت تشييد هذا

(١) العبارة هي: ﴿لَهُ ٱلۡمُلۡكُ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ﴾ من سورة التغابن، الآية الأولى. ونجد في سورة الحديد، الآية الثانية عبارة مماثلة هي: ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، وتختتمان بنفس الفاصلة: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾. انظر:

Kessler, "'Abd al-Malik's Inscription", 4 and 9.

(٢) انظر: Robert Hoyland, "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions",Jerusalem Studies in Arabic and Islam 21 (1997): 77–101، تحديدًا صفحة ٨٧، ٨٨.

(٣) انظر: Robinson, ʿAbd al-Malik, 103. ويلفت روبنسون الأنظار إلى بعض الاختلافات المماثلة في النصوص الأدبية المبكرة، مثل رسالة الحسن البصري إلى عبد الملك (انظر: Michael Cook, The Koran: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press, 2000, 120–122).

المبنى[١]. وبطبيعة الحال في ظلّ احتمال كبيرٍ بأن تاريخ طرس صنعاء (١) يعود إلى ما قبل سنة ٦٦٠، فلا بد أنّ عدم الاستقرار هذا كان له حدود واضحة، ولكن بقدر ما تم نشره حتى الآن من هذا الطرس، لا يتعذر الجمع بين هذا القول وبين الفرضية التي تزعم أن سورة الإخلاص أضيفت للقرآن في عهد المروانيين[٢]، أو أن العبارة التي تتحدث عن القدرة الإلهيّة والتي نُقِشَت على قنطرة القبة قد أعيدت صياغتها على الأقلّ في وقت لاحقٍ لتظهر في مطلع سورتي الحديد والتغابن.

ومع ذلك لا مفرّ من التساؤل حول إمكانية وجود تفسيرات أخرى، وهنا يبدو دي بريمار أقلّ وثوقًا من روبنسون وشوميكر بحجية المعطيات التي توفّرها هذه النقوش[٣][٤]، ولا شك أنّ ثمة ما يمكن قوله في تقييم هذه الأدلة،

---

(١) انظر: Shoemaker, Death, 148.

(٢) لمزيد من المعلومات حول استخدام سورة الإخلاص في سك العملة في زمن المروانيين انظر:

Stefan Heidemann, “The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery”, in :The Qurʾān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qurʾānic Milieu, ed. by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leiden: Brill, 2010, 149–195, at 184–6.

(٣) انظر: De Prémare, “Processus de Constitution”, 183.

(٤) على خلاف الكثير من التنقيحيين، يبدي بريمار تحفظا على الاعتماد الحصري على النقوش والمدونات غير الإسلامية في بناء سردية متماسكة وموثوقة عن تاريخ الإسلام المبكر، ويعتبر أن كثير من النظريات التي يتم بلورتها في ضوء هذه المعطيات القليلة تعتبر متسرعة، حيث يعيب على الدارسين المعتمدين على النقوش تفويت الكثير من النقوش الأخرى التي يعد استحضارها تحديا =

كما أبانت إستل ويلان Estelle Whelan حين قالت بأن الاختلافات من هذا النوع الموضح أدناه ربما تكون نتيجة لتطويع الاقتباسات القرآنية بما يناسب السياق الزخرفي والنقش، وهو إجراء يتجلَّى بوضوح في النقوش المتأخرة أيضًا[(١)]. على سبيل المثال، إن الالتفات في الآية رقم ١٥٦ من سورة الأعراف من ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب ربما يكون الهدف منه اتّساق الكلام مع الاقتباس السابق (من سورة الأعراف: الآية ١٢) والتي جاء الضمير فيها بصيغة الغائب، وحتى إن لم يكن تفسير ويلان هو التفسير الوحيد المقبول، فلا شك أنه يمثل معالجة منطقية لهذه الأدلة: وبهذا فإنَّ رفض شوميكر[(٢)] المقتضب

=

لتلك النظريات المتسرعة، انظر: تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص: ٣٢- ٣٤. (قسم الترجمات)

(١) انظر: Whelan, "Forgotten Witness", 6.

[انظر: الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكِّر للقرآن، إستل ويلان، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير. ص١٨- ٢١. (قسم الترجمات)].

(٢) ستيفن شوميكر Stephen J. Shoemaker ، حاصل على الدكتوراه من جامعة ديوك بنورث كارولينا في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أستاذ الدراسات الدينية في جامعة أوريجون، تخصّصه الأساس في التاريخ المسيحي وتاريخ الإنجيل بصورة خاصّة، له دراسة حول تاريخ التقاليد المبكّرة حول العذراء مريم، بعنوان: The Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption (Oxford University Press, 2002) (التقاليد المبكرة حول رقاد العذراء وصعودها)، كما له اهتمام بالتاريخ الإسلامي كذلك، وله كتاب شهير في هذا السياق هو The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam (University of

=

لمقالتها البحثية ووصفها بأنها احتجاج من قبيل الاستثناء الخاصّ لا يخلو من تعجرف يدعو للقلق[١]، وفي الواقع إنّ معطيات النقوش مبهمة غير قاطعة، وفي الوقت ذاته متوافقة مع النظرة التقليدية الشائعة لمسألة تدوين القرآن، وأيضًا مع فرضية «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ».

=

Pennsylvania Press, 2011)، موت النبي: نهاية حياة محمد وبداية الإسلام، وصدر له مؤخرًا كتاب حول تاريخ القرآن، بعنوان: Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study (University of California Press, 2022)، خلق القرآن: قراءة نقدية تاريخية. (قسم الترجمات)

(١) انظر: Death, 321، رقم ١٣٢.

الحَجّاج والقرآن:

ثمّة دور في تاريخ النصّ القرآني لاثنين ممّن ولي إمارة البصرة والكوفة في عهد الأمويين: الأول منهما عبيد الله بن زياد (قُتل سنة ٦٧/ ٦٨٦)؛ فقد نقل ابن أبي دواد عن يزيد الفارسي أن عبيد الله زاد في القرآن أَلْفَيْ حرفٍ[١]، ويقول ابن أبي داود: كان الذي زاد عبيد الله في المصحف، كان مكانه في المصحف: ﴿قالوا﴾، ﴿كانوا﴾، من قاف لام واو، وكاف نون واو، فجعلها عبيد الله: ﴿قالوا﴾ قاف أَلِف لام واو ألف، وجعل ﴿كانوا﴾ كاف أَلِف نون واو أَلِف، ولا يَخفَى من أول وهلة أن هذا غير المراد بما جاء في الخبر، وقد مال دي بريمار إلى القول بأن المقصود بعبارة: «ألفي حرفٍ» إنما هو «ألفا كلمة»، ورفض ما ذهب إليه ابن أبي داود على أساس أن رسم الألف واضحة قد وُجد في نقش معاوية على سدٍّ ناحية الطائف، وهذا معناه أن هذا الرسم لا بد أنه قد اعتُمد في المخطوطات القرآنية قُبَيل زمن عبيد الله بن زياد، وبالتالي لم تعد هناك حاجة للتأكيد عليه وإبرازه[٢]. ومع ذلك، فإنّ هذا الاستدلال مردود بالاختلاف في رسم الألف في المخطوطات القرآنية المبكرة[٣]؛ وفي ظاهر الأمر، فإنّ ثمة ما

---

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، عند آرثر جيفري Arthur Jeffery، Materials for the History of the Text of the Qurʾān: The Old Codices, Leiden: Brill, 1937, 117

(٢) انظر: Fondations, 293–4.

(٣) انظر:

=

يدعو إلى التعامل مع هذا الخبر على أنه يبيّن إقدام عبيد الله على إبدال كبير في رسم المصحف، بدلًا من الحديث عن تعديل النصّ بشكلٍ كبيرٍ[١].

لننتقل الآن إلى الحالة الثانية: حيث العناية البالغة التي أَولاها الحجّاج، أمير عبد الملك بن مروان على العراق، للنصّ القرآني[٢]، ويُقال إن الحجّاج

=

Keith Small, Textual Criticism and Qurʾān Manuscripts , Lanham (Maryland): Lexington Books, 2011, 36–44; François Déroche, La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisinopetropolitanus, Leiden: Brill, 2009, 51–75.

(١) انظر: GdQ, vol. 3, 256. هناك تفسير آخر لهذا الخبر يقرأ عبارة: «ألفي حرفٍ» على أنها «حرفا ألف لكلمة»، انظر:

Omar Hamdan ,Studien zur Kanonisierung des Korantextes: Al-Ḥasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichtes des Korans, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 135–7.

ويرى حمدان أن ما فعله عبيد الله كان مجرد تنقيح لكلمة: ﴿لله﴾ في الآية السابعة والثمانين من سورة المؤمنون فجعلها ﴿الله﴾ بإضافة حرفي ألف لها، وهذا التفسير يتيح لنا أن نفهم تبرير يزيد الفارسي فعل عبيد الله بقوله إنه ولد بكلاء البصرة فتوالت تلك عني، إذ قرأ البصريون ﴿الله﴾ بدلًا من ﴿لله﴾ كما في مصحف الحسن البصري. (حمدان: ١٣٦) وفي مصحف عثمان الذي أرسل إلى البصرة، انظر:

Michael Cook, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran", Graeco-Arabica 9–10 (2004): 89–104, at 94.

[هذه الدراسة مترجمة على موقع تفسير، بعنوان: مصاحف الأمصار: قراءة في المصاحف المنتسخة في صدر الإسلام، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير، وسيتمّ إعادة نشرها في الجزء الثالث من هذا الكتاب المجمع، قسم الترجمات].

ونقل حمدان خبرًا رواه الداني قال فيه أن عبيد الله زاد حرفي ألف للآيتين ٨٧، ٨٩ من سورة المؤمنون.

(٢) انظر:

Hamdan, Studien, summarized in id., "The Second Maṣāḥif Project: A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text", in: Neuwirth et al. (eds.),The Qurʾān in Context, 795–835.

جمع نفرًا من القُرّاء والحُفّاظ لعدّ حروف المصحف وكلماته وآياته، وتوزيعه على أجزاء متساوية الطّول[١]، ويُنسب له أنه قد أمَر النُّسّاخ، أو على وجه التحديد نصر بن عاصم (ت. ٨٩/ ٧٠٧- ٧٠٨) وهو تلميذ أبي الأسود الدؤلي أن يضع النقاط على الحروف في المصحف[٢].

وجمَع أحد علماء التفسير وهو ابن عطية (ت. ٥٤١/ ١١٤٦) هذه الأخبار التي طلب فيها الحجّاج بأمر عبد الملك من الحسن البصري ويحيى بن يعمر وَضْع النقط والشّكل على حروف المصحف، ثم تجزئته إلى أحزاب، ووَضْع كتاب في اختلاف القراءات[٣]. وذكر ابن أبي داود عن عوف بن أبي جميلة

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص١١٩، ١٢٠؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ أجزاء، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧، ج١، ص٢٤٩. في العديد من المخطوطات الكتابية هناك كلمة شبيهة يُطلق عليها الماسوراه النهائية تظهر في نهاية كلّ سفر، انظر:
Emanuel Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, 3rd edition,Minneapolis: Fortress Press, 2012, 67.

(٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٢ (وفق ما جاء في الجزء الأخير)، ٨ أجزاء، ج٢، ص٣٢. وينقل حمدان خبرًا مماثلًا عن حمزة الأصفهاني (يمكن الرجوع إلى الاقتباس العربي في Studien ص ١٤٦، هامش رقم ٨٤). ولمعرفة المزيد حول نصر بن عاصم انظر:
Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 11 vols., 1967–2000, vol. 9, 32–3.

(٣) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق أحمد صادق الملاح، مجلدان، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٤، ج١، ص٦٦، ٦٧. لمعلومات عن يحيى بن يعمر (وهو تلميذ لأبي الأسود الدؤلي) انظر: Sezgin, Geschichte, vol. 9, 33–34.

=

(١٤٧/ ٧٦٤)[١] أن الحجّاج بن يوسف غيّر في مصحف عثمان أحد عشر حرفًا بزيادة حرف أو نقصانه في معظمها[٢].

أما المصادر غير الإسلامية فقد تبنَّت موقفًا متشدّدًا ووصفت الحجّاج بأنه أعاد كتابة القرآن بشكلٍ تامّ، من ذلك على سبيل المثال المبشِّر المسيحي عبد

=

وإذا كان حمدان قد نظر في عددٍ هائل من المصادر العربية، إلا أنه ينطلق استنادًا إلى افتراض مشكوك فيه يرى أن الأخبار التي تتحدث عن عناية الحجاج بالنصّ القرآني أو اتصاله بعلماء التفسير يمكن تفسيرها في ضوء نموذج لمشروع تحريري موحّد يتضمن تعيين (لجنة للمشروع)، ثم تنفيذ أهداف المشروع المتنوعة، وفي النهاية نشر النتائج التي توصلوا إليها. ويبدو أن إطار العمل المنظم هذا مستوحًى من ابن عطية (الذي اعتمد عليه حمدان في Studien, 140–1 عندما أرّخ لهذه الإجراءات التي اتخذها الحجاج بسَنة ٧٠٣- ٧٠٤)، لكن لا يتعرّض حمدان لاحتمال أن يكون الخبر الذي أورده ابن عطية هو محاولة منه للعودة إلى الأحداث الماضية لفرض نوع من التنظيم الشامل على المواد التي تتعرض لذكر الحجّاج، فباستثناء ما أورده ابن عطية، فإنّ الأخبار التي نقلت لنا أن الحجاج طلب عدّ حروف المصحف وتجزئته إلى أحزاب، لا تذكر مثلًا إدخال النقط والشّكل في المصحف ولا الإجراءات التي وقعت في واسط.

(١) لأخبار عوف بن أبي جميلة، انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق عواد معروف، ٣٥ جزءًا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣- ١٩٩٢، ج٢٢، ص٤٣٧- ٤٤١.

(٢) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ٤٩- ٥٠، ١١٧- ١١٨؛ حمدان، Studien، ص١٦٦- ١٧٠. من نماذج هذه الكلمات قوله: (لم يتَسنَّ) بغير هاء، فغيَّرها إلى: ﴿يتَسنَّه﴾، (وهما مترادفان، انظر: Edward William Lane, Arabic-English Lexicon, London: Williams and Norgate, 1863, 1149b) في الآية رقم ٢٥٩ من سورة البقرة، وكذلك في الآية ٤٨ من سورة المائدة: (شريعة) غيَّرها: ﴿شرعة﴾.

المسيح الكندي (في بداية القرن التاسع) يؤكّد أنه لا يوجد مصحف إلا وجمعه الحجّاج ونقص منه الكثير، وزاد عليه، (والأجزاء التي تم حذفها هي التي تحدثت عن الأمويين والعباسيين)، ثم أعدّ ستّ نُسَخ رئيسة من المصحف وأرسلها إلى مصر ودمشق والمدينة ومكة والكوفة والبصرة، بينما تم محو النُّسَخ الأخرى بزيت مغليّ، ليحذو بذلك حذو عثمان بن عفان مِن قَبْله(١).

وثمة اتهام مماثل يتجلى في رسالة مزعومة للإمبراطور البيزنطي ليو الثالث (٧١٧- ٧٤١) إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧- ٧٢٠) والذي نقَله لنا المؤرخ الأرمني ليون، وجاء فيه ما ترجمته: «ونعلم ما فعله الحجّاج الذي ولَّيْته فارس، فلديه رجال يجمعون كتبكم القديمة ويستبدلونها بأخرى، ألَّفَها بنفسه وفقًا لهواه ونشرها في جميع أنحاء دولتك»(٢).

---

(١) انظر: Mingana, "Transmission", 409, and Casanova, Mohammed, 119.

للوقوف على النص العربي، انظر:

George Tartar, Dialogue Islamo-Chrétien sous le calife al-Ma'mun [sic!](813–834): Les Épîtres d'al-Hâshimî et d'al-Kindî , Thèse pour le Doctorat de 3° cycle, Strasbourg 1977, 117–8.

(٢) انظر:

Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between ʿUmar II and Leo III", Harvard Theological Review 37 (1944): 269–332, at 298.

وانظر أيضًا:

Robert Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, Princeton: Darwin Press, 490–501.
=

وثمة إشارة إلى خطوات مماثلة، وإن كانت أقلّ تطرفًا، في المصادر الإسلامية، فيذكر ابن شبّة (ت. ٢٦٢/ ٨٧٥)، والسمهودي (ت. ٩١١/ ١٥٠٦) أن الحجّاج كتب المصاحف وأرسلها إلى الأمصار[١]، ونقل السمهودي عن ابن زبالة (ت. بعد سنة ١٩٩/ ٨١٤)[٢] أن الحجّاج هو أول من أرسل بالمصاحف إلى القرى[٣]، ولم

=

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٥١٧- ٥٢٨، قسم الترجمات].

(١) ابن شبّة، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ أجزاء، مكة، بدون ناشر، ١٩٧٩، ج١، ص٧، ٨؛ السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق: قاسم السامرائي، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٥ أجزاء، ج٢، ص٤٥٧. انظر أيضًا: عمر حمدان، Studien، ص١٧١، هامش رقم ١٩٨، ٢٠٠.

(٢) للوقوف على أخبار ابن زبالة وكتابه المفقود أخبار المدينة، انظر:

Harry Munt, "Writing the History of an Arabian Holy City: Ibn Zabāla and the First Local History of Medina", Arabica 59 (2012): 1–34.

(٣) «أرسل الحجاج بن يوسف إلى أمهات القرى بمصاحف، فأرسل إلى المدينة بمصحف منها كبير، وهو أول من أرسل بالمصاحف إلى القرى»، يرى دي بريمار أن هذه العبارة تتعارض مع الرواية المشهورة من أن عثمان أرسل بمصحفه إلى الأمصار، وذلك بعد أن لخّص دي بريمار ما نقله السمهودي (انظر: Processus de Constitution", 200; similarly Fondations, 296)، ويبدو أن السبب في هذا التعارض المزعوم هو أن دي بريمار يخلط بين القرى وأمهات القرى. وبالنظر إلى صحة الوقائع التاريخية للإجراءات التي اتخذها عثمان، يرتفع التعارض بين ما فعله عثمان من إرسال المصاحف إلى الأمصار وكون الحجّاج أول من أرسل المصحف إلى القرى.

يقتصر على أمهات القرى كما فعل عثمان من قبله، وقد ذكر ابن عبد الحَكم (ت. ٨٧١/٢٥٧) أن الحجّاج أرسل مصحفًا إلى مصر، وكذلك ذكر ابن دقماق والمقريزي[١]. ومن الواضح أن الإستراتيجية التي اتبعها الحجّاج في توزيع المصاحف على الأمصار قد اشتملت على أمر آخر استحدثه، هو قراءة القرآن من المصاحف في المساجد[٢]، وتُسجِّل المصادر الإسلامية بعض الإجراءات القمعية كذلك، منها ما نُقِل أنَّ الحجّاج أوكل إلى جماعة من الناس تتبُّع جميع المصاحف الموجودة في أيدي الناس وتقطيعها إذا وجدوها مخالفة للمصحف العثماني الإمام مع

(١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: تشارلز توري، مطبعة جامعة ييل، ١٩٩٢، ص١١٧، ١١٨، نقلًا عن:

Mathieu Tillier, review of Déroche, Transmission, Journal of Qur'anic Studies 13 (2011): 109–115

وانظر أيضًا:

Karl Vollers (ed.), Description de l'Egypte par Ibn Doukmak, Cairo: Imprimerie nationale, 1893, vol. 1, 72;Mingana, "Transmission", 231;

وانظر: تاريخ القرآن، GdQ, vol. 3, 104, n. 1؛ عمر حمدان، Studien، ص١٧٢، وهامش ٢٠١؛

وكذلك دي بريمار "Processus de Constitution", 198–9.

(٢) السمهودي، وفاء الوفا، ج٢، ص٤٥٦، ٤٥٧ (انظر: حمدان ص١٧٢). وقد روي هذا عن الإمام مالك، وكره ذلك وعدَّه بدعة. وتلا ذلك عبارة تدافع عن قراءة القرآن من المصاحف في المساجد علاوة على خبر آخر من ابن شبّة ذهب فيه إلى أن قراءة القرآن من المصحف في المساجد كلّ صباح جرى عليه العمل في زمن عثمان؛ وللجمع بين الروايات يمكن القول أنّ الحجّاج كان أول من سنّ ذلك الأمر بشكلٍ رسمي وبهذا كانت بدعة محل خلاف ما بين مؤيد لها ومعارض، وأن المؤيِدين استدلّوا على جواز ذلك بما جرى في زمن عثمان.

تعويض أصحابها بستين درهمًا[١]؛ ويذكر الفرّاء (ت. ٢٠٧/ ٨٢٢) أن مصحف الحارث بن سويد، الذي اعتمد بوضوح على مصحف ابن مسعود قد دُفِنَ في زمن الحجّاج[٢].

وختامًا: جمَع دي بريمار مجموعة من الأقوال التي تُعزَى لعبد الملك والحجّاج من شأنها أن تعزّز -على ما يبدو- تلك الفرضية التي ترى أن الرَّجُلَين قد انخرطا في عملٍ تنقيحي ملحوظ[٣]، ومن ذلك ما نقله البلاذري في أنساب الأشراف مما قاله عبد الملك عن أهمية رمضان في حياته فكان مما قال: وفيه جمعتُ القرآن[٤] (أو حفظتُه). وجاء في صحيح مسلم أنّ الحجّاج قال في خطبة

(١) عمر حمدان، ص١٧٠. يتحدث حمدان عن هذا الأمر تحت عنوان: إنفاذ المصاحف الجديدة المعدَّة في المشروع، بَيْد أنّ الصلة غير واضحة من الاقتباس نفسه، ويقترح إدموند بيك في مقالة له بعنوان: "Der ʿuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts" في العدد ١٤ لسنة ١٩٤٥ من مجلة Orientalia nova series ص٣٥٥- ٣٧٣ أن الحجّاج سعى للتخلص من المصاحف المستخدمة في التلاوة والإقراء فقط.

(٢) انظر: الفرّاء، معاني القرآن، ج٣، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي وعليّ النجدي ناصف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٥- ١٩٧٢، ص٦٨ (والآية ٢٦ من سورة الفتح). وقد حصلتُ على هذا المرجع من خلال مطالعتي لما كتبه إدموند بيك بعنوان: Der ʿuṯmānische Kodex، ص٣٥٥، هامش ٤.

(٣) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص١٨٩- ٢٠٦.

(٤) انظر: منجانا، Transmission، ص٢٩٧؛ ووجد تفسير دي بريمار لهذه العبارة قبولًا لدى إيتان كولبرغ Etan Kohlberg ومحمد عليّ أمير Mohammad Ali Amir-Moezzi في كتاب بعنوان:
=

له على المنبر: «أَلِّفُوا القرآن كما أَلَّفَه جبريل»[(١)]، وهي العبارة التي فهمها دي بريمار بمعنى التأليف الحرفي، ورأى أنها خطاب للكَتَبَة الموكَّلين بتأليف القرآن[(٢)].

والآن ماذا نفعل بكلّ هذا؟ إن مَيل كازانوفا ومنجانا لترجيح رواية الكندي على المصادر الإسلامية استند في جزء منه إلى اقتناعهما بأنها سابقة على هذه المصادر، وهو افتراض قد عَفَى عليه الزمن[(٣)][(٤)]؛ ومع ذلك فإن وجود هذين

=

Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirāʾāt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī, Leiden: Brill, 2009, 20.

(١) مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ أجزاء-بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٩، ج٢، ٩٤٢ (١٥:٥٠).

(٢) انظر: دي بريمار، المرجع السابق، ص٢٠٠، ٢٠١. ويناقش عبارتين منسوبتين إلى عبد الملك والحجّاج، (المرجع السابق، ١٩٤- ١٩٧، ٢٠٤- ٢٠٥)، ولكن تفسيره لهما لا يبدو مقنعًا لي بأيّ صورة.

(٣) انظر: Motzki, "Collection."

(٤) يشير سيناي هنا لاعتماد الباحثين ذوي المنزع التنقيحي على مصادر أجنبية لبلورة سردية متماسكة عن التاريخ الإسلامي بعد رفض المصادر التقليدية الإسلامية وبدعوى تأخرها وخضوعها لتزييف في سياق كتابة «تاريخ خلاص إسلامي» بتعبيرات وانسبرو، فهذا الافتراض عفا عليه الزمن من حيث التشكيك في هذه الدعوى ذاتها عن المصادر الإسلامية من قِبَل كثير من الباحثين، وكذلك من حيث تشكيك كثير من الباحثين -بريمار على سبيل المثال- في أسبقية المصادر المسيحية والسيريانية أو كونها متحرّرة من الضغوط الدينية والأيدولوجية أو كونها هي ذاتها ليست جزءًا من «تاريخ خلاص»،

=

النصين من نصوص المسيحيين، ولا يبدو أنهما معتمدان على بعضهما البعض، علاوة على روايات إسلامية متعددة، تَنسب معًا إلى الحجاج بعض التدابير التي تم اتخاذها في نشر المصحف ومصادرة النُّسَخ المخالفة؛ يدلّ بقوة على وقوع شيء من هذا القبيل[١]. كذلك لا ينبغي إغفال أنّ الكندي وليون ذهبَا إلى أن الحجّاج قد عمد إلى تنقيح القرآن الذي كان موجودًا بين أيدي الناس (بدلًا من جمعِه في المقام الأول)، وهو ما يتَّسق مع فرضية «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ»، الذي مرّ معنا، وفيه أن ما أقدم عليه عبد الملك والحجّاج يأتي في سياق المرحلة الأخيرة من عملية بدأت في وقت سابق. فهل ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المواد التي تناولت الحجّاج على أنها تعضد فرضية «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ»؟

عند النظر في هذه الأدلة، فإنّ من الخطأ في تصوّري أن نعوّل كثيرًا على العبارات المنسوبة إلى عبد الملك والحجّاج، فلو فرضنا أن قول عبد الملك

=

انظر: تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص: ٣٢- ٣٤. (قسم الترجمات)

(١) انظر: Hoyland, Seeing Islam, 501 .

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكّر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، ٢٠٢٤، ص٥٢٧، ٥٢٨، قسم الترجمات].

«وفيه جمعتُ القرآن» لا يُراد به حفظ القرآن وإنما تدوينه، فإنّ هذا الخبر لا يوثِّق حينئذ مجرد ذكرى عابرة مرَّت، وإنما هو تفاخر من الخليفة يستحقّ الثناء والتقدير لجمعه كتاب المسلمين المقدّس، وهذا يقتضي أن يكون المصحف الذي جمعه عبد الملك لم يكن ليُقدَّم على أنه مصحف عثمان منذ البداية، وإنما باعتبار أنه إنجاز مرواني، وهي مرحلة يتجسّد فيها الأثر الأخير لعملية جمع القرآن، ثم في مرحلة لاحقة حلَّت الروايات المختلقة التي تتحدث عن نشر عثمان للمصحف محلّ هذه الرواية، ومع ذلك فإنّ مثل هذه الصورة تدعونا للتساؤل عن سبب بقاءِ الأثرِ الوحيد الذي يبيِّن دور عبد الملك في جمع المصحف، والذي كان من المتوقّع أن يُسَوَّق بدعاية رسمية من الدولة محصورًا في خبر واحد معزول يكتنفه الغموض الشديد. وفي ظلّ غياب دليل لا لبس فيه، فلا يُستبعد أن يكون ما قصده عبد الملك بهذه العبارة، هو أنه قد وَعى القرآن وحفظه في صدره في شهر رمضان[1]. أما قول الحجاج: «أَلِّفُوا القرآن كما

(١) هذا ما فهمه الثعالبي من الخبر، وقد استخدم كلمة: «ختمْتُه» بدلًا من «جمعْتُه»، (لطائف المعارف، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار الطلائع، ١٩٩٢، ص١١٠). لاحظ أن كلمة: (جمع) من الممكن أن تعني: «جمعه في صدره، بمعنى: وعاه وحفظه» كما ذكر البخاري في صحيحه، الجزء الثالث، ص٣٤٨ حديث رقم ٥٠٦٣ (٦٦:٢٥)، ونقل عن ابن عباس قوله: «جمعتُ المُحْكَم في عهد رسول الله»، وأبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ أجزاء، القاهرة، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، ١٩٣٢، ج١، ص٢٨٥، وكذا عند ابن ماجه في سننه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، دون تاريخ، ص٢٣٩ (٥:١٧٨).

أَلَّفَه جبريل»، فلا ينبغي الخلط فيه بين سلامة القراءة وترتيب القرآن بالترتيب الذي جاء به جبريل وبين ما سواه، فالمعنى اقرؤوا القرآن مرتَّبًا[١]، وإذا وضعنا في الاعتبار أن الخبر ينصّ بوضوح على أن الحجّاج قال هذا الكلام في خطبة له على المنبر، فإن ما ذهب إليه دي بريمار من أن هذا خطاب لجماعة من الناس عُهِدَ إليها بتنقيح المصحف (حالة مبكّرة من التعهيد الجماعي؟)، هو كلام في غير محلّه، وأن المعنى الأنسب أن يكون القصد توجيه السامعين إلى الطريقة المثلى لقراءة القرآن.

وفيما يخصّ الروايات الأخرى التي تتناول الحَجّاج -وخاصّة تلك التي تتحدّث عن التخلّص من النسخ المخالفة وتوزيع مصاحف أخرى-، فيمكن قراءتها على أنها نوع من استرجاع ذكرى مؤلمة تعرّض فيها النصّ القرآني لتغيير شامل في مظهره، ومع ذلك تجدر الإشارة مرة أخرى إلى أنه لا يوجد ما يَحُول دون الوصول إلى فهم أكثر اتِّزانًا. أما خبر أمرِ الحجّاج بإتلاف نسخ المصحف (التي تخالف المصحف الإمام) فيتّفق مع ما وردَ عن رفضه الشديد هو وعبيد الله بن زياد لمصحف ابن مسعود وقراءته التي حظيت بشهرة واسعة في

(١) ذهب النووي إلى أن هذا هو المقصود بهذا الأمر، ونقل عن القاضي عياض أن الحجاج إمّا أنه أراد بقوله: «كما أَلَّفَه جبريل» تأليف الآي في كلّ سورة ونظمها على ما هي عليه الآن في المصحف، وهو الأظهر، أو تأليف السورة بعضها في إثر بعض. (صحيح مسلم، ج٢، ص٩٤٢، رقم ١).

الكوفة[١]، وعليه فإنَّ دافِع الحجّاج في التخلص من بعض نُسَخ القرآن يأتي من قَبِيل تفضيل نسخة على ما عَداها[٢]. وفيما يخصّ المصاحف التي أرسلها إلى الأمصار والقرى، فلو حمَلْنا الروايات الإسلامية على ظاهرها فإنّ أفضل تخمين نصلُ إليه أنّ هذه النُّسخ كانت استنساخًا لمصحف عثمان مع إدخال علامات الشَّكْل والإعراب[٣]، وربما بداية تجزئة المصحف إلى أحزاب

(١) يُروَى أن الحجاج توعَّد بضرب رقبة من يقرأ بقراءة ابن مسعود، فقال: واللهِ لا أجد أحدًا يقرؤها إلا ضربتُ عنقه، ولأُحُكَّنَّها من المصحف ولو بضلع خنزير. (ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج٤، تحقيق: عبد القادر بدران، دمشق، مطبعة روضة الشام، ١٣٣٢، ص٦٩؛ لمزيد من القدح والذّم في هذا الصدد، انظر: دي بريمار، ص٢٠٢، ٢٠٣؛ صادقي وجودارزي، Ṣanʿāʾ 1، ص٢٨، ٢٩، هامش ٦٢) [انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، الهامش في ص٥٧، ٥٨، قسم الترجمات]. ولمعلومات حول القراءة المثيرة للمعوِّذتَين (وقد خلا منهما مصحف ابن مسعود) انظر: عمر حمدان، ص١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص٣٦٥، هامش ٣٦.

[انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٤٥، هامش ١، قسم الترجمات].

(٣) يرى حمدان أن الحجاج هو أول من أمَر بوضع النقط على الحروف في المصحف، (ويستند في ذلك إلى ما جاء عند ابن خلكان وحمزة الأصفهاني)، لكنه لا يقرّ ابنَ عطية فيما ذهب إليه من أنه أول مَن وضَع علامات الإعراب أيضًا. ويتأكّد هذا الرأي بما أورده الداني من أخبار تَذْكُر القارئَيْن الكوفِيَّيْن: يحيى بن يعمر، ونصر بن عاصم، اللذَيْن ذكر ابن عطية وابن خلكان أن الحجّاج استعان بهما في مشروع المصحف (انظر: الهامش رقم ٢، ٣، ص٣٦، ٣٧) على أنهما أول مَن وضَع النقط في =

متساوية الطول. أمّا مسألة اشتمال مصحف الحجاج على بعض التغييرات المتعمَّدة، وإنْ كانت ضئيلة كما نقل ابن أبي داود، فليست مؤكدة، فجُلّ ما فعله في بعض الحالات أن اختار قراءة من القراءات الموجودة، وفي أحيان أخرى تكون القراءة الأصلية –على ما يبدو– ثانوية في حقيقة الأمر كما أبان صادقي[١].

=

المصاحف. انظر: الداني (المحكم في نقط المصاحف)، تحقيق: عزت حسن، دمشق، مطبعة مديرية إحياء التراث القديم، ١٩٦٠، ٥، ٦ (النص الأصلي). ولا بد هنا من الانتباه إلى أمور ثلاثة:

١– أن المخطوطات والأوراق تبيِّن ثمة مفارقة تاريخية إذا قلنا بأن مصاحف الحجاج كانت تامة النقط. (انظر المراجع التالية:

Small, Textual Criticism, 16–30 and Andreas Kaplony, "What Are Those Few Dots For? Thoughts on the Orthography of the Qurra Papyri (709–710), the Khurasan Parchments (755–777) and the Inscription of the Jerusalem Dome of the Rock (692)", Arabica 55 (2008): 91–112).

٢– تفاوت حجم استخدام المخطوطات القرآنية لعلامات الشكلِ بصورةٍ كبيرةٍ عبر القرون التالية، انظر: Small ,Textual Criticism, 22–3, on BNF Arabe 333c.

٣– استخدام علامات الشكل أمْرٌ قديم، انظر المراجع التالية:

Adolf Grohmann, Arabische Paläographie. II. Teil: Das Schriftwesen. Die Lapidarschrift ,Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1971, 41; ʿAli ibn Ibrahim Ghabban and Robert Hoyland, "The Inscription of Zuhayr, the Oldest Islamic Inscription (24 AH/AD 644–645), the Rise of the Arabic Script and the Nature of the Early Islamic State", Arabian Archaeology and Epigraphy 19 (2008): 209–236).

(١) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص٣٦٥، هامش ٣٦. يبدو أن التغيير في رسم المصحف الذي نجَم عن قرار مدروس لتصويب النصّ يتجسد في تغيير كلمة: ﴿لله﴾ إلى ﴿الله﴾ في الآيتين ٨٧، ٨٩ من سورة المؤمنون، فالآيتان جواب عن سؤال سابق، ولا شك أن قراءة: ﴿الله﴾ تجعل النصّ أكثر سلاسة. ومع ذلك فإنّ مصحف عثمان الذي أُرسِل إلى البصرة نجد ﴿الله﴾ بدلًا من

=

وتمامًا مثّل التخلص من المصاحف المخالفة لمصحف عثمان، فلا بد أن الهدف الأساس من إعادة نشر مصحف عثمان[١] كان تعزيز مكانته وتقديمه على ما سواه من المصاحف، ولا شك أن أمرًا كهذا له مدلولٌ سياسي يتجسد في تأكيد سلطان الأمويين خاصّة في الكوفة المتمردة التي يتواجد بها أنصار العَلَويين، وتشتهر فيها قراءة ابن مسعود. كما أن عناية الحجّاج بالقرآن ستجعل منه ومن الخليفة حَفَظَةً للوحي يسيران على خُطَى الخليفة الأموي الأول. وفي ضوء قراءة متّزنة كهذه، فلا بد أن الحجاج قد اضطلع بدَوْرٍ ما في فَرْض المصحف العثماني رسميًّا، ولا يقتضي هذا بالضرورة أن يكون مسؤولًا عن تنقيحه بشكلٍ كبيرٍ.

وختامًا: فإنّ شهادة الكندي وليون يمكن تفسيرها كمحاولات جدَليَّة لتوظيف هذه الأحداث، التي لا تزال حاضرة في الأذهان بعد مرور قرن من الزمان، للتشكيك في سلامة النصّ القرآني.

=

﴿لله﴾ وهذا التغيير منسوب إلى عبيد الله بن زياد أيضًا كما مرَّ معَنا في الهامش رقم ١، ص٣٥. وعليه يمكن القول أنَّ مصحف الحجّاج سار على قراءة البصريين.

(١) لمعلومات حول إيداع النسخ الأساسية للنشر، انظر مقالة لغريغور شولر بعنوان:

"Writing and Publishing: On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam"

في العدد الرابع والأربعين لسنة ١٩٩٧ من مجلة Arabica، ص٤٢٣ – ٤٣٥.

إذن للمرّة الثانية تكون النتيجة التي نصل إليها غير حاسمة، ومثل معطيات دليل النقوش، نجد الأخبار التي تتناول الحَجّاج متّفقة مع فرضية «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» ومع الرواية التقليدية الشائعة من أن الرسم القياسي للمصحف كان موجودًا بحلول منتصف القرن السابع، وسوف يتيح لنا السيناريو الأخير أن نستفيد مما تذكره الروايات الإسلامية في ظاهرها، ويبقى من غير الواضح سرّ إحجامنا عن تبنِّي هذا الرأي في ظلّ غياب أيّ دليل حاسم على نقيضه. لا شك أن الرؤية الأخرى أكثر انسجامًا مع هرمنيوطيقا الشكّ التي باتَتْ جزءًا أصيلًا في البحث العلمي المعاصر، ومع ذلك، فإنّ مما يدعو للتساؤل، أننا دَأَبْنا من حيث المبدأ على أن نلهث وراء ما شذَّ وخالف المتعارَف عليه حين نجد أنفسنا أمام أكثر من طريق مناسبة لشرح الأدلة.

وحتى في القراءة التبسيطية، فلا بد أنه بحلول سنة ٧٠٠ كانت لا تزال هناك مخطوطات قرآنية تختلف في الرسم عما بات قياسيًّا ومعتمَدًا، وإلا فلن يكون هناك معنى للإجراءات التي اتُّخِذَت لتعزيز مكانة المصحف العثماني[١]، وإنّ

(١) شهدَتْ سنة ٣٢٣/ ٩٣٥ محنة القارئ ابن شنبوذ الذي قرأ بقراءات شاذة تخالف المصحف الإمام (انظر: كريستوفر ميلشرت، مقالة بعنوان: Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings في مجلة Studia Islamica، العدد ٩١ لسنة ٢٠٠٠، ٥- ٢٢). ومع ذلك فلا بد من ملاحظة أن الحجاج لم يقتصر على تتبع القراءة الشاذة التي تخالف المصحف الإمام وإنما المصاحف المخالفة كذلك.

التخلّص الأخير من جميع نُسخ المصاحف الأخرى لا يمكن أن يكون قد وقع في أعقاب الإجراءات التي باشرها عثمان، حتى وإن كان البعض يرى ثبوته تاريخيًّا.

إذن هل يمكن القول أنَّ الرسم القياسي قد حاز على دَفعةٍ كبيرةٍ من الحجّاج بدلًا من عثمان؟ إنّ ما فعله الحَجّاج يختلف عن رسم المصحف في موضعَين كما يبيِّن عوف بن أبي جميلة، وذلك في الآيتين ٨٧، ٨٩ من سورة المؤمنون، حيث وضع ﴿الله﴾ موضع ﴿لله﴾ وهذا يدل على أن النصّ الذي بين أيدينا لا يتطابق مع النسخة التي أقرَّها الحجاج[١]، وينبغي أن نلاحظ أيضًا الخبر الذي أورده ابن عبد الحكم من إرسال الحجاج مصحفًا إلى مصر، وغضب عبد العزيز بن مروان الذي كان واليًا على مصر، ونجَم عن ذلك كتابة مصحفه الخاصّ؛ وهذا يوحي بأنّ سلطة الحجّاج في هذا الأمر كانت إقليمية محدودة على أقصى تقدير ولم يكن في موضع يسمح له بتوحيد المصحف في شتى أرجاء الإمبراطورية[٢]؛ وعليه لا ينبغي للمرء أن يقلّل من أهمية تلقِّي الأمة لهذا الأمر بالقبول دون إكراه، وأثر ذلك في ضمان هيمنة الرسم المعتمَد في نهاية المطاف، وإنْ تواكَب ذلك مع الإجراءات الرسمية التي اتَّبعها الحجّاج.

(١) انظر: الهامش رقم ١، ص٤٧، ٤٨. وأَدين بالفضل في هذه المسألة إلى ما قرأتُه عند صادقي.

(٢) توجد ترجمة فرنسية لهذه الفقرة في المقالة النقدية لتيلير تعليقًا على ما كتبه ديروش (انظر هامش ١، ص٢٨)، وقد لفتَتْ نظري إليها Marie Legendre ماري ليجاندر.

مصادر مسيحية أخرى:

فضلًا عن شهادة عبد المسيح الكندي، فقد استعرض منجانا الكتابات المسيحية الأخرى حول صدر الإسلام، من ذلك الحوار الذي جرى بين يوحنا راهب أنطاكية (٦٣١- ٦٤٨) وبين أحد أمراء المسلمين[١]، أو تاريخ يوحنا بن الفنكي (الذي كُتب على ما يبدو سنة ٦٨٧- ٦٨٨)[٢]، وذهب منجانا إلى أن المؤرِّخين المسيحيين طوال القرن السابع لم يكن عندهم علم بوجود كتاب مقدّس لدى الغزاة المسلمين[٣]، وهذه الحجة القائمة على الصمت يسهل دحضها[٤]، خاصّة إذا ظهر تعارضها الآن مع احتمال أن تكون طرس صنعاء (١) ظهرت إلى الوجود قبل سنة ٦٦٠، ويركِّز مؤرخ مثل يوحنا بن الفنكي على

(١) يمكن الاطلاع على النصّ وتاريخ هذه المسألة عند هويلاند في كتابه: Seeing Islam، ص٤٥٩- ٤٦٥.

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المركز الأكاديمي للأبحاث، ط١، ٢٠٢٤، ص٤٨٩- ٤٩٥، قسم الترجمات].

(٢) المرجع السابق، ص: ١٩٤- ٢٠٠.

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٢٣٧- ٢٤٢، قسم الترجمات].

(٣) انظر: منجانا، Transmission، ص٤٠٦.

(٤) انظر: موتسكي، Compilation، ص١٤.

تسجيل الأحداث المعاصرة من حيث أثرها على المجتمعات المسيحية[١]، وعليه فلا يمكن لنا أن نجزم بمدى حرصه على الإشارة إلى كتاب المسلمين المقدّس.

كذلك يُلقِي دي بريمار عناية بالغة للمصادر المسيحية[٢]، وقد حذا حذو باتريشيا كرون ومايكل كوك[٣]، فنجده يلفِتُ الأنظار إلى نصّ سرياني يعود تاريخه للنصف الأول من القرن الثامن، حيث المناظرة بين راهب بيت حالي مع أحد أشراف العرب[٤]، وكان الحديث فيها عن القرآن وسورة البقرة باعتبارهما نصَّيْن منفصلَين، وكان مما جاء في هذه المناظرة قول الراهب: «أظنّ أنه حتى في حالتكم فإنّ محمدًا لم يعلمكم جميع ما جاء في القرآن من أوامر وأحكام، وإنما تعلمتم بأنفسكم بعضًا من القرآن، وبعضًا مما في سورة البقرة،

(١) انظر: سيدني غريفيث Sidney H. Griffith، مقالة بعنوان: Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Ḥālê and a Muslim Emir، مجلة Hugoye، العدد ٣-١ لسنة ٢٠٠٠، ص٢٩- ٥٤، نقلًا عن ص٣٢.

(٢) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص١٨٤- ١٨٩.

(٣) انظر: كرون وكوك، Hagarism، ص١٧، هامش ١٤. [انظر في الترجمة العربية: الهاجريون، باتريشيا كرونه ومايكل كوك، ترجمة: نبيل فياض، ص٣٤، هامش ١٤، قسم الترجمات].

(٤) انظر: هويلاند، Seeing Islam، ص٤٦٥- ٤٧٢. [انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٤٩٥- ٥٠٢، قسم الترجمات].

والإنجيل والتوراة»[(١)]، ربما توحي هذه العبارة أنّ القرآن الذي كان معلومًا لمؤلف هذا النصّ لم يكن هو نفسه الذي بين يدَيْنا الآن، وربما كان مقدمة أدبية له وتمهيدًا، من ناحية أخرى في ضوء ما تضمَّنَتْه الطبقة السفلية من طرس صنعاء التي اشتملت على أجزاء من سورة البقرة، فيمكن القول أن مؤلف هذه المناظرة قد أخطأ الفهم حين سمع المسلمين يتحدّثون عن بعض الآيات التي وردت في القرآن، وآيات أخرى وردَت في سورة البقرة فاختلط عليه الأمر. ويرى هويلاند Robert Hoyland أنّ في التراث الإسلامي ما يشير إلى المكانة المميّزة التي تحظى بها سورة البقرة، ويلفِتُ الأنظار إلى صيحة القتال يوم حنين: «يا أصحاب سورة البقرة»[(٢)]، وبالنسبة لغير المسلم، فإنّ نداءً كهذا قد يُفْهَم منه أن سورة البقرة هي كتاب مقدس إسلامي مستقلّ بذاته.

---

(١) انظر: غريفيث، Disputing with Islam، ص٤٧، ٤٨، بتصرف يسير. وانظر أيضًا: هويلاند، Seeing Islam، ص٤٧١، ٤٧٢.

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٥٠١، قسم الترجمات].

(٢) انظر: هويلاند، ص٤٧١.

[انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٥٠٠، قسم الترجمات].

ويحاول دي بريمار تعزيز دعواه بالاستعانة بما كتبه يوحنا الدمشقي (توفي في منتصف القرن الثامن) عن الإسلام في كتابه المسمَّى: De Haeresbius (الهراطقة)[١]، حيث يشير في البداية إلى كتابٍ للمسلمين (biblos)، ثم يذكر بعد ذلك أربع كتابات أخرى (graphê) ألَّفَها محمد[٢]، وثلاث من بين هذه الكتابات تحمل أسماء سور قرآنية، بينما الرابعة هي كتاب (ناقة الله)، الذي يمكن ربطه بما جاء في القرآن عن الناقة التي عقرها قوم ثمود[٣]، وذلك في سورة الأعراف في الآية الثالثة والسبعين، وكذا في سورة هود في الآية الرابعة والستين، وسورة الشمس في الآية الثالثة عشرة. ويرى دي بريمار أن كتاب (ناقة الله) يُحتمَل أن يكون مسوَّدة أصلية للنصّ القرآني proto-Quranic text أُدرِجَت أجزاء منها في المصحف المعتمد[٤].

---

(١) هناك جدل حول صحة هذا الفصل الذي كُتب عن الإسلام، ويمكن الاطلاع عليه عند Daniel J. Sahas دانييل ساهاس في كتابه: John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"، ليدن، دار بريل، ١٩٧٢، ص٦٠- ٦٦. ولمعرفة تاريخ وفاة يوحنا الدمشقي، انظر المرجع السابق، ص٤٧، ٤٨، وكذلك هويلاند، ص٤٨٢، ٤٨٣. [انظر في الترجمة العربية للكتاب: الإسلام كما رآه الآخرون، مسح وتقييم للكتابات المسيحية والزرادشتية عن الإسلام المبكر، روبرت ج. هويلاند، ترجمة: هلال محمد الجهاد، ص٥١٠، ٥١١، ٥١٢، قسم الترجمات].

(٢) انظر: دي بريمار، ص١٨٦، وكذلك دانييل ساهاس، ص٨٩- ٩٣.

(٣) انظر: دانييل، ص٩١.

(٤) يعتمد دي بريمار في هذه الفرضية على ما فهمه من تفسير مقاتل بن سليمان للآيات (١٥٥- ١٥٨) من سورة الشعراء (انظر: Processus de Constitution، ص١٨٨). ويعتمد في ذلك على منهج شبيه =

ويذكر في سياق تناوله لـ(كتاب النساء)، (ويقابل سورة النساء في القرآن) أن يوحنا الدمشقي يشير إلى زواج محمد من زوجة زيد، وهو ما لم يَرِد في سورة النساء وإنما في سورة الأحزاب في الآية السابعة والثلاثين، وإلى البيان القرآني: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ في سورة البقرة: آية ٢٢٣، وعليه يرى دي بريمار أن يوحنا الدمشقي يتحدث عن نصّ يختلف في ترتيبه عن سورة النساء الحالية[١].

ومع ذلك فإنّ كتاب الهراطقة لا يمكن أن يكون قد كُتِب قبل سنة ٧٣٠، أي بعد ثلاثة عقود على الأقلّ من شروع الحجّاج في التحرير النهائي للرسم القياسي للمصحف، وعليه فإنّ القول بأن يوحنا الدمشقي قد اعتمَد سنة ٧٣٠ في تناوله لقضية الإسلام على ما بات آنذاك نسخة قديمة من القرآن سبقت النسخة المروانية هو أمر يصعب تصديقه. فهل فاته المشروع بأكمله؟ ولماذا يَستدعِي نسخة قديمة للنصّ دون أن يستغلّ ما فعله الحجّاج على نحوِ ما فعل

=

بمنهج وانسبرو في تحليل تفسير مقاتل، حيث يرى إقحامًا في النصّ يوثّق مرحلة كانت فيها المسوَّدة الأولية للقرآن لا تزال مرتبطة بشكلٍ وثيقٍ بالمادة التفسيرية الأوليّة، (انظر: وانسبرو، الدراسات القرآنية، ١١٩ – ١٤٨).

للوقوف على وصف مختلف للبنية الأدبية لتفسير مقاتل، انظر: نيكولاي سيناي.

Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

(١) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص١٨٦.

الكندي[1]؟ إذن من الأنسب -على ما يبدو- أن نقول بأن الإشارة إلى كتاب (ناقة الله) يدلّ على وجود اسم مبكِّر لسورة من السور (إما أن تكون سورة الأعراف أو هود أو الشمس) أُسقط بعد ذلك ولم يُستخدَم، وحقيقة أن يوحنا الدمشقي يعزو فقرات من سور أخرى إلى سورة النساء يمكن أن يكون مجرد خطأ بسيط نجَم عن اسم السورة، بنَى عليه تصوّرًا خاطئًا في أن كلّ البيان القرآني حول الزواج يتركز في هذه السورة.

(١) قد يجيب البعض على هذا بأن النسخة المروانية من القرآن لم يُكتَب لها الانتشار والهيمنة إلا بعد صراع ممتد لعقود طويلة (بعد سنة ٧٣٠)، ولكن هذا القول يزيد من صعوبة تفسير قبول المسلمين بالإجماع لهذا المصحف دون أن يترك أيّ أثرٍ أدبي عن العملية بأكملها (انظر الجزء الثاني من هذه المقالة البحثية).

اعتبارات الاحتمال التاريخي:

إنّ تبنِّي روبنسون الحذر لتاريخ جمع تدوين القرآن إبَّان الحكم المرواني يستند في الأساس إلى اعتبارات عامّة للاحتمال التاريخي[١]؛ فإنّ روبنسون يرى أن فرض نصّ قياسي للقرآن كان من الصعب تصوّره في عهد عثمان الذي لم يحظَ «بشعبية كبيرة» في عددٍ من الأمصار وانتهج في الحكم طريقة افتقرت إلى العديد من الأدوات الأساسية لفرض القوة والسلطان، ولم يسعَ بشكلٍ منهجي إلى ترك ما يجسِّد فترة حكمه، فلا تجد عملة تحمل اسمه ولا نقوشًا ولا مرافق عامّة كثيرة[٢]، وعلى النقيض وجَدْنا عبد الملك بن مروان يضرب عملة جديدة ويشيد قبة الصخرة تعبيرًا عن حرصه على نشر الطريقة الإسلامية واتخاذ التدابير اللازمة لهذا الأمر، وكلّ هذا قد جعل من فترة حكمه مناخًا مناسبًا لفرض نسخة واحدة من المصحف.

لا جدال في صواب هذه الملاحظات، ولا ريب أنّ في إنكار أن يكون عثمان قد أقدَم على نشر نسخة موحّدة من المصحف تقريرًا لها، ولكن هل هذا هو الاستنتاج الوحيد المحتمل؟ لا يتضح ذلك؛ فكما أسلَفْنا من قبل يبدو أن الحجّاج رأى أنه من الضروري التخلّص من مصحف ابن مسعود، وذلك

(١) انظر روبنسون، عبد الملك، ص: ١٠٠- ١٠٤، وقارن كولبرغ وأمير، ص: ٢٠- ٢٣.

(٢) روبنسون، ١٠٢.

لإفساح المجال أمام هيمنة المصحف العثماني، وهذا يعطينا انطباعًا قويًّا أن عثمان لم يفرض نسخة موحّدة uniform version من المصحف، أو لم يحقق هذا بشكل كامل ، ولكن لا يقتضي هذا بالضرورة أنه لم يحاول؛ ولذا يمكن أن يكون روبنسون مصيبًا فيما ذهب إليه من أن عثمان لم يكن في وضع يتيح له فرض مصحف واحد وإلزام الناس به، أما عبد الملك فإنّ حرصه على تعزيز صورته كمَلِكٍ علاوة على الطبيعة المركزية للدولة المروانية جعلت عنده الحافزَ والوسيلة المناسبة للمضيّ قُدُمًا في فرض المصحف الذي يراه مناسبًا، ومع ذلك فكلّ هذا يتعلق في الأساس بمسألة فرض مصحف معيَّن، ولذلك مقتضياته المهمّة على مسألة التوقيت والطريقة التي أضحى بها رسم المصحف النسخة الوحيدة المعتمَدة/ ذات السلطة sole authoritative version، دون أن يقتضي ذلك بالضرورة التطرّق إلى مسألة: متى وكيف أخذت هذه النسخة شكلها النهائي؟

فجوات بين التشريع القرآني والفقه الإسلامي في صورته الأولى:

أَنْتَقِل في المبحث الأخير من الجزء الأول إلى ما ذكرَتْه باتريشيا كرون عن مجيء القرآن في منتصف الخلافة الأموية وفق ما أوردَتْه في مقالة لها سنة ١٩٩٤، وتنطلق كرون من استعراض عددٍ من المصطلحات والآيات القرآنية التي اعتمد المفسّرون في بيان المقصود بها على التخمين بدلًا من بيان المعنى الأصلي للنصّ؛ بعبارة أخرى: يبدو أنّ علم التفسير لا يمتدّ -على ما يبدو- إلى زمن المخاطَبِين الأوائل الذين توجّه إليهم القرآن بالخطاب، ثم تركِّز كرون على فجوات مماثلة في الميدان التشريعي تتلخص فيما قرّره جوزيف شاخت[١]

---

(١) جوزيف شاخت Joseph Schacht، (١٩٠٢- ١٩٦٩): أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبتسك وجامعة برسلاو، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (١٩٢٣)، وفي (١٩٢٩) صار أستاذ كرسي بجامعة فرايبورج، وهو معروف لدى المثقفين والدارسين المصريين في فترة الثلاثينيات، حيث انتدب عام (١٩٣٤) للتدريس في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليًّا) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسيريانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقل من ألمانيا إلى مصر إلى إنجلترا إلى هولندا، ثم استقر به المطاف في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية حيث عمل كأستاذ في جامعة كولومبيا منذ (١٩٥٩) وإلى وفاته، اهتمامات شاخت الرئيسة كانت بالفقه والقانون والشريعة الإسلامية، ثم بالحديث النبوي، وله فروض حول الفقه الإسلامي أشهرها كونه قد تأثّر بالفقه الروماني، كما له في الحديث فرضية تسمى بنظرية المدار، والمدار مصطلح حديثي يعني الراوي الذي تلتقي عنده الأسانيد، وقد وظّف شاخت هذا المصطلح في نظرية تعتبر أن الأحاديث وضعت في القرن الثاني الهجري وأنّ مدار الإسناد هو غالبًا واضع الحديث، وطالما أثارت هذه النظرية انتقادات بعض =

من أن الأحكام والقواعد المأخوذة من القرآن -باستثناء القواعد الأساسية- صارت جزءًا من الشريعة المحمدية في مرحلة ثانوية[١]. جدير بالذكر أن هارالد موتسكي يرى أن عطاء بن أبي رباح، وهو أحد العلماء المكيِّين الأوائل (ت. ١١٤ أو ١١٥/ ٧٣٢- ٧٣٤)، قد استند في عدد من آرائه الفقهية إلى الآيات القرآنية[٢]، ومع ذلك فهذا لا ينفي صحة ما ذهب إليه شاخت من مخالفة الفقه الإسلامي في البداية للنصوص القرآنيّة القاطعة في عددٍ من الحالات. ومن بين

=

المستشرقين، هذا رغم إعجاب المعظم بها، وكانت هذه الانتقادات بسبب ضعف حضور المدونة الحديثية في بلورة شاخت لنظريته واعتماده الكبير على كتب الفقه مثل كتاب (الأم) للشافعي! ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابًا بعنوان (نقد نظرية المدار)، وضّح فيها مواطن ضعف هذه النظرية الشهيرة، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه تحت إشراف وائل حلاق، وقد ترجم كتاب الحمودي للعربية، بعنوان: (إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية): ترجمة: هيفاء الجبري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٤.

من أهم آثار شاخت: (الإسلام، توبنغن، ١٩٣١)، و (بداية الفقه الإسلامي، أكسفورد، ١٩٥٠)، وقد نشر وحقّق عددًا من الكتب الفقهية منها: (الحيل في الفقه) لأبي حاتم القزويني، وكتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري. (قسم الترجمات).

(١) انظر: جوزيف شاخت، The Origins of Muhammadan Jurisprudence، أكسفورد، دار أكسفورد للنشر، نسخة منقحة، ١٩٥٣، ص٢٤٤.

(٢) انظر: هارالد موتسكي، The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools، ترجمة: Marion H.Katz ماريون كاتز، ليدن، دار بريل، ٢٠٠٢، ص١٠٨-١١٧.

الأمثلة المثيرة على هذه الفجوات التشريعية رفض اعتبار الوثائق المكتوبة دليلًا شرعيًّا (بما يتناقض مع ما جاء في سورة البقرة في الآية ٢٨٢) وكذلك الرجم في الزنا (بما يتناقض مع الآية الثانية من سورة النور)؛ وقد أوردَتْ كرون مثالَيْن آخرَيْن: الأول منهما حول كلمة: ﴿كتاب﴾ في الآية الثالثة والثلاثين من سورة النور، والتي يرى المفسرون أن المقصود بها وثيقة فكّ الرقبة، بينما يبدو من السياق أن الحديث عن عَقْد الزواج. أمّا المثال الثاني فيتجسّد في عدد من الوقائع التشريعية المبكّرة التي تمثّل مرحلة في تاريخ التشريع الإسلامي لم يكن جرَى فيها العمل بعدُ بالتوجيه القرآني في إعطاء أُولِي القربي من غير عصبات المتوفى نصيبًا محددًا من الميراث.

وتصرُّ كرون على أنّ النظر إلى هذه الفجوات في ضوء السيناريو التقليدي لجمع القرآن واعتماده كمدونة تشريعية يؤدي بنا إلى مأزق يستعصي على الحلّ؛ فلو أننا سنقبل بالفرضية العقلانية من أنّ محمدًا قد طبّق أو على الأقلّ بذل جهدًا ملحوظًا في سبيل تطبيق التشريع القرآني، فإنّ الممارسات التي كانت في مرحلة من المراحل متوافقة مع الشريعة القرآنية -كما في قبول الوثائق المكتوبة كدليل شرعي- لا بد أنها في غضون فترة قصيرة من الزمان قد استُبْدِلَت وحلَّت محلها ممارسات أخرى تخالف الشريعة القرآنية بوضوح (مثلما حدث في رفض اعتبار الوثائق المكتوبة دليلًا شرعيًّا)، رغم حقيقة أنّ المسلمين الأوائل كانوا بطبيعة الحال على عِلم بالأحكام القرآنية وحريصِين على اتِّباعها.

وبالمثل، فإنّ الفهم الحقيقي لبعض الفقرات القرآنية لا بد أنه قد ضاع هو الآخر وحلَّت محلّه تقديرات وظنون مبتكرة. وترى كرون أنّ هذه التطورات مُربكة ومحيِّرة؛ ولذا تقترح ظهور المصحف المعتمد في منتصف العهد الأموي[١]، «فحينئذ لو قلنا بجمع القرآن وتدوينه في نسخة معتمدة بعد الفتوحات، لارتفع الإشكال فيما يخصّ تلقِّي التشريع في مرحلة ثانوية»[٢].

ثم تحشد مقالة كرون القرائن التي تشير إلى الغياب المفاجئ للقرآن عن التاريخ الفكري الإسلامي المبكّر، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ سيناريو «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» مهما كانت مزاياه لا يقدِّم في الواقع بيانًا شافيًا لهذه المسألة، فلو قلنا بصحته، لكان لنا أن نتوقع تجلِّي القواعد الأَوَّلية للشريعة الإسلامية في القرآن، إلَّا لو قدّمنا فرضية إضافية أنّ الدوائر التي كانت مسؤولة عن النشأة الأولى للتراث الشرعي كانت مختلفة تمامًا عن الدوائر التي تولَّت نقل المادة القرآنية في صورتها الأولى. بل إنّ المثير أن التأريخ بالفحص الكربوني لطرس صنعاء يزيد من احتمال وجود نسخة معروفة من القرآن بحلول سنة ٦٦٠، وأنها كانت متداولة بصورة كبيرة، وإذا نظرنا إلى ما قالته كرون وإلى مسألة الطرس، فلا مفرّ من التساؤل عن وَضْع القرآن، كيف كان حاضرًا وغائبًا في الوقت ذاته في القرن الإسلامي الأول؟!

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٩.

ثمة نموذج معرفي يمكن أن يفيدنا في هذا السياق يتمثّل في الرواية التقليدية حول عودة ظهور أعمال أرسطو بعد أن كاد يطويها النسيان حين اضطلع بمراجعتها وتنقيحها أندرونيقوس الرودسي في النصف الثاني من القرن الأول قبل الميلاد[(١)]، ورغم أن مقالة كرون لم تتعرض لهذه المسألة بوضوح، إلا أنه يمكن تصوّر دعمها لوجود نموذج (للكتاب الخفيّ) الذي وفقًا له استقرَّ الشكل النهائي للقرآن بحلول سنة ٦٥٠، ومع ذلك بقي غائبًا عن التاريخ الإسلامي حتى قرابة سنة ٧٠٠ ليُعْتَمَد بشكل ثانوي دون كثير من التنقيح ويصبح جزءًا من التراث الديني القائم[(٢)].

لا شك أنّ النموذج الأرسطي قد جرى تكييفه ليناسب وضع القرآن: فعلى الأقل كانت هناك نُسَخٌ معزولة من القرآن متداولة، وذلك بسبب طرس صنعاء (١)؛ ولأنه يبدو من المغالاة أن نرفض كلّ هذا القدر الهائل والمحدد من

(١) لكن انظر التقييم النقدي لدى جوناثان بارنز في بحث بعنوان: Roman Aristotle ضمن Philosophia Togata II، تحرير جوناثان برانز Jonathan Barnes ومريم غريفين Miriam Griffin، Oxford: Oxford University Press، ١٩٩٧، ص١ – ٦٩.

(٢) أوضح صادقي وجودارزي هذا الأمر في تناولهما لطرس صنعاء (١)، انظر: (Ṣanʿāʾ 1، ص٣، هامش ٣) فذَكَرَا أن كرون لا تقف كثيرًا عند مسألة (تاريخ متأخر لاستقرار النصّ وظهوره بصورته النهائية) مقارنة بقضية (الاعتماد المتأخر لنصّ به قدرٌ كبيرٌ من الاستقرار). [انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، الهامش في ص٩، قسم الترجمات].

المعلومات التي تذكرها المصادر الإسلامية حول تنقيح المصاحف المخالفة لمصحف عثمان أو الأخبار التي تتحدث عن تخلّص الحجّاج ودفنه للمصاحف المخالفة، ومن المحتمَل أيضًا أن لا تكون جميع أجزاء المحتوى القرآني قد طالها نفس القدر من الاختفاء؛ فإنّ المسلمين الأوائل قد حفظوا شيئًا من القرآن عن ظهر قلب لكن لم يتسنَّ لهم في الغالب الحصول على نُسَخٍ تامّة من النصّ القرآني أو دراستها بشكلٍ منهجي؛ ونتيجة لذلك، لا بد أن ثمة فقرات بقيت خاملة في وسط المخطوطات القرآنية لم يقربها أحد سوى أحد النسّاخ دونما قصد.

يبدو أن كرون نفسها ترفض فكرة أن القرآن كان حاضرًا (بمعنى مكتوبًا ومتلوًّا) وغائبًا (بمعنى أن أجزاء منه لم تكن شائعة معروفة) في الوقت ذاته، وتتساءل: كيف يكون لدى المسلمين الأوائل كتاب مقدّس يتضمّن التشريع دون أن يعتبروه مصدرًا تشريعيًّا؟[1] ومع ذلك فإنه حتى في يومنا الحالي ليس بمستغرَب أن تجد المؤمنين الذين يؤمنون بكتاب مقدّس دون أن يكون لديهم أدنى تصوّر للمعنى الحقيقي المقصود للنصّ، وإنّ الكتابات المقدسة، حتى

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص١٤. استندتُ في الفقرتين التاليتين على ما جاء عند نيكولاي سيناي، Fortschreibung und Auslegung، ص٣٩- ٥٨، علاوة على ٢٦١- ٢٦٧.

وإن اعتبرها الناس مستودع الحقّ ومعيار السلوك القويم، لا يجري التعامل معها على أنها متضمنة معلومات لغوية محدّدة، ولو أنّ مجال الاستخدام الأساس لنصّ مقدس يتمثل في الشعائر والتلاوة التعبدية، كما كان الحال في بدايات الإسلام[١]، فعندئذٍ يمكن تعليق الوظيفة الدلالية لهذا النصّ إلى حدٍّ ما[٢]. وبطبيعة الحال قد يساورنا الشكّ حول مدى قدرة هذا التصوّر على تقديم

---

(١) كما يبيّن كريستوفر ميلشرت Christopher Melchert، فإنّ القرآن لم يكن في الأساس مجموعة من المسائل والقضايا التي يُرجع إليها، وإنما كتاب ليتورجي "طقسي" يتمّ تلاوته، (انظر مقالة بعنوان: Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings في العدد رقم ٩١ لسنة ٢٠٠٠ من مجلة Studia Islamica، ص٥- ٢٢، هامش ١٦. وقد وجد ويليام جراهام أن لفظ القرآن جاء في بعض الأحاديث النبوية في سياق يتصل بالصلاة وبعض العبادات، انظر مقالة بعنوان: The Earliest Meaning of 'Quran' في مجلة Die Welt des Islams في العدد ٢٣/ ٢٤ لسنة ١٩٨٤، ص٣٦١- ٣٧٧.

ولا يقتضي هذا بالضرورة إنكار الاستخدام المحدود للقرآن في علم الكلام والفقه كما يتضح مثلًا في رسالة الحسن البصري: لكن جُلّ ما تثبته هذه الرسالة المختلف في تاريخها، كما يتجلّى فيما كتبه سليمان علي مراد تحت عنوان: Early Islam Between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship، ليدن، دار بريل، ٢٠٠٦، ص١٦١- ٢٣٩، أن من المسلمين الأوائل من اعتمد على حصيلة قرآنية مناسبة في ردِّه على المخالفين له في قضية فقهية أو كلامية، وليس معنى ذلك أن يكونوا أخضعوا القرآن بأكمله لتحليل متواصل.

(٢) انظر: ويليام جراهام، Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion، كمبريدج، دار كمبريدج الجامعية للنشر والطباعة، ص٥- ١١٠.

تبرير مقنع لتجاهل مضمون الأوامر الصريحة من أمثال ما جاء في الآية الثانية من سورة النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾، ولكن كما أسلَفْنا، فإنّ معرفة جمهور المسلمين الأوائل بالقرآن كانت محدودة تقتصر على «بضع مقاطع ودعوات أو بضع آيات مختارات دائمًا ما كان يَرِد الاستشهاد بها في الخلاف السياسي والعقَدي»[(١)]، بينما ظلَّت المقاطع المتعددة بمنأى عنهم لا عِلم لهم بها، وقد لا يكون من المستغرَب عندئذٍ أن يكون المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي -ومعظمهم لم يكونوا من أهل المدينة- قد تعرّف على كتابه المقدّس بصورة شديدة التدرج، وأنّ ذلك لم يتم عَبْر دور المفسِّرين الذين يعالجون النصّ بطريقة منهجية، وإنما في صورة مقاطع قرآنية منزوعة السياق، تسرّبت بشكلٍ غير واعٍ للوعي الجمعي، استلهمَتْ أو استدعت أو اختلطت بمجموعة من الروايات والأخبار الشائعة[(٢)].

(١) انظر: Richard Bulliet ريتشارد بوليت، Islam: The View from the Edge، نيويورك، دار نشر جامعة كولومبيا، ١٩٩٤، ص٢٩، وقارن: الأخبار التي توضح قلّة معرفة بعض المسلمين الأوائل بالقرآن في inGdQ .vol. 2, 7–8

(٢) هذا البيان مُستوحى من جون بورتون، ويرى أنّ الاستشهاد بالقرآن قد تجلَّى في الخطاب الشرعي، بمعنى أنه صار مصدرًا أساسيًّا، فقط بعد أن توسعوا في إيراد الروايات والأخبار، (لتوضيح هذه المسألة انظر ما كتبه بعنوان: Law and Exegesis: The Penalty for Adultery in Islam ضمن كتاب بعنوان: Approaches to the Qurʾān, ed. by Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef, London: Routledge, 1993, 269–284.

لا شكّ أن كرون مُحِقَّة في إصرارها على أن القول بالسيناريو التقليدي يقتضي أن تكون المرتبة التي حازها القرآن قد اختلفت بشكلٍ كبيرٍ عما كانت عليه في حياة محمد: خاصّة أنّ محمدًا حين جهر بالآيات القرآنية أراد الناس أن يعملوا بها، ولا بد أنّ هناك من النصوص القرآنية ذات الصلة بالنواحي التشريعة ما جرى تطبيقه في الواقع إلى حدٍّ ما، مما جعل القرآن (مصدرًا) لا مجرد وثيقة على حدّ تعبير جون بورتون[١][٢]؛ ونتيجة لذلك فإنّ مَن تبنَّى القول بظهور القرآن في تاريخ مبكِّر يجدون أنفسهم ملزَمِين بمسار تطوُّرِيّ ينطلق من مرحلة كان القرآن فيها مصدرًا معياريًّا (في حياة محمد) مرورًا بمرحلة لم يَعُد فيها كذلك أو على الأقلّ لم تَعُد هذه وظيفته الأساسية (إبّان القرن السابع) وصولًا إلى مرحلةٍ استعادَ فيها مرة أخرى مكانته كمصدر للقواعد السلوكية، وخضع

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص٢٠. وللاطلاع على ما ذكره بورتون من التمييز بين القرآن باعتباره مصدرًا ووثيقة، انظر كتابه: The Collection of the Qurʾān, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 111 and 187.

(٢) جون جاراد بورتون (١٩٢١- ٢٠٠٥): مستشرق بريطاني، أستاذ الفنّ والهندسة المعمارية بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية، وهو من محرّري الموسوعة الإسلامية منذ عام ١٩٦٠ وإلى عام ١٩٩٥، وله كتاب حول جمع القرآن صَدر عام ١٩٧٩ بعنوان: The Collection of the Qur'an. (قسم الترجمات)

فيها لجهد تفسيري منهجي (بداية من القرن الثامن)، ولكن هذا التطوّر بمختلف مراحله، وإن شابَهُ اضطراب، لن يكون مبهمًا من الناحية التاريخية[١].

(١) من الواضح أن سيناي يفترض تفريقًا بين نوعين من سلطة النصّ القرآني؛ النوع الأول هو السلطة النصية، والتي تعني أنّ النصّ صار مغلقًا عن الزيادة والنقصان، والسلطة التشريعية والتي تعني أن النص صار بالفعل مصدرًا للسلطة وكتابًا يفسَّر بجهد علمي منضبط، إلا أن ما نودّ الإشارة إليه هنا -وبعيدًا عن تقييمنا لتفريق سيناي في ذاته وفي قدرته على التعبير عن ظهور سلطة القرآن- هو أن بعض الدراسات الغربية المعاصرة؛ مثل دراسات نويفرت وآن سيلفي بواليفو -والتي سيتم نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب المجمّع- تعارض هذا التفريق، حيث تَعتبر أن السلطة القرآنية بارزة في النصّ نفسه قبل تحوّله لنصّ مكتوب ومدوّن، وأن هذا التحوّل يعتبر عملية تثبيت فعلي للنصّ فحسب، تشير دراسات بواليفو لمسألة تحديد السلطة، حيث تَعتبرها سلطة تطالب بالإذعان والتصديق، مما يجعلها أكثر من سلطة نصّية، ويمكن القول أن هذا الرأي الذي يربط ظهور السُّلْطتين النصّية والتشريعية معًا والذي يتوافق مع رأي كرون ووانسبرو، يجعل الأكثر منطقية -من خلال الرؤية التي يفترضها سيناي- هو تقبّل السلطة التشريعية للنصّ مع جمعه، وأن الأسباب التي يفترضها سيناي لعملية الفصل بين السلطتين تحتاج لمراجعة.

فبالنظر لمسألة الجهد التفسيري كتمظهر من تمظهرات بروز سلطة النصّ، سنجد أن دعوى تأخّر التفسير غير مبرهن عليها، فبعيدًا عن تغييب هذه الرؤية للتطور الطبيعي للعلوم الإسلامية ومنها التفسير، والذي يبدأ منذ عهد النبوّة ثم يأخذ في النضج والتطور مع الوقت -يبين شولر هذا المسار في علم الحديث في ورقته المنشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب، ص١٨١-، فإن الرؤية الغربية ذاتها للتفسير والتي تؤخره إلى القرن الثالث، قد تعرّضت لمراجعة في الفترات الأخيرة خصوصًا مع ظهور تفاسير مبكرة؛ مثل تفسير مقاتل، وكون هذا التفسير يحمل سمات التفسير الناضج كما حدّدها كالدر، مما يعني كونه مسبوقًا بجهد تفسيري أقلّ نضجًا؛ لذا فإن محاولة سيناي الاستمرار بذات الفرضية في تناوله تفسير مقاتل، أدّت لإشكال في تصوّر طبيعة سياق القرآن كما يتصوّره سيناي نفسه، فهذا التفريق =

ونتيجة لذلك النموّ السريع الذي شهده المجتمع الإسلامي والاتساع الجغرافي الذي امتد لمساحات شاسعة، فإنّ القرآن لا بدّ أنه قد خضع لتفكيك واسع، وبالتالي فبدلًا من النظر إلى الأمة بعد عصر الفتوحات باعتبارها امتدادًا للأمة المحمدية، يجدر بنا أن ننظر إليها كمجتمعَين منفصلَين، رغم وجود بعض عناصر استمرار الشخصية، على نفس المنوال الذي تميّزت به المسيحية الهلينية الحضرية عن المسيحية الأولى في فلسطين، بدلًا من أن تكون امتدادًا لها، وهذا التحوّل في المنظور يدعونا إلى التشكيك بالفرضية التي ترى أن القواعد والأحكام القرآنية التي -وفق النموذج التقليدي- لا بد أن تكون وُضِعَت موضع التطبيق في سياق مجتمع المدينة بقيَتْ دون مساس، أو أن معنى الآيات القرآنية المحددة انتقل سليمًا كما هو من المجتمع الإسلامي في عهد النبي إلى مجتمع ما بعد النبي.

=

يعني أن هذا العصر المعروف بميله التفسيري للنصوص المقدسة قد توقف فجأة مع ظهور النصّ المعتمد ثم عاد مرة أخرى فجأة، وهو افتراض غير معقول ولا يوجد ما يبرره.

أمّا بخصوص تأخّر تفعيل السلطة التشريعية للقرآن من قِبَل المجتمع المسلم، ورغم أنها مسألة يصعب نقاشها هنا حيث ترتبط بالجدالات المعاصرة حول نشأة الفقه وطبيعته، إلا أن التحليل النصّي للقرآن يشهد بتبلور هذه السلطة داخل النصّ نفسه.

يراجع: تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر، نيكولاي سيناي، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن الكتاب المجمع (التفسير في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الثاني: الدراسة الداخلية لكتب التفسير)، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

وعلى الرغم من أن التراث الإسلامي معنيٌّ بوجه عامٍّ بتصوير عناية المسلمين الأوائل بتناقل الأقوال التفسيرية والتاريخية لصحابة النبي إلا أن ثمة احتمال أكبر أن تكون غالبية مَن دخل في الإسلام في عصر الفتوحات لم ينشغلوا كما ينبغي بتفسير القرآن بشكلٍ يضمن الحفاظ على فهم القرآن بنفس الصورة التي فهمه بها المجتمع الإسلامي في عهد النبي؛ ونتيجة لذلك فإنّ المتأخِرين من المسلمين اضطروا إلى إعادة اكتشاف القرآن وتفسيره.

وفي ختام هذا الجزء يمكن القول بأنّ جميع المعطيات التي نوقِشَتْ حتى الآن تبدو متوافقة مع التاريخ التقليدي لجمعِ القرآن وتدوينه في نسخة منقَّحة مناسبة (جرى تداول العديد من النسخ المخالفة حتى بعد سنة ٦٥٠، واستُخدم القرآن بشكلٍ انتقائي طقوسي في الغالب حتى نهاية القرن السابع). ويظلّ «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» فرضية قائمة بالطبع، على الرغم من أن معطيات النقوش والأدلة الأدبية التي قرّرها أنصار هذا النموذج لا تقتضي القول به، كما أنّ الفجوات التفسيرية والتشريعية التي أبرزَتْها كرون يمكن أن تلتقي معه إذا استعَنَّا بفرضية مساعدة ترى أنّ الدوائر المسؤولة عن نقل المادة القرآنية في صورتها الأولى كانت مختلفة عن تلك الدوائر الموجودة في صدارة الفكر التشريعي الإسلامي المبكّر، ولم تبالِ ببيان بعض الأجزاء القليلة من النصّ التي باتت مبهمة غير مفهومة. وسوف أستعرض في الجزء الثاني أقوى ما استدلّ به المستدِلُّون على دعم ما ذهبوا إليه في تحديد تاريخ معيَّن لظهور رسم المصحف القياسي يعود إلى منتصف القرن السابع أو يسبقه.

الجزء الثاني

٣- الأدلة على استقرار النصّ القرآني في منتصف القرن السابع:

أَنتقِل الآن للأدلة التي يمكن إيرادها لتعضيد القول بأنّ رسم المصحف القياسي قد استقرّ بحلول سنة ٦٥٠، وهنا لا بد من الإشارة إلى النتائج التي توصَّل إليها صادقي وبيرجمان بعد فحص مخطوطة طرس صنعاء بالكربون المشعّ لتحديد تاريخها، مع التأكيد -كما أسلَفْنا- على أنها لا تنفي إمكانية أن يكون الرّسم التامّ للمصحف قد ظهر في النصف الثاني من القرن السابع، وعلاوة على ذلك فإنّ طريقة استخدام الكربون المشعّ لتحديد تاريخ المخطوطات القرآنية لا تزال في أطوارها الأولى، وقد ثبت أنها قد تعطي نتائج خاطئة[(١)]؛ ولذا فإنّ هناك حاجة لمزيد من الاعتبارات العلميّة، حتى وإن لم تكن صريحة بما يكفي.

الإجماع على عزو الرسم القياسي للمصحف إلى عثمان:

إنّ سيناريو «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» يقتضي أن تكون الروايات التي تحدثَتْ عن اعتماد عثمان لرسم قياسي موحَّد للمصحف لم تكن متداولة إلَّا بعد استقرار هذا الرسم، أيْ بعد سنة ٧٠٠[(٢)]. ومع ذلك فإنّ

(١) انظر: الهامش رقم ١، ص٢٦، وهامش رقم ١، ص٢٧.

(٢) انظر: دي بريمار، Aux origines، ص٩٨. [انظر: في الترجمة العربية للكتاب، في أصول القرآن: مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط١، ٢٠١٩، ص١٤٣، قسم الترجمات].

الإجماع منعقد على نسبة رسم المصحف القياسي إلى عثمان، ولا يقتصر الإجماع على أهل السُّنة، بل هو منعقد أيضًا بين الفرق الإسلامية الأخرى كالخوارج والشيعة، وأيّ محاولة للتوفيق بين الأمرَيْن تصطدم بعقبة مزدوجة: أولًا، هل من المقبول تاريخيًّا القول بأن ثمة إجماع للمسلمين حول النسخة المعتمدة من القرآن قد انعقد في وقتٍ اتسع فيه النطاق الجغرافي للمجتمع الإسلامي ليمتد من أسبانيا إلى إيران، وتمزّق فيه المسلمون إلى جماعات وطوائف متناحرة متخاصمة؟ من المستبعَد أن يكون الخليفة عبد الملك قد حمَل هذه الطوائف المتعددة -وبعضها لا يتورّع عن حمل السلاح- على القبول بالنسخة التي اختارها علاوة على نسبتها إلى عثمان. وهنا قد يردُّ أحدُ أنصار «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» فيقول: إنّ غالبية المسلمين سرعان ما تلقَّوا بالقبول النسخة المروانية الجديدة حتى إن المنشقِّين منهم، من الشيعة الأوائل، لم يجدوا مفرًّا مِن القبول بما استقر عليه جمهور المسلمين من إقرار هذه النسخة وما صاحبها مِن أسطورة حول أصلها ونشأتها. ويمكنني القول أن هذه الصورة، رغم أنها قد تبدو مستغربة[1]، إلا أنها غير مستحيلة تمامًا، خاصّة إذا قَبِلْنا بأنّ القرآن كان متداولًا في الأساس بين المسلمين الأوائل عن

(١) لماذا لم يتّخذ الشيعة نسخة أخرى من المصحف، مثل مصحف ابن مسعود لتكون النسخة المعتمدة عندهم فيتميزوا بذلك عن غالبية المسلمين من السُّنّة الأوائل؟ لماذا قبلوا بأن هذا المصحف يعود إلى عهد عثمان، ولم ينسبوه إلى عليّ مثلًا؟

طريق التلاوة الشفهية من الصدور لأجزاء من القرآن لأغراض تعبديّة، لا عن طريق رجوع منهجي متكرّر لمخطوطات كاملة.

وإن سلَّمْنا بتخطي العقبة الأولى حول الثبوت التاريخي لقضية رسم المصحف (وأن ما سبق من ملاحظات هي مجرد منطلق)، فثمة سؤال آخر يلوح في الأفق: كيف أن الأدبيات التقليدية لا تحمل لنا أيّ آثار ملموسة عن النشأة الحقيقية لرسم المصحف القياسي؟ فلو أنّ الجمع النهائي للقرآن قد حدث قرابة سنة ٧٠٠ أو بعدها، لا في عهد عثمان، أليس ينبغي لنا أن نتوقع حينئذٍ وجود صدى لهذا الأمر في المصادر الشيعية أو لدى الخوارج، بعيدًا عمّا يقرّره أهل السُّنة حول تاريخ صدر الإسلام[(١)]؟ لا شك أنّ هذا من باب الحُجّة المبنيَّة على الصمت وغياب المُعارِض، وتنطلق من فرضية الوثوق في الأدبيات

(١) انظر: دونر، Narratives، ص٢٦- ٢٨، [في الترجمة العربية، الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، فريد دونر، ترجمة: عبد الجبار ناجي ، ص٨٧- ٨٩، قسم الترجمات]، حيث يوضح استحالة فرض رقابة فاعلة على مستوى الإمبراطورية الإسلامية كلها. ويؤكد صادقي أن نشر النسخة المروانية من القرآن لو جرى لكان حدثًا عامًّا علم به جمهور المعاصرين وتحدثوا عنه، (انظر: Sadeghi and Bergmann "Codex"، ص٣٦٤- ٣٦٦، استنادًا إلى ما ذكره حسين المدرسي في مقالة بعنوان: Early Debates on the Integrity of the Quran: A Brief Survey في مجلة Studia Islamica العدد ٧٧ لسنة ١٩٩٣، ص٥- ٣٩ تحديدًا في صفحة ١٣، ١٤. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٤٣- ٤٧، قسم الترجمات].

التقليدية الإسلامية وقدرتها على استحضار مختلف آراء الناس في كبرى الأحداث العامّة التي وقعت في مطلع القرن الثامن[١]. فهل لهذه الثقة ما يبرِّرها؟ إنّ رحلة الخروج، ودخول بني إسرائيل أرض كنعان رغم كونها أحداثًا عامَّة بلا منازع لم تمنع علماء الكتاب المقدّس من إثارة شكوك كبيرة حول وقوعها من الأساس. لكن ربما، في ضوء التنوّع الملحوظ في الآراء السياسية والعقدية كما يتضح جليًّا في الأدبيات الإسلامية المبكرة، يصرُّ البعض على اختلاف طبيعة التراث التاريخي الإسلامي عن التراث اليهودي القديم، ولا يلزم من وجود بعض العراقيل والمشكلات في النصف الأول من القرن الثامن أن يكون في ذلك ما يبرر طَمْس أيّ أثر يخصّ نشأة الرسم المعتمد للمصحف وانتشاره، ومع ذلك فإن القول بأنّ التقليد الإسلامي دَوَّن كلّ ما وُجِد من آراء حول كبرى الأحداث العامة التي وقعت، في سنة ٧١٠ مثلًا، في وقت يُفترض أنّ الناس فيه كانوا حديثي عهد بالمصحف العثماني؛ يبقى مثار جدل[٢]. وبوجه عامٍّ، كلما زادت الأهمية التاريخية والدينية لحدثٍ ما، صار من المستبعد أن يطغى رأي الغالبية تمامًا ويحجب كلّ رأي معارض.

---

(١) استخدام لفظ: «أحداث عامّة» هنا مستوحى مما كتبه صادقي (انظر الهامش السابق).

(٢) على سبيل المثال، هل لنا أن نحدّد بثقة أن القرن الثامن هو الفترة التي ظهر فيها قول الشيعة من أن عثمان هو مَن وضع الرسم القياسي للمصحف؟ لا يمكن الجزم بأن الكتّاب في القرن التاسع من أمثال السياري وغيره -(انظر كولبرغ وأمير، Revelation and Falsification، ص٢٥، ٢٦)- يقتصرون على مجرد نقل اعتقاد الشيعة في القرن الثامن حول نشأة المصحف القياسي.

لذلك يجدر بنا استعراض سلسلة من الأفكار التي أبرزَها غريغور شولر Gregor Schoeler في إيجاز، وتعزِّز في تصوّري مسألة الإجماع(١)، ويرى شولر أنّ قضية فَرْض عثمان لرسم موحّد للمصحف هي محلّ جدلٍ كبيرٍ فيما لدينا من مصادر؛ من ذلك، ما أورده الطبري والبلاذري في دفاع عثمان عن جمعِ القرآن في مصحف واحد (نسخة واحدة)(٢) أو ردِّه قول مَن اتّهَمه بأنه أحرق كتاب الله (أيْ النُّسخ الأخرى التي خالفت مصحف عثمان)(٣)، كما ينقل سيف ابن عمر كلمة عن عليٍّ وهو يدافع عن عثمان في وجه مَن وصَفَه بأنه حرَّاق المصاحف(٤)، كما نجد عند الخوارج من يَلْعَن عثمان لإحراقه المصاحف(٥)،

(١) انظر: غريغور شولر، The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough ضمن كتاب لأنجيليكا نويفرت وآخرين بعنوان: The Qurʾān in Context، ص٧٧٩- ٧٩٤، تحديدًا ص٧٨٧، ٧٨٨، [هذه الورقة لشولر مترجمة ومنشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب، بعنوان: (تدوين القرآن: تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو) ترجمة: حسام صبري، انظر: ص١٨٠، قسم الترجمات]؛ وانظر أيضًا كولبرغ وأمير، ص٢٢، هامش ١٠٨.

(٢) انظر: تاريخ الطبري، ج٦، ٢٩٥٢: «كان القرآن كُتبًا فتركتَها إلا واحدًا»؟ فأجاب عثمان: «ألَا وإنَّ القرآن واحدٌ جاء مِن عند واحدٍ».

(٣) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، تحقيق: إحسان عباس، طُبع في Wiesbaden: Franz Steiner, 1979، ص٥٥٢، وفيه يجيب عثمان على هذا الاتهام، فيقول: «اختلف الناس في القراءة، فقال هذا: قرآني خير من قرآنك، وقال هذا: قرآني خير من قرآنك... فجمعتُ الناس على القراءة التي كُتِبَتْ بين يدي رسول الله وثبت في الصحف التي كانت عند عائشة». (المترجم: الصواب عند حفصة).

(٤) سيف بن عمر، كتاب الرِّدة والفتوح وكتاب الجَمل ومسير عائشة وعليّ، تحقيق: قاسم السمرائي، ليدن، دار نشر Smitskamp Oriental Antiquarium، 1995، ص٥١، ٥٢. وردّ عليٌّ بأن عثمان ما حرقها إلَّا عن ملأ من الصحابة الذين أقرُّوه على جمعِ الناس على مصحف واحد.

(٥) انظر: باتريشيا كرون وفريتز زيمرمان، رسالة سالم بن زكوان، أكسفورد، دار نشر جامعة أكسفورد، ٢٠٠١، ص١٨٩، ١٩٠، هامش ٧.

ويسلِّم شولر بأنّ العبارات التي تبرئ ساحة عثمان وتبرِّر ما اتخذه من تدابير في جمع المصحف يحتمل أن تكون روايات اعتذارية مختلَقة موضوعة. ولكن حقيقة سعي البعض إلى اختلاق هذه العبارات لردِّ التهمة التي وُجِّهَت لعثمان من إحراقه كتاب الله تقتضي أن تكون هذه التهمة متداولة منتشرة بين الناس؛ بعبارة أخرى، لا بد لنا من التعاطي مع خلاف حقيقي؛ إِذْ يبعد أن يكون القوم الذين يُنسب إليهم القول بأن عثمان هو مَن جمع القرآن في مصحف واحد قد أذاعوا في الوقت ذاته هذه الروايات التي تردُّ عن عثمان الاتهام، وبالأخصّ تلك الاتهامات القاسية التي لم تكن قد ظهرت بعدُ[1]. ولكن إذا كان لزامًا علينا أن نتعاطى مع خلاف حقيقي حول جمع عثمان للقرآن، فإن ثمة ما يعزِّز القول بأن هذا الأمر كان حقيقة تاريخية لا أوهام أموية.

كما هي العادة، دائمًا ما تُنسج القصص المختلفة حول المعطيات الأدبية؛ على سبيل المثال، إذا افترَضْنا بأن القول باعتماد عثمان لرسم المصحف لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن السابع أو في فترة لاحقة، فإنّ الروايات السالفة ربما تكون تداعيات لفضول وتدخل عام: ففي مرحلة من المراحل، صار هناك إجماع على أن عثمان هو مَنْ جَمَع القرآن في مصحف واحد، وكان

(١) ثمة نص مشابه، هو رسالة أريستياس اليهودي الهيليني الذي يصف نشأة الترجمة اليونانية للتوراة، لا يهدر الوقت قطعًا في إيراد الاعتراضات المحتملة على مشروع نقل التوراة إلى اللغة اليونانية فقط ليعود ويردّ ردًّا قاطعًا على هذه الاعتراضات.

من المعلوم أيضًا أنّ عثمان قد واجه سخطًا من الناس في نهاية حكمه (وقد قُتل في نهاية المطاف). وفي إزاء هذا السياق، فلا بد أنه خطر على بالِ الناس ما قد يفتريه خصوم عثمان عليه، وتصوّروا أنّ (حرق كتاب الله) سيكون على رأس الاتهامات التي يرمونه بها، وحينئذ لا بد أن أنصار الأمويين قد تعاطوا مع هذه الروايات لتبرئة ساحة عثمان، وربما بعد ظهور قصة جمعِ عثمان للمصحف أدرك الناس الإشكال في حرق النسخ المخالفة (فهي نُسخ من القرآن رغم كلّ شيء)؛ مما أدى بهم إلى إقحام العبارة المناسبة إلى دفاع عثمان عن موقفه، ومع ذلك، ففي ظِلِّ غياب دليل نصِّي ملموس، تظلّ هذه القصة معقّدة يشوبها الغموض، وثمة تفسير غاية في البساطة يتمثّل في افتراض أنّ عثمان قد أقدَم بالفعل على جمع رسمي للقرآن والتخلّص من النسخ الأخرى، وهو الأمر الذي جلب عليه سخط البعض حتى وصفوه بأنه (حرّاق المصاحف).

ومع ذلك، هناك أمران لا بد من التأكيد عليهما: أولًا، حقيقة أن عثمان قد تولّى جمعَ القرآن في مصحف واحد/ معياري لا تقتضي أن يكون رسم المصحف قد استقرّ وثبت دون أيّ تغيير بعد ذلك. والأمر الثاني، وهو الأهمّ، أن الحكمة تقتضي منّا أن نتوقف فلا نُبدي حكمًا في كلّ ما يتجاوز (الجوهر الحقيقي) المحدود الذي سبق بيانه: فسواء كان ما فعله عثمان محاولة لقمع الفتنة واختلاف الناس في القراءة الصحيحة للقرآن أو كان حذيفة هو من لفَت نظره إلى هذا الأمر، وسواء كان المصحف الذي جمعه هو النصّ الذي ثبت في

الصحف التي كانت عند حفصة كما جُمع في عهد أبي بكر، فكلّ هذا لا يمكن التثبُّت منه بشكل قطعي، وكلّ ما نعرفه أنّ الرواية التامّة حول جمع المصحف العثماني قد شهدَت الكثير من الإقحامات والزيادات والتنقيحات، ومما يعضد هذا الاحتمال وجود شكوك في أن الزهري (مدار الإسناد) الذي تقوم عليه جميع الروايات التي تتناول شروع عثمان في جمع المصحف، ربما أذعن إلى مطالب الدولة الأموية رعاية لمصالحها (كما يقول جولدتسيهر)[١].

(١) انظر: Michael Lecker مايكل ليكر، مقالة بعنوان: Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī، في العدد الواحد والأربعين من مجلة Journal of Semitic Studies لسنة ١٩٩٦، ص٢١-٦٣.

شواهد النقد النصي:

كما سبق أن أوضحنا في المقدمة فإنّ صادقي قد شدّد على أنه لا يلزم من وجود محو في طرس صنعاء (١) كُتِبَ عليه نسخة قياسية من القرآن أن يكون نوع النصّ الذي تم التثبُّت منه في الجزء السفلي (نسخة C-1) قد سبق رسم المصحف القياسي، ثم يُورِد دليلًا يوحي بأن النسخة الأوَّلية التي تنحدر منها النسختان اللتان جُمعتا فيما بعد تتّسق مع الرسم القياسي أكثر من اتساقها مع النسخة C-1. وقد ساق صادقي رأيًا مذهلًا ضمَّنه دراسة مفصَّلة لأهم اختلافات الرسم الموجودة في النصّ السفلي لتسع صفحات من طرس صنعاء (١)، ولا تتعلّق هذه الاختلافات بالنواحي الإملائية للكتابة[1]، ووفق صادقي فإنّ هذه الاختلافات يُرجَّح أنها جاءت من الرسم القياسي أو من النسخة الأوَّلية التي تتفق معه بشكل أكثر اتساقًا من نسخة C-1، لا العكس، وهذا التقدير قائم على الافتراض بأن نسّاخ المخطوطات القرآنية الأولى، الذين اعتمدوا في النسخ

(١) انظر: صادقي وبيرجمان، ص: ٣٩٩- ٤٠٥. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١١٣- ١٣٠، قسم الترجمات] والملحق ٢ (٤٢٢- ٤٣٣) .[انظر في الترجمة العربية، ص١٦٤- ١٨٠، قسم الترجمات]. وقد درس صادقي أربع ورقات ونصف تشتمل على سورة البقرة من الآية ١٩١ حتى الآية ٢٢٣، وسورة المائدة، الآيات ٤١- ٥٤، وسورة الحجر، الآيات ٥٤- ٧٢، علاوة على سورة الجمعة والمنافقون والفجر، وسورة البلد من الآية الأولى حتى السادسة.

على الإملاء، يُرجَّح أن يُسقطوا بعض أجزاء نصية قصيرة بدلًا من إضافتها ما لم تكن الإضافة ناجمة عن دمج الآية المقصودة دون عمد في آية تليها أو تشبهها[١].

لذا حين يجد صادقي قراءتَيْن مختلفتَين، (س)، و(ص) لآيةٍ ما، ومع استبعاد وجود آيات مشابهة أو قريبة منها بها نفس كلمات القراءة (س)؛ فإن صادقي يفترض مع ثبات العوامل الأخرى أن تطوّر القراءة (س) لتصبح (ص) هو أمرٌ محتملٌ بصورة أكبر من تحوّل القراءة (ص) إلى (س)، ويطلق على (س) إضافة لا تقبل الاختزال[٢]، ويقوم هذا الافتراض على أساس أنّ الحذف والنقصان ربما يمكن عزوه صراحة إلى أخطاء النَّسخ، بينما الإضافة التي لا

(١) المرجع السابق، ص٣٨٧، ٣٨٨. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٩٠- ٩٣، قسم الترجمات].

(٢) تقييد الكلام بفرضية ثبات العوامل الأخرى القصد منه أن صادقي سوف يَقبل -على ما يبدو- بتطوّر النص من القراءة (ص) إلى (س) إذا كانت القراءة الأخيرة تعضد دعوَى شرعية أو كلامية كانت محلّ جدل في المصادر الأدبية. ويتعارض هذا المبدأ مع قاعدة: (of brevior lectio potior، القراءة الأصعب هي الأفضل) المتعارف عليها في نقد النصوص في الدراسات الكتابية (انظر: صادقي، ص٣٨٧، هامش ٨٤). [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، الهامش ص٩٠- ٩١، قسم الترجمات].

تنجُم عن دمج غير مقصود يُرجَّح أن تكون متعمَدة[١]، ورغم أنّ صادقي لا يستبعد حدوث توسعات وزيادات مقصودة، إلا أنه يُفترض أن الأخطاء البسيطة ربما كانت أكثر وقوعًا. وفي ضوء هذه الخلفية، وجد صادقي أنّ من بين الزيادات الكبيرة التي ظهرت في أربعة عشر موضعًا وفق رسم المصحف القياسي مقارنة بالنسخة C-1، هناك ثلاثة منها على الأقل لا يمكن اختزالها[٢]،

(١) على سبيل المثال إن التطوّر الذي حدث في قوله: ﴿مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ﴾ (كما في النص القياسي) إلى: ﴿من صيام ونسك﴾ (كما في النسخة C-1) في الآية ١٩٦ من سورة البقرة يمكن تبريره بأنه جاء نتيجة سقط، بينما التطور المعاكس في: ﴿من صيام ونسك﴾ إلى: ﴿مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ﴾ فلا يمكن إلا أن يكون إضافة مقصودة إلى النصّ، الهدف منها تشريع الصدقة كفارة لحلق الرأس قبل أن يبلغ الهدي محله في الحج.

(٢) انظر: صادقي وبيرجمان، ص٤٠١. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٢١، ١٢٢، قسم الترجمات]، والاختلافات الثلاثة المشار إليها هي كما يلي (والكلمات الموجودة في النص القياسي ولا تظهر في النسخة C-1 تحتها سطر): ففي سورة البقرة الآية ١٩٦ نجد اختلافًا في قوله: ﴿مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖ﴾، وفي السورة نفسها في الآية ٢١٧ نجد اختلافًا في قوله: ﴿قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَإِخۡرَاجُ أَهۡلِهِۦ مِنۡهُ أَكۡبَرُ عِندَ ٱللَّهِ﴾، وفي الآية ٢٢٢ (نجد النصّ القياسي: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ...﴾، بينما في النسخة C-1: (فلا تقربوا النساء في محيضهن). وهناك اختلافان آخران، أحدهما في سورة المائدة في الآية ٤٢: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ﴾ والآخر في سورة المنافقون في الآية الأولى، لكن صادقي يرى بأنه ينبغي تجاهل هذين الموضعين.

وفي المقابل، لا يوجد من بين الزيادات الأربع عشرة الكبرى التي تظهر في النسخة C-1 مقارنة بالرسم القياسي ما يقبل الاختزال؛ ومعنى هذا أنه بافتراض أنّ الرسم القياسي هو الأساس فإنّ النصّ الذي ظهر في النسخة C-1 قد نُقل بالتواتر من النصّ القياسي، وليس نتيجة عمليات إبدال أقلّ تواترًا. ووفق صادقي فإنّ هذا الأمر يقتضي أن يكون نصّ الرسم القياسي أسبق في الوجود من النصّ السفلي في طرس صنعاء (١)[(١)].

(١) يقدم صادقي أيضًا تحليلًا بطريقة التشجير لرسم المصحف القياسي، وللنسخة C-1 واختلافات الرسم المنسوبة لمصحف ابن مسعود. وينطلق في هذا من ملاحظة لحالات الخلاف، فقد وجد أن النصّ يميل في غالبية المواضع إلى الاتفاق مع النسخة C-1 في مقابل مصحف ابن مسعود، أو يكون الاتفاق مع مصحف ابن مسعود في مقابل النسخة C-1 (انظر: صادقي وبيرجمان، ص٣٩٤. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٠٧، قسم الترجمات] ويرى صادقي أن الأمر سيكون على نفس المنوال في حال استخدام اختلافات الرسم المنسوبة إلى أبيّ بن كعب بدلًا من ابن مسعود، انظر المرجع السابق، ص٣٩٩، هامش ١٠٩. [انظر في الترجمة العربية: هامش ١ ص١١٧، قسم الترجمات]. واستمرارًا على نفس المنوال يصل صادقي إلى ترجيح إمّا (١) طريقة تشجير تنحدر فيها النسخ الثلاث مباشرة من نموذج أوَّلِيٍّ مشترَك، يكون فيه الرسم القياسي هو النص الأوثق، أو (٢) طريقة تشجير يكون فيها الرسم القياسي عبارة عن نصّ مختلط يتبع قراءة الجمهور لعدد من مصاحف الصحابة التي كانت موجودة فيما قبل.

ومما لا شك فيه أنّ دراسة صادقي -ولا يعنينا هنا إيراد تقييم كامل لها- تمثِّل تقدمًا كبيرًا؛ فللمرة الأولى يوظِّف أحدهم أدوات النقد النصّي المعقّدة على القرآن؛ مما يفتح المجال أمام مزيد من البحوث في قادم الأيام، بصرف النظر عما يُسفر عنه تحليل الجزء المتبقي من النصّ السفلي لطرس صنعاء ومدى اتِّساقه مع الاتجاه الذي ذهب إليه صادقي[١]. وقد توصّل إلى نتيجة مبدئية مفادها أنّ نصّ الرسم القياسي يبدو سابقًا في الوجود على النصّ الوارد في النسخة C-1، وهي نتيجة تتَّسق مع ما توصَّلْنا إليه في المبحث السابق، ومع ذلك فثمة أمور تستحق النقاش. وقبل كلّ شيء من الضروري أن نقرّر مدى الرجحان المطلوب لاحتمال تطوّر القراءة (س) إلى (ص) بدلًا من العكس؛ لتحصل لدينا القناعة بأنّ حقيقة اشتمال المخطوطة (أ) على فائض من الزيادات التي لا يمكن اختزالها مقارنة بالمخطوطة (ب) دليل على أن المخطوطة (أ) هي الأقدم، ولا بد من الإشارة كذلك كما يبيّن صادقي وجودارزي إلى أن الأجزاء المختلفة من المخطوطة يمكن أن تنتمي لعائلة نصيّة أخرى، فيلزم تقييم قيمتها بشكلٍ منفصلٍ[٢] (كما في حالة المخطوطة السكندرية للكتاب المقدّس).

---

(١) يؤكد صادقي وبيرجمان على ضرورة إجراء مزيد من الدراسة في هذا الصدد، انظر ما جاء في Codex ص٣٤٧، ٤٠٤. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٣، ١٢٩، قسم الترجمات].

(٢) انظر: صادقي وجودارزي، Ṣanʿāʾ 1، ص٢٢. [انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، ص: ٤٤، ٤٥] ويلاحظ أنّ مواضع النقص الثلاثة الكبرى في =

وختامًا: حتى لو ثبت الافتراض الذي يرجّح الرسم القياسي ويراه أفضل من الجزء السفلي في طرس صنعاء (١)، فلا يستبعد هذا (وكذلك لا يستبعد عند صادقي) أن تكون هذه الفقرات الخاصّة قد تعرضَتْ لتنقيح وإضافات لاحقة، رغم أن هذا الاحتمال من المرجَّح أن ينجلِي بالقبول أو الرفض بعد نشر الجزء المتبقي من النصّ السفلي لطرس صنعاء (١).

=

النسخة C-1 والتي تمثل بوضوح زيادات لا يمكن اختزالها في الرسم القياسي قد جاءت قريبة من بعضها (في سورة البقرة، الآيات: ١٩٦، ٢١٧، ٢٢٢).

السمات الداخلية للقرآن (١): غياب الاتساق مع التاريخ الإسلامي بعد سنة ٦٥٠:

إذا كان التركيز في المباحث السابقة قد انصبَّ على المصادر الأدبية الخارجة عن القرآن، علاوة على شواهد المخطوطات، فمن الممكن اختبار سلامة فرضية «نموذج النصّ القرآني المعتمد الناشئ» من خلال دراسة السمات الداخلية لرسم المصحف نفسه، وينطلق هذا البحث من افتراض يتجاهل الواقع، بمعنى أنه يتضمن تجربة فكرية نحاول فيها وضع فرضية حول طبيعة الوثيقة المتوقَّعَة لو أن مَن يُفترض بهم تولِّي مهمة تحرير القرآن وجَمْعه قد واصلوا عملهم حتى قرابة سنة ٧٠٠، ثم نقارن هذه النتائج بما بين أيدينا من نصّ فعلي.

لعلّ أشهر ما قيل في هذا الصدد هو ملاحظة فرد دونر Fred Donner[١] «أن القرآن يخلو من أيّ إشارة إلى الأحداث أو الشخصيات أو الطوائف أو القضايا

(١) فرد دونر Fred Donner (١٩٤٥-): مستشرق أمريكي، ولد في واشنطن، حصل دونر على الدكتوراه من جامعة برنستون في دراسات الشرق الأدنى في سنة ١٩٧٥، ثم أصبح رئيس قسم المعهد الشرقي ولغات وحضارات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو، تتركّز دراساته في الإسلام المبكّر، وهو أحد معارضي الاتجاه التنقيحي، وله أطروحة في كتاب: «محمد والمؤمنون: حول نشأة الإسلام، ٢٠١٠»، يرى فيها أن ثمّة جماعة من المؤمنين تحلَّقَت حول النبي محمد، وكان في هذه المجموعة مسيحيون ويهود، كما يعارض آراء وانسبرو عن تأخُّر تدوين القرآن واعتماده، له عدد من الكتب منها::

-The Early Islamic Conquests, ACLS Humanities E-Book, 1981

=

التي تعود للفترة الزمنية التي تلَتْ وفاة محمد، فلا ذِكر للعباسيين ولا الأمويين ولا الزُّبَيريين ولا العَلَويين، ولا الجدل في مسألة حرِّية الإرادة ولا الخلاف في الجِزية والرِّدَّة، ولا النزاعات القبَلية ولا الفتوحات وغيرها»[(١)]. وقد حاول

=

«الفتوحات الإسلامية المبكرة».

- Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies in Late Antiquity and Early Islam, No. 14), Darwin Press, Incorporated; Third Printing edition, 1998.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب بعنوان (الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية) ترجمة: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٩م.

وقد نشر موقع تفسير عرضًا لكتابه: (محمد والمؤمنون)، بعنوان: (عرض كتاب: محمد والمؤمنون، حول نشأة الإسلام)، جاك تانوس، ترجمة: مصطفى هندي. (قسم الترجمات)

(١) انظر: دونر، Narratives، ص٤٩ [في الترجمة العربية، الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، فريد دونر، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ص١١٩، قسم الترجمات]. ويُلقِي شوميكر الضوء سريعًا على الآيات (٢- ٤) من سورة الروم والتي يرى البعض أنها تبشِّر بنصر المسلمين على البيزنطيين، وذلك وفق قراءة بعضهم: {غَلَبَت} بالبناء للفاعل، و{سيُغلَبُون} بالبناء للمجهول: {غَلَبَت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيُغْلَبون في بضع سنين}، مما يجعلها نبوءة. ومع ذلك فإن القراءة المشهورة هي ﴿غُلِبَت﴾ بالبناء للمجهول، وهي القراءة المفضَّلة، ومن اليسير أن نتخيل مَيل بعض المسلمين إلى تصوير الآية التي تشير إلى حرب الروم والفرس وانتهت سنة ٦٢٨ على أنها معجزة تنبئ بانتصار المسلمين على الروم، وكان الأَوْلَى بهم التفكير في سبب تحوُّل هذه النبوءة التي تتناول الفتوحات الإسلامية، وقد اعتبرها المسلمون فيما بعد دليلًا على صدق نُبوَّة محمد، إلى إشارة لحرب غامضة جرت قبل مجيء الإسلام وفق قراءة

=

شوميكر تفادي هذا النمط من التفكير والاستدلال بالتأكيد على أن القول بخلوِّ القرآن من أيّ إشارة للمراحل المتأخرة من التاريخ الإسلامي «ربما يعكس حقيقة أن القرآن ليس كتاب نبوءات»[(١)]. وبالتالي فإنّ المسلمين الأوائل ممن صاغوا النصّ القرآني بعد وفاة محمد لم يحاولوا تضمينه أيّ نبوءات عن أحداث لاحقة، وأن غياب هذه التنبؤات لا تُثْبِت عدم حدوث أيّ نوع من تنقيح النصّ بعد الوفاة. ولا ريب أنه في ظِل نُدرة ورود الأسماء والتواريخ في القرآن، يَبْعُد أن نتوقّع وجود ذكر صريح مثلًا لعبد الله بن الزبير الذي نازع في الخلافة. على الجانب الآخر، فإن المسألة التي تعنينا ليست اشتمال القرآن على مفارقات تاريخية مِن عدمه بالمعنى الحرفي، بل إنّ ما يعنينا، هو مدى قدرتنا على أن نجد فيه مسائل تتعلق بمن تولَّوا تحريره وجَمْعه في النصف الثاني من القرن السابع، بدلًا من الحديث عن قضايا تتعلق بالمجتمع المكي والمدني؛ وإذا كان رسم المصحف لم يستقرّ في صورة نهائية حتى قرابة سنة ٧٠٠ فمن المستغرب أن يخلو من أيّ ذِكْر لكبرى الأحداث التي شكَّلَت التاريخ الإسلامي في الفترة ما

=

الجمهور. ويعترض بيل على قراءة الجمهور إِذْ يرى أنه من الصعب تفسير اهتمام محمد بالمصير السياسي للبيزنطيين (كما نقل شوميكر في كتابه: Death، ص١٥٤)، إلا أن هذا الاعتراض يُغفِل جزئية مهمّة تريدها الآية في قوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ ففي هذا التقرير لمصير البيزنطيين السياسي بيان لقدرة الله على مَرّ الزمان.

(١) انظر: شوميكر، ص١٥٣.

بين سنة ٦٣٠ حتى سنة ٧٠٠، وخاصّة السرعة غير المسبوقة التي بسط بها تحالف القبائل البربرية على أطراف الإمبراطورية البيزنطية والفارسية سلطانهم ونفوذهم على مساحة هائلة من الأرض، وكذلك الصراعات المريرة والحروب الداخلية التي سرعان ما عصفت بوحدة الغزاة.

كما يعترض شوميكر على ما ساقه دونر حين بيّن أنه من نفس المنطلق يمكن القول بأن الإنجيل وفقًا لرواية يوحنا التي لا تنسب للمسيح أيّ نبوءة بعد وفاته (أو بعد وفاته ببضعة أيام) لا بد أن يعكس بشكل دقيق حياة المسيح وتعاليمه، ويعود تاريخه إلى حوالي سنة ٦٠ بعد الميلاد[١]، بينما يرى معظم الدارسين بالطبع أنه تلا ذلك بثلاثة عقود أو أربعة. غير أن إنجيل يوحنا يبيّن في بعض الأحيان تاريخ كتابته، فمثلًا قصة شفاء المسيح للمولود أعمى تختم بعبارة: «أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا قَدْ تَعَاهَدُوا أَنَّهُ إِنِ اعْتَرَفَ أَحَدٌ بِأَنَّهُ الْمَسِيحُ يُخْرَجُ مِنَ الْمَجْمَعِ» (يوحنا ٩: ٢٢). وكما يقول بارت إيرمان: «نعلم أنه لم تكن هناك سياسة رسمية مُتَّبعة تمنع من الإيمان بعيسى (أو غيره) مسيحًا في حياته، وفي المقابل، فإنّ بعض معابد اليهود قد شرعت بالفعل في إبعاد مَنْ آمن بأنه المسيح قرب نهاية القرن الأول؛ لذا فإن القصة... تحكي واقع المجتمع الذي عايش الإنجيل الرابع»[٢]. وعليه يحقُّ للبعض القول

(١) المرجع نفسه.

(٢) انظر: بارت إيرمان Bart D. Ehrman، The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings، الطبعة الخامسة، نيويورك/ أكسفورد، دار نشر جامعة أكسفورد، ٢٠١٢، =

بأنه لو ظلّ القرآن نصًّا مفتوحًا حتى النصف الثاني من القرن السابع، مثله مثل الكتابات القديمة الأخرى، لا بد له عندئذٍ أن يعكس بشكلٍ ما السياق التاريخي الذي يُفترض أنه انبثق منه (وليس بالضروري أن يكون ذلك بذكر الأسماء صراحة). وطالما أن العلماء لم يستطيعوا أن يُثبتوا أنّ هناك بعض العبارات القرآنية، وخاصّة تلك العبارات التي تتميز بأسلوب واصطلاح خاصّ، لا تُفهم أو لا يتسنى فهمهما على أفضل صورة، إلا إذا وضعت في سياق ما بعد الفتوحات، فحينها يكون القول بأن تاريخ الرّسم القياسي للمصحف قد سبق سنة ٦٥٠ هو الاستنتاج الإرشادي الأنسب على ما يبدو.

ومع ذلك عند نقل عبء الإثبات، فإنّ غياب المناسبة الملموسة بين القرآن والتاريخ الإسلامي في حقبة ما بعد النبي، مع استثناء ما وقع من إعادة تشكيلٍ للنصِّ بشكلٍ كبيرٍ في مرحلة لاحقة، لا يصبح دليلًا على عدم وقوع بعض التعديلات والإضافات البسيطة: فليس ثمة ما هو خارج السياق الزماني في قصة يسوع مع المرأة التي أُمسكَت في زنا (يوحنا ٧:٣٥، ٨:١١)، ورغم ذلك، دائمًا ما

=

ص:١٩٣، ١٩٤. وانظر إنجيل يوحنا ١٦:٢ حيث يقول المسيح: «سَيُخْرِجُونَكُمْ مِنَ الْمَجَامِعِ»، ورغم أن إنجيل يوحنا لا يشير إلى تخريب المعبد كما عند متَّى مثلًا في الإصحاح الرابع والعشرين (١- ٢) فإن الكثير من العلماء يعتبرون ما جاء في يوحنا ١١:٤٨ إشارة إلى هذا الحدَث (انظر: روبرت قيصر، (John, the Gospel of) ضمن The Anchor Bible Dictionary، تحرير: ديفيد فريدمان، ٦ أجزاء، نيويورك، دار نشر Doubleday، 1992).

يُنظر إليها على أنها أضيفَتْ في مرحلة متأخّرة إلى إنجيل يوحنا، إِذْ لم يَرِد لها ذكر في النسخة المبكرة من مخطوطات العهد الجديد. ولا ريب أن دعوى الإجماع التي مرَّت معنا في المبحث السابق تثير بعض الأسئلة المهمّة فيما يخصّ قبول التغييرات التي يُفترض أنها أُدخلت على رسم المصحف في فترة متأخّرة مثل خلافة عبد الملك، وقبول الفِرَق المخالفة مثل الشيعة الأوائل لهذا الأمر بلا منازع، ومع ذلك، لكي نعضد القول بأن رسم المصحف القياسي قد استقرَّ بشكلٍ كبيرٍ بحلول منتصف القرن السابع، فسوف نسلِّط الضوء من خلال المبحثَين التاليين على اثنتين من السمات الداخلية للقرآن. (ومن الضروري التأكيد على أن القول باستقرار الرّسم مبكرًا لا يتعلّق بالنواحي الإملائية وضبط التهجئة كما في كتابة الألِف الممدودة التي ظلَّت عُرْضة للتطور طوال فترات طويلة)[1].

(١) انظر: الهامش رقم ٣، ص٣٤، ٣٥.

السمات الداخلية للقرآن (٢): غياب التأطير السردي:

إنّ النصوص القرآنية تقتضي بوضوح وجود رسول[١]، غير أنها متحفِّظَة بشكلٍ جليّ في ذِكر أيّ تفاصيل خاصّة عن هذا الرسول؛ ولهذا فإنّ علم التفسير الإسلامي وَجد في مراعاة سياق السيرة أداة تفسيرية لا غنى عنها؛ إِذْ إنّ ثمة مقاطع قرآنية منعزلة يتبيَّن معناها عَبْر دمجها في سياق سَرْدي، عادة ما يصمم خصيصًا لغرض تفسيري خالص، فيصف موقفًا معيَّنًا في حياة محمد[٢]، ومع ذلك، ورغم الفائدة التفسيرية الجليلة، فإنّ هذه السرديات السياقية لم تتسرب إلى النصّ الفعلي للقرآن[٣]، مما يشير مجددًا إلى استقرار النصّ في مرحلة سابقة.

(١) في بعض الأحيان يُفهم ضمير المخاطب (أنت) على أنه خطاب عامّ للمؤمنين كما في وصية: «لا تقتل» في التوراة (انظر: Andrew Rippin, "Muḥammad in the Quran: Reading Scripture in the 21st Century", in:The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources, edited by HaraldMotzki, Leiden: Brill, 2000, 298–309)، إلا أن هذا التفسير يصعب تصوره في كلّ نصوص القرآن.

(٢) انظر:

Andrew Rippin, "The Function ofasbāb al-nuzūl in Quranic exegesis",Bulletin of the School of Oriental and African Studies 51 (1988): 1–20.

(٣) انظر:

Daniel Madigan, "Reflections on Some Current Directions in Qurʾanic Studies", Muslim World 85 (1995): 345–362, at 353–4.

صحيح أنّ شوميكر يعزو ظهور هذه الروايات عن محمد التي تشتمل على اقتباسات من القرآن إلى ما بعد سنة ٧٠٠[١]. ومع ذلك ففي تصوّري أنه بات من المنطقي الآن القول بوجود روايات متداولة في القرن السابع تتحدّث عن محمد وتتضمّن اقتباسات من القرآن. وثمة واقعة حظِيَت بعناية خاصّة، ألَا وهي قصة تَلقِّي محمد للوَحْي أول مرّة في غار حراء، وقد نجح غريغور شولر وأندرياس جوركي Andreas Görke في تتبُّع أجزاء كبيرة منها وعزوها إلى محدِّث المدينة عروة بن الزبير (ت. ٩٣/ ٧١١- ٧١٢ أو ٩٤/ ٧١٢- ٧١٣)[٢]. كذلك هناك قصة أخرى من قصص السيرة تقتبس آيات من القرآن،

---

(١) انظر:

Stephen J. Shoemaker, "In Search of ʿUrwa's Sīra: Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", Der Islam 85 (2011): 257–344, at 310–312.

(٢) انظر:

Gregor Schoeler, The Biography of Muḥammad: Nature and Authenticity, trans. by Uwe Vagelpohl, ed. by James E. Montgomery, Abingdon: Routledge, 2011, 38–79; Andreas Görke and Gregor Schoeler, Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads: Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair, Princeton: Darwin Press, 2008, 22–37.

انظر الردّ على نقد شوميكر في:

Andreas Görke, HaraldMotzki, and Gregor Schoeler, "First-century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate", Der Islam 89 (2012): 2–59.

وفي دراسة جوركي وشولر لأحاديث السيرة التي يرويها عروة، نجد التأكيد على أن مدار الحديث الذي يبيِّن تلقِّي محمد للوَحْي لأول مرة على عروة؛ فقد رواه الزهري عن عروة عن عائشة، وفيه لقاء محمد بجبريل ونزول الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، وإقرار ورقة بن نوفل بنبوة محمد، وتؤكِّده أخبار ثلاثة قصيرة رواها هشام بن عروة عن أبيه، ويظهر في هذه الروايات بعض العناصر =

وهي حادثة الإفك المشهورة التي اتُّهمت فيها عائشة، ويعزوها شولر وجوركي إلى عروة[١].

إذن الحال هنا على النحو التالي: يظهر من التلقِّي الإسلامي المبكّر للقرآن الاتجاه نحو التسريد السيري للمادة القرآنية، وبحلول سنة ٧٠٠ ظهرت روايات مناسبة تتحدّث عن محمد وتتضمّن اقتباسات قرآنية، وأصبح محمد نفسه رمزًا سياسيًّا مهمًّا (في سنة ٦٨٥- ٦٨٦، سكّ أحد أمراء عبد الله بن الزبير على خراسان أول عُملة تحمل اسم محمد[٢]، وبداية من عام ٦٩١- ٦٩٢ ظهر اسم محمد باعتباره رمزًا لتأسيس الدِّين على العُملة التي اعتمدها عبد الملك بن مروان علاوة

=

الأساسية التي وردت في خبر الزهري، بل تشتمل على بعض الكلمات والعبارات بعينها، وإن اشتملت على بعض الاختلافات الإملائية. وعليه فإن الأخبار المنسوبة لهشام تشكّل دليلًا على أن عروة هو مَن عليه مدار الرواية من طريق آخر غير طريق الزهري وهو ما ذهب إليه شوميكر (انظر: In Search، ص٣٠٦). وكما يؤكّد جوركي وشولر فإن الأخبار القصيرة التي رواها هشام بن عروة لا بد أنها جزء من رواية أكبر وتستلزم وجود عناصر أخرى للخبر الطويل الذي يرويه الزهري. لاحظ أن الخبر الثالث عند هشام يختتم بإشارة إلى نزول سورة الضحى.

(١) انظر: Görke and Schoeler, Die ältesten Berichte, 145–62.

لا يُبدي شوميكر تحفُّظات كبيرة هنا ويُقِرّ بأن خبَر عروة اشتمل على إشارة إلى الآية الحادية عشرة من سورة النور. (انظر: In Search، ص٣٢١- ٣٢٦).

(٢) انظر: Heidemann, "Coin Imagery", 167.

على نقوش قبة الصخرة)[١]. فكيف إذن نفسِّر حقيقة أنّ التراث الإسلامي استطاع بدقّة أن يَفْصِل بين ما قاله نبيُّه وبين الروايات التفسيرية التي تُفهم من خلالها هذه الأقوال؟ لدينا دليل مقارن من التوراة يبيّن لنا أن المرويات التي تجمع الأقوال والعبارات النبوية (prophetic logia) يبدو أنها تميل بطبيعتها إلى اجتذاب الأساطير حول حياة النبي وعصره[٢]؛ ولذا فإن مما يدلُّ على الاستقرار المبكِّر للقرآن أنّ هذه الإضافات الأسطورية لم يتسنَّ إدراجها آنذاك في الكتاب الإسلامي المقدّس وبالتالي احتيج إلى إيرادها منفصلة في أدبيات خارجية؛ على سبيل المثال، ليس في القرآن، ولا في المادة التي وردت في الإصحاحات الأولى من سِفر إشعياء ما يشير إلى أن النبي الذي عليه مدار الحديث قد أتى بالمعجزات، إلى أن يأتي الإصحاح الثامن والثلاثون من سِفر إشعياء فيتحدّث عن معجزاته، بينما في حالة محمد، فإنّ الكلام عن المعجزات قد جاء في الحديث دون القرآن[٣].

(١) المرجع السابق، ص١٧٠ - ١٧٤.

(٢) انظر:

Joseph Blenkinsopp, A History of Prophecy in Israel, revised edition, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 100, on the narratives in Isaiah 36–39.

(٣) انظر: Donner, Narratives، ص٥٠- ٥٢ لمعرفة الاختلاف في النظرة إلى محمد بين القرآن والحديث. [انظر في الترجمة العربية: الروايات السردية عن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، فريد دونر، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ص١٢٢- ١٢٤].

من هذا كلّه يتكون لدى المرء انطباع ثابت بأن نصّ القرآن لا بد أنه استقر في وقت مبكِّر، وقد يعترض أحدهم بأنّ من جامعي القرآن المفترضين في عهد عبد الملك بن مروان قد أحجموا عن دمج أخبار السيرة؛ لأنهم لم يرغبوا في تغيير طبيعة النصّ ككتاب احتوى على ما نطق به النبي، لكن القرآن لا يشتمل حتى على أبسط الأدوات التحريرية لمراعاة سياق السيرة، من قَبِيل إدراج عناوين رئيسة تربط بعض الفقرات القرآنية بأحداث معيَّنة في حياة محمد (انظر مثلًا إشعياء: ١- ١، سفر إرميا الإصحاح الأول: ١- ٣، وكذلك العناوين المختلفة التي وردت في سِفر المزامير وتربط النص بحياة داود)[١]؛ وتفسير عدم اشتمال المادة القرآنية كما بين أيدينا على أيّ مرويات كاملة من السيرة، ولا أيّ إضافات تحريرية بسيطة، هو أنّ الرسم القياسي للمصحف كان قد استقرّ بحلول منتصف القرن السابع.

(١) وردت إشارة مختصرة إلى إضافة العناوين الرئيسة في سفر المزامير في:
"Le problème de la chronologie du Coran", Gabriel S. Reynolds , Arabica 58 (2011): 477–502, at 500–1
وكان الهدف منها التأكيد على أنه في ظِلّ عزوف علماء الدراسات الإنجيلية والتوراتية على اعتبار عناوين سفر المزامير تجسيدًا لحقائق تاريخية، فحريّ بنا أن ننظر بعين الشكّ إلى العلاقة التي يؤسسها التراث الإسلامي بين القرآن وحياة محمد؛ ولهذا فإن رينولدز فاتَهُ أن يتساءل عمّا يمكن الخروج به من حقيقة أنّ إشارات السيرة قد أُقْحِمَت في النصّ نفسه في حالة المزامير، بينما في القرآن اقتَصَر ورودُها على أدبيات التفسير الثانوية.

السمات الداخلية للقرآن (٣): مخالفة القياس اللغوي:

ثمّة سمة أخرى للقرآن تدلّ على عملية الاستقرار السريعة، تتجسد في (الجوانب غير المكتملة)[١] فيه؛ ومن ذلك على سبيل المثال بعض الخصائص النحوية المهجورة التي تخالف ما جرى عليه القياس في الاستخدام فيما بعد، من ذلك استخدام (أَنْ) بمعنى (لِئَلَّا) (كما في سورة النساء: الآية ١٧٦، وسورة النحل الآية ١٥)[٢]؛ ولعلّ أبرز مثال على ذلك ما جاء في بعض الآيات على خلاف القواعد النحوية في العربية الفصحى التي تقتضي الاتفاق في الحالة الإعرابية (كما في الآية ١٧٧ من سورة البقرة، والآية ١٦٢ من سورة النساء، والآية ٦٩ من سورة المائدة، والآية ٦٣ من سورة طه)[٣]، ويبدو أنّ هذه الآيات

---

(١) التعبير الإنجليزي مأخوذ عن مايكل كوك في كتابه: Koran, 134–135.

(٢) انظر:

William Wright,A Grammar of the Arabic Language, third edition, revised by W. Robertson Smith and M. J. de Goeje, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1896, vol. 2, 27.

(٣) انظر:

John Burton, "Linguistic Errors in the Quran", Journal of Semitic Studies 33/2 (1988): 181–196 .

لا نقول بأن قراءة حفص عن عاصم لآية (٦٣) من سورة طه: ﴿إِنْ هذان لساحران﴾ خطأ؛ لأن (إِنْ) المخففة لا توجب النصب (انظر: Wright, Grammar, vol. 2, 81D). في المقابل، تجدر الإشارة إلى أن جمهور القراء يقرؤون (إِنَّ) المشددة ولا يُبالون بما يقتضيه الإعراب (انظر: أحمد مختار عمر، وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية، الطبعة الثانية، ٨ أجزاء، الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٨، ج٤، ص٨٩، ٩٠)؛ ولذلك لا بد أن هناك خبرًا شفهيًّا معتمدًا يرجِّح (إِنَّ) المشددة على (إِنْ) =

قد أثارت إشكالًا لدى المسلمين الأوائل، فقد رُوِي أنه لما فُرِغَ من المصحف أُتِيَ به عثمانَ فنظر فيه فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرَى فيه شيئًا من لَحْنٍ ستُقيمه العرب بألْسنتها (وبالتالي إيجاد حلّ عبر التمييز بين ما يُقرأ وما يُكتب كما في النص الماسوري)[١]؛ ويُروى أن عائشة -زوج محمد- قالت: إن هذا كان خطأً من الكاتب[٢]. ولا شك أن برجستراسر Gotthelf Bergsträßer[٣]

=

المخففة، ومن المرجَّح أن هذه كانت الكلمة الأصلية. ويقرأ أبو عمرو والآخرون: ﴿إنّ هذان لساحران﴾ مع ما في ذلك من مخالفة للرسم. وما يعنينا في هذا السياق أن الرواية الشفهية ترجِّح (إنَّ) ولم ينجُم عن ذلك تصويب للرسم.

(١) انظر:

Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew, Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006, 65–6.

لمزيد من الأمثلة التي سار فيها قراء القرآن الأوائل على هذا المنوال، انظر:

Beck, “Der ʿuṯmānische Kodex”, and id., “Die Kodizesvarianten der Amṣār”, Orientalia nova series 16 (1947): 353–376, at 357–8.

(٢) تاريخ القرآن، ج٣، ص١-٦.

(٣) جوتهلف بيرجستراسر Gotthelf Bergsträßer (١٨٨٦- ١٩٣٣)، مستشرق ألماني، ولد عام ١٨٨٦، وهو مختصّ باللغات وبالدراسات السامية، حصل على الدكتوراه من جامعة ليبزج الألمانية عن أطروحة حول الحروف النافية في القرآن، وهو أستاذ اللغات السامية بجامعة هيدلبرج ثم جامعة ميونخ الألمانية، ومعروف للمثقفين المصريين في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات، حيث أَلْقَى عددًا من المحاضرات في جامعة القاهرة بمصر في العام الدراسي ١٩٢٩- ١٩٣٠، حول التطوّر النحوي في اللغات السامية، وحول نقد النصوص، وقد جُمعت هذه المحاضرات في كُتب لاحقًا، وقد حرص الكثيرون على حضورها مثل طه حسين، وبسبب اتساع اهتماماته وتعمّقها، فقد ترك عددًا كبيرًا من

=

مُصِيب فيما ذهب إليه من أن الروايات التي تأمُر المسلمين بتجويد وتحسين النصّ القرآني عند تلاوته أو تُبيِّن صراحةً وقوع بعض الأخطاء الإملائية في كلمة الرّب، هي أخبار مبكِّرة[١]، ويُرجَّح أن تعود لما قبل سنة ٧٠٠، وبالتالي تدلّ على أنّ الناس لم ينتظروا إلى زمان سيبويه حتى ينتبهوا لهذا الإشكالات، ومع ذلك فلا الحجّاج ولا غيره -على ما يبدو- قد سعَوا لتصويب الرسم في هذه الآيات.

ثمّة حالة مشابهة في سورة آل عمران في الآية السادسة والتسعين، وفيها: ﴿إنّ أول بيت وُضِع للناس للذي ببَكَّة﴾، ويرى المفسرون بوجه عامّ أن كلمة: ﴿بكَّة﴾ لغة في (مكة)، إلا أنهم يضطرون إلى إيراد الاشتقاقات المختلفة لكلمة:

=

الدراسات في تاريخ القرآن وفي السيميائيات، وفي اللغات السامية وفي اللغة العربية، منها: مشاركته في إكمال كتاب نولدكه الشهير (تاريخ القرآن)، و(معجم قراء القرآن وتراجمهم)، و(التطوّر النحوي في اللغات السامية)، و(أصول نقد النصوص ونشر الكتب)، و(اللامات لأحمد بن فارس)، و(القراءات الشاذة في كتاب المحتسب لابن جني)، و(قراءة الحسن البصري)، و(رسالة حنين ابن إسحق في الترجمات السيريانية والعربية لكتاب جالينوس)، كما نشر عددًا من النصوص العربية في القراءات وفي الطبّ وفي العلوم، مثل: (ابن خالويه: القراءات الشاذة في القرآن)، ومحاضراته (أصول نقد النصوص ونشر الكتب) مكتوبة بالعربية، وقد قام بإعدادها للنشر محمد حمدي البكري، فطبعت في كتاب بتقديمه، صدر في أكثر من طبعة، أولها عن دار المريخ للنشر، الرياض، ١٩٨٠، وطبعته الثالثة صدرت عن دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، ٢٠١٠. (قسم الترجمات)

(١) GdQ, vol. 3, 1–6.

﴿بكة﴾ لبيان المسألة. ولا شك أنّ الحلّ الأيسر لهذا الأمر، وهو حلّ يُفترَض ألَّا تجد الفرق الإسلامية الكبرى غضاضة في قبوله، هو إبدال الباء ميمًا غير أنه من الجليّ أنّ هذا الحلّ لم يعد عمليًّا حين بدأ الناس في الانتباه لهذه الآية بشكلٍ جِدِّي[١]. وحين ننظر في التوراة نجد تعبيرات وأسماء أماكن شاذّة أو غامضة لكنها استلزمت إقحام توضيحات تفسيرية على النصّ[٢]، وهو ما لا تجده في حالة القرآن[٣].

إنَّ جمود النصّ وبقاءه على النحو الذي تُبيِّنه نماذج كالتي مرت معنا يمكن تفسيره بسهولة على أنه ردُّ فعل من المجتمع الإسلامي الأول على وفاة الرسول القائد الذي كان يتمتع وحده بسُلطةِ تغيير آيات الوحي، وعلى أيَّة حال،

---

(١) تبدي كرون ملاحظة شبيهة فيما يخصّ بعض العبارات الغامضة في القرآن، ولم يتم تغييرها إلى عبارات أخرى مفهومة، انظر: Crone, "Two Legal Problems", 20.

(٢) انظر:

Michael Fishbane, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford: Oxford University Press, 1988, 44–65.

(٣) ذهب أوغست فيشر إلى أن الآيتين العاشرة، والحادية عشرة من سورة القارعة تمثلان تفسيرًا أُدرج في وقت لاحق. انظر:

Eine Qorān-Interpolation", Orientalistische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburstag gewidmet , ed. by Carl Bezold, Gießen: Alfred Töpelmann, 1906, 2 vols., vol. 1, 33–55

لكن انظر ردِّي على ذلك على الرابط التالي:

http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/101/vers/1

ضمن مبحث بعنوان: Literarkritik.

من المنطقي القول بأنه لو فُرض أنّ الحَجّاج أو غيره قد نقّح النصّ القرآني قرابة سنة ٧٠٠، ولو على نحو محدود جدًّا، فلا بد أن أوّل أمرٍ يَطاله التغيير هو آيات من هذا القبيل، فجُلّ ما تحتاجه تغيير حرف واحد فقط، ولعلّ هذا يحدث بالسليقة.

الخاتمة:

لا مفرَّ من الإقرار بأن الرأي الذي جاء في ختام المبحث الأخير لا يَسْلَم من مقال؛ **أولًا**، هل يمكن الجزم بعدم وجود آيات من هذا القَبِيل قد جرى تصويبها (كما في الآية الرابعة والعشرين من سورة الفتح حيث نجد مكة بدلًا من بكة)؟ **ثانيًا**، حتى لو سلَّمْنا بأن الجزء الأكبر من النصّ القرآني كان قائمًا موجودًا قبل زمن الحجاج وأن الحجاج لم يقدِم على تصويب أيّ شيء في القرآن، فهل معنى هذا استبعاد إدراج مادة جديدة؟ بعبارة أخرى هل يمكن أن نستبعد فرضية أن يكون القرآن مادة أدبية استقرّت من حيث النصّ لكن لا مانع من الإضافة إليها؟

إنّ هذه الاعتراضات تثير إشكالية حول مَن يتحمل عبء الإثبات: فهل ينبغي مطالبة أنصار القول السائد بأنّ الرسم القياسي للقرآن كان قد استقر بحلول سنة ٦٥٠ بأن يأتوا بدليل حاسم على غياب أيّ إضافات لاحقة، أم ينبغي أن نطالب الباحثين ممن يتشبثون بإمكانية وجود إضافات لاحقة بتقديم الدليل على حدوث هذه الإضافات في الحقيقة؟ أقول: إن الموقف الثاني هو المنطقي؛ فلو أنّ جميع البجع الذي صادفناه كان أبيضَ، فعلى مَن يقول بوجود البجع الأسود أن يأتي بالدليل على قوله. وبالمِثْل، طالما ليس هناك عبارات قرآنية تتسم بأسلوب واصطلاح خاصّ قد وجدت مناسبة للسياق الفعلي في

نهاية القرن السابع، فلا مفرّ من القبول بالقول السائد من أنّ تاريخ رسم المصحف (عدا بعض الخصائص الإملائية) يعود إلى سنة ٦٥٠ أو ما قبلها[١].

وبافتراض أنّ تاريخ الرسم القياسي للمصحف يعود إلى منتصف القرن السابع، فهل يمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ لو سلَّمْنا بالفرضية التي ترى أن النصّ القرآني القياسي أكثر اتساقًا من النسخة C-1 وأكثر توافقًا منها مع النسخة النصيّة الأولى التي انحدرت منها هاتان النسختان، وأنه يمكن تحديد آخر تاريخ محتمل كُتبت قبله طرس صنعاء (١)[٢] بسَنة ٦٤٦، وذلك باحتمال نسبته ٣ إلى ١، فيُحتَمل أن تكون النسخة الأوّلية قد ثبتت واستقرّت بنهاية سنة ٦٣٠؛ ولذا يبدو من المنطقي التسليم بأنّ التراث الأدبي لمحمد لم يكن قد

(١) كما بيّنتُ أعلاه فإنّ التصوّر السائد، على افتراض أنه يتفق مع بعض المعطيات التي تناولناها في هذا البحث، لا بد له من تعديل في ناحيتين: **أولًا**: ما فعله عثمان، مهما كان ذلك، لا يبدو أنه قد حلّ على الفور محلّ المصاحف المخالفة. **وثانيًا**: خلال فترات كبيرة من القرن السابع ظلّ القرآن يُتلى بشكلٍ أساسي في أغراض تعبديّة محضة، لا كمصدر معياري يُرجع إليه باستمرار، بل إنّ بعضًا من القرآن لم يكن ليُتلى إلا نادرًا واقتصر على وجوده مكتوبًا.

(٢) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex", 353.

[انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٢١، ٢٢، قسم الترجمات].

استقرّ بالكامل خلال العقد الأول من العام الذي توفي فيه محمد[١]، ومع ذلك هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن ترتيب الآيات في السور يعود لعصر النبي.

وقد شدّد صادقي وجودارزي على التقارب العامّ بين الاختلافات التي جاءت في النصّ السفلي من طرس صنعاء (١) وما تنقله لنا كتب القراءات بشأن نطاق التبايُن الذي يجسِّد المراحل الأولى لتداول القرآن[٢]، واستنادًا إلى المصادر الأدبية وحدها، يمكن القبول بأنّ المصاحف المخالفة قد تفاوتت في إدراج مجموعة من قصار السور (مثل سورة الفاتحة والفلق والناس علاوة على سورتي الخلع والحفد[٣])، لكن النسخة C-1 وكذا المصادر الأدبية لا تنقل أيّ خلاف حقيقي حولَ مضمون كلّ سورة[٤]؛ مما يعضد القول بأنّ غالبية سور القرآن على الأقلّ كانت قائمة ومستقرّة قبيل وفاة النبي، وتجدر الإشارة مجددًا

(١) على خلاف ما ورد في المرجع السابق، ص٤٠٦- ٤١٠. [انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص: ١٣٤- ١٤٣، قسم الترجمات].

(٢) انظر: Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1", 19. [انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، ص٣٧- ٣٩، قسم الترجمات].

(٣) انظر: Jeffery, Materials, 21–23 and 180–1؛ وانظر أيضًا: تاريخ القرآن، ج٢، ص٣٣- ٣٨، ٤٠- ٤٢.

(٤) انظر: Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1", 23. [انظر في الترجمة العربية، طرس صنعاء (١) وأصول القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، ص٤٥، ٤٦، ٤٧].

إلى أن هذا لا يحول دون وقوع بعض الإضافات والزيادات على النصّ الموجود بالفعل، وإعادة صياغته وتحديثه خلال العقد الأول بعد وفاة النبيّ.

وفي الختام، إنَّ التحليل الأدبي الدقيق لكلّ سورة على حِدَة هو ما يمكنه أن يحدّد في المقام الأول مدى منطقية وجود شكوك حول حدوث تغيير أو إضافة للنصّ عقب وفاة النبي[1].

(١) ما يذكره سيناي من احتمال وجود إضافات وزيادات على النصّ هو أمر يلتقي مع النظرة الاستشراقية للقرآن بشكلٍ عامّ، وهي نظرة مشكلة حتى في ضوء البحث الاستشراقي نفسه في المخطوطات القرآنية المبكّرة وما تؤكّده نتائج هذا البحث من عدم وجود خلافات بين النصّ القرآني الحال والمثبت من تلك المخطوطات. وأما ما يذكره أخيرًا من التحليل الأدبي للسّور ودوره في نفي وجود إضافات على النصّ القرآني فيعني أنّ الدراسات الأدبية للقرآن قادرة عبر استكشاف الوحدة الأدبية للسور على إبراز مدى تماسك هذه السّور واستبعاد كونها حُرِّرَتْ على مدى عقود طويلة، وإثبات تماسك السور حاصل بالفعل كذلك في دراسات المستشرقين، وثمة كثير من الدارِسين الغربيين ممن يعتبرون هذا الرأي، راجع في هذا السياق: هل تأخر ترتيب القرآن لِما بعد عهد النبوة؟ ريموند فارين، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن هذا الجزء من هذا الكتاب المجمع، ص٢١٧، ويُراجع: مقاربات نقد- نصية لبنية السورة القرآنية، ماريانا كلار، ترجمة: حسام صبري وإبراهيم نجاح، منشورة ضمن ترجمات ملف (الاتجاه التزامني) على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات)

جمع القرآن: إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة[1][2]

هارالد موتسكي

(١) هذه الترجمة هي لدراسة:

The Collection of the Qur'an A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments.

المنشورة في: Der Islam Bel. 78, S. 1- 34 عام ٢٠٠١.

(٢) ترجم هذه المادة: مصطفى هندي، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بهارالد موتسكي (١٩٤٨ - ٢٠١٩):

هارالد موتسكي، مستشرق ألماني، وُلد عام ١٩٤٨. حصل على الدكتوراه من جامعة بون الألمانية عام ١٩٧٨، واهتمامه الأساس هو نقل الحديث في التراث الإسلامي.

له عدد من الكتب، منها:

The Origins of Islamic Jurisprudence, 2002.

(أصول الفقه الإسلامي).

Reconstruction of a Source of Ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Qur'ān Exegesis: A Study of Early Ibn 'Abbās Traditions, 2017.

(إعادة بناء (سيرة النبي) لابن إسحاق، وتفسير القرآن المبكّر؛ دراسة للمرويات المبكّرة لابن عباس).

مقدمة:

تعتبر قضية تاريخ القرآن أهم القضايا ضمن الاشتغال الاستشراقي بالقرآن، منذ بدايات انطلاقه كحقل علمي وحتى الآن، وترتبط هذه القضية بعدد كبير وواسع من القضايا ومساحات الدّرس، مثل: تاريخ الأُمة المسلمة، تاريخ الدعوة المحمدية، بناء النصّ القرآني، عملية نقل المعرفة في العالم الإسلامي المبكّر.

وقد برزتْ على ساحة الدرس الاستشراقي جملة من النظرات والآراء المتعلّقة بتاريخ القرآن الكريم، وهذه الآراء بينها اختلاف وتباين بسبب تغاير منطلقات الباحثين، لا سيما موقفهم من السردية الإسلامية ومقدار أحقيتها التاريخية ومدى إمكان الاعتماد عليها في التأريخ للقرآن الكريم ومعرفة هذا التاريخ، وأيضًا نظرتهم لطبيعة نقل المعرفة في العالم الإسلامي المبكّر، ومسألة المصادر التاريخية الإسلامية وغير الإسلامية، وغير ذلك من المسائل، بالإضافة لاختلاف المسبقات المعرفية وغير المعرفية والأُطر المنهجية التي ينطلق منها مُبَلْوِرِي كلّ نظرية من هذه النظريات والتي تصل أحيانًا إلى حدّ التناقض التام.

في هذه الورقة يقدم موتسكي عرضًا وتلخيصًا مدققًا للنظريات الأساسية التي أنتجها الباحثون الغربيون حول تاريخ القرآن، مثل نظريات جولدتسيهر، ومنجانا، وكازانوفا، ثم وانسبرو، وبورتون، وكذلك يقدّم تحليلًا معمّقًا

لمنطلقات هذه النظريات ومسبّقاتها ومرتكزاتها، فنجده يشتبك مثلًا مع أطروحات شاخت وجولدتسيهر حول نقل الحديث النبوي والآثار الإسلامية في العموم، مستعينًا في هذا بما يعتبره تطوّرًا في نقاش هذه القضايا والمعتمد على التطوّر في المصادر المتاحة وكذا التطوّر في المناهج المستخدمة خصوصًا منهجيات جوينبول وشولر حول نقد السند والمتن.

إن ورقة موتسكي لا تتوقّف على مجرّد العرض والتحليل العميق لآراء الباحثين الغربيين حول تاريخ القرآن، ولكنها تعمل كذلك على تقويم هذه الآراء والاشتباك النقدي معها ومع مرتكزاتها المؤسّسة لها، فهذه الورقة تتميّز عن الكثير من الدراسات التي ناقشت نظريات تاريخ القرآن، في أنّها -وبعد تقديم نقد داخلي لهذه النظريات يُبْرِز الإشكالات المنهجية فيها وفي استخدامها للمصادر- تقوم بتحليل لمرويات جمع القرآن في عهدي أبي بكر ثم عثمان مستفيدة من بعض المنهجيات التي تطوّرت إثر طرح شاخت عن (نقطة الالتقاء) أو المدار، ليصل عبر هذا التحليل لِقِدَم المرويات الخاصّة بجمع القرآن، وعدم وجاهة تلك النظرات التي تدّعي كون هذه المرويات والأخبار اختلاقات متأخّرة.

وبغضّ النظر عن نتائج ورقة موتسكي ومقدار الاتفاق أو الاختلاف مع المنهجيات التي عمل من خلالها لتحليل مرويات تاريخ القرآن، فإنّ هذه الورقة تبدو شديد الأهمية للدارسين؛ لما تقدّمه من عرض مكثّف وتحليل معمّق

للنظريات التي أنتجها الغربيّون حول تاريخ القرآن، وكذلك ما تقدّمه من نقد داخلي للأُسس المنهجية لهذه النظريات، وهو نقد من المهم الاطلاع عليه؛ لما يفيده من تطوير المثاقفات العربية مع الفكر الاستشراقي وحفز هذه المثقافات للاشتباك مع البناءات المنهجية الداخلية لهذه النظريات.

الدراسة[1]

١ - القرآن كمصدر تاريخي:

منذ أن صار للقرآن وجود (أرضي/ مادي) وهو يُستخدم لأغراض متباينة؛ فبالنسبة للمسلمين، لطالما كان القرآن مصدرًا للإلهام والتوجيه الأخلاقي والديني، وقد كان تناوُل العلماء المسلمين له بالدَّرْس معتمدًا بالأساس على كونه القاعدة التي يقوم عليها نظامهم العقائدي والفقهي، ونادرًا ما درسوه لأغراض تاريخية بحتة. أمّا المتأخرون من الباحثين الغربيين (غير المسلمين) فقد كانت اهتماماتهم بالقرآن تاريخية بالمقام الأول. لقد استُخدم باعتباره موجِّهًا لدعوة النبي محمد، ومصدرًا لتفاصيل نبوّته ومهمّته الدعوية، ووثيقةً حفظت تاريخ صدر الإسلام، حتى إنه عُدَّ مصدرًا لمعرفة الديانات التي سبقت الإسلام وسمات المجتمع العربي القديم.

إذا ما قرّر المرءُ دراسةَ القرآن انطلاقًا من كونه وثيقة تاريخية، فيجب أن يُعَرِّضَه لما يُعرف بـ(نقد المصادر)، تلك الأداة المنهجية التي تُعَدُّ من مآثر منجزات الدراسة الحديثة للتاريخ.

---

(١) قُدّمت المسوّدة الأولى لهذا المقال في ندوة (الدراسات القرآنية قُرب بداية القرن الحادي والعشرين) التي عُقدت في ليدن في يونيو ١٩٩٨. وأنا ممتنّ لجون نواس John Nawas وبيري بيرمان Peri Bearman لتصحيح اللغة الإنجليزية وللتعليقات على المسودة الأولى من هذه المقالة.

إنّ الغرض من وراء نقد المصادر هو التأكّد من موثوقية وأصالة وصحة ما يخبرنا به المصدر أو ما يُدَّعى أنه كذلك، وإننا إِذْ نحاول تقييم مدى موثوقية المصدر، فإنّ أوّل سؤال يسأله المؤرِّخ عادةً هو: ما المسافة الزمنية والمكانية التي تفصل المصدر عن الحدث الذي يخبرنا عنه؟ وهل المكان والزمان اللذان يعزوهما المصدر بنفسه إلى الحدث الأصلي صحيحان؟

إلا أنّ هذه الأسئلة لم تَعُدْ تشغل بال غالبية الباحثين؛ إِذْ إنهم يُسَلِّمون ابتداءً بأنّ القرآن هو رسالة النبي محمد، وأنه من الممكن تحديد مكان وزمان الأحداث الأصلية التي سردها بشيء من الدّقة واليقين. ومع ذلك، فإنّ حقيقة أنّ هناك عددًا قليلًا من الباحثين يشكّكون في هذه الرؤى المقبولة على نطاق واسع، وما زالوا يتساءلون عمّا إذا كانت جميع أجزاء القرآن تعود إلى مؤلِّف واحد =تذكّرنا دائمًا بأن التبصّرات التاريخية لم ولن تكون نهائية، بل لا بد من مراجعتها باستمرار؛ ومن ثم فمن المشروع أن نطرح أسئلة نقد المصادر حول القرآن مرة أخرى. لتكن نقطة البداية هي الاعتقاد الذي يحظى بقبول واسع القائل بأنّ القرآن هو الوحي الذي صَدَع به محمد خلال الثّلُث الأول من القرن السابع الميلادي في مكة والمدينة، ولنسأل سؤالًا: من أين أتتْ تلك المعلومة؟

للإجابة على هذا السؤال بطريقة تجريبية عِلْميّة، فهناك ثلاثة مصادر محتملة بين أيدينا: المخطوطات القرآنية المبكّرة، نصّ القرآن نفسه، الروايات والآثار الإسلامية المتعلّقة بالقرآن؛ فلننظر أولًا هل تُقدّم لنا هذه المصادر المفاتيح الضرورية لما نحتاجه أم لا.

يمكننا أن نجيب بسهولة عمّا إذا كان النصّ المبكّر يعود فعلًا لمؤلِّفه المزعوم لو وجدنا توقيعه؛ إلا أنه في حالة القرآن لم نتوصّل بعدُ لمثل هذا التوقيع، ولا حتى توقيع الرسول نفسه ولا كَتَبته المحتملين. وكذلك فإنّ المخطوطات القرآنية المبكّرة نادرة، وهناك جدل حول تاريخ كتابتها؛ صحيحٌ أن هناك بضع شذرات من القرآن كُتبت على ورق البردي أو الجِلْد، أَرْجَعها بعضُ الباحثين إلى القرن الأول أو النصف الأول من القرن الثاني الهجري، إلّا أن هناك باحثين آخرين رفضوا هذا التأريخ، ولم يُتوصّل بعدُ إلى تأريخ متّفق عليه[١]. علاوة على ذلك، فإنّ الطابع الشّذري لعامة المخطوطات القرآنية الأقدم لا يسمح لنا بأن نستنتج يقينًا أنّ الصور الأولى من القرآن كانت تماثل في هيئتها وبنيتها وحجمها ومحتواها نظيرتها المتأخّرة؛ وعليه، يبدو أنّ المخطوطات لا تساعدنا في إجابة السؤال المطروح (حتى الآن).

(١) انظر:

O. PRETZL, 'Die Koranhandschriften', in: TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns, part 3, Leipzig 19382, 249- 274. A. GROHMANN, 'The Problem of Dating Early Qur'äns', in: Der Islam 33 (1958), 213- 231 and A. NEUWIBTH, 'Koran', in: H. GÄTJE (ed.), Grundriß der arabischen Philologie, vol. 2, Wiesbaden 1987, 112.

ومن المحتمل أن أجزاء المخطوطات القرآنية التي عُثر عليها في اليمن عام ١٩٧٢ ستمكننا من بعض القطع المؤرخة بشيء من اليقين. انظر:

G.- R. PUIN, Observations on Early Qur'än Manuscripts in SanV, in: S. WILD (ed.), The Quran as Text, Leiden 1996, 107—111 .

ماذا عن النصّ نفسه؟ هل يحتوي القرآن مؤشّرات واضحة على مؤلِّفه أو جامِعيه؟ هذا السؤال مثار جدل أيضًا. لم يذكر القرآن سوى عدد قليل جدًّا من الحقائق التاريخية[١]، وفي معظم الأحيان لا يمكننا -اعتمادًا على النصّ وحده- استنباط الملابسات والظروف التاريخية التي يتحدّث عنها تحديدًا[٢]. لم يُذكر اسم النبي محمد سوى أربع مرّات في القرآن، وغالبًا ما كان يُذْكر بضمير الغائب[٣]، حيث كان النصّ يتحدّث عادة عن شخص يُوسم بأنه (الرسول) أو (النبي)، والذي جرت العادة باعتباره هو النبيّ محمد في غالب المواضع. لكن يمكن للمرء أن يجادل -وهو ما حدث بالفعل- أنّ الشخص المذكور في القرآن بصيغة المخاطب المفرد لا يلزم دائمًا أن يكون هو النبيّ محمد (وهناك حالات قليلة يتضح فيها أنه لا يمكن أن يكون الأمر كذلك)، ولكن هناك مواضع كثيرة يمكن اعتباره -النبي محمدًا- القارئ أو المرتّل للنصّ على وجه العموم[٤]. إذا ما تبنّى المرءُ هذا الرأي، فمن المؤكّد أن مسألة هل النبي محمد هو مؤلِّف أو مبلِّغ القرآن كلّه محلّ جدل ومناقشة.

(١) CF. for a collection N. ROBINSON, Discovering the Quran, London 1996,30-31.

(٢) Cf. for a summary of the Qur'anic historical framework M. COOK, Muhammad, Oxford 1983, 69- 70.

(٣) اقترح بعض الباحثين أن الآيات الأربع كانت إضافات لاحقة، انظر على سبيل المثال:
H. HIRSCHFELD, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London 1902, 139.

(٤) كما قال أندرو ريبين في:
Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century', in: H. MOTZKI (ed.), "The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources", Leiden 2000, 298- 309.

دافع جون وانسبرو بشكلٍ قاطعٍ عن هذه الأطروحة في كتابه: (الدراسات القرآنية؛ مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدّسة)؛ وخلص على أساسٍ من نقد-الإشكال form-critical وغيره من الحجج إلى أنّ القرآن منتزَعٌ من مجموعة من الأقوال النبوية prophetic logia، التي تطوّرت بشكلٍ مستقلّ خلال القرنين الأول والثاني الهجريّين في بلاد ما بين النهرين. بالنسبة إلى وانسبرو، لم يكن لعملية جمع واعتماد النصّ The canonical collection- أي القرآن كما هو موجود الآن- وجودٌ قبل بداية القرن الثالث الهجري؛ ومن ثم يفقد القرآن الكثير من جودته وأصالته كمصدر تاريخي موثوق لحياة النبيّ محمد وبيئته، ويصبح بدلًا من ذلك مصدرًا لتطوّر نوع واحد من الأدب الديني للمجتمعات الإسلامية المبكّرة في أماكن أخرى [خارج الحجاز في القرن السابع الميلادي][(١)]. لقد كانت استنتاجات وانسبرو محلّ نقد الكثير من الباحثين لعدة أسباب[(٢)(٣)]، وقليلون هم من وافقوه على آرائه. ومع ذلك، فقد ذكّرَتنا مساهمته بأنه على أساس النصّ القرآني وحده يصبح من الصعب -إن لم يكن من المستحيل- إثبات «تأليف» النبي محمد للنصّ بأكمله[(٤)].

(١) J. WANSBBOUGH, Quranic Studies, Oxford 1977, 1- 52.

(٢) Cf. the reviews by G.H.A. JUYNBOLL, in: Journal of Semitic Studies 24 (1979), 293- 296; W.A. GRAHAM, in: Journal of the American Oriental Society 100 (1980), 137- 141; A. NEUWIRTH, in: Die Welt desIslams 23- 24 (1984), 539- 542.

(٣) في هذا السياق يمكن مطالعة مقالة غريغور شولر (تدوين القرآن؛ تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو)، ترجمة: حسام صبري، منشورة ضمن هذا الجزء، ص١٨٠. (قسم الترجمات).

(٤) Cf. the contributions in H. BERG (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John of Wansbrough and the Study of Early Islam5, in: Method & Theory in the Study =

من الواضح إذن أنّ ثقة هؤلاء الباحثين الذين يعتقدون أنّ القرآن هو مجموعة من الأقوال المُوحاة إلى النبيّ محمد يجب أن تقوم على شيء آخر. المصدر الوحيد المتبقى لدينا -إذا استبعدنا مصادر المعرفة غير التجريبية- هو المرويات الإسلامية. يجب فهم (المرويات الإسلامية) بالمعنى الواسع لتشمل المرويات التفسيرية والتاريخية من أيّ نوع، والتي تهدف إلى تقديم معلومات أساسية عن القرآن وتفاصيله، أو يُظَنّ أنها توفّر مثل هذه المعلومات. هذه المصادر، الموجودة في أنواع مختلفة من الأدب؛ التفسير، والسيرة، ودواوين السُّنّة أو من المرويات التاريخية =يمكن تسميتها بالـ(حديث).

نحن هنا أمام مفارقة في الدراسات الإسلامية الغربية الحديثة؛ فمن جهة: يشكّ معظم الباحثين الغربيين بشدّة في المصداقية التاريخية للحديث النبوي، لكنهم مع ذلك يقبلون ما تقرّره الأحاديث من أن القرآن هو الوحي الذي بَشّر به النبي محمد، وأنه يعكس الظروف التاريخية لحياته. حتى الباحثين مثل إجناتس جولدتسيهر[1] وجوزيف شاخت، اللذَيْن اعتبرا معظم المرويات الحديثية

=

Religion 9/ 1 (Special Issue) 1997 for positive judgments of WANSBROUGH'S studies.

(١) إجناتس جولدتسيهر، Ignác Goldziher، (١٨٥٠ - ١٩٢١)، مستشرق مجَري يهودي، تلقَّى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شرّاح التوراة في العصور الوسطى. وعيّن أستاذًا مساعدًا في عام

=

مختلَقة، وليس لها أيّ قيمة تاريخية في بيان سمات الحِقبة التي يُزْعَم أنها تمثّلها =لم يعترضوا على الرأي القائل بأنّ القرآن معزوٌّ إلى النبي محمد، واعتبروه المصدر الأكثر موثوقية لحياته ودعوته. مؤخّرًا فقط تخلّى أتباع آراء شاخت المتطرّفة حول الحديث النبوي عن هذا الموقف المتناقض، مثل: وانسبرو،

=

١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجَرية في فيينّا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عُيّن أستاذًا للغات الساميّة بجامعة بودابست.

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها: "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشريعة في الإسلام؛ تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، وSchools of Koranic Commentators، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية، فالأول ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى وعليّ حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبع أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، والثاني كذلك مترجم، ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Ẓāhirīs: Their Doctrine and Their History : a Contribution to the History of Islamic Theology) (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) وهو أول بحوثه المهمّة حول الإسلام حيث صدر في ١٨٨٤، وقد تُرجم للعربية بهذا العنوان، ترجَمَهُ: محمد أنيس مورو، نماء للبحوث والدراسات، ط١، القاهرة، بيروت، ٢٠٢١م، كذلك فقد تُرجمت يومياته مؤخرًا، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظنّ أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورؤيته للإسلام ودافع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه. (قسم الترجمات)

ومايكل كوك، وباتريشيا كرون، وأندرو ريبين[١]، وجيرالد هوتنج[٢]، وغيرهم؛ حيث إنهم يشكُّون في أنّ المرويات الإسلامية يمكن أن تشكّل إطارًا مرجعيًّا

---

(١) أندرو ريبين Andrew Rippin، (١٩٥٠ - ٢٠١٦): هو باحث كندي من أصل بريطاني، وُلد في لندن، وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م، واهتمامه الرئيس يتعلّق بدراسة الإسلام المبكر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلَّفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل:

Guide to Islam, co-authored with David Ede, Leonard Librande, Donald P. Little، Richard Timmis, and Jan Weryho, Boston 1983.

دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد.

كما حرر كتابًا مهمًّا، بعنوان: Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān (ed.), Oxford 1988

(مقاربات في تاريخ تفسير القرآن).

وهو كذلك محرر الدليل المهم: Blackwell companion to the Qurʾan (ed.), Oxford 2006

(قسم الترجمات).

(٢) جيرالد هوتنج، باحث ومؤرخ بريطاني، مختصّ بالإسلاميات، وُلد عام ١٩٤٤، وهو أستاذ متقاعد في تاريخ الشرق الأدنى والشرق الأوسط بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن (SOAS).

وهوتنج تلميذ مباشر لجون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢) وبرنارد لويس (١٩١٦- ٢٠١٨)، وتركّز أبحاثه بالأساس على التكوين الديني للبيئة التي ظهر فيها الإسلام، وعلى الفترة الأموية، ومعظم آرائه تتماشى مع الاتجاه التنقيحي الذي يُعَدُّ من الأسماء المهمّة على خارطته.

له عدد من الكتب حول هذه الاهتمامات:

The first dynasty of Islam، الأسرة الحاكمة الأولى في الإسلام، الخلافة الأموية (٦٦١- ٧٥٠)، ١٩٨٦.

Approaches to the Qur'an، مقاربات للقرآن، ١٩٩٣.

=

موثوقًا به من الناحية التاريخية للقرآن، لأنه من غير المؤكّد بشكلٍ عام ما إذا كانت المعلومات الواردة في الآثار عن المحتوى القرآني تستند إلى معرفة حقيقية مستقلة عن النصّ القرآني نفسه وخالية من التحيّزات الجدلية والعقائدية والفقهية اللاحقة. وبالتالي، فإنهم يشكّكون أيضًا في القناعة العامة بأنّ القرآن ككل هو سجل معاصر لأقوال النبي محمد.

هل هذا هو السبيل الوحيد لتجنّب الوقوع في التناقض؟ البديل الواضح هو التمسّك بالمصداقية التاريخية للمرويات الإسلامية، على الأقل في نقاطها الأساسية؛ وهذا هو الموقف الذي اعتمده ويليام مونتجمري وات[1] على سبيل

=

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam، وهو مترجم للعربية بعنوان: (فكرة الوثنية وظهور الإسلام)، ترجمة: هشام شامية، وصدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق، تورنتو-كندا، ط١، ٢٠٢١م.

Muslims, Mongols and Crusaders، المسلمون والمغول والحروب الصليبية، ٢٠٠٠.

وقد ترجمنا عرضًا لكتابه الوثنية ونشأة الإسلام، كتبه: وليد صالح، ترجمة: أمنية أبو بكر، يمكن مطالعته على الترجمات المنوّعة على الموقع. (قسم الترجمات).

(١) مونتجمري وات W. Montgomery Watt، (١٩٠٩-٢٠٠٦)، كاهن إنجليكاني ومستشرق بريطاني، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إدنبرة باسكتلندا إلى تقاعده عام ١٩٧٩، من أهم المستشرقين المعاصرين في مجال تاريخ الدعوة والسيرة النبوية، ومن أشهر كتبه في السيرة: محمد في مكة (١٩٥٣)، ومحمد في المدينة (١٩٥٦)، والإسلام واندماج المجتمع (١٩٩٨). والثلاثة مترجمة للعربية، فقد ترجم الأول: عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٤. وترجم

=

المثال، فقد بنَى أفكاره على افتراض أنّ السيرة تحتوي على «نواة أساسية من المواد الموثوقة (الأصيلة)»، وأنه «سيكون من المستحيل فهم المادة التاريخية للقرآن دون افتراض صحة هذه النواة الأساسية»[١]. ولكن كيف لنا أن نعرف ما هي النواة الحقيقية لمرويات السيرة من غيرها؟ إنّ منهجية وات -الضعيفة- في الإجابة على هذا السؤال ورفضه السطحي لاعتراضات شاخت على الحديث النبوي باعتبارها لا تنطبق على مرويات السيرة =لم يقنع العقول الناقدة[٢]، وانتهى به الأمر بأن وُصِفَت أطروحته بالساذجة. لتجنب مثل هذا الوصف، لا يمكن للعلماء المستعدّين لقبول احتواء القرآن على دعوة محمد وبالتالي منح

=

الثاني: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٥. وترجم الثالث: عليّ عباس مراد، وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٩. وكذلك ترجم كتابه: "Muslim- Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions,1991" بعنوان: (الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه: عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٨، كما ترجم مؤخرًا كتابه: « The influence of Islam on Medieval Europe, 1972»، بعنوان: (تأثير الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى)، ترجمه: سارة إبراهيم الذيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦. (قسم الترجمات)

(١) W. MONTGOMERY WATT, Muhammad's Mecca, Edinburgh 1988, 1.

(٢) استعاد شولر فرضية النواة أو وجود جوهر أصيل للمرويات التاريخية الإسلامية عن تاريخ القرآن، في ورقته: (تدوين القرآن؛ تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو)، المنشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمع، ص١٨٠، مع اقتراحات ربما تكون أكثر قوة من اقتراحات وات. (قسم الترجمات)

المرويات الإسلامية قيمة معينة أيضًا =لا يمكنهم إلا أن يصطدموا بضرورة معالجة مسألة مصداقية المرويات الإسلامية مرّة أخرى. في العقد الماضي، كرّس العديد من الباحثين -وأنا منهم- أنفسهم لهذه المهمّة؛ لقد صممتُ إستراتيجيات مختلفة للتعامل مع المشكلة:

أ- إعادة تقييم نقدي للدراسات التي ترفض أيّ قيمة تاريخية للمرويات الحديثية من القرن الأول. ب- تحسين أساليب تحليل وتأريخ المرويات.

يمكن استخدام كلتا الإستراتيجيتين إمّا على مستوى أكثر عمومية، على سبيل المثال فيما يتعلّق بأنواع معينة من المرويات، مثل الآثار التفسيرية أو الفقهية[١]، أو على مستوى أكثر تحديدًا، مثل التعامل مع أثر واحد أو مجموعة من المرويات في موضوع محدّد[٢]. فيما يأتي، سأستكشف مسألة جمع القرآن،

(١) Of. for such an approach H. MOTZKI, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz, Meccan Stuttgart 1991; revised English edition: The Origins of Islamic Jurisprudence. Fiqh before the Classical Schools, Leiden 2001.

(٢) ومن الأمثلة على ذلك:

H. MOTZKI, 'Der Fiqh des - Zuhri: die Quellenproblematik5, in: Der Islam 68 (1991), 1- 44; revised English edition: 'The Jurisprudence of IbnSihäb az- Zuhri. A Source-critical Study', Nijmegen 2001,1- 55, http: / / webdoc. ubn.kun.nl/ mono/ m/ motzki_h/ juriofibs.pdf; idem, 'Quo vadis Hadit- Forschung?', in: Der Islam 73 (1996), 40- 80, 193- 231; revised English edition: 'Wither Hadith Studies?', in: E Hardy (ed.), Traditions of Islam: Understanding, the Hadith, London 2002; idem, 'The Prophet and the Cat: On Dating Malik'sMuwatta and Legal Traditions', in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 22 (1998), 18- 83; and idem, 'The Murder of Ibn AM 1- Huqayq: On the Origin and Reliability of someMaghazi- Reports', in: idem (ed.), The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Leiden 2000, 170- 239.

وهي قضية أساسية في تحديد مؤلِّف النصّ القياسي (the standard text) وتاريخه. لا يمكن لهذه الورقة أن تتناول كافة جوانب المشكلة؛ لكن يمكن العثور على مناقشة شاملة في دراسة أكثر تفصيلًا أقُوم بإعدادها حاليًّا حول هذا الموضوع.

٢- مرويات جمع القرآن:

وجهة النظر الإسلامية:

وفقًا للرأي الإسلامي الحالي، فإنّ النصّ المعتمد (the canonical text) للقرآن كما هو موجود حاليًّا والموجود في المخطوطات التي يرجع تاريخها على الأقلّ إلى القرن الثالث الهجري -وربما حتى إلى حقبة أقدَم- ظهر على النحو الآتي: عندما مات النبي محمد، لم يكن هناك مصحف كامل ونهائي يضم آيات القرآن التي أُوحيت إليه وتلاها على أصحابه. لقد كان الصحابة بشكلٍ أو بآخر يحفظون عن ظهر قلب أجزاء كبيرة من الوحي، وكتَب أشخاصٌ مختلفون بعض أجزاء من القرآن على مواد مختلفة. بعد وفاته بوقت قصير، كان الجمع الأوّل بأمر من الخليفة الأول أبي بكر، وكُتِبَ القرآن في صُحُف؛ وكان السبب في ذلك أن العديد من الصحابة الذين اشتُهروا بمعرفتهم بالقرآن قد قُتِلوا في حروب الرِّدّة، وخشي الناس من ضياع أجزاء من القرآن، أسند أبو بكر إلى زيد ابن ثابت -وكان أحد كتَبة الوحي للنبي محمد- مهمّة جمع ما هو موجود من القرآن. وعندما تُوفي أبو بكر، انتقلت الصحف التي كتبها زيدٌ إلى الخليفة عمر بن الخطاب، وبعد وفاته بقيتْ عند ابنته حفصة، إحدى زوجات النبي محمد. بعد حوالي ٢٠ عامًا من جمع أبي بكر، وخلال خلافة عثمان بن عفان، أدّى الاختلاف بين المسلمين الذين يتبعون مصاحف مختلفة إلى قيام الخليفة بإصدار نسخة رسمية (official) من القرآن، وأرسل إلى كلّ أُفق من آفاق الدولة

الإسلامية بمصحفٍ منها، وأمَر بالتخلّص من المصاحف الأخرى التي كانت موجودة. كان القائم على تحرير هذه النسخة المعتمدة مرّة أخرى هو زيد بن ثابت المدني، بمساعدة ثلاثة رجال من قريش، معتمدًا على الصحف التي سبق أنْ جمعها بأمرِ أبي بكر، حيث أرسلَتْها حفصة إليهم. سرعان ما أصبحت هذه النسخة الرسمية من القرآن -المصحف العثماني- مقبولة في كافة ربوع العالم الإسلامي، وبالتالي أصبح هو **النصّ المتلقَّى أو المستلَم** (textus receptus) بين المسلمين[١].

(١) يمكن العثور على الرواية الإسلامية المعتمدة لجمع القرآن لدى العديد من المؤلِّفين، وسأقتصر على دراسة حديثة إلى حدّ ما: غانم قدوري الحمد، رسم المصحف، بغداد ١٤٠٢/ ١٩٨٢، ص١٠٠-١٢٨.

وجهة نظر الباحثين الغربيين:

في أول دراسة غربية أساسية عن القرآن: (تاريخ القرآن) لتيودور نولدكه، التي نُشرت عام ١٨٦٠، تبنّى المؤلِّفُ السرديةَ الإسلامية المعتمَدة حول تاريخ القرآن. لكن في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، تضاعفت الشكوك التي أثارها الباحثون الغربيون حول المصداقية التاريخية للأحاديث التي تعود إلى زمن النبيّ محمد والتاريخ المبكّر للإسلام. كان للدراسات التي أجراها إجناتس جولدتسيهر حول الأحاديث النبوية عام ١٨٩٠ في المجلد الثاني من كتابه: "*Muhammedanische Studien*" «دراسات محمدية» أثرًا بالغًا في تطوّر هذه الشكوك. في كتابه الشهير هذا، قدم جولدتسيهر أطروحة مفادها أن الأحاديث التي يُزعم أنها مروية عن النبي محمد وصحابته لا يمكن التعويل على صحتها التاريخية؛ لأنها تعكس التطوّرات السياسية والعقائدية والفقهية للمجتمع الإسلامي في وقت لاحق (الدولة الأموية والعباسية)[١]. هذه الشكوك من قِبَل الباحثين الغربيين حول المرويات الإسلامية التي ظهرت في مطلع القرن العشرين =استطاعت أن تجد لها مكانًا في الطبعة المنقّحة من (تاريخ القرآن)، والتي أعَدّ أوّل جزأين فيها فريدريش شفالي FRIEDRICH ScHWALLY[٢]،

(١) I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, Halle 1889- 90, vol. 2, passim.

(٢) نُشر الجزء الأول عام ١٩٠٩، والثاني عام ١٩١٩، لكنه اكتمل بالفعل عام ١٩١٤.

حيث كتب دراسة جديدة تمامًا وأكثر تفصيلًا حول مسألة جمع القرآن[١]، وقد اختلفت استنتاجاته اختلافًا جذريًّا عن استنتاجات نولدكه.

رفض شفالي المصداقية التاريخية للرواية القائلة بأنّ القرآن قد جُمِع بالفعل بعد وفاة النبيّ محمد بوقت قصير بأمر من الخليفة الأول أبي بكر[٢]. وقام استنتاجه على الحجج الآتية:

١ – العلاقة التي توثّقها الروايات بين جمع القرآن وبين موت عددٍ كبيرٍ من العارفين بالقرآن [القرَّاء] في معركة اليمامة هي علاقة زائفة؛ لسببين: من ناحية، فإنّ القوائم التي نُقلت إلينا عن المسلمين الذين قُتِلوا في هذه المعركة تحتوي فقط على عددٍ قليل جدًّا من أسماء الأشخاص الذين اشتُهِروا بمعرفتهم بالقرآن[٣]. ومن ناحية أخرى، فإنّ هذه الصلة غير منطقيّة؛ لأنّ هناك سببًا وجيهًا لافتراض أن القرآن قد كُتِب بالفعل على مراحل خلال حياة النبي محمد. لذلك لا يمكن أن يكون موت القُرَّاء، الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب، هو سبب قرار جمع القرآن.

---

(١) 'Die Sammlung des Qorāns', in: TH. NÖLDEKE, Geschichte part 2, Leipzig 19192, 1- des Qorāns, 121.

(٢) He gave a summary of his arguments in the article 'Betrachtungen über die Koransammlung des Abu Bekr', in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage, Berlin 1915, 321- 325.

(٣) في كتابه: Annali dell 'Islam, Milano 1906- 1926, vol. 2, 702- 715, 738 -754؛ والمجلد ٧، ٣٨٨– ٤١٨، أشار ليون كايتاني بالفعل إلى هذا التناقض، وتوصّل إلى استنتاج مفاده أن مرويات الجمع الأول في عهد أبي بكر غير موثوقة تاريخيًّا، وقد اختُرِعَتْ لتبرير جمع عثمان.

٢- هناك اختلاف بين الروايات حول مسألة تطابق الصُّحُف التي جُمِعَتْ بأمر أبي بكر مع المصحف الرسمي الذي كُتب في خلافة عثمان. يستنتج شفالي من هذا الاختلاف أنّ رواة آثار جمع القرآن لم يكن لديهم معلومات حقيقية تعود إلى زمن الخلفاء الأوائل، لكنهم نقلوا نظرتهم بشأن ما حدث. كما أنه يعتبر من الغريب أن يُعَيِّن الخليفة عثمان لجنةً لجمع القرآن وتحريره يقوم عليها زيد بن ثابت، إذا كان الأخير قد جمع بالفعل النصّ في صحف وكتبه قبل بضع سنوات [بأمر من أبي بكر]، كما أنه يشكّ فيما إذا كان النصّ المكتوب أوّلًا قد استُخدم كنموذج للنَّسْخ فقط.

٣- تدّعي الروايات أنّ الجمع الأول كان بأمر من الخليفة الأول أبي بكر، وأنه ورّث نسخته لخليفته عمر، مما يجعلنا نستنتج أنها نسخة رسمية؛ إلّا أن هذا يتناقض مع الروايات التي تشير إلى أن أفراد الصحابة في المدن المختلفة كان لهم مصاحفهم الخاصّة، وأيضًا يخالف ادّعاء أنّ الخليفة عمر ورّث نسخة أبي بكر لابنته حفصة، بدلًا من خليفته عثمان، الأمر الذي يبدو غريبًا إذا كانت هذه هي النسخة التي اعتمدتها الخلافة.

بناءً على هذه الحجج، خَلُص شفالي إلى أنّ مرويات الجمع الأول للقرآن في عهد أبي بكر =هي روايات وُضعت لاحقًا من أجل إعطاء مصحف عثمان -المثير للجدل والذي رفضه قسم من المجتمع المسلم- مزيدًا من السلطة. أمّا المرويات المتعلقة بالنسخة الرسمية التي أصدرها الخليفة الثالث، فقد قَبِلها

شفالي باعتبارها موثوقة تاريخيًّا، على الرغم من اكتشافه بعض التفاصيل غير المتّسقة وغير المحتملة أيضًا، مثل الادّعاء بأنّ القرآن قد نزل بلسان قريش[١].

في الوقت نفسِه تقريبًا اتّخذ باحثون آخرون وجهة نظر أكثر راديكالية، ورفضوا حتى المصداقية التاريخية لمرويات الجمع العثماني. كان بول كازانوفا PAUL CASANOVA أوّل من ادّعى أنّ القرآن لم يُجمع ولم تخرج منه نسخة رسمية قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وأن هذا تم بمبادرة من وزيره سيِّئ السُّمْعة الحجّاج بن يوسف[٢]. تبنّى هذا الرأي وأكَّده بمزيد من التفصيل ألفونس منجانا ALPHONSE MINGANA في مقالته: ' The transmission of The Kur'an' (نقل القرآن)[٣]. وتتلخص حُججه في الآتي:

١- أول حضور لمرويات جمع القرآن وصلنا عن طريق ابن سعد (ت. ٢٢٩/ ٨٤٤) في طبقاته، أيْ بعد حوالي ٢٠٠ سنة من وفاة النبي محمد. أمّا النقل الشفوي للأحاديث خلال هذين القرنين، فليس لدينا معلومات موثوقة عنه.

(١) SCHWALLY, 'Sammlung', 11- 27, 47- 62.

(٢) P CASANOVA, Mohammed et la fin du monde, Paris 1911, 103- 142, 162.

(٣) (1915- 1916), Published in: Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 5 25- 47.

٢- نقل ابن سعد آثارًا عن الصحابة الذين جمعوا القرآن في حياة الرسول وأثناء خلافة عمر، ولم يُورد عن جمع أبي بكر أو عثمان شيئًا.

٣- لم نعلم عن الجمع الأخير -العثماني- إلّا من الأحاديث التي جمعها البخاري -الذي تُوفي بعد ربع قرن من وفاة ابن سعد- ومن المجاميع الحديثية اللاحقة. وبالنسبة لمنجانا، لا يوجد سبب لتفضيل المرويات الأحدث للبخاري على نظيرتها الأقدم عند ابن سعد، كما يفعل علماءُ المسلمين والباحثون الغربيون.

علاوة على ذلك، فإنّ المرويات التي تحتويها هذه المصنّفات المبكّرة حول هذا الموضوع مختلطة ومتناقضة لدرجة أنه من المستحيل تحديد أيّ منها يمكن اعتماده. في ضوء عدم الموثوقية التاريخية للمادة الحديثية، يقترح منجانا البحث عن مصادر خارج المصادر الإسلامية؛ ويقترح أنّ بعض المصادر السريانية المسيحية ستكون أكثر ملاءمة وموثوقية للأغراض التاريخية؛ لأنها أقدم من المصادر الإسلامية، ويعدّد منجانا المصادر الآتية:

١- المناظرة التي وقعت بين عمرو بن العاص ويوحنّا الأول أسقف أنطاكية المونوفيزي، والتي سُجِّلت أحداثها في عام ١٨هـ (٦٣٩م).

٢- رسالة كتبها أسقف نينوى (المعروف فيما بعد باسم إيشوعياب الثالث أسقف سلوقية) في السنوات الأولى لخلافة عثمان وأشار فيها إلى المسلمين.

٣- تقرير عن المسلمين كتبه مسيحي مجهول عام ٦٠هـ (٦٨٠م).

٤- تاريخ يوحنّا بن الفنكي المكتوب في عام ٧٠هـ (٦٩٠م)، في السنوات الأولى لخلافة عبد الملك بن مروان.

يقرّر منجانا أنه في جميع هذه المصادر من القرن الأول/ السابع الميلادي لا يوجد أيّ تلميح لأيّ كتاب إسلامي مقدّس عندما يصفون أو يذكرون المسلمين وعقيدتهم؛ وينطبق الشيء نفسه -حسب قوله- على كتابات المؤرِّخين واللاهوتيين في بداية القرن الثاني/ الثامن. فقط في أواخر الربع الأول من هذا القرن (الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) أصبح القرآن موضوع حديث الأوساط الكنسية النسطورية واليعقوبية والملكانية[١]. يستنتج منجانا من هذه الحقائق أن لا يمكن أن يكون المصحف الرسمي موجودًا قبل نهاية القرن السابع الميلادي.

يقتبس منجانا إحدى أقدم الروايات غير الإسلامية عن تاريخ القرآن، وهي من (رسالة الدفاع) التي كتبها [عبد المسيح بن إسحاق] الكندي دفاعًا عن العقائد المسيحية، وكان ذلك حوالي عام ٨٣٠م، أيْ قبل حوالي أربعين عامًا من البخاري[٢]. في هذا النصّ، نرى لأول مرة ذِكر جمعِ أبي بكر (ومع ذلك،

(١) A. MINGANA, 'Transmission', 39.

(٢) Op. cit.,40.

ذُكِر سببٌ آخر غير موت القرّاء)، وَصَفت الرسالة المصحف العثماني بطريقة مماثلة للروايات التي نقلها البخاري، واختتم الكندي بالقول بأن الحجّاج بن يوسف أمَر بالمصاحف الموجودة فجُمِعت و«**أسقط منها أشياء كثيرة**»، ثم كتب ستة مصاحف جديدة وأرسل بها إلى المقاطعات الرئيسة في أنحاء الدولة الإسلامية، ثم تخلَّص من النُّسَخ السابقة كما فعل عثمان من قبلُ. وبحسب ما ذكره الكندي، فإنّ روايته تستند بالكامل إلى العلماء المسلمين.

ومن خلال الجمع بين النتائج التي توصّل إليها من المصادر المسيحية، خَلُص منجانا إلى أنه ربما كانت هناك عدّة مصاحف مفردة -ومنها مصحف عثمان- ولكنه لم يصبح مصحفًا رسميًّا قبل زمن الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان، عندها جُمعت المصاحف ونُقِّحت اعتمادًا على المواد المكتوبة والمحفوظة شفهيًّا بإشراف وزيرِه الحجّاج بن يوسف[١].

لعقود عديدة، لم يتبنَّ معظم الباحثين الغربيين هذا الرأي الراديكالي، حيث تبنوا الموقف الأكثر اعتدالًا لشفالي، حتى إنّ القليل منهم تبنّى رأي نولدكه الذي يتماشى مع الرواية الإسلامية السائدة[٢]. تغيّر هذا الوضع عندما

(١) انظر: Op. eit., 46. تعاود استنتاجات منجانا ومقاربته لتاريخ القرآن الظهور بعد ٦٠ عامًا في كتاب (Hagarism) لمايكل كوك وباتريشيا كرون؛ Cambridge 1977, 3 and chapter 1, passim. رغم أنهما لم يُشيرا إلى مقالة منجانا.

(٢) Cf. N. ABBOTT, The Rise of the North Arabic Script and its Kur' nic Development, Chicago 1939, 47ff. A. JEFFERY, Materials for the History of the Text of the Quran, Leiden 1937, 4- 10. W. MONTGOMERY WATT: Bell's Introduction to the Quran, Edinburgh 1970, 40- 44. A. WELCH, 'Kuran', in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd =

نشر جوزيف شاخت كتابه: The Origins of Muhammadan Jurisprudence (أصول الفقه المحمدي) في عام ١٩٥٠. في هذه الدراسة، حاول شاخت أن يُثبت بشكلٍ قاطع أطروحة جولدتسيهر القائلة بأن معظم الأحاديث المنسوبة للنبيّ لا يمكن الاعتماد عليها تاريخيًّا، كما كانت استنتاجاته أكثر عمومية وراديكالية في الإشارة إلى أنّ المرويات الفقهية عن النبي وصحابته هي بشكلٍ عامٍّ مُخْتلَقة، وتم تلفيقها خلال القرن الثاني الهجري، أو فيما بعد، عندما طوّر علماء الشريعة الإسلامية الأوائل مذاهبهم الفقهية(١). وعلى الرغم من أن شاخت قد طوّر أفكاره لتطبيقها على الأحاديث الفقهية، إلّا أنه لم يقصر نظريته على هذا النوع من الأحاديث، بل اعتقد أنها تنطبق على أنواع أخرى أيضًا. لقد أثارت آراء شاخت حول الحديث النبوي إعجابَ معظم الباحثين الغربيين، وفي العقود التي أعقبت نشر كتابه، أصبح المذهب الشكِّي الذي طرحه في كتابه عاملًا رئيسًا في الدراسات الغربية للإسلام المبكِّر؛ وقد كان لهذا أثره العميق على مسألة جمع القرآن. في عام ١٩٧٧ نُشِرت دراستان تناولتا هذه المشكلة؛ الأولى بعنوان: (دراسات قرآنية) لجون وانسبرو. والثانية بعنوان: (جمع

=

ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 404f. R. BLACHERE, Introdiiction au Coran, Paris 19772, 27- 34, 52- 62.

(١) في نقاش هذه الرؤية يمكن مطالعة مقالة ريمون هارفي، الأُسس المعرفية الفقهية للقراءات القرآنية، قراءات ابن مسعود في الفقه الكوفي والمذهب الحنفي، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، وسيتم إعادة نشرها في الجزء الرابع من هذا الكتاب. (قسم الترجمات)

القرآن) لجون بورتون[١]. اتخذ كِلا الباحثَين وجهةَ نظر جولدتسيهر وشاخت كمُسَلَّمات أوّلية لدراساتهما[٢] وتوصّلَا إلى استنتاج مفاده أنّ جميع المرويات الإسلامية المتعلّقة بجمعِ القرآن وكتابتهِ غيرُ موثوق بها من الناحية التاريخية، ويجب اعتبارها إسقاطات للمناقشات العقائدية أو الفقهية من نهاية القرن الثاني الهجري فصاعدًا.

لم يؤسّس وانسبرو وجهة نظره على بحث وتحليل مرويّات جمع القرآن، بل على النتائج التي توصّل إليها شاخت، بالإضافة إلى دراسة تحليلية شكلية لمتن القرآن والتراث التفسيري الإسلامي. ووفقًا له، فإنّ بنية القرآن كما هي الآن «التي تتميز بجمعها بين التقاليد المختلفة، والحذف والتكرار =لا تشير إلى عملٍ نفّذه رجل واحد أو فريق من الرجال، بل هي نتاج تطوّر عضوي من أصلٍ قوامُه الأساسي مرويات متفرّقة خلال فترة طويلة من النقل الشفوي»[٣]. يمكن اعتبار هذه المرويات مستقاة من الأقوال النبوية pericopes of prophetic logia[٤] التي نُقِلت شفهيًّا على مدى فترة زمنية أطول، ونمَتْ معًا في النهاية لتشكِّل نصًّا معتمدًا (canon). لا يمكن أن تكون هذه العملية -تحوُّل هذه

(١) J. WANSBROUGH, Quranic Studies, Oxford 1977. J. BURTON, Collection of the Quran, Cambridge 1977.

(٢) انظر مقدمات هذه الدراسات.

(٣) WANSBROUGH, Quranic Studies, 47.

(٤) مهم هنا الإشارة لكون البيركوبيس تحيل إلى نصوص ذات مصدر كتابي تقرأ في جلسات شعائرية، حيث يتعلّق هذا بتصوّرات بعض الباحثين الغربيين لتطور بنية النصّ القرآني من مرحلة أُولى حضر فيها كنصّ ليتورجي/ شعائري. (قسم الترجمات)

المقاطع المتفرّقة إلى نصّ واحد معتمد- قد اكتملت قبل نهاية القرن الثاني الهجري؛ «ومن ثم فبناء نصٍّ قياسي مثل الذي تتحدّث عنه مرويات الجمع العثماني لم يكن ليتمّ قبل هذا التاريخ»[١]. وبناءً عليه، يجب اعتبار هذه الآثار وغيرها من مرويات الجمع المبكّر للقرآن غير موثوقة تاريخيًّا، بل هي أقرب إلى تلفيقات خدَمتْ أغراضًا معيّنة. ربما الفقهاء هم مَن وضَع هذه المرويات - على النحو الذي اقترحه بورتون- من أجل تبرير الآراء الفقهية غير الموجودة في النصّ المعتمَد، و/ أو ربما صِيغت على غرار الروايات الحاخامية عن إنشاء المتن الأصلي "Urtext" للبنتاكتوس (أسفار موسى الخمسة) واعتماد النصّ العبري المقدّس؛ حيث إنها تفترض مسبقًا وجود نسخة معتمدة، وبالتالي لا يمكن تأريخها قبل القرن الثالث الإسلامي[٢].

قدّم بورتون في كتابه Collection of the Quran (جمع القرآن) تحليلًا مفصّلًا للمرويات الإسلامية ذات الصلة، وحاول أن يبيّن أنّ هذه الأحاديث مستمدَّة من المناقشات بين علماء الأصول حول مرجعية المصدرَيْن الرئيسَيْن للفقه الإسلامي -القرآن والسنّة النبوية- ومسألة نسخ الآيات القرآنية؛ ولذلك فإنّ جميع مرويات جمع القرآن بعد وفاة محمد مختلَقة. وفقًا لبورتون، لم يُجْمَع القرآن بأمر من أبي بكر، ولم يصدر مصحف رسمي بأمر من عثمان. لكن

(١) Op. cit.,44.

(٢) Op. cit., 43- 52. WANSBROUGH refers here to articles by BURTON published before 1977.

ما الذي دفع علماء الشريعة لاختلاق هذه الآثار والادّعاء بأنّ القرآن الموجود كان نتيجة تنقيح غير مكتمل للمصحف الذي صدر خلال خلافة عثمان؟ اعتقد بورتون أنّ علماء الشريعة الإسلامية احتاجوا إلى نصّ قرآني غير مكتمل لأنّ هناك ممارسات فقهية راسخة لا أساس لها في القرآن، وقد كانتْ محلّ خلاف لهذا السبب؛ وللحفاظ على هذه الممارسات زعموا أنّ مستندهم هو آياتٌ قرآنية، لكنها لم تجد طريقها إلى المصحف الموجود؛ وافترضتْ وجهة النظر هذه أنّ النبيّ مات ولم تكن هناك نسخة تجمع الوحي كاملًا. ولإثبات هذا الافتراض، وضع العلماء مرويات عن وجود أكثر من جمعٍ للقرآن قبل رسوخ النصّ المعتمد، ولكي يوضّحوا أنه يوجد في الواقع مصحف واحد فقط، روّجوا أيضًا لفكرة وجود مصحف رسمي غير مكتمل جُمِعَ بأمر من عثمان. إذا كانت جميعُ مرويات جمعِ القرآن والمخطوطات القرآنية المختلفة زائفةً، فإنّ الحقيقة الوحيدة الموثوق بها تاريخيًّا المتبقية هي القرآن نفسه. افترض بورتون أنّ النبي محمدًا نفسَه قد ترك القرآن على الشكل الذي نعرفه اليوم[١]. لم يبيّن بورتون صراحةً متى ظهرت العديد من المرويات الإسلامية المتعلّقة بجمع القرآن. ومع ذلك، فإنّ قوله بأنّ هذه المرويات هي نتاج خطاب بين علماء الأصول، وتمسّكه بنظريات شاخت حول تطوّر الفقه الإسلامي تشير إلى بداية القرن

(١) BURTON, Collection, 105- 240 and passim.

الثالث الهجري وما بعده، ويتزامن هذا التأريخ تقريبًا مع تأريخ وانسبرو ومنجانا.

هذا باختصار استعراضٌ مكثّف لتاريخ البحث الغربي حول مسألة جمع القرآن؛ يتميّز هذا البحث بالميل المتزايد إلى التقليل من القيمة التاريخية للمرويات الإسلامية فيما يتعلّق بالموضوع، والاستعاضة عنها بمصادر أخرى، كما قدّم الباحثون نظرياتهم الخاصّة التي حاولوا من خلالها شرح كيفية وصول النصّ القرآني إلى صورته الحالية، وكيف ظهرتْ وجهة نظر المسلمين حول جمع القرآن. توصّل الباحثون الأربعة الرئيسون الذين بحثوا في هذه القضية في هذا القرن إلى استنتاجات مختلفة تمامًا فيما يتعلّق بتاريخ صدور المصحف المعتمد: فأرجعه شفالي إلى زمن الخليفة الثالث عثمان، ومنجانا يرى أنّ ذلك كان في خلافة عبد الملك بن مروان في نهاية القرن الهجري الأول، بينما يرى وانسبرو أنّ ذلك يعود إلى بداية القرن الثالث الهجري، ويرى بورتون أنه موجود من أيام النبي محمد.

في ظلّ هذا التباين قد نتساءل: ما هي الاختلافات بين نظريات الباحثين الغربيين والمسلمين حول هذه المسألة؟ هل المقاربات الغربية لجمع القرآن أكثر معقولية من الرؤية الإسلامية؟ وهل هي خالية من التحيّزات المسبقة التي يُتَّهم بها العلماء المسلمون؟ هل تحتكر الدراسات الغربية صفةً علميّة خاصّة تجعلها مقدَّمة على النظرة الإسلامية التي يُقال إنّها غير علمية وتتسم بالانحياز العقائدي؟ للإجابة على هذه الأسئلة، يلزم إجراء تقييم نقدي للدراسات المختلفة، وسأقتصر هنا على تقديم بعض التعليقات النقدية على كلّ منها.

في دراسته التفصيلية لمرويات جمع القرآن، حاول شفالي فصل الآثار الموثوقة تاريخيًّا عن الضعيفة وغير الموثوقة؛ وفي سبيل ذلك قارن مضمون الروايات المختلفة بعضها ببعض، وبالمعلومات التاريخية عن الأحداث والأشخاص المذكورِين فيها، وبالقرآن نفسه، وقرّر بناءً على هذه المقارنة ما إذا كان ينبغي اعتبار رواية بعينها أو بعض تفاصيلها على أنها موثوقة أو مُغْرِضَة أو زائفة؛ ومثل هذه المقاربة لا تخلو من الخطر؛ إِذْ إنّ السؤال الحاسم هو ما إذا كانت أوجه المقارنة تُعتبر بنفسها حقائق تاريخية لا جدال فيها حقًّا أم لا. فمثلًا: ينطلق شفالي من افتراض أنه لا يمكن الشكّ في حقيقتين: الأولى: أن النصّ المعروف للقرآن يحتوي على الوحي الذي صَدَع به النبي محمد (بِغَضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الحقيقة ذات أهمية ثانوية في هذا السياق أو لا). والثانية: أن هذا النصّ هو نتاج المصحف الرسمي الذي صدر بأمر من الخليفة الثالث عثمان. الأسباب التي قدمها شفالي لهذه الأسس الثابتة هي أنها حقائق معترف بها على نحو شامل ولا جدال فيها[١]. وهذه بالتأكيد ليست نقطة انطلاق آمنة، فالإجماع على قضية علمية هو ظاهرة مؤقّتة.

على أيّ حال، فإنّ الموثوقية التاريخية لمصحف عثمان الرسمي ناقشها كازانوفا قبل شفالي، وناقشها بعد ذلك كلٌّ من منجانا ووانسبرو وبورتون. في حين أنّ الافتراض القائل بأن القرآن ما هو إلّا الوحي الذي بلَّغه النبيّ محمد كان محلّ نزاعٍ بين وانسبرو وآخرين. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ طريقة شفالي في

(١) SCHWALLY, 'Betrachtungen', 324.

مقارنة معلومة بأخرى تبدو اعتباطية؛ ومثال ذلك: في جمعه لروايات الجمع الأول الذي تم بأمرٍ من أبي بكر، اكتشف شفالي وجود تناقض: فمن ناحية، يُذْكَر أنّ الجمع الأول كان بأمرٍ من الخليفة وقد وَرَّث هذا المصحف لخليفته عمر، مما يعني أنّ هذه الصُّحف التي جُمِعَتْ كان لها بالفعل صفة رسمية. ومن ناحية أخرى، رُوي أنّ عمر قد ورّث هذه الصحف لابنته حفصة، مما جعلها ملكية خاصّة. يرى شفالي بالتالي أنّ واحدًا فقط من هذين الادّعاءين هو الصحيح والموثوق تاريخيًّا، وقد اختار الأخير؛ لأنّ صُحف حفصة كان لها دورٌ مهمّ في المرويات المتعلّقة بالمصحف العثماني الرسمي. وخلص بعد ذلك إلى أن التفصيلة المتعلّقة بصحف حفصة موثوقة تاريخيًّا؛ إلّا أنّ التاريخ الكامل لهذه الصُّحُف كما ورد في مرويات جمع أبي بكر هو -في نظره- زائف.

ومع ذلك، قد نتساءل لماذا دفعت التناقضات الداخلية شفالي إلى رفض مرويات جمع أبي بكر وليس تلك التي تتحدّث عن المصحف العثماني الرسمي، على الرغم من أنّ الأخيرة تحتوي -حسب قوله- على العديد من التناقضات أيضًا؟ أخيرًا، من الجدير بالملاحظة أنّ شفالي قد جمع بالفعل الآثار من مجموعة واسعة من المصادر المبكّرة واللاحقة، وفي بعض الأحيان لاحظ وجود اختلافات بين الروايات حول الحدث نفسِه، لكنه لم يقيّم تاريخيًّا هذه الروايات المختلفة[١].

(١) لمزيد من الحجج التي تنقد آراء شفالي، انظر:

A. JONE s, 'The Qur'an — IF, in: A.F.L. BEESTON and others (eds.), Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, 235- 239.

بالمقارنة مع شفالي، فإنّ منجانا لديه شعور أعمق بمشكلة تأريخ المصادر. ومع ذلك، فإنّ نهجه ينطلق من عِدّة افتراضات اعتبرها مُسَلَّمات بينما يمكن التشكيك فيها:

١- لا يمكن الاعتماد على الأحاديث من الناحية التاريخية لأنها نُقِلَتْ شفهيًّا فقط.

٢- يمكن تحديد تاريخ الرواية أو الأثر حسب تاريخ ديوان السُّنَّة الذي ظهرتْ فيه لأول مرة. وهكذا، فإنّ الآثار الموجودة في جامع البخاري وغير موجودة في طبقات ابن سعد هي أحدث من تلك التي توجد بالفعل في هذا الأخير.

٣- كقاعدة عامة: المواد الواردة في المصادر اللاحقة أقلّ موثوقية من تلك الموجودة في المصادر الأقدم، ويمكن تجاهلها.

٤- المصادر المسيحية أكثر موثوقية من المصادر الإسلامية لأنها مكتوبة وسابقة عليها.

كما أن هناك نقاط ضعف أخرى في مقال منجانا منها:

أ- استدلاله بعدم العلم على العلم بالعدم (argument a e silentio) بشكلٍ مكثّف؛ فمثلًا: استنتج من حقيقة أنّ القرآن لم يرِد ذكره في المصادر المسيحية الأولى القليلة التي تتحدّث عن المسلمين، أنه لم يكن هناك قرآن معترَف به رسميًّا خلال القرن الأول الهجري.

ب- لا توجد مقارنة بين الرواية التي قدّمها اللاهوتي المسيحي عبد المسيح بن إسحاق الكندي لتاريخ القرآن مع المرويات الإسلامية؛ ومثل هذه المقارنة كانت ستكشف أنّ الرواية المسيحية هي ملخّص مشوَّه للعديد من الآثار الإسلامية، وأن تأريخ منجانا للمرويات الإسلامية خاطئ.

رفض وانسبرو مرويات جمعِ القرآن ونسخِه في الصّحُف دون تحليلها؛ لسببين:

١- لأنها تتعارض مع وجهة نظره في تاريخ النصّ القرآني، والتي توصّل إليها بناء على التحليل البنيوي لمتن القرآن، وعلى التحقيق -المستند للأنماط الأدبية- typological investigation للتراث التفسيري الإسلامي.

٢- اعتقد وانسبرو أن شاخت قد أثبت بشكلٍ قاطع عدم الموثوقية التاريخية للمرويات الإسلامية التي تعود إلى القرن الأول.

هذه المقالة ليست المكان المناسب للتعامل مع هاتين المسألتين؛ يمكن العثور على بعض التعليقات النقدية المتعلقة بمنهج وانسبرو في العديد من المراجعات المكتوبة على كتابه: (الدراسات القرآنية)[١]. أمّا التحفّظات التي يمكن إبداؤها حول آراء شاخت عن تطوّر الفقه الإسلامي والحديث فقد تم تناولها بالتفصيل في العديد من المنشورات الحديثة[٢].

---

(١) E.g. the reviews by JUYNBOLL, GRAHAM and NBUWIRTH.

(٢) Cf. H. MOTZKI, Die Anfänge- , idem, 'Der Fiqh des - Zuhri'; idem, 'TheMusannaf of Abd al- Razzäq al- San'ani as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H.5, =

لا وجود للبُعد التاريخي في دراسة بورتون لمرويات جمع القرآن؛ لقد أعاد ترتيب الآثار المختلفة من أجل خَلْق خطاب اعتقد أنه حدث بين العلماء على مدى فترة زمنية أطول؛ كما اعتبر بعض الآثار بمثابة ردود أفعال على آثار أخرى، وبالتالي من الواجب تأريخها في فترة لاحقة، كما أنّه يتحدّث عن مراحل ثانية وثالثة من تطوّر هذه المرويات. لكن بشكلٍ عامّ، يبدو الخطاب الذي يتكلّم عنه بورتون مصطنعًا إلى حدٍّ ما، ناهيك عن كونه غير قابل للتصديق. تشير البيانات القليلة المطلقة التي قدّمها بورتون في دراسته إلى أنّ عملية التطوّر بأكملها حدثت في القرن الثالث الهجري؛ ومع ذلك، لم يحاول التحقّق مما إذا كانت المصادر تدعم مخطّطه التاريخي لهذا التطوّر أم لا، كما أنه فضّل استخدام مصادر متأخّرة جدًّا، مثل: (الإتقان في علوم القرآن) للسيوطي، و(فتح الباري) لابن حجر، دون أن يسأل نفسه ما إذا كانت بعض الآثار موجودة بالفعل في أعمال أقدم، ومن ثم يمكن تأريخها بشكلٍ أكثر دقّة، ربما حتى قبل القرن الثالث الهجري.

توضّح التعليقات النقديّة السابقة على الدراسات الغربية التي تتناول قضية جمع القرآن أن مقدِّمات واستنتاجات ومنهجية هذه الدراسات لا تزال محلّ

=

in: Journal of Near Eastern Studies 50 (1991), 1- 21; and idem, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: E Hardy (ed.), Traditions of Islam: Understanding the Hadith, London 2002.

جدل. أما بخصوص ما إذا كانت وجهات نظرهم البديلة حول تاريخ القرآن أكثر موثوقية من الناحية التاريخية من المرويات الإسلامية حول هذه القضية، فإنه يبقى سؤالًا مفتوحًا.

٣- مرويات جمع القرآن في ضوء التطوّرات المنهجية الحديثة:

في العقدين الماضيين، حققتْ دراسة الحديث النبوي تقدّمًا كبيرًا؛ ويرجع هذا من ناحية إلى العدد الكبير من المصادر الجديدة التي أصبحت متاحة، ومن ناحية أخرى بسبب التطوّرات في مجال علم المناهج/ الميثودلوجيا. فعلى صعيد المصادر الجديدة، ظهرت مدونات ما قبل معتمدة pre- canonical، مثل مصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة أو تاريخ المدينة لعمر بن شبة، وعلى صعيد المناهج يجب ملاحظة تطورَيْن:

١- تطوُّر تحليل [نقد] إسناد المرويات، كلٌّ على حِدة ليصبح أداة بحث قوية، والفضل في هذا يعود في المقام الأول إلى جوينبول G.H.A. JuYNBOLL[١].

٢- تحسين تحليل [نقد] متون الأحاديث من خلال تحليل وبحث الاختلافات النصيّة بين الروايات، والجمع بين هذا النهج وبين تحليل الإسناد؛ وأنا من بين الباحثين الذين يعملون في هذا الاتجاه، بالإضافة إلى جوينبول وغريغور شولر GREGOR SCHOELER[٢].

---

(١) Cf. his 'Some Isn d- Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from Hadith Literature', in: al- Qantara 10 (1989),343- 384.

(٢) Cf. G.H.A. JUYNBOLL, 'Early Islamic Society as Reflected in its Use of Isnads, in: der LeMuseon 107 (1994), 151- 194. G. SCHOBLEB, Charakter und Authentic muslimischen berlieferung ber das Leben Mohammeds, Berlin/ New York. 1996 H. MOTZKI, 'Quo vadis Hadit- Forschung?'; idem, 'The Prophet and the Cat'.

والنتائج التي توصلَتْ إليها هذه الأساليب المنهجية حتى الآن تجعل تطبيقها على المرويات المتعلّقة بجمع القرآن أمرًا مرغوبًا فيه. لقد قدّمتُ ملاحظاتي الأولى حول هذا الموضوع بالفعل منذ بضع سنوات في ندوة دولية حول الأحاديث النبوية عُقدت في أمستردام في عام ١٩٩١، ولخّصْتُها لاحقًا في مقال مكتوب باللغة الألمانية(١). ومنذ ذلك الحين، أُتيحَتْ لي مصادر جديدة مما جعل من الجيّد تحديث ومراجعة أفكاري السابقة، على الرغم من أن الاستنتاجات الرئيسة لا تزال كما هي.

(١) waarheid?', H. MOTZKI, 'De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of in: M. BUITELAAR/. MOTZKI (eds.), De koran: ontstaan, interpretative enpraktijk Muiderberg 1993, 12—29.

تأريخ المرويات بدون الإسناد:

كان على الدراسات الغربية السابقة حول هذه المسألة أن تتعامل مع حقيقة أنّ المصدر الأول الذي عُرِفت منه المرويات المتعلّقة بتاريخ المصحف هو مصدر متأخّر نوعًا ما، وهو الجامع الصحيح للبخاري (ت. ٢٥٦/ ٨٧٠). نظرًا للفجوة الزمنية الطويلة -التي تقترب من ٢٠٠ عام- بين الأحداث التي تصفها الروايات، وبين تاريخ المصادر المكتوبة التي وُجدت فيها الروايات =رفض منجانا هذه الآثار، واعتبرها غير موثوقة من الناحية التاريخية، كما أنّ التأريخ المتأخر لظهور هذه المرويات يتناسب بشكلٍ مذهل مع افتراضات وانسبرو وبورتون، حيث يرون أنه لا وجود لها قبل النصف الأول من القرن الثالث الهجري على أقرب تقدير. ومع ذلك، حتى على أساس المصادر المتاحة حتى عام ١٩٧٧، يمكن إثبات أنّ افتراض أنّ البخاري هو المصدر الأول لمرويات جمع القرآن هو افتراض خاطئ، كما أنّ المصادر التي توفّرت منذ ذلك الحين تؤكّد ذلك.

لنبدأ أوّلًا بفحص حالة المصادر الإسلامية الأُولى التي ذُكرت فيها مرويات جمع القرآن بأمر من أبي بكر؛ وسأبدأ بالبخاري، وهو المصدر الأكثر حضورًا وشُهرة. إذا عثرنا في جامع البخاري على أثر واحد عن جمع أبي بكر، فسيكون من الصعب دحض الاستنتاج القائل بأنّ البخاري نفسه ربما يكون قد وضع/ اختلق هذه الرواية، أو أنه أخذها من شخص آخر اختلقها. لكن الواقع

أننا لسنا أمام أثر واحد، بل أربع روايات مختلفة في كتابه الجامع[١]، وهي حقيقة لاحظها بالفعل نولدكه في عام ١٨٦٠[٢]. وحتى الآن هناك تجاهل لتأثير هذه السِّمة على تأريخ المرويات؛ حيث يُظْهِر التحليل الدقيق للروايات الأربع الرئيسة (ثلاث مفصّلة وواحدة مختصرة) أن الاختلافات بينها كثيرة ومتنوّعة، فكيف نفسّر وجودها إذن؟ هل من المعقول أن نفترض أنّ البخاري اختلق عمدًا الروايات [الأربع] المختلفة؟ لكن لأيّ سبب؟ هل يمكن أن يكون قد تلقّى رواية واحدة من شخص واحد، سواء أكان ذلك الشخص هو من اختلقها أم لا، لكنه لم يستطع لاحقًا تذكُّر ما سمعه بالضبط، وبالتالي أعاد سرد ما سمعه بثلاث طرق مختلفة؟ مقابل هذا الافتراض الأخير، نلاحظ أنّ البخاري ينسب الروايات الأربع إلى أشخاص مختلفين، وأنه يكتب صيغة صريحة في الحالات التي لم يكن متأكدًا فيها من الصياغة الدقيقة التي سمعها من محدِّثه وقدّم بديلًا عنها؛ ويبدو أنّ هذا يعكس نقله الدقيق للنصوص التي تلقّاها. وبالتالي، يبدو من المعقول أكثر أن نستنتج من الروايات المختلفة أنّ البخاري تلقّاها من أشخاص مختلفين يمكن تسميتهم أساتذته [شيوخه] أو محدِّثيه، وكانوا على الأرجح ينتمون إلى الجيل السابق. ونظرًا لأن مروياتهم ليست سوى صور

(١) الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، بيروت: ١٩٩٢، ٦٦: ٣: ٦٥: ٩، ٢٠: ٩٣: ٣٧

(٢) TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns, Göttingen 1860, 190.

مختلفة قليلًا للحدث نفسِه، فيجب أن نفترض وجود مصدر مشترك. وحتى إذا تركنا الأسانيد جانبًا في الوقت الحالي، فقد يكون هذا المصدر المشترك أحدَ شيوخ البخاري أو معاصرًا آخر سمع منه من حدّث البخاري بهذه الآثار. ومع ذلك سنرى أن المصدر المشترك أقدم بكثير.

إنّ استنتاجنا بأنّ الروايات المختلفة كانت متداولة قبل البخاري بجيلٍ تؤكّدها مصادر سابقة؛ حيث توجد روايتان في مسند [أحمد] بن حنبل (ت. ٢٤١/ ٨٥٥)، واحدة مفصّلة وأخرى مختصرة[(١)]. الرواية المفصّلة شبيهة جدًّا بتلك الموجودة في البخاري، ولكنها ليست متطابقة مع أيٍّ من رواياته. علاوة على ذلك، فإنّ نصّ ابن حنبل أقصر من نصّ البخاري، حيث توقّف عند تردّد زيد بن ثابت حيال جمع القرآن ولم يذكر أنه وافق على جمعه في النهاية، وهذا يجعل من المحتمل أن تكون رواية ابن حنبل مستقلّة عن روايات البخاري، ويمنع أن يكون المتأخّر قد أخذها عن المتقدّم. ومع ذلك، فإنّ مرويات ابن حنبل لا تذهب بنا أبعد من جيل واحد قبل البخاري؛ وقد نفترض أنّ ابن حنبل تلقّى الرواية عن شيوخه، الذين هم من جيل أسبق، ولكن لا يمكننا التأكّد من ذلك دون اللجوء إلى الإسناد. لكن قد ثبت في مسند الطيالسي (ت. ٢٠٤/

(١) المسند، أحمد بن حنبل، بيروت: ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، المجلد ١، ص١٠ (رقم ٥٨)، ١٣ (رقم ٧٧)، المجلد ٥، ص: ١٨٨ – ١٨٩ (رقم (٢١٧٠٠).

٨٢٠) أن الرواية بالفعل أقدم بكثير[١]. والنصّ الذي رواه مشابه لرواية ابن حنبل الطويلة، حيث قطع الرواية بعد تردّد زيد في جمع القرآن، ولكنها لا تتطابق كليًّا مع رواية ابن حنبل ولا مع الجزء ذي الصلة من رواية البخاري. وهذا يؤيّد الافتراض بأن رواية الطيالسي مستقلّة، وليست هي النموذج الذي نقله ابن حنبل والبخاري، وهو استنتاج تؤكّده الأسانيد التي تحتوي على رواةٍ مختلفين (رواها الطيالسي عن إبراهيم بن سعد، في حين أنّ الرواية المختصرة عند ابن حنبل والبخاري مرويّة عن يونس). على أيّ حال، فإنّ حقيقة أنّ آثار جمع القرآن بأمر من أبي بكر موجودة في مسند الطيالسي يعني أن تاريخ هذه الرواية يجب أن يرجع إلى نهاية القرن الثاني الهجري.

ما الصورة التي كانت عليها الرواية في ذلك الوقت؟ اقترحتُ قبل ذلك أنها تضم جميع التفاصيل الموجودة في رواية البخاري المفصّلة، وأن رواية الطيالسي وابن حنبل كانت مبتورة؛ لكن في ندوة أمستردام، اعترضَتْ باتريشيا كرون على ذلك، معتبرة أن الرواية المختصرة التي تتجاهل تنفيذ مشروع أبي بكر يمكن أن تكون هي الرواية الأصلية وأُدخلت عليها الزيادات لاحقًا. في عام ١٩٩١، لم يكن من الممكن رفض هذا الاعتراض بالاعتماد على تاريخ المتن. ومع ذلك، توفّرَت لي منذ ذلك الحين ثلاثة مصادر تُثبِت أنّ افتراض كرون

(١) المسند، أبو داود سليمان الطيالسي، (حيدر أباد: ١٣٢١/ ١٩٠٣- ٠٤).

خاطئ؛ الأول: هو كتاب فضائل القرآن الذي ألّفَه أبو عبيد بن سلام (ت. ٢٢٤/ ٨٣٨)[١]. والثاني: كتاب تفسير عبد الرزاق (ت. ٢١١/ ٨٢٧)[٢]، حيث يحتوي كلاهما على روايات كاملة مماثلة لرواية البخاري دون أن تتطابق مع إحداها. المصدر الثالث المهم والجديد: هو الجزء الأول من جامع عبد الله بن وهب (ت. ١٩٧/ ٨١٢) وقد نُشر عام ١٩٩٢[٣]. يمكننا أن نعثر فيه على أجزاء من الرواية، والتي تثبت أن بقية الرواية التي اختصرها الطيالسي في مسنده كانت معروفةً بالفعل في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري[٤]. هذا هو التاريخ الذي

(١) فضائل القرآن، أبو عبيدة القاسم بن سلام، بيروت: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص: ١٥٢- ١٥٦.

(٢) عبد الرزاق، تفسير القرآن العزيز، ط. بيروت، (١٩٩١/ ١٤١١)، (١/ ٥٧- ٥٨). هذه الطبعة لم تعتمد النص الموجود في مخطوطة الكتاب (دار الكتب المصرية، رقم ٢٤٢، تفسير) حيث إنّ الأوراق التي تحتوي على الرواية غير واضحة ولا يمكن قراءتها كلّها قراءة صحيحة؛ تقدّم هذه الطبعة نصّ رواية موسى بن إسماعيل (انظر: جامع البخاري، ٦٦: ٣) بينما نص المخطوطة هو رواية محمد بن عبيد الله أبي ثابت، (انظر: op. cit.: 93: 37). النصّ الأصلي صدر في الطبعة المصححة التي أخرجها محمد محمد عبدون (بيروت، ١٩٩٩)، (١/ ٢٤٩). أمّا الطبعة التي أخرجها مصطفى مسلم محمد، والتي اعتمد فيها النصّ المخطوط أيضًا -نشرت في الرياض، ١٩٨٩- فإن نصّ الأثر الأول ساقط منها.

(٣) ABD ALLAH B. WAHB, al- Jamie. Die Koranwissenschaften, Wiesbaden 1992, 13-18.

(٤) من الواضح أن طبعة مسند الطيالسي اعتمدت على مخطوطة معيبة ولم تنقل نصوصه بدقّة؛ أورد ابن أبي داود نسخة كاملة من رواية الطيالسي في (كتاب المصاحف)، ليدن، ١٩٣٧، ٦- ٧؛ انظر أيضًا: ابن حجر، فتح الباري، بيروت، ١٩٨٩، المجلد ٩، ص١٧.

يمكن -في الوقت الحاضر- إسناده إلى مرويات جمع أبي بكر للقرآن من خلال البحث عن أقدم المصادر التي ظهرت فيها، ودون الاعتماد على أسانيد الروايات المختلفة.

حتى وقت قريب، لم يسفر اتباع نفس الطريقة لتأريخ مرويات صدور مصحف رسمي بأمر من عثمان عن نتيجة مماثلة؛ فلم نعثر على نصّ الرواية الكاملة والوحيدة الواردة في جامع البخاري[١] في المصادر السابقة. يمكن استبعاد احتمال أنّ هذه الرواية يجب أن تكون متأخرة عن روايات جمع أبي بكر اعتمادًا على جزأين من الرواية الموجودة أيضًا في جامع البخاري، واللذَيْن من الواضح أنهما منفصلان عن الرواية الكاملة، بالإضافة إلى العديد من الآثار الواردة في مسند ابن حنبل، وطبقات ابن سعد، والتي تفترض مسبقًا وجود رواية تُثبت صدور المصحف العثماني الرسمي على الأقل في الجيل الذي سبق البخاري[٢]. تثبت المصادر المذكورة أعلاه -والتي أُتيحت لي مؤخرًا- أن هذه الرواية لم تكن متداولة قبل البخاري بجيلين فقط (هناك رواية مختلفة قليلًا موجودة في فضائل القرآن لأبي عبيد)، بل كانت معروفة في الربع الأخير من

(١) الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، بيروت: ١٩٩٢، ٦٦: ٣.

(٢) الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ٤ أجزاء، بيروت: ١٩٩٢، ٦٦:٢، ٦١:٣، المسند، أحمد بن حنبل، ٦ أجزاء، بيروت: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، المجلد ١، رقم: ٣٩٩، ٤٩٩، IBN Saad, Kitab al- Tabaqat al- kabir, vol. II/ 2, Leiden 1905- 17, 105.

القرن الثاني الهجري «وفقًا لرواية ابن شبة، والتي تعود إلى الطيالسي[1] ولكنها غير موجودة في مسنده المطبوع، وأيضًا أجزاء الرواية الموجودة في جامع ابن وهب».

وهكذا، أظهر تحقيقنا حتى الآن أنه من خلال دراسة الاختلافات بين الروايات بعناية، يمكن تأريخ هذه الأخيرة في وقت أبكر مما يُفترض عادةً، حتى على أساس المصادر المحدودة التي كانت متاحة للدراسات الغربية المكتوبة حتى عام ١٩٧٧. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المصادر التي خرجتْ حديثًا وأصبحت متاحة منذ ذلك الحين لا تدعم هذا الاستنتاج فحسب، بل تسمح لنا أيضًا بتحديد تاريخ أسبق من خلال النظر فقط إلى تاريخ وفاة جامِعي المصادر التي بحثناها؛ وعليه فيجب أن تكون روايات تاريخ المصحف متداولة قبل نهاية القرن الثاني الهجري على أبعد تقدير.

هذه النتيجة المؤقتة -والتي يمكن دعمها من خلال تحليل الأسانيد، كما سنرى قريبًا- تكشف عن نقاط ضعف بعض حجج منجانا والنظريات التي طرحها وانسبرو وبورتون حول هذه المرويات. إنّ ادّعاء منجانا أن رواية الكندي المسيحي أقدم، وبالتالي يجب تقديمها على رواية البخاري =خاطئٌ؛

(١) تاريخ المدينة المنورة، عمر بن شبة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، جدة- بدون تاريخ، المجلد ٤، ص٩٩٢.

فحتى لو كانت رسالة الكندي كُتبت بالفعل في عهد الخليفة المأمون[١]، فمن الواضح أنّ السردية التي تقدّمها لتاريخ القرآن هي ملخّص مشوّه لروايات المصادر الإسلامية التي كانت معاصرة لها أو أقدم منها، ولا يمكن التأكّد من هوية المسؤول عن هذا التشويه: هل هو الكندي أم مَن أخذ عنهم من المسلمين. وفقًا لوانسبرو وبورتون، لا يمكن أن تكون مرويات جمع القرآن وإصدار المصحف الرسمي موجودة قبل القرن الثالث الهجري؛ لأنها تفترض مسبقًا عملية إصدار نسخة معتمدة من النصّ أو التأسيس العام لنظرية الأصول، والذي -وفق وانسبرو وبورتون- لا يمكن تخيل وجوده قبل نهاية القرن الثاني الهجري. فإذا ما كانت هذه المرويات متداولة قبل ذلك التاريخ، فيجب أن نفترض إمّا أن اعتماد النص وتأسيس نظرية الأصول قد حدَثا في وقت أبكر مما كان يُفترض، أو أنه لا توجد صلة بين المرويات وبين التطورَيْن المفترض حدوثهما. وفي كلا الافتراضَيْن: تفقد الأجزاء الحاسمة من حجّتهم قوّتها

(١) كانت مسألة تأليف وتأريخ رسالة الكندي موضع جدل لفترة طويلة. على الرغم من أنها تقدّم نفسها على أنها من تأليف مسؤول مسيحي كبير في بلاط المأمون، مما دفع ويليام موير W.MUIR بالنظر إلى بعض الأحداث التاريخية المذكورة في النصّ إلى إرجاعها إلى عام (٢١٥/ ٨٣٠)، ومع ذلك فقد استخدم ماسينون L. Massignon وبول كراوس P. Kraus بعض التفاصيل التي اشتملت عليها هذه الرسالة وحدّدوا تاريخًا أسبق بقرنٍ تقريبًا مما حدّده موير. انظر:

Cf. G. TROUPEAU, Al- Kindi, Abd al- Masih', in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. 5, 120- 121.

المنطقية. إحدى طرق الهروب من هذا الاستنتاج هي الادّعاء بأن المصادر التي ظهرتْ فيها المرويات لأول مرة ليست في الواقع من كتابة مؤلِّفيها، بل هي من جمع طلابهم المباشرين أو من الأجيال اللاحقة؛ وقد استخدم وانسبرو هذه الحُجّة من أجل التوفيق بين نظرياته حول تطوّر التفسير الإسلامي مع المصادر المتاحة، ومؤخّرًا تبعه نورمان كالدر في تأريخه للعديد من المؤلّفات الفقهية والحديثية في وقت متأخّر كثيرًا عما كان يُفترض حتى الآن[١]. ومع ذلك، فإنّ هذه المحاولات لمراجعة تاريخ كلّ أو معظم المصادر المنسوبة إلى المؤلِّفين المسلمين في القرنين الثاني والثالث الإسلاميين غير مقنعة، كما أوضحتُ مع آخرين في موضع آخر[٢].

(١) N. CALDER, Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993.

(٢) Rechtsliteratur E.g. H. MOTZKI, 'The Prophet and the Cat'. M. MURANYI, 'Die frühe Quellenanalyse und Fiktion', in: Islamic Law and Society 4 (1997), 224- 241. zwischen

تأريخ المرويات اعتمادًا على الأسانيد والمتون:

طريقة تحديد تاريخ المرويات عن طريق التاريخ التقريبي للمصادر المكتوبة التي ظهرتْ فيها لأول مرة ينتهي بنا إلى تواريخ متأخرة، وفي حالتنا هنا يعني الربع الأخير من القرن الثاني الهجري. تتجاهل هذه الطريقة -بوعي- حقيقةَ أنّ النصوص قد يكون لها تاريخ قبل أن تجد طريقها إلى المصادر المحفوظة. لقد أصبحتْ حقيقةُ أن هذه المرويات لها بالفعل تاريخ أقدم واضحةً من خلال تحقيقنا في المتون المختلفة الموجودة في المصادر المبكّرة؛ ومع ذلك، فإنّ السؤال هو ما إذا كانت هناك طرق لتتبُّع تاريخها إلى الوراء.

عادةً ما تقدِّم الأحاديث إشارات عن تاريخها في شكل سلاسل الإسناد؛ ومنذ أن نَشر جولدتسيهر أبحاثه، لم يعُدْ الجمع الغفير من الباحثين الغربيين يقيمون وزنًا للإسناد، وعادة ما يتجاهلونه تمامًا. وقد كان هذا هو الحال في جميع الدراسات التي تناولتْ موضوع جمع القرآن. ومع ذلك، جادل شاخت أنه على الرغم من كون الأسانيد شبه مصطنعة، إلّا أنه يمكن استخدامها لاكتشاف «واضع» الرواية، وذلك من خلال مقارنة الأسانيد المختلفة، والبحث عن نقطة التقائها (مدار الإسناد) بينها. كانت اقتراحاته المنهجية محلّ اهتمام وتطوير على مدى السنوات الخمس والعشرين الماضية، حتى صار بإمكاننا التحدّث عن منهجية لتحليل الإسناد؛ وحتى لو كانت بعض مباني ومقدّمات هذا المنهج لا تزال محلّ نزاع، فإنّ هذا المنهج يستحق اهتمام المؤرِّخين المعنيين بالإسلام المبكّر.

الخطوة الأولى لتحديد (مدار الإسناد) بين الروايات المختلفة تتمثّل في جمع أسانيد الروايات المتعدّدة لنفس الأثر، والموجودة في المصادر المختلفة في حزمة واحدة. لإتمام هذه الخطوة بصورة مثالية، يجب تضمين جميع المصادر المُتاحة، حتى المتأخّرة منها. لكن لأغراضنا في هذا البحث، سنكتفي بحصر الروايات الموجودة في المصادر من القرنين الثاني والثالث الهجريين. سأقوم بتحليل مرويات جمع القرآن بأمر أبي بكر أولًا، ثم المرويات المتعلّقة بالمصحف الرسمي الذي أصدره عثمان[١].

يمكننا أن نعثر على مرويات جمع القرآن بأمر من الخليفة الأول في العديد من المصادر وبأسانيد مختلفة، ولأجل الحفاظ على الوضوح سنناقشها في خطوتين؛ أولًا: الأسانيد الواردة في دواوين الحديث التي جُمِعَتْ حتى عام (٢٥٦/ ٨٧٠) (تاريخ وفاة البخاري). وثانيًا: الأسانيد الواردة في المؤلّفات التي عاش مؤلفوها حتى (٣١٦/ ٩٢٩) (تاريخ وفاة آخر جامع معتبر: ابن أبي داود). والمناقشة موضّحة في المخطّطين الأول والثاني.

تتجمع مرويات الفترة الأولى في ستة مصادر: جامع البخاري، مسند ابن حنبل، فضائل القرآن لأبي عبيد، تفسير عبد الرزاق، مسند الطيالسي، مغازي

(١) في هذا المقال، قَصَرْتُ المناقشة على المرويات السائدة، أي الأكثر انتشارًا وقبولًا، حول مسألة جمع القرآن، ويجب دراسة المرويات الأخرى التي تختلف في بنيتها وتفاصيلها بنفس الطريقة.

موسى بن عقبة[1]. وفي حين لم يروِ الطيالسي وعبد الرزاق سوى رواية واحدة بالإسناد، نجد أبا عبيد يُورد روايتَيْن إضافيتَيْن شديدتي الشَّبَه بتلك التي أسندها؛ كما أسند ابن حنبل روايتَيْن إحداهما طويلة والأخرى مختصرة، أمّا البخاري فروى أربع روايات، وأورد ثلاثة أسانيد إضافية بدون متن. تقدِّم هذه المصادر الستة مع بعضها بعضًا خمس عشرة سلسلة إسنادية والتي تتقاطع جميعها عند راوٍ واحد هو: ابن شهاب الزهري (ت. ١٢٤/ ٧٤٢). وهذا هو (مدار الإسناد) بين سلاسل الإسناد؛ وتحتها طريق مفردة للرواية المزعومة عن زيد بن ثابت من طريق ابن السبّاق. كما أنّ بعض سلاسل الإسناد التي تصل بين جامِعي المصادر وبين مدار الإسناد هي (طرق مفردة)، وبعضها الآخر تتقاطع مع بعضها بعضًا مكوِّنةً ما سنطلق عليه (partial common links) «نقاط التقاء فرعية»، وهي المصطلحات التي صاغها جوينبول في تحليله للإسناد. في المستوى فوق (المدار) نجد اثنين من بين الرواة الخمسة عن الزهري يمثّلان

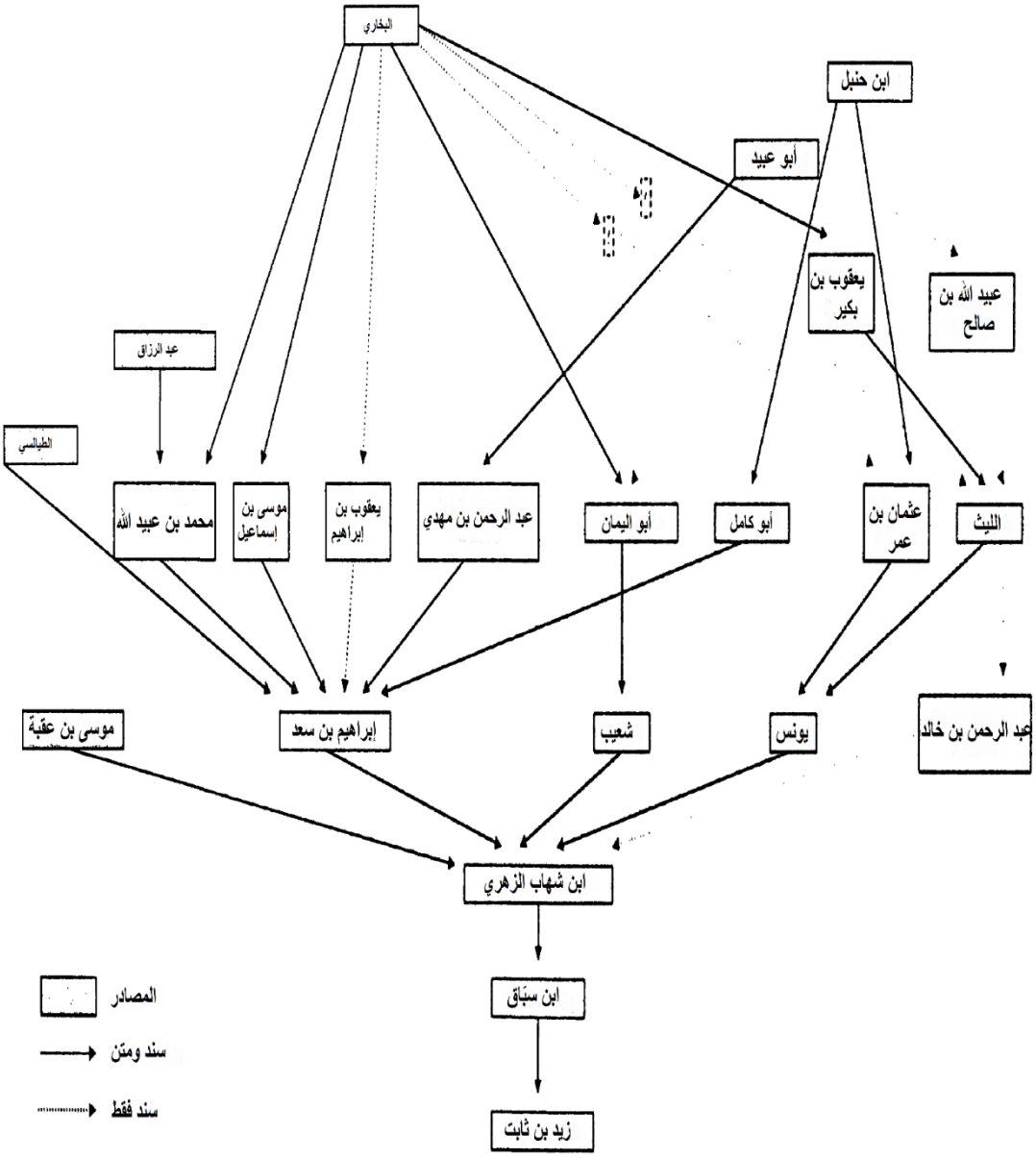
(١) انظر الحاشية رقم ١، ص١٤٧، وحاشية رقم ٣، ص١٤٩. لا نعرف شيئًا عن كتاب المغازي لموسى ابن عقبة (ت. ١٤١/ ٧٥٨) سوى الأجزاء التي نُقلت منه في المصادر اللاحقة (هناك جمع جيد لهذه الأجزاء أخرجه محمد باقشيش أبو مالك بعنوان: «المغازي لموسى بن عقبة»، أغادير، (١٩٩٤). ورواية موسى بن عقبة لجمع أبي بكر للقرآن -الواردة في فتح الباري لابن حجر (٩/ ١٩)- مختصرة. حَذَفْتُ جامع ابن وهب لأنّ أجزاءه إمّا ليس لها إسناد أو جزء منها ينتمي إلى أجزاء أخرى من عدّة روايات مجمّعة.

نقاط الالتقاء الفرعية: إبراهيم ابن سعد[١] الذي روى عنه ستة: (الطيالسي، وعبد الرحمن بن مهدي، وأبو كامل، ويعقوب بن إبراهيم، ومحمد بن عبيد الله، وموسى بن إسماعيل)، والثاني: يونس[٢] الذي روى عنه اثنان (الليث، وعثمان بن عمر). ومن بين الرواة التسعة من الطبقة الثانية فوق المدار، نجد أربع نقاط التقاء فرعية: (أبو اليمان، والليث، وعثمان بن عمر، ومحمد بن عبيد الله).

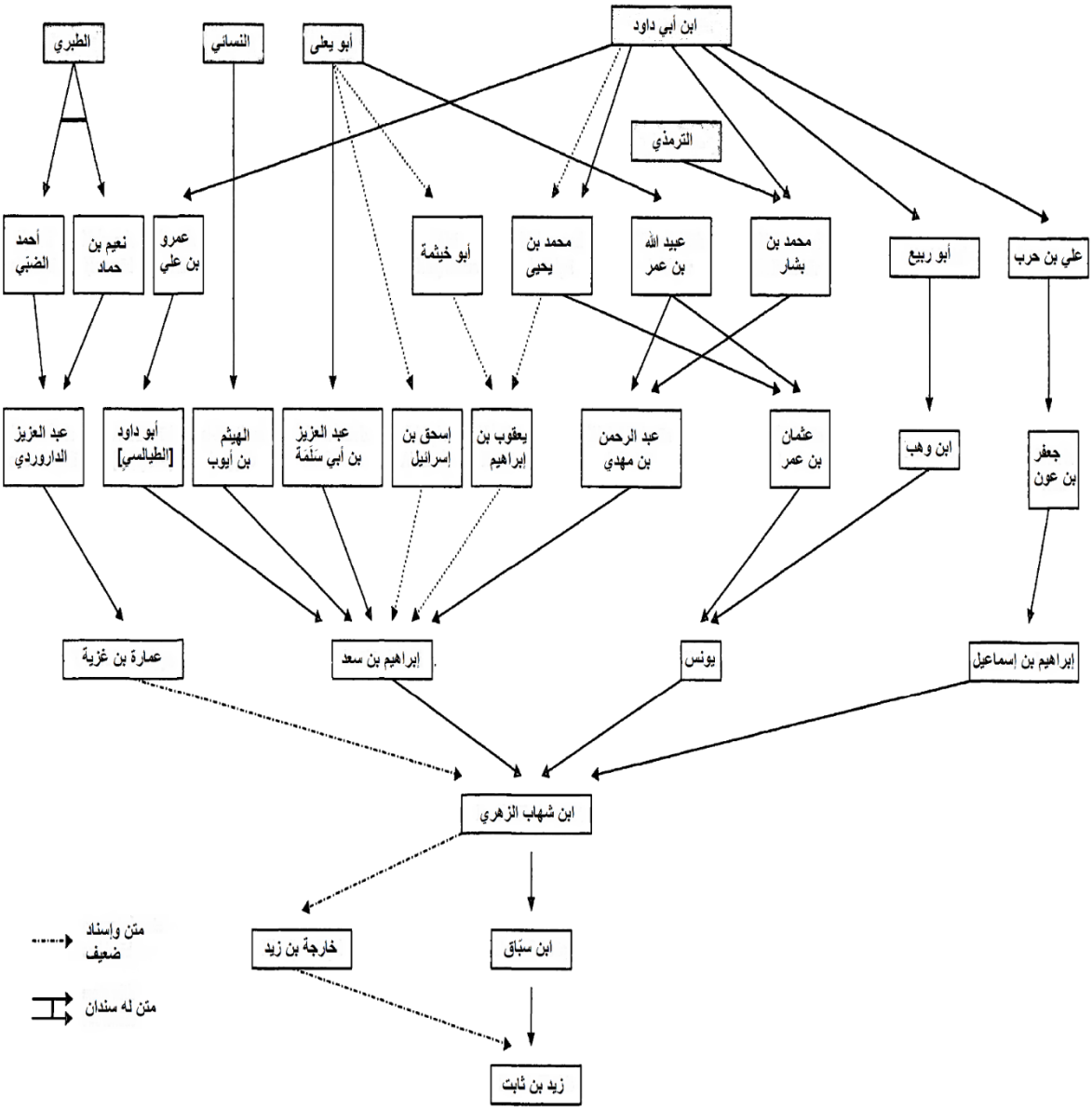
(١) إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الزهري المدني، (ت: ١٨٣/ ٧٩٩ أو ١٨٤/ ٨٠٠)، كتاب تذكرة الحفاظ، محمد الذهبي، ٥ أجزاء، (حيدرآباد، ١٩٥٥) الجزء الأول، ص٢٥٢.

(٢) يونس بن زيد بن عليّ (ت: ١٥٢/ ٧٦٩ أو ١٥٩/ ٧٧٦، إبراهيم بن سعد بن إبراهيم الزهري المدني، (ت: ١٨٣/ ٧٩٩ أو ١٨٤/ ٨٠٠)، كتاب تذكرة الحفاظ، محمد الذهبي، ٥ أجزاء، (حيدرآباد، ١٩٥٥)، الجزء الأول، ص١٦٢، كتاب الثقات، محمد بن حبان، ٩ أجزاء، حيدر آباد: ١٩٨٣، ص٦٤٨، ٦٤٩.

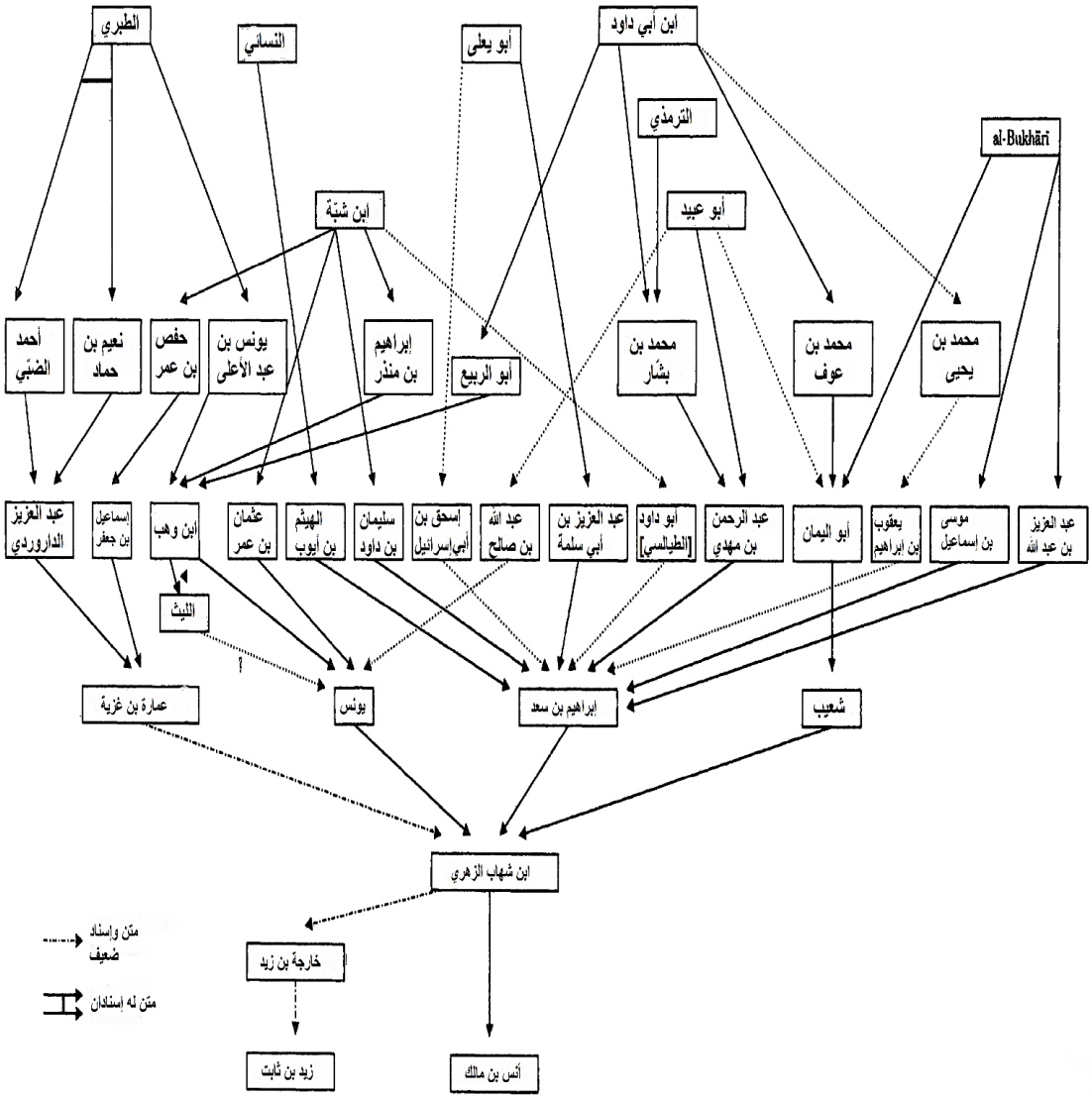
شكل 1: [أسانيد مرويات] جمع أبي بكر للقرآن حتى زمن البخاري



شكل 2: أسانيد مرويات جمع أبي بكر للقرآن بين البخاري وابن أبي داود



شكل 3: أسانيد مرويات إصدار عثمان للمصحف الرسمي حتى ابن أبي داود



إذا نظرنا في الدواوين التي جُمعت خلال ستين عامًا بعد البخاري، سنتوصل إلى النتائج نفسِها؛ فلدينا هنا خمسة مصادر رَوَتْ هذه الآثار: كتاب المصاحف لابن أبي داود، وجامع الطبري، ومسند أبي يعلى، وسنن النسائي الكبرى، والجامع الصحيح للترمذي[1]، والتي تقدم لنا أربع عشرة سلسلة إسنادية. مرة أخرى: تلتقي هذه السلاسل عند ابن شهاب الزهري، ومن عنده تبدأ طريق مفردة (هناك استثناءان فقط)[2] عن ابن السبّاق عن زيد بن ثابت؛ وهناك اثنان من بين الرواة الأربعة فوق مدار الإسناد يعدّان نقاط التقاء فرعية: إبراهيم بن سعد (الذي روى عنه ستة)، ويونس (الذي روى عنه اثنان). وفي المستوى الثاني فوق مدار الإسناد هناك أربع نقاط التقاء فرعية بين الرواة العشرة (الدراوردي، عبد الرحمن بن مهدي، يعقوب بن إبراهيم، عثمان بن عمر).

(١) كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق: آرثر جيفري، (ليدن: ١٩٣٧)، ٦- ٨، ٢٠، ٢٣، محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، القاهرة: ١٩٥٤، المجلد ١، ص ٥٩- ٦٢، المسند، أحمد بن علي بن المُثّنى أبو يعلى، تحقيق: حسين سالم أسد، دمشق وبيروت، ١٩٨٤، المجلد ١، رقم: ٦٣- ٦٥، ٧١، ٩١، السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت: ١٩٩١، المجلد ٥، ٧- ٨، ٩، ٧٨، الجامع الصحيح، أبو عيسى محمد الترمذي، ٥ مجلدات، القاهرة: ١٩٧٥، المجلد ٥، ٤٨: ١٠

(٢) الاستثناء الأول هو رواية موسى بن عقبة، التي صرّح فيها بأنه رواها عن الزهري، لكن ليس لها إسناد. الثاني هو رواية عمارة بن غزية، وهو ما سأناقشه لاحقًا، (انظر: حاشية رقم ٢، ص١٦٥).

إذا جمعنا الشكلين ١ و٢ في مخطط واحد (وهو ما لم أقدِّمه في هذه الورقة لأنه سيبدو معقدًا ومتشابكًا جدًّا) سيتبين لنا أن هناك ٢٩ سلسلة إسنادية تتقاطع جميعها عند ابن شهاب الزهري؛ ولا يمكن أن يكون هذا مجرّد صدفة، والسؤال هو كيف نفسّر هذه الظاهرة؟ هناك احتمالان؛ الأول: هو أن حِزَم الأسانيد يمكنها أن تعكس العملية الحقيقية لنقل الأثر؛ وهذا ربما يعني أن الأثر محلّ البحث يعود بالفعل إلى ابن شهاب الزهري، مما يعني أنه هو مصدر هذا الخبر، ومنه انتشر. الثاني: قد يكون (مدار الإسناد) هو نتيجة وشاهد على التزوير الممنهج؛ وقد تبنّى بعض الباحثين الغربيين نظرية تقول إنّ أحد رواة الجيل الثاني بعد الزهري (الطيالسي) ربما يكون هو من تولَّى ترويج وإذاعة هذا الأثر بالإسناد لأول مرة، وأخذه عنه معاصروه وقرناؤه، ولكن جميعهم تواطؤوا على إخفاء حقيقة أن مصدرهم هو الطيالسي؛ فأسقطه بعضهم من إسناده بالرواية مباشرة عن شيخه (إبراهيم بن سعد) الذي يُقال إنه حدّثه به، بينما استبدل به آخرون محدِّثًا آخر (يونس)[١]. أمّا الجيل اللاحق (مثل: عبد الرزاق، ابن حنبل، البخاري، الطبري) فمن المحتمل أنهم ذهبوا أبعد من ذلك واخترعوا سلاسل إسنادية جديدة تمامًا، والتي حاولتْ أن تحاكي السلاسل الموجودة،

(١) قدم مايكل كوك هذه الأنواع المحتملة من التزوير ليدحض استخدام نقطة التقاء الأسانيد (مدار الأسانيد) لأغراض تأريخ المرويات. انظر كتابه:
Early Muslim Dogma, Cambridge 1981, 109- 111.

فالتقتْ معها عند ابن شهاب[١]. بهذه الطريقة يمكن أن يظلّ ابن شهاب هو (مدار الإسناد) [الرئيس] لكن دون أن يكون له أيّ علاقة بالمرويات التي وُضِعَتْ بعده بجيلين.

إن تفسير ظهور مدار الإسناد الرئيس بأنه نتيجة وشاهد على عملية التزوير يعاني ضعفًا من نواحٍ عدّة؛ أولًا: هذا النوع من عمليات التزوير هو محض خيال؛ صحيحٌ أن هناك عمليات تزوير مثل هذه معترف بوقوعها، لكن ليس هناك ما يشير إلى أن هذه هي السمة العامة لتطوّر الأسانيد بصورة منهجية. ثانيًا: افتراض وقوع التزوير يبدو مبالغًا فيه جدًّا في الأسانيد محلّ البحث والتي وصفناها آنفًا؛ لأنه يستلزم أنّ عددًا ضخمًا من الرواة وجامِعي السُّنن قد تواطؤوا جميعهم على طريقة التزوير نفسِها، مع وجود طرق أخرى ممكنة من الناحية النظرية. ثالثًا، وهو الأهم: تكشف لنا الدراسة المقارنة لمتون الأسانيد المختلفة[٢] عن وجود صلة وثيقة بين المتن والإسناد؛ حيث يمكن تصنيف

(١) استخدم جوينبول هذه الافتراضات لمحاولة تفسير وجود الطرق المفردة في سلاسل الأسانيد. انظر بحثه:

'Nafie theMawlä of Ibn 'Urmar, and his Position in Muslim Hadlth Literature', in: Der Islam 70 (1993), 207- 244.

(٢) عدد المتون ٢٠؛ وترتبط سلاسل الإسناد المتبقية إمّا بموضع في متن له إسناد آخر أو ليست مرتبطة بأيّ متن على الإطلاق، ولكن في بعض الأحيان يكون إشارات لأوجه التشابه أو الاختلافات مع الروايات الأخرى. بسبب صغر المساحة هنا، لم يكن من الممكن تقديم تحليل مفصّل للاختلافات بين المتون في هذه المقالة؛ ربما أقدّم تحليلًا لها في نشرة منفصلة.

المتون إلى مجموعات من النصوص المتشابهة، تختلف كلّ مجموعة عن المجموعات الأخرى في عدد من الخصائص، وهذه الظاهرة ليستْ قاصرة على حِزَم الروايات التي سبق ذكرها، بل يمكن ملاحظتها في العديد من الأحاديث(١). وهناك ظاهرة مماثلة معروفة جيدًا في طرق تصنيف المخطوطات حيث يمكن تصنيف المخطوطة غالبًا على أنها تنتمي إلى أصول مختلفة. في حالة المرويات محلّ البحث، من اللافت للنظر أنّ المجموعات المختلفة من المتون تتطابق مع مجموعات الإسناد المختلفة؛ فهناك صياغات بديلة، على سبيل المثال مجموعة متون رُوِيَت من طريق إبراهيم بن سعد، وأخرى رويت من طريق يونس، وغيرها من المجموعات التي تختلف بشكلٍ جوهري عن بعضها بعضًا(٢).

---

(١) Cf. MOTZKI, 'Quo vadis Hadit- Forschung?'; idem, 'The Prophet and the Cat' and idem, 'The Murder3.

(٢) يكشف التحليل التركيبي للمتن مع الإسناد أنّ الروايات المنقولة عن إبراهيم بن سعد ويونس وشعيب [بن أبي حمزة الحمصي المتوفى ١٦٢/ ٧٧٩ أو ١٦٣/ ٧٨٠] وإبراهيم بن إسماعيل [ابن مجمع بن يزيد المدني] كلّها متشابهة في البنية. أمّا روايات عمارة بن غزية [المازني المتوفى ١٤٠/ ٧٥٧- ٨]، فهي على العكس من ذلك، تختلف اختلافًا كبيرًا عن الروايات الأخرى، ليس فقط في بنيتها الأساسية، بل أيضًا في الإسناد الذي يضع فيه خارجة -ابن زيد بن ثابت- شيخًا للزهري، بدلًا من ابن السبّاق. ويُظْهِر الفحص الدقيق لرواية عمارة أنها تركيبة جديدة أُعِدّت على أساسٍ من رواية الزهري، لكنها انحرفتْ عنها في عدّة نواحٍ؛ فالانحراف في الإسناد مقتبس من روايتين أخريين عن الزهري تتعلّقان =

يؤيّد الارتباط الوثيق بين المتن والإسناد افتراض أنّ (مدار الإسناد) هو نتيجة عملية نقل حقيقية؛ وأنّ افتراض وقوع التزوير يعني أنّ المزورين لم يختلقوا سلاسل إسنادية جديدة فحسب، بل قاموا أيضًا بتغيير النصوص بشكلٍ منهجي. من المسلَّم به أن هذا يمكن تخيُّله أيضًا، لكن يبدو أنه من غير المحتمل أن يحدث هذا على نطاق واسع [بين هذا العدد الكبير من الرواة][1]. وبالتالي، يبدو من المعقول تفسير (مدار الإسناد) على أنه المصدر المشترك لجميع الروايات المختلفة الموجودة في المصادر التي بين أيدينا؛ وهذا ينتهي بنا عند ابن شهاب الزهري باعتباره الشخص الذي خرجتْ منه مرويات جمع القرآن بأمر من أبي بكر. وبما أن وفاة الزهري كانت عام (١٢٤/ ٧٤٢) فيمكننا أن نستنتج أن هذا الأثر يجب أن يكون معروفًا بالفعل في الربع الأول من القرن الثاني الهجري.

=

بجمع القرآن. إنّ رواية عمارة ليستْ من مرويات الزهري التي يمكن الاعتماد عليها، وقد لاحظ ذلك الخطيب، وتبعه ابن حجر. (انظر: جامع الطبري، المجلد ١، ص٦١. ملاحظة من المحرِّر).

(١) لقد قدّمتُ سبب عدم احتمال حدوث ذلك بشيء من التفصيل في:

The Prophet and the Cat ،note 44.

يمكن تأريخ مرويات إصدار الخليفة الثالث عثمان للمصحف الرسمي بنفس الطريقة؛ وبما أنّني سبق أن وصفتُ التحليل التركيبي للإسناد مع المتن[١] بشيء من التفصيل، فيمكنني أن أكون أكثر إيجازًا الآن. هذه المرويات أقلّ تمثيلًا في المصادر المبكّرة مما نراه في مرويات جمع أبي بكر؛ وعلى حَدّ علمي، لا توجد رواية كاملة إلّا في المصادر التي تُوفِّي مؤلِّفوها المفترضون في القرن الثالث الهجري وما بعده. سأقتصر هنا مرة أخرى على المؤلِّفين الذين عاشوا قبل (٣١٦/ ٩٢٩)؛ فنجد في فضائل القرآن لأبي عبيد ثلاثة أسانيد، وخمسة في تاريخ المدينة لابن شبة، وثلاثة في جامع البخاري، وواحدًا في كلٍّ من جامع الترمذي والسُّنن الكبرى للنسائي، كما نجد اثنين في مسند أبي يعلى، وثلاثة في جامع الطبري، وأربعة في كتاب المصاحف لابن أبي داود[٢]. تحتوي هذه المصادر الثمانية مجتمعة على اثنتين وعشرين سلسلة إسنادية، منها ستّ عشرة

(١) الفرق بين التحليل التركيبي للإسناد مع المتن، وللمتن مع الإسناد: هو أنّ الأول في الأساس تحليل للإسناد في ضوء المتن، بينما الثاني في المقام الأول هو تحليل للمتن مقترنًا مع نتائج تحليل الإسناد.

(٢) فضائل القرآن، أبو عبيد، (ص١٥٣- ١٥٦). (في الرواية الموجودة في صفحة ١٥٦، رقم ١٠، جاء في المطبوع -المعتمد على مخطوطة دمشق- ورد اسم شيخ الليث «معمر» بدلًا من «يونس»، من الممكن أن يكون هذا خطأً عارضًا؛ لأن مخطوطتَي كتاب الفضائل المحفوظتين في توبنجن وبرلين ورد فيهما: أن يونس، كما نقله البخاري عن الليث). تاريخ المدينة، ابن شبة، (٣/ ٩٩١- ٩٩٣، ١٠٠٢). جامع البخاري، (٣: ٦١)، (٢: ٦٦)، (٣: ٦٦). جامع الترمذي، (٥/ ١٠- ٤٨). السنن الكبرى للنسائي، (٥/ ٦)، (٦/ ٤٣٠). مسند أبي يعلى، رقم (٦٣، ٩١). جامع الطبري، (١/ ٥٩- ٦٢). المصاحف لابن أبي داود، (١٨- ٢١).

مصحوبة بمتن (انظر الشكل ٣). تلتقي جميع الأسانيد عند ابن شهاب الزهري. في المستوى فوق مدار الإسناد نجد ثلاثة من بين الرواة الأربعة يمثّلون نقاط التقاء فرعية: إبراهيم بن سعد الذي رَوى عنه تسعة، ويونس الذي روى عنه ثلاثة (وربما أربعة)، وعمارة بن غزية الذي روى عنه اثنان. إنّ مكانة ابن شهاب كـ(مدار إسناد) رئيس لجميع السلاسل الإسنادية مثبتة بقوّة، كما تأكدّت من خلال المقارنة بين مختلف المتون التي يمكن تصنيفها إلى مجموعات تظهر صِلتها بالأسانيد التي رُويت بها[١]. ومن ثم يمكننا أن نستنتج أنّ المرويات المتعلقة بإصدار الخليفة عثمان للمصحف الرسمي تعود إلى ابن شهاب الزهري.

كانت نتيجة التحليل التركيبي للمتن مع الإسناد ما يأتي: أنّ الأثرين اللذين يرويان تاريخ المصحف والمعمول بهما على نطاق واسع في الدراسات الإسلامية =قد نشرهما ابن شهاب، ويمكن تأريخهما في الربع الأول من القرن الثاني الهجري؛ ومن ثم فتاريخ وفاة الزهري هو أقدم تاريخ ممكن لهذه الروايات[٢].

(١) تظهر في رواية عمارة بن غزية مرّة أخرى اختلافات كبيرة عن الروايات الأخرى في المتن، وانحرافات في الإسناد. انظر حاشية رقم ٢، ص١٦٥.

(٢) لا يتوقف الافتراض بأنّ كلتا الروايتين صحيحتان إلى الزهري على حقيقة أنّ كلتيهما لها أكثر من نقطة التقاء فرعية، بل أيضًا على حقيقة أنّ كلتا الروايتين رواها طلّاب الزهري أنفسهم، فلم يروها =

هل هذه هي الكلمة الأخيرة في مسألة تأريخ الأثر؟ تعتمد الإجابة على هذا السؤال على التفسير المعطى لظاهرة (مدار) الأسانيد؛ وهذه قضية نُوقشت كثيرًا. ادّعى شاخت وجوينبول وآخرون أنّ مدار الإسناد [ابن شهاب الزهري] هو مَنْ وضَع أو اخترع الأثر محلّ البحث[١]. سيكون من الأدقّ إعادة صياغة هذا البيان كمبدأ منهجي: لا توجد طريقة للتأكُّد من أنّ الطريقَ الوحيد الذي يصل بين (مدار الإسناد) [الزهري] والرواة الأقدم [ابن سبّاق] أو الصحابي [زيد ابن ثابت] =موثوقٌ به تاريخيًّا. وإذا قبِلْنا هذا كأمرٍ مسلَّم به، فسنكون قد استنفدنا كلّ الاحتمالات التأريخية. ومع ذلك، فإنّ هذه الاستنتاجات لا تبدو مقنعة بالنسبة لي. كما ذكرت في مكان آخر، فإنّ نقاط الالتقاء التي تنتمي إلى جيل الزهري والجيل التالي لا ينبغي بالضرورة أن يكونوا هم مَن اخترع هذه الروايات، بل هم بالأحرى أول من جمع المرويات بنظام منهجي ونقلوها إلى طلابهم في فصول منتظمة، والذين كانوا بدورهم البذرة التي تطوَّر منها نظام تعليمي مؤسّسي[٢]. لذلك، يجب أن نبحث عن مصدر المعلومات المذكورة في الروايات التي أُخذت عن مدار الإسناد.

=

أشهرهم -إبراهيم بن سعد- فقط، بل رواها عنه يونس وشعيب وحتى عمارة بن غزية رغم أن روايته لا يعوّل عليها.

(١) J. SCHACHT, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950,171-172
JUYNBOLL, 'Some Isnäd- Analytical Methods', 359, 369.

(٢) Cf. MOTZKI, 'Quo vadis Hadlth- Forschung?', 45.

=

لا يوجد سبب لرفض الادّعاء الذي يفترض مسبقًا أن الزهري (مدار الإسناد) قد تلقّى الأثر أو المعلومات التي يذكرها من الشخص الذي يسميه. ومن أجل رفض هذا الادعاء، يجب أن يكون لدينا مؤشّرات واضحة وملموسة على أنّ هذا الافتراض لا يبدو صحيحًا، مثل أن لا يكون هناك تداخل بين عُمْرِ الزهري وعُمْر محدِّثه، مما يعني خطأ هذا الادعاء، وما إلى ذلك. وقد نبحث أيضًا عمّا إذا كان متن المرويات محلّ البحث وغيرها من الآثار الأخرى تحتوي على تلميحات إلى الدوافع المحتملة للتزوير؛ وهذا المقال ليس المكان المناسب للانخراط في مناقشة تفاصيل متون الأحاديث التي رواها الزهري عن جمع القرآن وإصدار المصحف الرسمي، والتأمّل في معقوليتها، ناهيك عن مصداقيتها التاريخية. ومع ذلك، هناك حُجَج تتعارض مع الافتراض القائل بأنّ الزهري اخترع هذه الروايات بإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنه لا توجد أسباب للافتراض أنّ الزهري لا يمكنه تلقِّي المعلومات الخاصّة بالجمع الأول من محدِّثٍ سابق عليه وأقلّ شهرة هو أبو عبيد بن السبّاق (تاريخ الوفاة غير معروف)، أو أن ما رواه عن إصدار المصحف الرسمي لم يتلقَّه عن

=

ربما كانت هناك سوابق عرضية بالفعل في الجيل السابق للزهري، والتي تمثّل بعض نقاط الالتقاء المشتركة بين التابعين الأوائل. للمزيد من الحجج المتعلقة بنقطة الالتقاء انظر:

H. MOTZKI, 'Dating Muslim Traditions' chap. 3.

الصحابي المعروف أنس بن مالك (توفي بين ٩١/ ٧٠٩ و٩٣/ ٧١١). وهذا الاستنتاج مدعوم بآثار أخرى عن الزهري متعلّقة بجمع القرآن، وهي تمثّل إضافات أو روايات مختلفة على الرواية الرئيسة، التي يُقال إنها مستمدّة من رواة آخرين عنه، مثل: خارجة بن زيد، عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر. وهكذا يمكن قول شيء مماثل عن فكرة أنّ روايات الزهري تستند إلى معلومات مستمدَّة من الجيل الأسبق. إذا أخذنا تاريخ وفاة أنس بن مالك كمفتاح تأريخي، فيجب أن تعود هذه المعلومات إلى العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري. لا ينبغي أن يُفهم هذا البيان أنّني أدّعِي أن روايات الزهري مأخوذة حرفيًّا عن محدِّثيه، وأنّ جميع تفاصيل مرويات جمع أبي بكر وعثمان مستمدَّة منها بالضرورة؛ هذا لا يبدو محتملًا جدًّا نظرًا لأن السمة الأساسية للرواية في زمن الزهري كانت المشافهة[١]. ومع ذلك، يبدو أنه من المقبول استنتاج أنّ الروايات المتعلقة بجمع القرآن بأمر من أبي بكر، وبإصدار عثمان للمصحف الرسمي، كانت متداولة بالفعل في أواخر القرن الإسلامي الأول، وربما تلقَّى الزهري بعضًا منها عن الأشخاص الذين أشار إليهم في أسانيده.

(١) للمزيد حول الطابع الأساسي للنقل في زمنه انظر:

MOTZKI, 'Der Fiqh des Zuhri'.

يختلف هذا التأريخ اختلافًا جذريًّا عن التاريخ الذي حدّده وانسبرو وبورتون لهذه المرويات؛ حيث زعموا أنّ هذه الآثار لم يكن من الممكن تداولها ونقلها قبل بداية القرن الثالث الهجري؛ لأنها تفترض من جهة وجود النصّ المعتمد للقرآن، وهو ما لا يمكن -بحسب وانسبرو- أن يكون قد حدث قبل نهاية القرن الثاني. ومن ناحية أخرى، تفترض تطوّر نظرية الأصول، والتي -وفقًا لبورتون- لا يمكن تأريخها قبل نهاية القرن الثاني أيضًا. وبالتالي، يمكن رفض نظرياتهم المتعلّقة بأصول مرويات جمع القرآن والتأريخ الذي حدّدوه لها. لم يجرؤ شفالي على تحديد تاريخ المادة الأساسية للأثر، لكنه يدّعِي أن المرويات المتعلّقة بجمع أبي بكر قد تم اختراعها في وقت متأخّر عن تلك المتعلّقة بإصدار عثمان للمصحف الرسمي، ويبدو أنّه يفترض أنّ مرويات جمع أبي بكر خرجتْ في العصر العباسي. جميع هذه الافتراضات على درجة واحدة من التهافت.

الخلاصة:

لم نتمكّن من إثبات أنّ الروايات التي تصف تاريخ القرآن تعود إلى شهود عيان للأحداث المزعوم وقوعها؛ ولا يمكننا التأكّد من أن الأشياء حدثت بالفعل كما هي مذكورة في الآثار. ومع ذلك، فإنّ سردية المسلمين أقدم بكثير، وبالتالي فهي أقرب بكثير إلى وقت الأحداث المزعومة مما يفترض حتى الآن في الدراسات الغربية. من المسلَّم به أنّ هذه الروايات تحتوي على بعض التفاصيل التي تبدو غير قابلة للتصديق أو -لنكن أكثر حذرًا- تنتظر تفسيرًا وشرحًا، لكن الآراء الغربية التي تدّعِي أنها تستبدل بالسردية الإسلامية سرديةً أكثر منطقية وأكثر موثوقية من الناحية التاريخية =من الواضح أنها بعيدة كلّ البُعد عما يدّعِيه أصحابها لأنفسهم.

المراجع:

المراجع العربية:

- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ١١ جزء، (بيروت: ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢- ١٩٨٣).
- تفسير القرآن العزيز، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ٢ مجلد، (بيروت: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). تحقيق: مصطفى مسلم مصطفى، ٤ أجزاء، (الرياض: ١٩٨٩). تحقيق: محمد محمد عبده، ٣ أجزاء، (بيروت: ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م). مخطوطة دار الكتب المصرية، القاهرة، رقم: ٢٤٢ - تفسير.
- المغازي لموسى بن عقبة، محمد البقشيشي عبد الملك، (أغادير، ١٩٩٤).
- فضائل القرآن، أبو عبيدة القاسم بن سلام، (بيروت: ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). مخطوطة توبنغن رقم: Ma VI96، مخطوطة برلين: AHLWARDT, no. 451.
- المسند، أحمد بن علي بن المُثّنى أبو يعلى، تحقيق: حسين سالم أسد، ١٤ جزء، (دمشق وبيروت: ١٩٨٤).
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، ٤ أجزاء، (بيروت: ١٩٩٢).

- كتاب تذكرة الحفاظ، محمد الذهبي، ٥ أجزاء، (حيدرآباد، ١٩٥٥).
- رسم المصحف، غانم القدوري، (بغداد، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م).
- كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق: آرثر جيفري، (ليدن: ١٩٣٧).
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني وآخرون، ١٥ جزء، (حيدرآباد، ١٣٨٦-١٤٠٣هـ/ ١٩٦٦- ١٩٨٤م).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، ١٦ جزء، (بيروت: ١٩٨٩).
- المسند، أحمد بن حنبل، ٦ أجزاء، (بيروت: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).
- كتاب الثقات، محمد بن حبان، ٩ أجزاء، (حيدر آباد: ١٩٧٣- ٨٣).
- كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ٩ مجلدات، (ليدن ١٩٠٤- ٤٠).
- تاريخ المدينة المنورة، عمر بن شبة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، ٤ مجلدات، (جدة بدون تاريخ).
- الجامع، عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، Die Koranwissenschaften، تحقيق: ميكلوش موراني، (فيسبادن: ١٩٩٢).
- السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ٦ مجلدات، (بيروت: ١٩٩١).

- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٣٠ مجلد، (القاهرة: ١٩٥٤).
- المسند، أبو داود سليمان الطيالسي، (حيدر أباد: ١٣٢١/ ١٩٠٣).
- الجامع الصحيح، أبو عيسى محمد الترمذي، ٥ مجلدات، (القاهرة: ١٩٧٥).

المراجع الأجنبية:

- ABBOTT, N., The Rise of the North Arabic Script and its Kuranic Development, Chicago 1939.
- BERG, H. (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam', in: Method & Theory in the Study of Religion 9/1 (Special Issue) 1997.
- BLACHEBE, R., Introduction au Coran, Paris 19772.
- BUBTON, J., Collection of the Quran, Cambridge 1977.
- CAETANI, É^.,ÁççáÉß dell'Islam, 10 vols., Milano 1905-26.
- CALDEB, N., Studies in Early Muslim Jurisprudence, Oxford 1993.
- CASANOVA, P., Mohammed et la fin du monde, Paris 1911.
- COOK, M., Early Muslim Dogma, Cambridge 1981.
- _____.Muhammad, Oxford 1983.
- CBONE, E and M. COOK, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge 1977.
- GOLDZIHER, I.,Muhammedanische Studien, 2 vols., Halle 1889-90.
- GRAHAM, W.A., 'J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: Journal of the American Oriental Society 100 (1980), 137-141.
- GROHMANN, A., 'The Problem of Dating Early Qur' ns', in: Der Islam 33 (1958), 213-231.
- HIRSCHFELD, H., New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London 1902.

- JBFFERY, A. .Materials for the History of the Text of the Quran, Leiden 1937.
- JONES, A., 'The Qur'an-II, in: A.F.L. BEESTON and others (eds.): Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, 235-239.
- JUYNBOLL, G.H.A., M Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: Journal of Semitic Studies 24 (1979), 293-296.
- _____, 'Some Isnad- Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman- Demeaning Sayings from Hadith Literature', in: al-Qantara 10 (1989), 343-384.
- _____, Nafie the Mawl of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim Hadlth Literature', in: Der Islam 70 (1993), 207-244.
- _____, 'Early Islamic Society as Reflected in its Use oflsnads9, in: Le Museon 107 (1994), 151-194.
- MINGANA, A., The transmission of the Kur'an', in: Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 5 (1915-1916), 25-47.
- MOTZKI, H., Die Anf nge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts, Stuttgart 1991; revised English edition: The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools, Leiden 2001.
- _____, Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik', in: Der Islam 68 (1991), 1-44; revised English edition: The Jurisprudence of IbnSih b az-ZuhrL A

Source-critical Study', Nijmegen 2001, 1-55, http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki_h/ juriofibs.pdf.

- _____, The Musannaf of eAbd al-Razz q al-San€ani as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H.', in: Journal of Near Eastern Studies 50 (1991), 1-21.
- _____ ,De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?', in: M. BuiTELAAR/H. MOTZKI (eds.): De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk, Muiderberg 1993, 12-29.
- _____, 'Quo vadis jfiTarf^-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "N fic the mawla of Ibn eUmar, and his position in Muslim hadlth literatur'", in: Der Islam 73 (1996), 40-80, 193-231; revised English edition: cWhither Hadith Studies?', in: E Hardy (ed.) Traditions of Islam: Understanding the Hadlth,London 2002.
- _____, The Prophet and the Cat: On Dating Malik's Muwatta9 and Legal Traditions', in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 22 (1998), 18-83.
- _____, The Murder of Ibn Abi 1-Huqayq: On the Origin and Reliability of some magrA zi-Reports', in: H. Motzki (ed.): The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Leiden 2000, 170-239.
- _____, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: E Hardy (ed.) Traditions of Islam: Understanding the Hadlth, London 2002.

- MURANYI, M., cDie frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion', in: Islamic Law and Society 4 (1997), 224-241.
- NEUWIRTH, A., 'Koran', in: H. GÄTJE (ed.), Grundriß der arabischen Philologie, vol. 2, Wiesbaden 1987.
- _____, M. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: Die Welt des Islams 23-24 (1984), 539-542.
- NÖLDEKE, TH., Geschichte des Qoräns, Göttingen 1860. Second edition revised and partly rewritten by F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER and O. PBETZL, 3 parts in 1 vol., Leipzig 1909-38 [Hildesheim 1961].
- PBETZL, 0., 'Die Koranhandschriften5, in: TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorans, part 3, Leipzig 19382, 249-274.
- PUIN, G. R., Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'ä', in: S. WILD (ed.), The Quran as Text, Leiden 1996.
- RIPPIN, ., 'Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century', in: H. MOTZKI (ed.), The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources, Leiden 2000, 298-309.
- ROBINSON, N., Discovering the Qur'an, London 1996.
- SCHACHT, J., The Origins ofMuhammadan Jurisprudence, Oxford 1950, 19795.
- SCHOELER, G., Charakter und Authentic der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds, Berlin/New York 1996.

- SCHWALLY, F., 'Betrachtungen über die Koransammlung des Abu Bekr', in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage, Berlin 1915, 321-325.
- _____, 'Die Sammlung des Qoräns', in: TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qoräns, part 2, Leipzig 19192, 1-121.
- TBOTJPEAU, G., -Kindi, eAbd al-Masih', in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 120-121.
- WANSBROUGH, J., Quranic Studies, Oxford 1977.
- WATT, W. MONTGOMERY, Bell's Introduction to the Quran, Edinburgh 1970.
- _____, Muhammad's Mecca, Edinburgh 1988.
- WELCH, A., Kuran', in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954 ff., vol. 5, 400-432.

تدوين القرآن: تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو[١][٢]

غريغور شولر

(١) هذه الترجمة هي لدراسة شولر the codification of the quran: a cooment on the hypotheses of burton and wansbrough، وهي منشورة ضمن كتاب quran in context، والذي صدر عن دار Brill، جامعة ليدن، هولندا، عام ٢٠١٠. (قسم الترجمات)

(٢) ترجم هذه المقالة، د/ حسام صبري، مدرس بجامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الإنجليزية)، قام بترجمة عدد من الكتب والبحوث، منها: ترجمة كتاب (مصاحف الأمويين)، فرنسوا ديروش، عن مركز نهوض للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٣، مسلمون ويهود ومشركون، يهود المدينة في زمن النبي، ميخائيل ليكر، مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٤، مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية، تحرير: مصطفى شاه ومحمد عبد الحليم، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٤، (بالاشتراك مع مصطفى الفقي).

نبذة تعريفية بغريغور شولر:

غريغور شولر Gregor Schoeler، مستشرق سويسري، وُلد في ألمانيا عام ١٩٤٤، وهو أستاذ الدراسات الإسلامية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في جامعة السوربون منذ ١٩٨٢، وقد شغل منصب أستاذ فخري للدراسات الإسلامية في جامعة بازل من ٢٠٠٩.

أشهر كتبه:

-The Oral and the Written in Early Islam, Gregor Schoeler, Uwe Vagelpohl, James E. Montgomery, Routledge, 2006

(الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام)، وقد تُرجم للعربية، ترجمه: رشيد بازي، وصدر عن المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠١٨.

-The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read, Edinburgh University Press; Revised edition, 2009

نشأة الأدب في الإسلام، من الشفهي إلى المدّون.

صدر له هذا العام بالاشتراك مع أندرياس جوركي:

-Earliest Writings on the Life of Muhammad: The 'Urwa Corpus and the Non-Muslim Sources, Andreas Görke, Gregor Schoeler, Gerlach Press, 2024

الكتابات المبكرة عن حياة محمد: وثيقة عروة والمصادر غير الإسلامية.

مقدّمة:

النقاش حول تاريخ جمع وتدوين النصّ القرآني، هو نقاش قديم في إطار الدرس الاستشراقي للإسلام وللقرآن، لكن في الآونة الأخيرة أضحى نقاشُ هذا الموضوع نقاشًا رئيسًا ضمن معظم الكتابات الاستشراقية المعاصرة، فهذه القضية تقع في قلب تلك القضايا التي خضعت لتشكيكٍ كبيرٍ من قِبَل الاتجاه التنقيحي، حيث تم اقتراح كون القرآن قد دُوِّن في نسخة معتمدة في عهد النبي. (بورتون)، أو أن هذه النسخة المعتمدة لم تظهر سوى في القرن الثاني الهجري على الأقل؛ (الطرح السائد تنقيحيًّا منذ وانسبرو)، على خلاف الرواية الإسلامية التي تضع التدوين في عصر النبي نفسه، وأن الجمع لذلك التدوين تمّ في عهد الخليفة الأول بعده وعصر الخليفة الثالث، مما حتّم على كلّ باحث غربي في دراسات القرآن يكتب حول تاريخه ويستند للمرويات التاريخية الإسلامية أن يقوم -وجنبًا إلى جنب مع كشفه التعسف المنهجي القائم في رفض كلّ ما ترويه هذه المصادر ووصمها بعدم الموثوقية- بإعادة تأسيس المبرّر المنهجي والتاريخي لاستناده إليها.

وتعتبر مقالة غريغور شولر (تدوين القرآن: تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو) من أهم الكتابات في هذا السياق، والتي يقدِّم فيها -وفي مواجهة طرحي وانسبرو وبورتون- طرحًا منهجيًّا مفادُه ضرورة قيام المؤرخ بالتداخل التفصيلي مع المرويات التاريخية الإسلامية؛ لاستخلاص الحقيقة التاريخية منها بدلًا من التعسّف أو من التشكيك المجاني والمجمل فيها كما يفعل

وانسبرو وبورتون، فالمرويات الإسلامية في تاريخ القرآن -وكما يرى شولر- تستطيع أن تكشف لنا الكثيرَ عن الحقيقية التاريخية في مسألة تدوين القرآن، حتى لو لم تكن كلّ تفاصيلها دقيقة تاريخيًّا -هكذا يرى شولر-، إلا أنها في مجملها تستطيع الكشف عن نواةٍ ما أصيلة يستطيع المؤرّخ أن يركن إليها في بنائه سرديّة متماسكة حول تاريخ القرآن، فالتخلي عنها إهدار غير منهجي وشديد التعسّف لمصدر شديد الأهمية.

وهذا المنهج الذي يطرحه شولر هنا، قد قام كذلك بتطبيقه على مرويّات السيرة في موضع آخر[1]، حيث يرى -وفي مواجهة القول باستحالة كتابة السيرة؛ لتأخُّر المصادر العربية حولها- أن إقصاء هذه المصادر فيه إهدارٌ كبيرٌ لمصادر قد تُعِينُ المؤرخَ إذا أحسن التعامل معها في استخلاص الملامح الأساسية للحقيقة التاريخية منها.

(١) الأسس لسيرة جديدة لمحمد ﷺ: دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير، غريغور شولر، ضمن كتاب (مقالات في المناهج والنظريات)، ترجمة وتحرير: فهد الحمودي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤. (قسم الترجمات)

الدراسة

مقدمة:

طرح كريستوف لكسنبرج Christoph Luxenberg قراءة سريانية آرامية لنصوص القرآن، برزت خلال المؤتمر الذي انبثق منه هذا العمل[١]. ويمكن وضع هذه الأطروحة جنبًا إلى جنب مع نظريتين شهيرتين، الأولى لمايكل كوك وباتريشيا كرون، والأخرى لجون وانسبرو[٢]. وقد تبنّت هذه النظريات الثلاث مناهج تقتضي عدم الثقة في تلك الروايات العربية التي تتحدث عن صدر الإسلام أو حتى رفضها بالكلية. وتتبنى باتريشيا كرون ومايكل كوك هذا المنهج تجاه الأحداث التاريخية التي وقعت في صدر الإسلام بصفة عامّة، في حين يركّز وانسبرو على دحض المرويات المتعلقة بنشأة النصّ القرآني، بينما يشكّك لكسنبرج في القراءة التقليدية للقرآن.

---

(١) الإشارة هنا إلى المؤتمر الذي تم عقده في برلين عام ٢٠٠٤، بعنوان: (Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangenese: Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran) (الاكتشافات التاريخية والتأملات المنهجية في دراسة تاريخ القرآن، طرق لإعادة بناء القرآن قبل مرحلة إعلان سلطة النص)، والذي طُبعت أعماله لاحقًا عام ٢٠١٠ في كتاب بعنوان quran in context، عن دار Brill، جامعة ليدن، هولندا. (قسم الترجمات)

(٢) كرون وكوك، Hagarism (الهاجرية)؛ وانسبرو، Qur'anic Studies (الدراسات القرآنية).

وحريّ بنا أن نشير في هذا السياق إلى فرضية جون بورتون التي تزعم أن النبي نفسه هو المسؤول عن (النسخة النهائية) للقرآن؛ إذ يرى بورتون أن الروايات الإسلامية التي وردت في هذا الشأن زائفة[١].

ويسير هؤلاء الباحثون على خطى جولدتسيهر، الذي عُرف بنقده اللاذع للأحاديث النبوية (وخاصّة تلك التي تتعلق بالأحكام التشريعية)[٢]. وقد توسّع جوزيف شاخت في الأخذ بهذا المنهج النقدي، فانتقد سَند المرويات التاريخية[٣]. ولا شكّ أن موقف ديفيد مرجليوث David Samuel Margoliouth[٤] من الشعر

(١) بورتون، Collection.

(٢) جولدتسيهر، Entwickelung (التطور).

(٣) شاخت، Origins (الأصول).

(٤) ديفيد صمويل مرجليوث David Samuel Margoliouth، (١٨٥٨- ١٩٤٠)، مستشرق بريطاني شهير، درس الآداب الكلاسيكية واللغات السامية في جامعة أكسفورد، وعيّن بها أستاذًا في عام ١٨٨٩، له العديد من النشرات والترجمات في التراث الإسلامي، فقد تَرجم للإنجليزية قِسمًا من تفسير البيضاوي (١٨٩٤)، وقِسمًا من تاريخ مسكويه (تجارب الأمم) (١٩٢٠)، ونَشر رسائل المعري (١٨٩٨)، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي (١٩٠٧- ١٩٢٧). وله كذلك عدد من الكتب حول تاريخ الإسلام، مثل: (Mohammed and the Rise of Islam، محمد ونشأة الإسلام، ١٩٠٥)، و(Mohammedanism،الإسلام، ١٩١١)، و(The Early Development of Mohammedanism، تطور الإسلام في بدايته، ١٩١٤)، و(The Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam، العلاقات بين العرب واليهود عشية نشأة الإسلام، ١٩٢٤)، وله نظرية حول الشعر الجاهلي تقول بانتحال معظم هذا الشعر في عصور ما بعد الإسلام، وقد تأثر بها طه حسين الأديب المصري (١٨٨٣- ١٩٧٣م). (قسم الترجمات)

الجاهلي، الذي تابعه عليه طه حسين، والتشكيك في أصالة هذا الشعر يأتي في السياق ذاته.

ولعلّ ما يبرّر هذا القدر من عدم الثقة في الروايات التاريخية التي تتحدث عن نشأة الإسلام[١] هو أن تلك الروايات والقصص والقصائد لم تُكتب أو تُنشر في صورتها الحالية إلا بعد ما يقرب من مائة وخمسين إلى مائتي عام من تاريخ وقوعها[٢]، أي ليس قبل سنة ٨٠٠م؛ لهذا لا نملك بين أيدينا أيّ مدونات

(١) هذه المبررات هي محض مبررات، فرفض الروايات الإسلامية التاريخية قائم على أساس اعتبارها تاريخ غير حقيقي، من حيث اعتبار العرب لم يعرفوا التاريخ الخطي وبالتالي لا يستطيعون بلورة معرفة تاريخية موثوقة يمكن الارتكان إليها، وهذا الاتهام للعرب حاضر في البناء المعرفي لعددٍ كبيرٍ من الكتّاب الغرب، وكما يلمح ميشيل ترويو فإنّ هذا القول لو اعتبر سليمًا فعلينا رفض كلّ تأريخ قبل التأريخ الحديث، بما في ذلك التأريخات الرومانية والبيزنطية المحتفَى بها جدًّا لدى التنقيحيين؛ فالتاريخ الخطي بمعناه الدقيق والذي يتمّ التلميح بعدم وجوده عند المسلمين مما يبرّر رفض تأريخاتهم لم ينشأ أصلًا إلا في العصر الحديث! مما يشي هنا باقصاء -غير معرفي- للمعارف العربية، ولعلّ هذا يذكّرنا بما ذكره لمبارد في مقالته (تفكيك كولونيالية الدراسات القرآنية)، حول (خرائط المعرفة)، ووضع المعارف غير الغربية حول خط المعارف المقبولة، انظر، القوة في القصة، ميشيل تريو، ضمن كتاب "كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟، رؤى بديلة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: شريف يونس، دار العين، مصر، ط١، ٢٠١٣. (قسم الترجمات)

(٢) الحديث هنا عن المدونات أي عن المكتوب قطعًا، وهذا لا ينفي وجود تراث شفاهي متناقل ومحفوظ، كذلك ينبغي هنا الإشارة لكون هذا التعميم لعدم وجود حديث مكتوب ومدوّن قبل ٢٠٠ هجريًّا هو ذاته أمر يحتاج لمراجعة، فبعض الفنون التي استقرّت في المائتين الهجرية وبعدها كانت قد توفّرت على تراث مكتوب سابق على هذا الوقت، وإن لم يكن تام النضج بطبيعة الحال، على سبيل المثال في الحديث فقد جمع الزُّهري الحديث وهو المتوفّى ١٢٤ هجريًّا، كذلك في السِّيرة، =

معاصرة لأقوال النبي وأفعاله، ولا مرويات حديثية معاصرة تتناول مسألة جمع القرآن (والتي تذكر الروايات أنها وقعت قبل عام ٦٥٠ ميلادية)، ولم تصلنا - أيضًا- أيّ كتابات معاصرة جمعت أشعار الجاهلية أو صدر الإسلام.

ولا نعرف كذلك شيئًا عن كيفية قراءة القرآن في عهد النبي؛ فكلّ ما لدينا في هذا الأمر كتابات متأخرة لأحداث وقعت في صدر الإسلام، وأكثر هذه الروايات شديدة التباين فيما بينها.

وفي ضوء هذه الملابسات يمكن استيعاب السرّ في عدم اكتفاء الدراسات الأكاديمية الغربيّة بتحليل هذه الروايات المتنوعة والمقارنة بينها، وإقبالها منذ البداية على دراسةِ عمليةِ انتقال الرواية نفسها، وهو ما حَدَا ببعض العلماء ممّن سبقت الإشارة إليهم للقول بضرورة رفض هذه الروايات. والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم: هل توقّف بهم النقد عند هذا الحد أم تجاوزه؟ وبخاصة حين نتحدث عن النقد في أحدثِ صُوَرِه.

=

فثمة مدونات مكتوبة تعود للمائة الهجرية الأولى؛ منها وثيقة عُروة التي عمل مؤلف المقالة على إعادة بنائها كأول سيرة تاريخية عن النبي لكاتب عاصر طبقة أو طبقتين ونصف بعد وفاة النبي. انظر: الأسس لسيرة جديدة لمحمد ﷺ، دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير، غريغور شولر، ترجمة: فهد الحمودي، ضمن كتاب: (مقالات في المناهج والنظريات)، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط١، ٢٠١٤. (قسم الترجمات)

عند تناولي لعدد من القضايا المثارة حول جمع القرآن وتدوينه ونقلِه – وسوف نتعرض للحديث النبوي في الختام– أجد نفسي مضطرًّا للاعتماد على المرويات التي سجّلَتْها الأجيال المتأخّرة، ولا أستطيع الجزم بصحة كلّ ما ورد في هذه الكتابات، ولكني على ثقة أنّ الكثير من هذه الروايات ضعيف السند قد طاله التحريف، وبعضها كذب أو حتى محض اختلاق، ومع ذلك أرى أنّ ثمة جوهرًا أصيلًا (genuine core) في هذه الروايات، وأنها تعطي صورة عامّة متّسقة عن تاريخ جمع القرآن. والأمر الذي دفعني لتقبُّل هذه المرويات، هو أن هذا الجوهر الذي نتحدّث عنه قد ثبت بما دلَّتْ عليه سياقات أخرى تحدثت عن استخدام الكتابة في صدر الإسلام، وأيضًا بما نعرفه من كتابات متأخّرة تتحدث عن ذلك الأصل، (على سبيل المثال كالمدونات المعاصرة)[١]. وحتى لا أكرّر ما قلته في هذ الشأن، فسوف أركّز البحث على مدى صحة ومعقولية الجوهر الأصيل لهذه الروايات التي تتحدث عن جمع القرآن، وأعني بالصحة هنا، في ضوء ما ثبت لدينا حول استخدام الكتابة في صدر الإسلام.

(١) انظر: شولر، "Frage"؛ "Weiteres"؛ "Mundliche Thora"؛ "Schereiben und Veroffentlichen"؛ *Charakter und Authentie*؛ Ecrire et transmettre، ص١٥-٤١.

حالة النصّ القرآني في حياة محمد:

دعونا ننتقل في البداية إلى مكة والمدينة في زمان محمد، فبعد أول ما نزل من آيات الوحي بفترة وجيزة، رُوي أن محمدًا تلا هذه الآيات على مَن وثق بهم من معارفه حتى يحفظوها ويتعهدوها في غيابه(١). وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بقُرَّاء الوحي، ورغم أن ذلك صدر تلقائيًّا من محمد دون تخطيط مُسبَق، إلا أن هذا الأمر كان شائعًا آنذاك، فثمة أشخاص يروون الشعر العربي، ويُلَقَّبون بالرواة.

وسواء أكان الأسلوب الذي سلكه محمد في إقراء القرآن تطورًا موازيًا لهذه الطريقة الشائعة للرواية آنذاك، أو كان مجرّد تقليد له، فمن الواضح أن مهامّ كلّ من (القارئ) و(الراوي) كانت متشابهة إلى حدٍّ كبيرٍ، ولعلّ إدموند بيك Edmund Beck هو أول من لاحظ هذا التشابه، حين قال: «كلاهما يتحدث بأقوال سابقيه؛ فالراوي يقصّ ما حفظه من أشعار، والقارئ يتلو ما سمعه من محمد»(٢).

(١) GdQ, vol. 1, 45.

(٢) بيك: "Arabiyya" ص٢٠٩؛ انظر: شولر، "Schereiben und Veroffentlichen"، ص٢٣ وما بعدها.

ويُحتمل أن يكون النبي قد تراءى له في مراحل الإسلام الأولى أن كتابة الوحي ليست بالأمر الضروري، ولكن عندما كثرت نصوص الوحي وأصبحت أطول مما مضى -ولعلّ هذا قبل الهجرة بعدّة سنوات- كان من الطبيعي كتابتها[١]؛ فبدأ محمد يُملي على كتّاب الوحي آيات القرآن، سواء كان هؤلاء الكَتَبَة ممن اختارهم محمد للكتابة: (كعثمان ومعاوية وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن أبي السرح)، أو ممن أَوْكَل إليهم مهامًّا تتعلق برسائله[٢][٣].

---

(١) GdQ, vol. 1, 45.

(٢) GdQ, vol. 1, 45 (n ٥).

(٣) في ظننا فإن افتراض شولر هنا يحتاج للنظر، حيث أن شولر يتجاهل في دراسته كتابة القرآن نظرة القرآن لذاته وموقعه بين الكتب المقدسة والدلالة التي يحملها الكتاب المقدس في العصور القديمة المتأخرة، وهي الأمور الحاسمة تماما في تصور موقف القرآن من الشفاهة والكتابة، وهناك عدد من الدارسين لمسألة مكتوبية القرآن اهتموا لمفاهيم المرجعية الذاتية في القرآن –مجمل المفاهيم المتعلقة بوصف القرآن وموقعه وسلطته داخل القرآن–، وللأثر الحاسم لها في فهم دلالة "الكتاب" القرآنية وفهم مكتوبية وتدوين القرآن وشفاهيته والعلاقة الدقيقة بينهم وعلاقة هذا بمسائل مثل سلطة القرآن ومعنى كونه كتاب مقدس، من هؤلاء دانييل ماديغان وأنجيليكا نويفرت ونيكولاي سيناي وآن سيلفي بواليفو، ونستطيع تلخيص نتاج اشتغالهم بكون اتجاه القرآن ليصبح نصا مكتوبا هو جزء من نظرته لنفسه ككتاب مقدس كما الكتاب اليهودي والمسيحي، وأن القرآن يصف نفسه باعتباره كتابا في السماء، وأن النزول المنجم له هو لتثبيت الفؤاد لكن لا ينفي كون المصير الطبعي هو الجمع والتدوين، إلا أن القرآن كذلك قد أسس لشفاهيته وكونها أساسية في تلقيه في مفاهيم مثل "الذكر" و"القرآن" ما يجعل القرآن كتابا قبل حتى أن يدون، متلو شفهيا حتى بعد تدوينه، وهذا يجعله مفارق =

ومن البديهي أنّ عددًا من كتّاب الوحي كانوا قرّاءً كذلك، فقد كانوا يقرؤون آيات الوحي التي يُلقيها عليهم النبي من حين لآخر، وهذا ينطبق على أُبيّ بن كعب الذي كانت لديه بعد ذلك نسخة كاملة من القرآن(١).

دائمًا ما تثار الشكوك حول الروايات التي نُقلت إلينا وجاء فيها أن أجزاء كثيرة من القرآن كانت قد كتبت بالفعل قبل وفاة النبي على مواد مختلفة(٢)، من بينها الرقاع المصنوعة من البردي أو الجلد، أو على اللخاف وهي حجارة ملساء، أو على سعف النخيل، أو أكتاف الأبل وأضلاعها، أو خِرَق الجلد، أو على الألواح الخشبية(٣). فحقيقة أنّ النبيّ قد عيّن أشخاصًا اختصوا بكتابة الوحي، تشير إلى أنهم في الغالب استخدموا ما وقع تحت أيديهم من هذه المواد، ولم تقتصر بعض الروايات على ذكر هذه المواد التي أوردناها، وإنما

=

لكل التصنيفات الثنائية الحدية، في هذا السياق انظر؛ وجهان للقرآن، القرآن والمصحف، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، عرض كتاب "الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نص الإسلام المقدس، لدانييل ماديغان" ليامنة مرمر، وإعلان سلطة القرآن في القرآن، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، منشورين في قسم الاستشراق على موقع تفسير، وسيتم إعادة نشر المادتين ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب المجمع. (قسم الترجمات)

(١) GdQ, vol. 2, 28.

(٢) GdQ, vol. 2, 23–24؛ نويفرت، "Koran"، ص١٠١.

(٣) ابن أبي داود، المصاحف، ص١٠؛ تاريخ القرآن، ج٢، ص٢٨.

أشارت إلى مواد أخرى كالورق والصحف[١]. وفيما يخص مواد الكتابة، تجدر الإشارة إلى أن جذوع النخل التي ذكرناها قد تكون مشابهة أو حتى متطابقة مع جذوع الشجر التي استخدمت في أعمال الكتابة في اليمن القديم[٢]، وقد اسُتخدمت هذه المواد في كتابة الرسائل، والوثائق الشرعية، والنصوص الدينية، أو بعبارة أخرى في كتابة نصوص قد لا تقلّ أهمية عن القرآن، فقد رُوي أنّ النبيّ أرسل خطابًا لبني عُذرة مكتوبًا على لوح من سعف النخيل[٣]، إلا أن رسائل محمد كانت في معظمها مكتوبة على رقاع من جلود الحيوانات[٤]. فعندما ظهر الإسلام في القرن السابع لم يكن العرب قد عرفوا صناعة الورق بعدُ؛ إذ تفرّد الصينيون بأسرار هذه الصنعة ولم يتعلمها المسلمون إلا بعد أن أَسَرُوا عددًا منهم في معركة نهر طلاس[٥]، وقبلها لم يعرفوا من مواد الكتابة سوى البردي والقرطاس والرَّق والجلد.

---

(١) ابن أبي داود، المصاحف، ص٧، (سطر ١)، ص١٠ (سطر ١٩).

(٢) انظر مشاركة بيتر ستينPeter Stein ، في هذا المجلد، المؤلف.
الإشارة لكتاب "القرآن في سياقه"، وهذه المشاركة بعنوان: " Literacy in Pre-Islamic Arabia: An Analysis of the Epigraphic Evidence ". (قسم الترجمات).

(٣) GdQ, vol. 2, 13, n. 3.

(٤) انظر: Encyclopedia of Islam (موسوعة الإسلام) الإصدار الثاني، كلمة "raqq".

(٥) المرجع نفسه، كلمة "kāghad".

وخلاصة القول: إنه ليس هناك ما يمنع من قبول المرويات التي تناولت حال القرآن عند وفاة النبي إذا افترضنا أن جزءًا من القرآن -ربما هو الجزء الأكبر منه- كان مكتوبًا على ألواح صُنعت من المادة عينها وبنفس الأسلوب، بينما الجزء الأصغر لم يكن مكتوبًا بعدُ بهذا الشكل، فلربما كان الجزء المتبقي خاصًّا بآخر ما نزل من آيات، وقد كُتب على مواد مختلفة، ولم يتسنّ بعدُ نقلها إلى ذات الألواح.

ولا بد أن الكتابة قد استخدمت آنذاك -في بداية الأمر- كوسيلة مُعِينة على الحفظ دُوِّنت بها أشعار العرب ومأثوراتهم، ويمكن القول أن هذا الوضع قد استمر بعد ذلك لبضعة عقود؛ فإنّ الفرزدق الشاعر الأموي الكبير الذي ولد سنة ٦٤٠ ميلادية يقول في واحدة من قصائد شعر النقائض، التي ثبتت صحة نسبتها، وكثيرًا ما تَرِد على سبيل الاستشهاد في هذا السياق:

والجعفري وكان بشر قبله لي من قصائده الكتاب المُجملُ

الجعفري: يعني لبيد بن ربيعة، وبشر بن أبي حازم الأسدي، ثم يقول في موضع آخر:

دفعوا إليّ كتابهن وصية[1]

(١) النقائض، ص٣٩-٥١ (ج١، ص٢٠٠ و٢٠١). للاطلاع على صحة نسبة دواوين الشعراء الأُمويين؛ الفرزدق وجرير، طالع المنهج الشكي لريجي بلاشير Régis Blachère في Histoire، ص٤٦٣-٤٦٤، ٤٩٤، وخاصة ٥٠٤.

وفي بيت سابق من نفس القصيدة، وهو البيت الثالث والثلاثون، يذكر الفرزدق الصحيفة الشهيرة للنّساب دغفل بن حنظلة[١]. من هنا يمكن الجزم بأن هؤلاء الرواة والنسّاب الذين سبقوا الفرزدق قد استخدموا الأوراق والقراطيس لتدوين ما يقولون؛ وبما أن الفرزدق قد وُلد قرابة سنة ٦٤٠م، فيمكن القول كذلك بأن الشعراء والرواة المخضرمين، الذين عاصروا النبي، كانت لهم مثل هذه الكتب، وينتمي دغفل، صاحب هذه الصحيفة، إلى نفس الحقبة الزمنية، فقد ورد أنه عاش عدة سنوات بعد النبي، وتوفي حوالي سنة ٦٨٥م.

وفي حدود معرفتنا بمراحل كتابة النصوص الأدبية، يتضح أن كتابة القرآن كانت موجودة زمن النبي.

وفي ضوء طبيعة الوحي الخاصة وما أحاط بمحمد من ظروف وملابسات جعلته يدرك أهمية وجود كِتَابٍ كالذي بحوزة أهل الكتاب، باعتبار أن هذا هو هدف (*Zielvorstellung*) التطوّر النصي للقرآن، فلا بد أن كتابة الوحي اكتسبت أهمية خاصّة وباتت أكثر أهمية مما كان عليه الحال بالنسبة للشعر[٢]. وهذا يطرح علينا تساؤلًا: هل كان -حقًّا- محمد هو المسؤول عن النسخة النهائية من القرآن، كما ادعى بورتون؟ وحتى يتسنى لنا تقييم هذه الفرضية، ينبغي دراسة المراحل التي مرّت بها الكتابات الإسلامية الأخرى حتى أخذت شكلها النهائي.

---

(١) انظر: Geschichte des arabischen Schrifttums (تاريخ الأدب العربي)، ج١، ص٢٥٦-٢٦٦.

(٢) نويفرت، "Koran" (القرآن)، ص١٠٣.

بوجه عام، ربما كان من غير المتصوَّر أن يُقْدِمَ كاتبٌ أو راوٍ لعمل أدبي يعود لعصر صدر الإسلام على تحرير عمله أو نشره؛ إِذْ لم تجرِ عادة شعراء العرب على هذا ولا حتى في القرون اللاحقة، فلم يفعلها أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٥م)، أو أبو تمام (المتوفى سنة ٨٤٥م)، أو حتى البحتري (ت: ٨٩٧م)، ولم يُعرف النشر إلّا في القرن الحادي عشر؛ حيث أصدر أبو العلاء المعري (ت: ١٠٥٨م) والحريري (ت: ١١٢٢م) نسخة نهائية من أعمالهما. وبالرغم من أن الناثرين في النصف الأول من القرن الثامن، قد أصدروا صورة نهائية من كتاباتهم، كما هو الحال مع كتابات عبد الحميد الخطيب المتوفى سنة ٧٥٠م، غير أن جميعها كانت رسائل؛ ولذلك تصنّف ضمن أدب الرسائل، وكان موجودًا -أيضًا- في زمن النبي.

ربما يقول البعض أن القرآن كانت له طبيعته الخاصّة، فيحتمل أن يكون النبي قد عامل القرآن بصورة خاصّة وأن يكون حرّره بنفسه، ويُجاب على هذا بأن الوحي استمر طيلة حياة النبي، وأضيفت بعض الآيات والسور، بينما لحق البعضَ الآخر النسخُ؛ ومن الصعب أن نتصوّر بأنّ النبيّ قبل وفاته قد وضع شكلًا نهائيًّا للقرآن، أو أنه كان لديه نسخة واحدة يُدخِل فيها ما استجدّ من أحداث، فمن الواضح أن هذا يتنافى تمامًا مع ما جرت به عادة شعراء العرب القدامى.

حول صحة الوقائع التاريخية لجمع القرآن في عهد أبي بكر وعمر والجمع الرسمي للمصحف في عهد عثمان:

نتناول في هذا الجزء الأخبار الواردة حول الجمع الأول للقرآن، والذي تولّاه زيد بن ثابت كما تقول الروايات بأمر من الخليفة أبي بكر أو الخليفة عثمان بن عفان، ومن المعلوم تناقض الأخبار التي تناولت هذه القضية؛ لذلك سأقصر دراستي على (الجوهر الأصيل) لهذه الروايات، كما حددها فريدريش شفالي[١].

يرى شفالي أن نسخة القرآن التي صدرت في ذلك الوقت لا يمكن أن تكون النسخة الرسمية، ولكنها كانت نسخة شخصية لعمر بن الخطاب وتوارثتها عائلته ثم انتقلت إلى ابنته حفصة، وهذه هي النسخة التي اعتُمد عليها فيما بعد عند إصدار المصحف الرسمي في زمن عثمان، وقد رُتبت السّور في هذه النسخة على حسب طولها[٢]. وإذا نظرنا إلى الروايات بهذا الشكل، وجدناها منطقية تتسق مع الصورة العامة للأحداث[٣].

---

(١) GdQ, vol. 2, 11–27.

(٢) GdQ, vol. 2, 43.

(٣) نستغرب هنا من كون شولر يستوجه كلام شفالي؛ حيث إن كلام شفالي يسقط تمامًا مرحلة الجمع البكري وأمر زيد به، وهو ما يناقض كلام شولر لاحقًا عن معقولية الروايات عن تولي زيد الجمع بأمر أبي بكر وترتيبه المستخدم لاحقًا في الجمع العثماني؛ لذا فالأوجَه هنا أن يقال -واتساقًا مع اشتغال =

هذا وقد وردت الأخبار أنّ عددًا من كبار الصحابة وكذا من زوجات النبي ممن كانوا يجيدون القراءة، كان لديهم نسخ خاصّة من القرآن، وهي أخبار -لا شك- تتّسق مع ما كان متوقعًا[١]؛ إذ يبعُد أن يكون عمر ظلّ طيلة عشر سنوات قضاها خليفة للمسلمين بدون نسخة مكتوبة من القرآن، وعندها فإنّ الروايات التي ذكرت أن زيدًا قد نسخ نصوص القرآن على صحف مصنوعة من نفس المادة -لعلّها الرقوق- وبنفس الشّكل حتى يتسنّى له جمع هذه الصحائف بين لوحَين لتأخذ شكل المصحف، هي روايات معقولة، وخاصّة أن مهمّة عظيمة كجمع القرآن لا بد وأنها أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على اختيار المواد التي استُخدمت، وأنّ المصحف بصورته تلك هو الشّكل الذي توافرت فيه الشروط العملية لنسخة كهذه، ومنها سهولة الاستخدام[٢]. على أيّة حال لم تمضِ سوى عقود قليلة حتى استُخدمت الصحيفة في حفظ ما هو أقل أهمية من القرآن، كما هو شأن صحيفة دغفل النسّاب.

=

شولر نفسه-: إن هذه النسخة التي كانت لعمر في خلافته الطويلة ليست نسخة شخصية لعمر كما يقول شفالي بل هي نسخة آلَت لعمر من الجمع البكري، وهي بطبيعة الحال لم تكن مُلزِمة حيث لم يحدث الإلزام إلا مع جمع عثمان، وهي المصدر الذي استُخدم في جمع عثمان لاحقًا، قسم الترجمات.

(١) تاريخ القرآن، GdQ, vol. 2, 27 وما بعدها، وانظر: ص٤٦-٤٧.

(٢) ابن أبي داود، المصاحف، ص٥؛ GdQ, vol. 2, 14–15, 24–25.

ولا نستطيع أن نؤكد ما إذا كانت نسخة عمر وحفصة هي أول جمع منظم لنصوص القرآن، أم كان مجرّد أحد أوائل هذه النسخ، فقد جاءتنا الأخبار عن وجود نسخ كاملة من القرآن بحوزة عدد من صحابة النبي بخلاف عمر[١]، ومن المرجَّح أنها كُتبت في نفس الفترة التي كَتب فيها عمر مصحفه أو بعد ذلك بوقت وجيز[٢]. وفي كلتا الحالتين، فإن جميع هذه المصاحف كانت خاصة بأصحابها حتى تساعدهم في استظهار القرآن، ولم يزعم أحد بأن مصحف عمر كان النسخة الوحيدة الصحيحة من القرآن، ولم نسمع بأن أحدًا قد أبدى اعتراضه إزاء هذه المصاحف؛ ذلك أن هؤلاء الصحابة قد ساروا في ترتيب المصحف على نفس النهج الذي سار به زيد في ترتيب المصحف، من تقديم السور الطّوال على غيرها[٣]. وبمجرد الوصول إلى طريقة كهذه يمكن تنفيذها، فسرعان ما يذيع أمرها، ويُقبل عليها الناس حتى وإن كان العديد من هذه المصاحف الخاصة قد كُتبت في نفس الفترة الزمنية تقريبًا[٤].

---

(١) تاريخ القرآن، GdQ, vol. 2, 27 وما بعدها.

(٢) ومع ذلك فليست كلّ الصحف المكتوبة التي كانت بحوزة الكتّاب أو القرّاء نسخًا كاملة من النصّ، ذلك أن نداء «يا أصحاب سورة البقرة» الذي نُودِي به في إحدى الغزوات يُحتمل منه أن يكون الخطاب كان موجّهًا لقرّاء هذه السورة بعينها (انظر: سيد، Revolte). كما لم تجرِ عادة رواة الشعر أن يلقوا الأعمال الكاملة لشاعرهم.

(٣) GdQ, vol. 2, 43.

(٤) جرى العمل بعد ذلك بنفس الآلية ونفس المعايير العملية في رواية دواوين الشعر: من حيث ترتيب القصائد على نظم القافية، والتي يتم مراعاتها طيلة القصيدة، وكان تقديم ما هو أطول من النصوص =

ويبقى السؤال الأهم في هذه القضية دون إجابة: ما مدى صحة المرويات التي تناولت المصحف الرسمي لعثمان[١]؟ منذ سنوات قليلة فقط، أصبح بمقدورنا الاطلاع على أحد المصادر القديمة، التي تذكر هذه الواقعة، وهو أقدم مما تيسّر لجون وانسبرو الاطلاع عليه، هذا المصدر عبارة عن عدد من النصوص الطويلة ذكرها سيف بن عمر (الأسدي التميمي) في كتابه (الرِّدة والفتوح)[٢]. وبما أن سيفًا قد توفي قرابة سنة ٨٠٠م، فلا بد أنه قد ألّف هذا الكتاب في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون قد مرّ عليه أكثر من مائة وعشرين عامًا بعد تاريخ جمع ونشر القرآن الذي ذكَرتْه الروايات، وذلك قرابة سنة ٦٥٠م، وهذا خلاف ما ذكره وانسبرو، بأن النسخة النهائية من القرآن لم تكن قد وجدت بعد في زمن سيف!

وكما كانت رواية الشِّعْر حكرًا على الرواة، كان نشر القرآن -أيضًا- حكرًا على القُرّاء، وذلك لما يقرب من عقدين؛ إذ لم تكن هناك نسخة رسمية مُلزِمة تسري على الجميع قبل تولي عثمان للخلافة، ورغم أن عددًا من هؤلاء القرّاء

=

على ما هو أقصر هو المعمول به عند أحبار اليهود في ترتيب المشنا، انظر: Geiger, "Plan und Anordnung" ص٤٨٠، (وأنا مدين إلى الأستاذة تاليا فشمان Talya Fishman بهذه المعلومة).

(١) GdQ, vol. 2, 47 وما بعدها.

(٢) سيف بن عمر، كتاب الردة، ٤٨-٥٠.

حاز نُسَخًا خطية من القرآن، حتى إن بعضهم كانت لديه مصاحف كاملة كأُبيّ بن كعب، إلا أن تداول القرآن كان لا يتم إلا مشافهة[١].

فكان لا بد أن يفضي ذلك إلى النزاع؛ إذ لم تكن هذه المصاحف المختلفة تحتوي فقط على قراءات مختلفة، بل كانت تضمّ -أيضًا- بين طيّاتها سورًا مختلفة، وكان كلّ واحد من هؤلاء القُرّاء يصرّ على أن نسخته هي الأفضل أو هي النسخة الوحيدة الموثوقة (sole authentic copy).

يعكس هذا الأمر وجه التباين بين رواية القرآن والشعر؛ ففي الوقت الذي كانت تُرى فيه المرونة التي حظيت بها رواية الشعر أمرًا طبيعيًّا، بل ومحببًا بدرجةٍ ما «إذ كان ينتظر من الراوي أن يحسن -قدر الإمكان- من جودة الشعر الذي يرويه»[٢]، فإنّ التعامل بنفس الأسلوب مع كلام الله كان -لا محالة- مفضيًا عاجلًا أو آجلًا إلى ثورة عارمة من الغضب[٣]. وهناك من يزعم أنّ نزاعًا نشبَ بالفعل بين جَمْعٍ مختلف

---

(١) GdQ, vol. 2, 30 وما بعدها.

(٢) شولر، "Schreiben und Veroffentlichen"، ص٨ وما بعدها. انظر أيضًا: Ecrire et transmettrek، ص٢٠-٢١.

(٣) ثمة ملاحظتان هاهنا في تفسير شولر لسبب الاختلاف في شأن القرآن والذي أدى لضرورة الجمع العثماني:

الأولى: ما ذكره شولر من وجود اختلافات بين الصحابة والقُرّاء في القرآن تصل لحدّ سور كاملة، فهذا مُشْكِل وغير صحيح؛ ذلك أن غاية هذا الاختلاف تنحصر في آيات قليلة، وهو اختلاف متفهّم في ضوء =

من القُرّاء حول الصورة الصحيحة للنصّ القرآني؛ مما دفع عثمان لإصدار أوامره بجمع القرآن في مصحف واحد[١]. وذكرت الروايات أن زيد بن ثابت هو من أُوكلت إليه هذه المهمّة. ووفقًا للرواية السائدة، فإنّ عددًا من كبار قريش استُقدموا لمساعدته، وكانت النسخة القديمة التي جمعها زيد، ولا تزال في حوزة حفصة بِنت عمر، هي الأساس الذي بَنَتْ عليه اللجنةُ المصحفَ الرسمي، وقد عمد عثمان إلى إرسال نسخ من هذا المصحف إلى الأقطار الإسلامية ليُنسخ منها غيرها، فأخذت هذه المصاحف طابع الرسمية والإلزام، ثم أمر عثمان بإعدام ما عداها من مصاحف. وقد بينتُ في موضع آخر أن اتخاذ هذه المصاحف نموذجًا كان شكلًا من

=

النظر لواقع نزول القرآن وحال الصحابة من نزوله؛ فلورود القرآن منجّمًا لفترة طويلة وصلت إلى ثلاثة وعشرين عامًا، ونزوله على سبعة أحرف، ولحدوث النسْخ فيه، ولاختلاف حال الصحابة قربًا وبعدًا من النبي وقت نزول الوحي، ولعدم حضور جميع الصحابة للعَرْضة الأخيرة للقرآن، فطبيعي أن يحدث بينهم اختلافات في بعض الآيات مما لم يثبت في العرضة الأخيرة، إلا أن هذا لم يرقَ أبدًا ليكون سورًا كاملة كما يقول شولر.

الثانية: ما ذكره شولر من مقارنة التعامل مع رواية الشعر ورواية القرآن مشكل كذلك؛ ذلك أنه يتأسس على تصوّر أن قُرّاء القرآن كان متاحًا لهم تجويد النصّ ذاته والتعديل فيه كما هو الحال مع رواة الشعر، وهو أمر لم يقع إذ لا دليل عليه؛ فالنصّ القرآني كان يتداول بين الناس فور نزوله ويحفظونه عن ظهر قلب ويرددونه كما هو، وأما أن يكون لهم الحق في تعديله فهذا يتنافى مع طبيعة النص الذي انتقد لأكثر من مرة أهل الكتب السابقة بكونهم تدخلوا في كتابة هذه الكتب وبدلوا فيها، قسم الترجمات.

(١) GdQ, vol. 2, 47 وما بعدها.

أشكال النشر، وبالتأكيد كان هذا هو النوع الوحيد الذي عرفته العرب من أنواع نشر النصوص المكتوبة قبل الإسلام، وقد ظهر هذا في العقود التي كانت لها أهمية كبرى عندهم[١].

ولا بد أنّ الملابسات والظروف قد جعلت من الضروري إصدار نسخة واحدة مُلزِمة ومعممة من هذا الكتاب المقدس [القرآن]، وعلاوة على هذه الأدلة الداخلية هناك عاملان إضافيان يؤسّسان لصحة المرويات التي تناولت جمع القرآن في عهد عثمان:

أولًا: أن جميع هذه الروايات تركّز في الأساس على شخص عثمان.

وثانيًا: تعكس هذه الروايات اختلاف الآراء في تقييم الأوامر التي أصدرها.

أما النقطة الأولى فنتعرض لها باختصار فنقول: إذا كان هناك خلاف في تحديد أول من أمر بجمع القرآن، هل هو عمر أم أبو بكر[٢]، فلا خلاف في أن عثمان هو من جمع القرآن في نسخة رسمية.

---

(١) شولر، "Schreiben und Veroffentlichen"، ص١ وما بعدها، ٢٤، وفي الترجمة الإنجليزية، ص٤٢٤ وما بعدها.

(٢) GdQ, vol. 2, 15 وما بعدها.

والأمر الثاني، هو أن القراء الذين كانوا يحتكرون تداول القرآن، عارضوا مع أنصارهم فكرة أن يكون مصحف عثمان هو النسخة الوحيدة الصحيحة للقرآن دون ما عداها من مصاحف؛ فقالوا بأن مصحف عثمان ليس إلا نسخة واحدة ضمن النسخ العديدة الصحيحة للقرآن، وقد تردّدت أصداء حالة النفور التي شهدتها أوساط القراء، في حركة التمرّد التي واجهها عثمان فيما بعد، فكان من بين المآخذ التي أخذوها عليه قولهم: «إنّ القرآن كتبٌ، طرَحْتَهَا جميعًا وما أبقيتَ إلا واحدة»[(١)].

وفي رواية أخرى قال المتمرِّدون على عثمان: «أحرقتَ كتاب الله! قال: اختلف الناس في القراءة فقال هذا: قرآني خير من قرآنك، وقال هذا: قرآني خير من قرآنك. قالوا: فَلِمَ حرقتَ المصاحف؟ قال: أردتُ أن لا يبقى إلا ما كُتب بين يدي رسول الله ﷺ وثبت في الصحف التي كانت عند حفصة»[(٢)].

في المقابل نجد عددًا آخر من الروايات امتدحت عثمان على ما قام به من جمع القرآن، فقد قال علي بن أبي طالب: «لو لم يصنعه عثمان لصنعتُه»[(٣)]. ورواية أخرى تثني على ما فعله عثمان: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج١، ص٢٩٥٢.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، ص٥٥٠ وما بعدها.

(٣) ابن أبي داود، المصاحف، ص١٢.

الناس يقرؤون الشعر»[1]. فلولا ذلك لَتعامَل الناس مع القرآن بحرّية كما يعامل الشعراء والرواة أقوالهم.

وأودّ هنا أن أضيف شيئًا من تحليلي لهذه الروايات -وكما أشرتُ في البداية-: فإني لا أعتقد بصحة كلّ رواية على حدة، ولكني أعتقد أن هذه الروايات يمكن أن تعطينا صورة عامة عن تدوين القرآن، وقد تكون الرواية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب مختلَقة لتعضيد موقف عثمان، ولكني -مع ذلك- أستبعد تلك الأطروحة التي تزعم أن أوامر عثمان بنشر القرآن ليست إلا قصة موضوعة أعقبها روايات موضوعة تمدح ما قام به عثمان، ملحوقة بمرويات أخرى تنتقده، وأرى أن هذا الحدث نفسه حقيقي، وأن الروايات -رغم أنها قد لا تكون جميعها صحيحة- إلا أنها تعكس المواقف المتباينة لأولئك الذين عايشوا هذا الحدث (في حالتنا هذه: المواقف السلبية لقُرّاء القرآن).

وإني أرى في تلك الروايات العديدة التي كشفَتْ عن استمرار القراءات المختلفة للنصّ القرآني حتى بعد جمعِ عثمان القرآن في مصحف واحد -دليلًا مهمًّا على صحتها، ولا يحضرني سوى القليل من تلك المصاحف التي تخالف مصحف عثمان الذي وُزّع على الأمصار المختلفة، ومنها مصحف ابن مسعود

(١) المرجع السابق، ١٣.

وأُبيّ بن كعب[١]. ووجود هذه المصاحف المختلفة وغيرها لم يكن مرحَّبًا به، ولكن نتيجة لا مفرّ منها لمشروع عثمان، ويبدو من غير المعقول الزعم بأن هذه الاختلافات قد اختلقها الوضّاعون، فقط لمجرد تقوية رواية أخرى هي في حدّ ذاتها موضوعة، ويقصدون بهذه الرواية التي لا سند لها، تلك التي تتحدّث عن مصحف عثمان، ونلاحظ عند تحليل هذه الاختلافات الموجودة في نُسَخ النص، أنها لا تزيد عن كونها نتيجة لما يطرأ من أخطاء لا مفرّ منها[٢] عند نسخ نصوص طويلة.

ومما يعزّز هذا الرأي ملاحظة بعض الاختلافات في المصحف تعود لتباين اللهجات رغم أن القرآن بحلول منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي كان قد مرّ عليه وقت طويل منذ أن أخذ صورته النهائية التي لا تقبل التغيير، من

(١) انظر: بيك، "Kodizesvarianten".

(٢) ثمة هنا نقطتان يحتاجان للتوضيح، **أولًا**: أن الاختلاف بين بعض المصاحف المنسوبة للصحابة والمصحف العثماني يرجع جلّه لاختلافات في الترتيب والتحزيب، نظرًا لكون بعض هذه المصاحف كانت مدوّنة لأسباب شخصية تعليمية وغيرها، أو لأمور تتعلّق بالرسم ونمط الكتابة، ومن ثَمّ فهو اختلاف ليس مضمونيًّا أصلًا بل هيكليًّا في الغالب.

ثانيًا: أن تفسير الاختلافات التي قد تتعلّق بالآيات بأنها أخطاء نسخ غريبٌ جدًّا؛ لأن مصاحف الصحابة سابقة على المصحف العثماني، وكذلك الصحابة لم ينسخوا مصاحفهم من نسخ سابقة عليهم وإنما كتبوها بأنفسهم، ومن ثم فإن تفسير الاختلاف بما ذكرناه قبل من طبيعة نزول القرآن وطبيعة أحوال الصحابة معه أقرب كما هو بيّن. (قسم الترجمات)

هذه الأمثلة: ﴿إِنْ هَذَانِ﴾ بدلًا من «إن هذين» في الآية (٦٣) من سورة طه. ورغم أن القارئ واللغوي أبا عمرو بن العلاء أراد تصويب هذا الأمر في منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، إلا أنّ أحدًا لم يسانده في هذا[١]. كما أن سيبويه (ت: ٧٩٦م تقريبًا) قد نقل في كتبه من المصحف العثماني بصورته الحالية دون أيّ اختلافات[٢]. وهذه الأمثلة كافية من وجهة نظري في ترجيح صحة القول الذي يرى أن جمع ونشر القرآن تم في عهد عثمان (وهو ما استقر عليه التراث الإسلامي). ولن أدخل في جدال هنا مع أطروحة وانسبرو للردّ على ما ورد في مضامينها من أن الصورة النهائية للنصّ القرآني لم تكن موجودة إلا عند نهاية القرن الثاني الهجري، أو حتى بعد مطلع القرن الثالث، إلا أني سأعود إليها في آخر هذا البحث.

(١) الفراء، المعاني، ج٢، ص١٨٣-١٨٤. انظر: بيك، "Uṯmānische Kodex"، ص٣٦٠.

(٢) بيك، Uṯmānische Kodex، ص٣٦٠.

وقفات مع تدوين الحديث:

في ختام هذا البحث، أودّ أن انتقل إلى منهج كتابة الحديث النبوي؛ للمقارنة بينه وبين ما قدّمْتُه عن تاريخ جمع ونشر النصّ القرآني[١]. فبينما تجلّت ضرورة تدوين القرآن في وقت مبكّر من عصر صدر الإسلام ظلّ تدوين الحديث أمرًا غير مقبولٍ يرفضه جمعٌ غفيرٌ من علماء الإسلام، ويرون عدم جواز جمع الأحاديث النبوية في كتاب، فلا تُرْوَى إلا مشافهة، بجانب القرآن المكتوب.

وقد أشرتُ في موضع آخر إلى أن هذه الفكرة مماثلة لما فعله اليهود مع التلمود (المشنا والجمارا)[٢]، حيث قالوا بعدم جواز كتابته، فلا يروى إلا مشافهة إلى جانب العهد القديم، ولكن في النهاية تمكن اليهود والمسلمون – بطريقة أو بأخرى– من تدوين ما تناقلوه من تعاليم عن طريق المشافهة؛ ففي الإسلام حدث ذلك بصورة رئيسة خلال القرن الثالث الهجري، وذلك عند تدوين كتب الحديث المعتمدة canonical ḥadīth collections، كالبخاري (ت: ٨٧٠م)، ومسلم (ت: ٨٥٧م)، والترمذي (ت: ٨٩٢م). وعلى الرغم من أن الحديث قد كُتب في نهاية المطاف، إلا أنّ المكون الشفهي ظلّ حاضرًا،

(١) انظر: شولر، Mundliche Thora، وكوك، Opponents.

(٢) انظر: شولر، المرجع السابق، ص٢١٥–٢١٨؛ وكوك، المرجع السابق، ص٤٩٨ وما بعدها.

حيث كان السماع من أفواه المحدِّثين الراسخين أمرًا ضروريًّا، وليس مجرد النقل فقط[١].

وخلال القرن الثاني للإسلام احتدم نزاع بين علماء الحديث حول مشروعية كتابة الحديث[٢]، وكما حدث مع أحبار اليهود، كان هناك جمع غفير من العلماء يرى عدم جواز كتابة الحديث ولو بغرض الحفظ؛ مخافة أن يختلط الحديث بالقرآن، وعندما جاء البعض إلى الصحابي أبي سعيد الخدري (ت: ٦٨٣م) وقالو له: «أَكْتِبْنَا (الحديث)، قال أبو سعيد: أتجعلونه مصاحف تقرؤونها؟! كان نبيكم ﷺ يحدثنا فنحفظ عنه، فاحفظوا عنّا كما حفظنا عن نبيّكم»[٣]؛ ولذلك ظلّ القرآن هو الكتاب الأوحد للمسلمين.

وبعيدًا عن هذه المداولات النظرية، كان الطلاب في واقع الحال يدوّنون ما سمعوه من الحديث حتى يُعِينهم على حفظه[٤]؛ ولأن مواد الكتابة كانت نادرة،

---

(١) انظر، شولر، Mundliche Thora، ص٢٣٧؛ Ecrire et transmettre، ص١١٩، ١٢٥، ١٢٩ وما بعدها.

(٢) انظر: شولر، Mundliche Thora، ص٢١٧-٢١٨، ٢٣١-٢٣٧؛ وكوك، Opponents.

(٣) تقييد العلم، ٣٦ب؛ انظر: شولر، Mundliche Thora، ص٢١٧-٢١٨، ٢٣١-٢٣٧؛ وكوك، Opponents، ص٢٢١، ٢٣١، ٢٣٩ (الرسم البياني ٢-١)، والإسناد: أبو النضر بن المنذر بن مالك عن أبي سعيد الخدري.

(٤) انظر: شولر، المرجع السابق، ص٢١٦-٢١٧.

ولم تكن متوفرة بشكلٍ دائم لديهم، اعتاض الطلاب عن ذلك بالكتابة على أيديهم ونعالهم[١]، وحتى على الحوائط[٢]. وفي الغالب استخدموا الألواح[٣] حتى يسهل محوها، أو الكتيبات أو الكراريس[٤].

وكانت هناك اعتراضات كثيرة على استخدام الكراريس؛ لأنها تشبه الصحف القرآنية، منها مثلًا: «لا تتخذوا للحديث كراريس ككراريس المصاحف»[٥]. وعلى عكس كتابة القرآن، لم يكن تدوين هذه الملاحظات بغرض أن تكون دائمة: «لا تُخَلِّدَنَّ عنِّي كُتبي»[٦]؛ لهذا السبب محَا بعضهم كتبه أو أحرقها بعدما حفظها[٧]، وقد دعا بعضهم عند وفاته بكتبه فأحرقها[٨]، أو أوصى بحرقها بعد موته[٩]. ومع ذلك، لم يمانع الكثيرون ممن اعترضوا على

(١) تقييد العلم، ١٠٠ (أ)، (ب)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج٩، ص٥١، حديث (رقم ٦٤٨٩)؛ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ص٥٠ (نعال).

(٢) الجامع، ج١، ص٧٢.

(٣) تقييد العلم، ١٠٩ (ب)، (ج).

(٤) تقييد العلم، ٤٧ (د)، ٤٨ (ب)؛ الجامع، ج١، ص٦٧.

(٥) تقييد العلم، ٤٧ (د)، ٤٨(ب)؛ الجامع، ج١، ص٦٧.

(٦) تقييد العلم، ٤٦ (هـ)، ٤٧ (أ)؛ أحمد بن حنبل، العلل، ص٤٢؛ الجامع، ج١، ص٦٧.

(٧) تقييد العلم، ٥٣ (ب)، ٥٤ (أ)، (ب)، (د)، ٦٠ (أ)؛ الجامع، ج١، ص٦٦.

(٨) تقييد العلم، ٦١ (د)؛ الجامع، ج١، ص٦٧.

(٩) تقييد العلم، ٦٢.

تدوين الحديث، في كتابة الأطراف؛ وهي كتب تحتوي على مقدمة وذيل كلّ حديث، فليس هناك خوف من أن يختلط ذلك بالقرآن[١].

وكما رأينا، فإنّ الاعتراض الأساسي لعلماء المسلمين على كتابة الحديث، مردُّه أنه لا ينبغي لكتاب آخر أن يوجد بجانب القرآن؛ ولذلك فإنّ النبي نفسه منع رجلًا أراد أن يكتب حديثه، فقال له النبي: «أَكِتابٌ مع كتاب الله؟! أَمْحِضوا كتاب الله وأَخْلِصوه»[٢].

ليس هناك من يشكّك في وقوع هذا الخلاف بين علماء الحديث وقد أقرّه مايكل كوك، واستمرّ هذا النزاع من بداية القرن الثاني حتى نهايته[٣]، وبلغ الخلاف ذروته في النصف الأول من القرن الثاني، بينما ظلّ على أشدّه في البصرة والكوفة حتى النصف الثاني[٤]، وقد خفّت وطأة هذه المعارضة في القرن الثالث الهجري، لكنها خلّفت أثرًا بالغًا في تلك الفترة؛ فهذا ابن أبي شيبة (ت: ٨٤٩م) يستفتح عددًا من أبواب مصنَّفه بقوله: «هذا ما حفظناه عن رسول الله»[٥]. وبهذا

(١) ابن أبي شيبة، المصنف، ج٩، ص٥١ (رقم ٦٤٨٤)؛ الجامع، ج١، ص٧٢.

(٢) تقييد العلم؛ ٣٤ (ب).

(٣) كوك، "Opponents"، ص٤٥٠ وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، ص٤٥٠ وما بعدها، ٤٧٦: «[...] فالمواد المكتشفة في الكوفة تظهر بوضوح أن هذا الأمر كان في النصف الأول من القرن الثاني، وتشير باقي الأدلة في المنطقة إلى الفترة ذاتها».

(٥) انظر على سبيل المثال: المصنف، ج١٠، ص١٥٤.

لم يقدم ابن أبي شيبة مصنفه الضخم على أنه كتاب يضمّ الأحاديث، ولكن كمصنف يجمع ما حفظه عن طريق الرواية الشفهية. وبصفة عامّة، فمع هذا قد كان رفض التدوين -كما يقول مايكل كوك- سمة مهجورة في المنظومة الإسلامية التقليدية.

أودّ العودة هنا إلى أطروحة وانسبرو، ولي أن أتساءل: ألا يقتضي مثل هذا الجدل القائم حول مشروعية كتابة الحديث جنبًا إلى جنب مع القرآن، بأنّ القرآن كان كتابًا كاملًا ومتداولًا؟!

ورغم أن الحديث النبوي الذي يقول: «أَكِتابٌ مع كتاب الله؟!» لم يرفعه أحدٌ إلى النبي، إلا أن المعارضين لكتابة الحديث قد استخدموه في القرن الثاني ونسبوه إلى النبي، وهذا ما يؤكد فرضية جولدتسيهر من أن كثيرًا من الأحاديث المنسوبة للنبي تعكس تطورات لاحقة في الفقه والعقيدة، كما أن هناك أثرًا منسوبًا إلى الصحابي أبي سعيد الخدري (ت: ٦٨٣م)، أقدم من الحديث الذي ذكرناه، حيث يقول أبو سعيد: «أتجعلونه مصاحف تقرؤونها؟!»[(١)]، فإن لم

(١) في كتابي، "Mundliche Thora" (٢٤٥- ٢٦٤) بيّنت أن هذا الحديث النبوي، هو على الأرجح، إسقاط للأثر المنسوب لأبي سعيد الخدري ونسبته الخاطئة للنبي (وهذا ما ذهب إليه أيضًا مايكل كوك) "Opponents"،(٤٤٩، ٤٤٦.)، وهذا مثال توضيحي لأطروحة شاخت حول كون سلاسل الإسناد يمكن أن تنمو بشكل رجعي.

تصح نسبته إلى أبي سعيد الخدري فعلى الأقل يعود إلى بداية القرن الثاني حيث الوقت الذي رواه فيه أبو نضرة، المنذر بن مالك (توفي بالبصرة سنة ٧٢٧م) عن أبي سعيد[١]. كما أن الخبر يؤكد أن القرآن كان في صورة مصحف مكتوب في بداية القرن الثاني الهجري -على أقلّ تقدير-، ويتعارض هذا مع أطروحة وانسبرو.

حتى وإن لم يكن القرآن قد جمع على عهد عثمان (ت: ٦٥٦م)[٢]، فلا بد وأن يكون هذا الجمع تمّ بعد عقود قليلة فقط[٣]. على أية حال لدينا مخطوطة من صنعاء كما ذكر فون بوتمر، تحوي مواضع من القرآن، وتعود المخطوطة إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وتشتمل على النصّ العثماني كما هو موجود الآن دون أيّة تغييرات، وتضم هذه المخطوطة أول سورة وآخر سورة من القرآن، واللتين لا توجدان عادة في غير المصاحف العثمانية.

(١) انظر: شولر، "Mundliche Thora"، ص٢٤٦، والرسم البياني ٢-١ الموجود في صفحة ٢٣٩.

(٢) وقد اقترحه كازانوفا، أن الجمع تم في عهد مروان بن عبد الملك، وأن الجمع العثماني أسطورة، (Mohammed, 127)، راجع نقد برتزل، GDQ، المجلد، ١٠٤، رقم ١، حتى بلاشير (المشكك) رفض هذا الموقف، (Introduction, 68)

(٣) انظر: "Neue Wege"، ٤٥-٤٦.

ثبت المراجع:

أولًا: المراجع العربية:

- البلاذري، أنساب الأشراف، ج٤، تحقيق: إحسان عباس، فيسبادن، ١٩٧٩.
- الفرّاء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، ج٢، القاهرة، بدون تاريخ.
- حسين، طه، في الأدب الجاهلي، ١٩٢٧.
- ابن أبي شيبة، المصنف، الجزء الخامس عشر، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني وآخرون، حيدر آباد، مومباي، ١٩٦٦-١٩٨٣.
- ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، أنقرة، ١٩٦٣.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، مجلدان، القاهرة، بدون تاريخ.
- سيف بن عمر، كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة، تحقيق: السامرائي، ليدن، ١٩٩٥.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، كتاب أخبار الرسل والملوك، طبعة ليدن، ١٨٧٩-١٨٩٨.
- الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق: يوسف العش، بيروت، ١٩٧٤.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Beck,Edmund. “Der ʿuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts.” Orientalia, n.s., 14 (1945): 355–373.
- _____. “ʿArabiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts.” Orientalia, n.s., 15 (1946): 180–224.
- _____. “Die Kodizesvarianten der Amṣār.” Orientalia, n.s., 16 (1947): 353 –376.
- Blachère, Régis.Introduction au Coran. Paris, 1959.
- _____Histoire de la littérature arabe. Paris, 1952–1966. Bothmer, H.-C. von, and G.-R. Puin. “Neue Wege der Koranforschung.” Magazin Forschung (Universität des Saarlandes) 1 (1999): 33–46.
- Burton, John.The Collection of the Qurʾān. Cambridge, 1977. Casanova, P.Mohammed et la fin du monde. Paris, 1911–1913.
- Crone, Patricia, and Michael Cook.Hagarism: The Making of the Islamic World. Cambridge, 1977.
- Cook, Michael. “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.” Arabica 44 (1997): 437–530. EI2 : Encyclopaedia of Islam.New edition. Leiden, 1960–2002.
- GAS: Fuat Sezgin.Geschichte des arabischen Schrifttums (bis ca. 430 H.). 9 vols. Leiden, 1967–1984.
- GdQ: Theodor Nöldeke.Geschichte des Qorāns. 2nd ed. 3 vols. (Vols. 1 and 2 revised by Friedrich Schwally,

vol. 3 revised by Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl.) Leipzig, 1909–1938.

- Geiger, Abraham. “Einiges über Plan und Anordnung der Mischna.” Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie (1836): 474–492. Goldziher, Ignaz.Über die Entwickelung des Ḥadīth. In Muhammedanische Studien, vol. 2, 1–274. Halle, 1890.
- Ibn abī Dāwūd.Kitāb al-maṣāḥif. In Materials for the History of the Text of the Qurʾān, edited by Arthur Jeffery. Leiden, 1936–1937.
- Naqāʾiḍ: Anthony Ashley Bevan, ed.The Naqāʾiḍ of Jarīr and al-Farazdaq. 3 vols. Leiden, 1905–1912.
- Neuwirth, Angelika. “Koran.” In Grundriss der arabischen Philologie, vol. 2, Literaturwissenschaft, edited by Helmut Gätje, 96–135. Wiesbaden, 1987.
- Sayed, Redwan.Die Revolte des Ibn al-Aš῾aṯ und die Koranleser. Freiburg, 1977.
- Schacht, Joseph.The Origins of Muhammadan Jurisprudence.Oxford, 1950.
- Schoeler, Gregor. “Die Frage der schriftlichen und mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam.” Der Islam 62 (1985): 201–230.
- _____. “Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion.” Der Islam 66 (1989): 213–251.
- _____. “Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam.” Der Islam 66 (1989): 38–67.

- _____,.Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. Berlin, 1996.
- _____. “Schreiben und Veröffentlichen. Zu Verwendung und Funktion der Schrift in den ersten islamischen Jahrhunderten.” Der Islam 69 (1992): 1–43. English translation: “Writing and Publishing.On the Use and Function of Writing in the First Centuries of Islam.” Arabica 64 (1997): 403–435.
- _____, Ecrire et transmettre dans les débuts de l’islam. Paris, 2002.
- Wansbrough, John.Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford, 1977.

هل تأخّر ترتيب القرآن إلى ما بعد عهد النبوة؟
أدلة جديدة على وحدة مصدر ترتيب القرآن وفرضية جديدة حول تدوين القرآن[١][٢]

ريموند فارين[٣]

(١) العنوان الأصلي للمقالة هو: (The Composition and Writing of the Qurʾān: Old Explanations and New Evidence)، وقد نشرت في (Journal of College of Sharia & Islamic Studies. Vol. 38 - No. 1 2020)، وجدير بالذِّكْر أنّ الترجمة الحرفية للعنوان هي: (نظم القرآن وكتابته: أطروحات قديمة وأدلة جديدة)، لكننا آثرنا تعديلها إلى هذا العنوان ليكون أوضح في التعبير عن اشتغال المقالة. (قسم الترجمات)

(٢) ترجم هذه المقالة، مصطفى هندي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المطبوعة.

(٣) كاتب هذه المقالة هو ريموند فارين، Raymond K. Farrin، أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة الأمريكية بالكويت، مشتهر بكتابه: Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of، بنية وتفسير القرآن: دراسة التناظر والتماسك في نص الإسلام المقدس، ٢٠١٤. (قسم الترجمات)

١ - مقدمة، ومراجعة للأدبيات[١]:

تبنَّى العديدُ من الباحثين الغربيين الرأي القائل بأنَّ النبي محمدًا لم يُرتِّب القرآن، وأنّ الشكل النهائي والدائم للقرآن ظهر في وقتٍ ما بعد وفاة النبي محمدٍ عام ١١هـ/ ٦٣٢م. وبحسب هذا الرأي؛ كان المجتمع الإسلامي المبكِّر منشغلًا بتثبيت النصّ القرآني بصورة أو بأخرى. بيدَ أنّ ثمة أدلة حديثة، ظهرت مؤخرًا، تنحو بنا في اتجاه آخر، وهي موضوع هذه الورقة.

تشير أنواع الأدلة التي نناقشها هنا -البنيوية والأسلوبية والموضوعية- إلى أنَّ مؤلِّفًا واحدًا أو مصدرًا واحدًا اضطلع بترتيب القرآن، وهو ما يظهر منه أن وجهة النظر الحالية بحاجة إلى مراجعة وإعادة نظر. ومن ثم يطرح المقال -قبل الخاتمة- فرضية مُستحدَثة أو مُعدَّلة حول كتابة القرآن ونقله.

منذ ظهوره في عام ٢٠١٤، حظي كتاب أنجيليكا نويفرت[٢] (النصّ المقدّس والشِّعْر وتكوين الجماعة: قراءة القرآن باعتباره نصًّا أدبيًّا. Scripture, Poetry, and the

---

(١) قُدّمت نسخٌ سابقة من هذا المقال في ندوة: (القرآن بين العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى)، في سيينا Siena في مايو ٢٠١٥، وضمن سلسلة محاضرات: "Arab Crossroads Studies"، في جامعة نيويورك بأبو ظبي، في سبتمبر ٢٠١٦. وأنا ممتنٌّ لتعليقات الزملاء في كلتا المناسبتين، وخاصة تعليقات: جوليانو لانسيوني Giuliano Lancioni، وراؤول فيلانو Raoul Villano، وعقيل المراعي Akeel Almarai، وريك أوكس Rick Oakes، وجاستن ستيرنز Justin Stearns.

(٢) أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-...): من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية.

=

(Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text[1] =بترحيبٍ كبير في حقل الدراسات القرآنية[2]، وهذا ليس بالأمر المفاجئ؛ ذلك أنّ هذا الكتاب ضمَّ بين دفتيه العديد من المقالات الحصيفة، وهو بشكلٍ عام يُعَدّ إسهامًا قيِّمًا. إنه بالأحرى أحد أفضل الأعمال المعاصرة حول القرآن، وربما لا يفوقه في هذا إلا كتاب نيكولاي سيناي (القرآن: مقدمة تاريخية نقدية. The Qur'an: A Historical-Critical Introduction) الذي نُشر عام ٢٠١٧. بيدَ أن تركيزنا هنا –فيما يتعلّق

=

أستاذ الدراسات الساميّة والعربية في جامعة برلين الحُرّة، درسَت الدراسات الساميّة والعربية والفيلولوجي في جامعات برلين وميونيخ وطهران، عملَتْ كأستاذ ومحاضِر في عدد من الجامعات؛ مثل برلين وميونيخ وبامبرغ، كما عملت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات؛ مثل جامعة عمّان بالأردن وجامعة عين شمس بالقاهرة.

أشرفَتْ على عدد من المشاريع العلمية؛ منها: مشروع (كوربس كورانيكوم).

ولها عدد من الكتابات والدراسات المهمة في مجال القرآن ودراساته؛ من أهمها:

- Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, 2010.

القرآن كنصّ من العصور القديمة المتأخّرة، مقاربة أوروبية.

وقد تُرجِم للإنجليزية وصدر بعنوان: The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage, 2019

-Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981.

دراسات حول تركيب السور المكية. (قسم الترجمات)

(١) ترجَمْنا عرضًا لهذا الكتاب بعنوان: عرض كتاب (القرآن وصناعة المجتمع، قراءة القرآن كنصّ أدبي)، ديفين ستيوارت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) انظر على سبيل المثال مراجعة سليمان دوست Süleyman Dost في: Review of Qur'anic Research, 2.1 (2016), p. 1- 5.

بموضوع هذه المقالة- سيكون على إعادة النظر في تقييم نويفرت لنَظْم السور المتأخرة. وَجَدَت نويفرت فرقًا كبيرًا بين السور المكية المتماسكة ذات الثيمات الموضوعية الثلاث، وبين السور المدنية الطويلة التي يُفترض أنها غير متماسكة؛ حيث يبدو أنّ تلك الأخيرة (عبارة عن نظمٍ لمجموعات معزولة من الآيات)، و(لا يمكن وصفها بأنها سورٌ منظَّمة)؛ وتذهب إلى أن هذه السور هي على الأرجح نتاج عملية جمع لاحقة، ثم نُقّحت في ذلك الوقت وفقًا (لمعايير خارجية أو آلية)[١].

تحذو نويفرت حذو باحثين غربيين سابقين في تشكُّكِها إزاء التشكيل المبكِّر للقرآن. ففي عام ١٩١٦، تحدَّى ألفونس منجانا الروايات التقليدية التي تنسب إنتاج نصٍّ موحَّد إلى خلافة عثمان بن عفان (٢٣- ٣٥/ ٦٤٤- ٦٥٦)، وذهب بدلًا من ذلك إلى أن القرآن لم يُدوَّن في كتاب حتى عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٥- ٨٦/ ٦٨٥- ٧٠٥)[٢]. ثم في عام ١٩٧٧، ذهب جون وانسبرو إلى أبعد من ذلك بكثير، حيث اقترح أنّ القرآن لم يتشكّل في الواقع إلا في العصر العباسي، في نهاية القرن الثامن الميلادي على أقرب تقدير؛ أي بعد قرنين تقريبًا من إعلان نزول القرآن لأول مرة. بنَى وانسبرو هذا الافتراض على ما اعتبره ترتيبًا مفكَّكًا للقرآن (أي: مقاطع مستقلّة لا يربط بينها

(١) Neuwirth, Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qurʾan as a Literary Text, Oxford, Oxford UP, 2014, p. 32, 154, 158.

(٢) Alphonse Mingana, "The Transmission of the Ḳurʾān," Journal of the Manchester Egyptian & Oriental Society (1915- 1916), p. 25- 47.

شيء سوى عدد محدود من الاصطلاحات البلاغية)، وهو ما اعتبره علامة واضحة على الترقيع والتحرير الاستعادي، مشيرًا أيضًا إلى أن الاهتمام بتأسيس وترسيخ النصّ لم ينشأ إلا بصورة أوّلية عند ظهور مدوَّنات التفسير(١). ومع أن نويفرت تُؤرخ هذا الترتيب بما هو أقدم من تأريخ وانسبرو، بالاعتماد على الروايات التي تنسب هذا الترتيب إلى لجنة التنقيح والتحرير في عهد عثمان بن عفان (مع افتراضها بأنّ عمل اللجنة لم يقتصر على إصدار نصّ موحَّد قياسي، بل إنها شكَّلَت الكتاب بشكل أساسي)، إلا أنها تشارك أسلافها من الباحثين الغربيين شكوكهم بقدر تأييدها للقول بأنّ النبي محمدًا مات والقرآن لم يكتمل بناؤه بعدُ. بالنسبة لنويفرت، فإنّ الفرضية القائلة بأنَّ محمدًا هو المؤلِّف الوحيد للقرآن هي «إشكاليةٌ بصورة كبيرة»(٢)(٣).

---

(١) John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford, Oxford UP, 1977, p. 45, 47; cf. p. 12, 49.

لقد عارض العديد من الباحثين حجج وانسبرو، للاطلاع على نقد وتفنيد مفصَّل، انظر:

Fred M. Donner, Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing, Princeton, Darwin, 1998, p. 35- 61.

[انظر في الترجمة العربية: الروايات السردية عن الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، فريد دونر، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ص٩٩- ١٣٨، قسم الترجمات].

(٢) Neuwirth, Scripture, p. 259.

(٣) ترى نويفرت -كما تكرّر في كثير من كتاباتها- أن القرآن ووفق التحليل الأدبي يثبت كونه كتابًا لم يحرّر على عقود طويلة ولا بفعل أجيال متتابعة، كما تصرّ على كون عملية جمع النصّ وتثبيته في مدونة مكتوبة ذات سلطة هو فعل ناتج من سلطة يعلنها النصّ داخل نفسه، كما أنها من أوائل الكُتّاب =

١.٢ - الأدلة البنيوية:

كما ذكرنا آنفًا؛ سوف نستعرض في هذه المقالة الأدلة التي تشير إلى نتيجة مختلفة. أولًا: سننظر في الأمثلة التي تثبت الاتساق التركيبي، وهي التي من شأنها أن تشير إلى وحدة المصدر أو الشخص الذي اضطلع بترتيب القرآن. تبيّن

=

الذين افترضوا كون السورة هي وحدة أدبية فريدة تمثّل الوحدة المركزية للنصّ القرآني، ويرتبط حديث نويفرت عن كون السور المدنية هي عبارة عن تجميع لمقاطع قرآنية مستقلّة، لا من افتراض تفكّك وحدة النصّ، ولكن من ربطها هذه الوحدة بسياق التعبّد أو الليتورجي؛ لذا ففي حالة اتساع السور عن هذه الوظيفة –وهو ما حدث في المدينة مع الانتقال لمرحلة الإجماع الحضاري النصِّي وفقًا لها– فإنّ هذه الوحدة لم تعد هي المؤطرة للسور، إلا أن اشتغال نويفرت القليل نفسه على بعض السور المدنية –مثل سورة آل عمران– يكشف عن تلمّس لهذه الوحدة كذلك، وإن كانت ليست بطبيعة الوحدة في السور المكية، مما يعني أن نزاع نويفرت في مسألة التماسك التركيبي للسور المدنية لا يعني نفي الوحدة والتماسك عنها تمامًا، بل ترتبط بتصور نويفرت الخاصّ لطبيعة الوحدة في السور المكية.

كذلك فإنّ رؤية نويفرت لكون مسألة تأليف النبيّ وحده للنصّ هي مسألة إشكالية، لا تتعلّق بمسألة تركيب النصّ بقدر ما تتعلق برفض نويفرت لفرضية (المؤلف) ذاتها، أي: رفضها ارتباط الدراسات القرآنية بالبحث عن مؤلف النصّ، حيث تعتبر نويفرت أنّ هذا الاهتمام الشديد بالمؤلِّف والذى طغى على الدراسات القرآنية منذ أربعينيات القرن الماضي واستمر إلى السبعينيات، قد تسبب في تفريغ دراسات القرآن من موضوعها، حيث أصبح البحث في النبي وليس في النصّ نفسه ولا تاريخه ولا علاقته بالأمّة الناشئة؛ لذا تُولِي اهتمامها بالنصّ نفسه وعلاقته بسياق وتطور الأمّة المتحلقة حوله في علاقتها بالكتاب وبالتاريخ الروحي.

راجع: وجهان للقرآن، القرآن والمصحف، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، وسيُعاد نشرها ضمن الجزء الثاني من هذا الكتاب المجمع. (قسم الترجمات)

هذه الأمثلة الروابط بين الموضوع المركزي وما احتفّ به من موضوعات طرفية بين السور المتجاورة center-peripheryconnection؛ مثل الكلمات أو الموضوعات التي تتكرّر فيهما(١). كما يمكن الإشارة إلى أنّ هذا النوع من الارتباط لا يقتصر على القرآن؛ ففي عام ١٩٤٢، لاحظ عالمُ الدراسات الكتابية نيلس لوند في العهد الجديد «العديد من الأمثلة على الأفكار التي تكون هي محور أحد الأنظمة، ثم تتكرّر في ثنايا الموضوعات الفرعية في النظام المقابل، بما يظهر منه أن النظام الثاني صُمِّم بهذا الشكلِ ليتناسب مع الأول»(٢). سنناقش فيما يأتي أمثلة على هذا الارتباط بين المركز والأطراف في السور المكّية المبكِّرة والمتأخّرة (بعد تعديل سيناي للتسلسل الزمني الذي اقترحه نولدكه)(٣)، ثم نُورد أمثلة مشابهة من السور المدنية الطويلة من مدة إقامة النبيّ في المدينة. تتميز الأمثلة المتنوّعة التي سنتناولها هنا بوجود اتصال بين مركز القسم الأخير في

(١) للمزيد حول هذا الارتباط، انظر:

Farrin, Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text, Ashland, White Cloud, 2014, p. 10; Farrin, "The Pairing of Sūras 8-9," in Studi del quarto convegno RBS: International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric, R. Meynet and J. Oniszczuk eds, Rome, Gregorian & Biblical, 2015, p. 254. Cf. Mary Douglas, Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition, New Haven, Yale UP, 2007, p. 35- 38.

(٢) وهو يسمي هذا (قانون التحول من المركز إلى الأطراف).

Nils Lund, Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte, Chapel Hill, UNCP, 1942, p. 41.

(٣) Sinai, The Qur'an: A Historical- Critical Introduction, Edinburgh, Edinburgh UP, 2017, p. 161- 176.

السورة الأولى والأطراف (أو أحد الأطراف) في السورة التي تليها، وتشكِّل اقترانًا معها.

مثالنا الأول هو ثنائية سورتي الأعلى والغاشية من الفترة المكّية المبكِّرة[١]. هاتان السورتان تدعوان النبي إلى تمجيد الخالق وتذكير الناس به، ووصف الثواب والعقاب الأخروي. يتمحور مركز السورتين حول التأكيد الإلهي للنبي على أنّ الله سيُيسِّر له تلاوة القرآن [بحيث لا يَنسى منه شيئًا] وطرح الأسئلة البلاغية [الاستنكارية] حول عظمة الخلْقِ. يمكن تقسيم الوحدة الافتتاحية لسورة الأعلى إلى ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

القسم (أ)	**الآيات ١– ٥**	**الأمر بتمجيد الخالق.**
القسم (ب)	**الآيات ٦– ٨**	**التأكيد الإلهي للنبي على أن الله سيُيسِّر له ترتيل القرآن بحيث لا يَنسى منه شيئًا.**
القسم (أ')	**الآيات ٩– ١٩**	**الأمر بإنذار الناس ووعظهم.**

(١) حول هاتين السورتين باعتبارهما زوجًا، انظر كلام أمين إصلاحي المقتبس في:

Mustansir Mir, Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur- i Qur'ān, Indianapolis, American Trust Publications, 1986, p. 76; Michel Cuypers, "Structures rhétoriques des sourates 85 à 90," Annales Islamologiques, 35 (2001), p. 48- 63; Farrin, Structure, p. 110.

وحول أزواج السور بشكل عام، انظر:

Mir, Coherence, p. 75- 84; Michel Cuypers, La composition du Coran: Naẓm al-Qur'ân, Pendé, Gabalda, 2012, p. 27- 34; Farrin, Structure, p. 22- 47.

لدى القِسم الأخير شكلٌ مركزيّ خاص به؛ موضوعٌ بشكل حلقي ضمن السورة المرتبة بصورة متماثلة، يركِّز على الكافر وعقابه في الآخرة.

القسم (أ") : الآيات ٩- ١٩

٩

فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى

١٠

سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى

١١- ١٣

يَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى - الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى - ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى

١٤- ١٥

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى - وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

١٦- ١٩

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا - وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى - إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى - صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى.

وبالانتقال إلى سورة الغاشية، سنجدها هي الأخرى مقسَّمة إلى ثلاثة أقسام رئيسة، مع وعيدٍ صارِم يظهر في نهاية كلّ قِسم.

القسم (أ)	الآيات ١ – ١٦	وصف حال أصحاب النار وأصحاب الجنة.
القسم (ب)	الآيات ١٧ – ٢٠	أسئلة بلاغية [استنكارية] حول الخلق.
القسم (أ")	الآيات ٢١ – ٢٦	الأمر بإنذار الناس ووعظهم بأنَّ مَن يتولَّى عن الرسالة فسيصيبه العذاب الأكبر.

في الأقسام (أ) و(أ") من سورة الغاشية أُعيدت صياغة الفكرة التي تظهر في منتصف القسم الأخير من سورة الأعلى بطرق مختلفة نوعًا ما؛ بمعنى أن الإشارة إلى الذي «يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى» المذكورة في وسط القسم (أ") من سورة الأعلى يتردد صداها في الإشارات إلى الوجوه التي «تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً» و«الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ». وفيما يأتي نبيِّن الأجزاء التي تمثّل الأطراف من هذه السورة، مع الإشارات التي تردَّد صداها عن الجحيم موضحة بخطّ مثقَّل:

القسم (أ): الآيات ١ – ١٦

١ – ٧

سؤال استنكاري للنبي[١]: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ **تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً** تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ

٨ – ١٦

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ

القسم (أ'): لآيات ٢١ – ٢٦

أوامر للنبي: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَيُعَذِّبُهُ اللهُ **الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ** إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ

---

(١) قال الآلوسي في بيان الاستفهام في أول سورة الغاشية: «﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾، قيل: (هَلْ) بمعنى (قد) وهو ظاهر كلام قطرب، حيث قال: أي؛ قد جاءك يا محمد حديثُ الغاشية، والمختار أنه للاستفهام وهو استفهام أُريد به التعجيب مما في حيّزه والتشويق إلى استماعه والإشعار بأنه من الأحاديث البديعة التي حقّها أن تتناقلها الرواة ويتنافس في تلقنها الوعاة»، تفسير الآلوسي، (١٥/ ٣٢٤). وقال ابن عاشور: «الافتتاح بالاستفهام عن بلوغ خبر الغاشية مستعمل في التشويق إلى معرفة هذا الخبر؛ لما يترتب عليه من الموعظة»، التحرير والتنوير، (٣٠/ ٢٩٤). (قسم الترجمات).

خلاصة القول؛ ثمة اتصالٌ بين المركز والأطراف في السورتين: بين مركز القسم (أ") من سورة الأعلى وأطراف سورة الغاشية، وهي صِلَة تؤكّد على المصير المؤلم للكافر. ويمكننا رسم مخطط هذه الصلة بالجدول الآتي:

سورة الأعلى – القسم (أ") – الآيات ٩– ١٩	الآيات ٩– ١٠
	الآيات١١ و١٢ و١٣
	الآيات ١٤– ١٩
سورة الغاشية	القسم (أ) – **آية ٤**
	القسم (ب)
	القسم (أ") – **آية ٢٤**

نُوقِش مثالان آخران من زمن الوحي المكّي في كتابنا (البنية والتأويل القرآني. Structure and Qur'anic Interpretation)؛ لذلك سنشير إليهما هنا بإيجاز فقط. الأول يُظهِر زوجًا من السور المكّية المبكِّرة، ألَا وهما سورتا: القمر والرحمن؛ ففي منتصف القِسم الأخير من سورة القمر، هناك الآية التي تقول: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [الآية: ٤٩]، وهو ما قد لا يبدو أنَّ له علاقة بالأفكار التي تمثِّل الموضوعات الطرفية للسورة والتي تتحدَّث حول معاقبة الله للكافرين ومكافأة المؤمنين. لكنَّا نجد أن هذه الآية متّصلة بأطراف سورة الرحمن، وتحديدًا في الآيات التي تتحدث عن دِقَّة الخلْقِ وانسجامه (الآيات ٧– ٩، والآيات الموازية لها ١٩– ٢٠). وبالمثل، نجد مثالًا على هذا الارتباط

في زوجٍ آخر من السور المكية المتأخّرة، وهما سورتا: يوسف والرعد؛ ففي منتصف القِسم الأخير من سورة يوسف، يظهر تحوُّلٌ (التفات) بلاغي غير متوقع إلى آيات الله البيِّنة في السماوات والأرض؛ ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وهو ما يبدو خارجًا عن محور هذه السورة التي تروي قصة إنسانية ملهمة. يظهر الرابط بين هذه الآية وبين صدر سورة الرعد؛ حيث نجد أمثلة على آيات الله في الطبيعة وإشارة إلى عقابه السماوي (الآيات ٢- ٤ و١٢- ١٣ و١٧)[١]. ولذلك فإنّ السمة التركيبية للاتصال بين المركز والأطراف موجودة في كلٍّ من السور المكية المبكِّرة والمتأخّرة.

وبالانتقال إلى السور المدنية، يفترض عادةً أنَّ هذا الارتباط بين نَظْم السور المختلفة يضعف، أو يضمحلّ. عادةً ما تكون هذه السورة طويلة، وتتضمَّن موضوعات تشريعية بالطبع، وهو ما يجعل من الممكن تمييزها عن نظيراتها المكية الأسبق. ومع ذلك، فإنّنا نرى من الناحية البنيوية اتصالًا مستمرًّا على مستوى المركز والأطراف لأزواجٍ من السور المدنية. مثالنا الأوّل هو لزَوجٍ من أوائل السور المدنية: البقرة وآل عمران. ناقشنا هذا المثال أيضًا في كتابنا سالف الذِّكْر[٢]؛ وسنوجزه هنا. ثمة علاقة بين آية الكرسي (آية: ٢٥٥)

(١) Farrin, Structure, p. 44, 68.

(٢) Farrin, Structure, p. 25- 26.

التي تظهر في منتصف القِسم (أ") من سورة البقرة، وتكرار عبارة: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ في الآية الثانية من سورة آل عمران؛ تلك الآية التي تلي الحروف المقطعة ﴿الم﴾ مباشرة، وتسبق بيان نزول الكتاب. ومن الجدير بالذِّكْر أنّ هذا واحدٌ من ثلاثة مواضع فقط في القرآن –من أصل ٢٩ سورة تبدأ بالحروف المقطعة– لا تكون الآية التي تلي الحروف المقطعة مباشرة تتكلّم عن الوحي الكتابي[١]. ويبدو أنّ تلك الآية من سورة آل عمران قد جاءت في هذا الموضع الطرفي من السورة عن عمد لسببٍ بنيوي؛ ألا وهو تحقيق الاتصال مع المركز الرئيس للسورة السابقة.

المثالان التاليان هما لزَوجَيْن من السور المدنية التي بينها تفاوت نسبي في تاريخهم. المثال الأول نجده في سورتي الأنفال والتوبة؛ حيث تمثّل إحداهما مرحلة مبكِّرة (الأنفال)، بينما الأخرى (التوبة) فتمثّل مرحلة متأخرة نسبيًّا في العهد المدني من الوحي. أمّا المثال الثاني فنجده في سورتي النساء والمائدة؛ حيث تمثّل سورة النساء تقريبًا منتصف المرحلة المدنية بينما سورة المائدة –ربما– تعود إلى نهايتها. وقد نُوقِشَت هذه الأمثلة أيضًا في منشورات حديثة[٢].

---

(١) الموضعان الآخران هما فواتح سورتي العنكبوت والروم؛ ففي هذين الموضعين لا تتحدّث الآية التالية للحروف المقطعة مباشرة عن الوحي الكتابي، وهو ما يجعل صدر سورة آل عمران والآية التالية للحروف المقطّعة فيها هو المثال الوحيد من بين ٢٧ سورة تبدأ بالحروف المقطعة يتم فيها مقاطعة الآية اللاحقة لتتكلّم عن الوحي الكتابي.

(٢) Farrin, "The Pairing of Sūras 8- 9," p. 251; Farrin, "Sūrat al- Nisāʾ and the Centrality of Justice," Al- Bayān – Journal of Qurʾān and Ḥadīth Studies, 14 (2016), p. 13.

وخلاصة القول فيها: في مركز القِسم (أ") من سورة الأنفال هناك إشارات إلى نقض المعاهدات وعدم قدرة الكفّار على إطفاء نور الله بأفواههم (الآيات: ٥٦ و٥٩)، ثم في بداية سورة التوبة نجد البراءة من المعاهدات مع المشركين والتأكيد على أنّ الكفّار أمثالهم غير معجزي الله وأنه سيخزيهم (الآيات: ١-٢)؛ وهذا اتصالٌ بين المركز والأطراف. أخيرًا، نلاحظ مثل هذا الارتباط في الإشارة التي تظهر في مركز القِسم (أ") من سورة النساء إلى بعض الأطعمة الطيبة التي حُرّمت على بني إسرائيل بسبب ظلمهم (الآية: ١٦٠)، ثم في مفتتح سورة المائدة (الآية: ٢) نجد توضيحًا حول إباحة بعض الأطعمة للمؤمنين.

ومن هنا نجد أنّ خاصية الاتصال بين السور المزدوجة -أي اتصال مركزها وأطرافها- موجودة في جميع أنحاء الوحي القرآني؛ وهو ما يشير إلى الاتساق التركيبي.

٢.٢ - الأدلة الأسلوبية:

في عام ٢٠١١، نشر بهنام صادقي Behnam Sadeghi مقالًا بديعًا يعتمد على بحث أُجري في جامعة برينستون. لا توجد مساحة كافية هنا للخوض في تفاصيل عمل صادقي المثير للإعجاب؛ ولذا نحيل القارئ إلى مقالته. يكفي هنا أن نقول إنه يطبّق المنهجيات الأسلوبية في تحليل القرآن من أجلِ الإجابة على الأسئلة حول التسلسل الزمني للنصّ ووحدته الأسلوبية. وكما هو الحال في مراجعتنا للبنية –سواء ما ذكرناه أعلاه أو في وقت سابق كما بيّناه في كتابنا– فإنّ دراسته تشير إلى الاستمرارية داخل النصّ. ومن خلال التحليل الحاسوبي لعوامل، مثل طول الآيات وظهور المقاطع المشتركة وغير المشتركة؛ استطاع صادقي تحديد مسار أسلوبي سلس ومتماسك؛ حيث إنّ التباينات في المتغيرات المرصودة تظهر وفق تسلسل تدريجي مرحلي، وليس بشكلٍ فوضوي أو عشوائي. وخلصَت الدراسة إلى أنّ القرآن ذو مصدر واحد[١].

(١) Behnam Sadeghi, "The Chronology of the Qurʾān: A Stylometric Research Program," Arabica, 58 (2011), p. 210- 299.

وحول التحليل الأسلوبي، فإن أنسب ما يمكن البدء به هو:

Anthony Kenny's The Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities, Oxford, Pergamon, 1982.

٣.٢- الدليل الموضوعي:

النوع الثالث من الأدلة التي يجب أخذها بعين الاعتبار هنا هو الدليل الموضوعي، وتحديدًا ما يتعلّق بمبدأ الجهاد. من ناحية؛ ترى وجهة النظر التقليدية أنّ هناك تدرجًا في القرآن من المقاطع الآمرة بمهادنة المشركين إلى المقاطع التي تحثُّ على قتالهم؛ وأنَّ الأُولى منسوخٌ حكمها بالثانية. ومن ناحية أخرى، يذهب جمعٌ من الباحثين الغربيين إلى محاولة فهمٍ يقوم على تعدّد طبقات المعاني ومستوياتها في النصّ (polyvalent). فعلى سبيل المثال، اقترح رفين فايرستون Reuven Firestone –الذي حَذا حذو أسلافه في عام ١٩٩٩ من خلال تبنِّي الفرضية المشهورة بأنّ القرآن نصٌّ مشوَّش– أنّ القرآن تضمَّن آراء ومذاهب مختلف الفصائل داخل المجتمع المبكِّر؛ وعليه فهو يرى أنّ النص: ١– يحثّ على عدم الجهاد، ٢– يدعو إلى تقييد القتال، ٣– يعبِّر عن التعارض بين أمر الله وردِّ فعل أتباع محمد، ٤– يدعو إلى الحرب. وقد كانت هذه هي مواقف الفصائل المختلفة، التي حرصت على ضمان دمج وجهات نظرهم قبل كتابة القرآن[١].

إنّ الدراسة التي أجراها جواد هاشمي Javad Hashmi مؤخرًا تُعارِض كلًّا من وجهة النظر التقليدية وتلك المعتمدة على تعدّد المذاهب والأصوات داخل

(١) Firestone, Jihād: The Origin of Holy War in Islam, Oxford: Oxford UP, 1999, p. 44-46, 69- 91.

النصّ. فاستنادًا إلى قراءة متأنية لآيات الجهاد، يذهب هاشمي بدلًا من ذلك إلى القول بوجود عقيدة متماسكة للجهاد. يقوم هذا المذهب على خمسة مبادئ، ويتمحور حول المبدأ الثالث منها وهو القصاص؛ وهذه المبادئ هي: ١- حرمة النفس، ٢- مبدأ (لا تعتدوا)، ٣- القصاص، ٤- مبدأ الميثاق والنصرة، ٥- مبدأ الصلح والوعيد. وبإعادة النظر في السيرة النبوية، يشير هاشمي أيضًا إلى أن التصرّف النهائي للنبيّ تجاه مشركي مكّة كان العفو والمصالحة، وليس العدوان، مما دفعه إلى اقتراح أن نظرية الحرب العادلة في القرآن لم تتحوّل إلى عقيدة عسكرية إلا على يدِ مفسِّري العصور الوسطى الذين سعوا إلى تبرير المسعى التوسّعي. وأخيرًا، يرى هاشمي أنه بقدرٍ ما يعكس القرآن تصوّرًا متماسكًا فيما يتعلّق بالجهاد، فالأرجح أن النصّ القرآني خرج من مَعِينٍ واحد[١].

وعليه؛ فإنّنا هنا وصلنا إلى نفس النتيجة حول مصدر القرآن من ثلاثة منظورات مختلفة. قد نضيف إليها أنّ الاستدلال حول الترتيب الفردي للقرآن

---

(١) من بحث يصدر قريبًا:

Javad Hashmi, On the Origin of Jihād: The Ethics of War and Peace in the Qurʾān and Early Islam.

يمكن الاطلاع على ملخص هذا البحث، الذي قُدِّم في الاجتماع السنوي للجمعية الدولية للدراسات القرآنية لعام ٢٠١٧ في بوسطن، على الرابط الآتي:

https://www.youtube.com/watch?v=IK- f9Bes5AA.

(سواء كان ذلك توقيفيًّا بوحي أم لا)، بناءً على اكتشافنا الذي أثبت الاتساق البنيوي =لا يتعارض مع الروايات المبكِّرة. وفقًا للآثار، أنتجت اللجنة العثمانية أول نسخة مكتوبة كاملة، وانقسَمت الآراء حول ما إذا كانت اللجنة قد رتّبت السور التي كانت كاملة بالفعل (بترتيبٍ معيَّن للآيات) بناءً على توقيفٍ من النبي، أم كان ذلك (ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة) اجتهادًا منهم[١][٢].

يتوافق بحثُنا مع الرأي الأول؛ حيث إنّ وجود آيات موضوعة داخل السور، وهي متصلة بآياتٍ في السور المجاورة لها =لهو دليلٌ واضح على وجود نَظْمٍ أوسع يتجاوز السورة المفردة. وكما تساءل مستنصر مير بوضوح: «إذا كان

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦، ص١٨١- ١٨٣. وانظر: دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٣، ص: ١٠٨- ١١٢، لترجيح القول بأن ترتيب السورة مأخوذ عن النبي أيضًا.

وبالعودة خطوة واحدة إلى الوراء، فإن دراسة مخطوطة صنعاء (التي سنناقشها أدناه) أكّدت مؤخرًا أن ترتيب الآيات داخل السور كان محدّدًا قبل الجمع العثماني، ذلك أن مصحف صنعاء هذا يسبق مصحف عثمان، لكنه يطابقه على مستوى الجمل والآيات (الاختلافات بينهما أدقّ من هذا، كما هو الحال على مستوى الوحدات الصرفية والكلمات). وبما أن المخطوطة ما قبل العثمانية تحتوي بالفعل على سور بأشكال نُسخت لاحقًا، فإنّ ذلك يعني أن السور كانت مرتبة قبل النصّ العثماني.

Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, "Ṣan‘ā’ 1 and the Origins of the Qur’ān," Der Islam, 87 (2012), p. 1- 129.

(٢) حضر في التراث الإسلامي خلاف مشتهر حول ترتيب السور وهل كان بالتوقيف أم بالاجتهاد، أمّا ترتيب الآيات في السور فهو توقيفي بالإجماع وليس ثم خلاف في هذه القضية. (قسم الترجمات).

لدى النبي محمد تصورٌ محدّد عن ترتيب آيات السور، فكيف يمكن أن يتغاضَى عن ترتيب السور نفسها؟»[(١)]؛ بل إنّ الاحتمال الأرجح في هذا كلّه هو أنّ نفس المؤلِّف أو المصدر هو الذي حدَّد ترتيب سور وآيات القرآن من أوّل نزوله إلى آخره. نحن نتحدّث هنا عن عملية طويلة امتدَّت لأكثر من عقدَيْن من الزمن، جرت خلالها إعادة صياغة الترتيب الزمني للوحي وفق ترتيب أدبي. ونظرًا لأنه كان هناك إدراجٌ لفقرات نزلتْ متأخّرة وسط فقرات أخرى سبقتها، فإنّ هذا الترتيب الأدبي لم يتّخذ شكله النهائي إلا قُبيل وفاة النبيّ في ١١هـ/ ٦٣٢م[(٢)].

(١) Mir, Coherence, p. 101.

(٢) من بين الباحثين الغربيين، اقترح جون بورتون أيضًا أنّ النبيّ توفي والقرآن كاملٌ (Collection of the Qur'ān, Cambridge, Cambridge UP, 1979)، ومع ذلك، فإنّ منهجه وحججه في إثبات ذلك تختلف بشكلٍ كبيرٍ عن تلك المذكورة أعلاه. للوقوف على تقييم نقدي لبورتون، انظر:

Harald Motzki, "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," Der Islam, 78 (2001), p. 11- 15.

[هذه الدراسة مترجمة بعنوان: جمع القرآن؛ إعادة تقييم النظريات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، ترجمة: مصطفى هندي، ومنشورة ضمن هذا الجزء من الكتاب، ص١٠٥. (قسم الترجمات)].

٣- فرضية مُحدَّثة لكتابة القرآن ونقله:

نبدأ هذا القِسم بذكر كتاب آخر مهمّ (بالفرنسية) ظهر في العقد الماضي وهو: (الأحاديث حول تدوين مصحف عثمان. Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ʿUthmān)، بقلم فيفيان كوميرو[(١)]. فيما يتعلّق بالفكرة العامة لحفظ القرآن -وهي أنه كان محفوظًا شفهيًّا (إلى جانب كتابته على قِطَعِ الجلود، وأكتاف الإبل، وسُعُف النخل، وغيرها من وسائل الكتابة الأخرى) حتى اجتمعت لجنة بتكليفٍ من عثمان بن عفان وأصدرت أول نسخة مكتوبة كاملة للقرآن (مصحف)- أقول: إنّ كوميرو ترى أن هذه الفكرة العامة ليس عليها إجماع. في الواقع، في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، رأى علماء مثل أبي عمرو الداني وابن حزم الأندلسي أن القرآن جُمع وكُتب في حياة النبي. وتُظهِر كوميرو أن البخاري (ت: ٢٥٦/ ٨٧٠) هو المسؤول الأول عن ترسيخ القصة السائدة. ومن بين مجموعة الآثار المتداولة، اختارت كوميرو بعضًا منها، معطية لكلّ من الخلفاء الثلاثة الأوائل دورًا؛ وبالتالي فإنها تؤكد التتابع الأوّلي. وبناءً على الأحاديث المجموعة فإنّه: إمّا أبو بكر (١١- ١٣/ ٦٣٢- ٦٣٤)، أو عمر (١٣- ٢٣/ ٦٣٤- ٦٤٤) هو مَن بدأ بجمع

(١) Viviane Comerro, Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ʿUthmān, Beirut, Orient- Institut, 2012.
[لمراجعة لكتاب كوميرو، راجع: بين كتابَيْ نَظْم القرآن لميشيل كويبرس، والأحاديث حول تثبيت مصحف عثمان لفيفيان كوميرو، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير].

القرآن -أو كان لهما يدٌ في ذلك- ثم تولّى عثمان الأمر رسميًّا وأكمله. وفي نهاية المطاف، أصبحت الرواية التي روّج لها البخاري هي المهيمِنة[١].

من ناحية أخرى، فإنّ المرويات المتعلّقة بأصل القرآن ربما تحتوي على شيء من الحقيقة، وليست جميعها محض اختلاقات لاحقة[٢]. وقد بَيَّن هارالد موتسكي في هذا الصدد أنّ روايات المسلمين عن تشكُّل القرآن التي سجّلها البخاري تعود -على الأقلّ- إلى نهاية القرن الأول الهجري -أي إلى حوالي جيلين بعد خلافة عثمان- وأنها لم تكن محض اختراعات من البخاري[٣]. ربما يمكن هنا إعادة النظر في التقليد الشفهي مع أخذ النتائج الجديدة في الاعتبار.

(١) وقد تعضدت هذه الرواية بعد البخاري بوقت طويل بتعليق السيوطي (ت: ٩١١/ ١٥٠٥) في الإتقان في علوم القرآن. Comerro, Les traditions, p. 137- 158.

(٢) يتبع هذا المذهب قول مونتغمري وات وآخرين قبله.

Watt, Muhammad's Mecca, Edinburgh, Edinburgh UP, 1988, p. 1; Richard Bell, Bell's Introduction to the Qurʾān, completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh, Edinburgh UP, 1970, p. 42- 44. Cf. Nöldeke et al., The History of the Qurʾān, ed. and trans. Wolfgang H. Behn, Leiden, Brill, 2013, p. 230, 256- 263.

(٣) Motzki, "Collection," p. 1- 34. Cf. Donner, Narratives, p. 203- 212, 275- 290.

لاحظ أيضًا ملاحظات شون أنتوني وكاثرين برونسون: «حريٌّ بالمؤرّخين ألّا يرفضوا هذه الروايات باعتبارها مجرّد تلفيقات، حتى لو لم يكن بالإمكان الوقوف على الحقيقة التاريخية للحَدَث بكلّ تفاصيله من خلال أساليب البحث التاريخي الحديث والنقد الكتابي. ذلك أن الصورة التي ترسمها هذه الروايات ليست معقولة بالمعنى العام فحسب، بل إنّ هذه القصص مستمدّة تاريخيًّا من العالم الذي تصوّره الروايات وتتغلغل فيه بعمق».

"Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives," Journal of the International Qur'anic Studies Association, 1 (2016), p. 117.

وعليه؛ فإننا نعرض فيما يلي فرضية حول نقل القرآن بناءً على الأدلة الأدبية والباليوغرافية والتاريخية مع دمج عناصر من السردية التقليدية.

فيما يتعلّق بالمرويات؛ فإنّ الصعوبة الرئيسة التي نواجهها إزاءها تكمن في روح الحنين إلى الماضي التي تزخر بها؛ إذْ من الواضح أن الشوق البريء، والتوق إلى زمنٍ أبسط، كانت من سمات العصر الأموي والتوسع السريع للإمبراطورية[١]. في الحقيقة، لم تكن شبه الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام معزولة ومحدودة ثقافيًّا كما يُعتقد عمومًا؛ فقد كان يُتحدّث بالعربية هناك لعدّة قرون، وبحلول القرن السابع الميلادي أصبحت العربية لغة مكتوبة على نطاق واسع، وهو ما أظهره روبرت هويلاند Robert G. Hoyland من تحليل النقوش المكتوبة. ومن المحتمل أن يكون المبشّرون المسيحيون الذين جاؤوا إلى شبه الجزيرة، وبلاط الملوك العرب التابعين لبيزنطة -مثل الغساسنة- قد كان لهم دور رئيس في تطوّر النصّ العربي[٢]. ثمة دليلٌ آخر من مصر على استخدام اللغة

---

(١) حول مشاعر الحنين إلى الماضي في هذا الوقت، والتي شعر بها بشكلٍ خاصّ أولئك الذين غادروا شبه الجزيرة العربية مع انتشار الدين الجديد، انظر الفصل الخاص بجميل بن معمر في:

Farrin, Abundance from the Desert: Classical Arabic Poetry, Syracuse, Syracuse UP, 2011, p. 92- 114.

ثروة من البادية: الشعر العربي القديم، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٣، ص١٢٩- ١٥٠.

(٢) Robert Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ān," in The Qur'ān in Its Historical Context, ed. Gabriel Said Reynolds, London, Routledge, 2008, p. 51- 69.

=

العربية، في شكل إيصال ضريبة على ورق البردي مسجّل باللغتين اليونانية والعربية ومؤرّخ بتاريخ ٢٢هـ/ ٦٤٣م. كُتب النصّ العربي بكفاءة تامّة تحت النصّ اليوناني، ومن هنا يمكن للمرء أن يستنتج -على غرار هويلاند- أن التقليد الإداري العربي كان موجودًا قبل القرن السابع[١].

وبالنظر إلى زمن النزول نجد مرويات عن الكتابة ودلالات النشاط الإداري باللغة العربية؛ حيث يقال إنّ النبي أرسل رسائل إلى مختلف الشعوب والقادة خلال سنواته الأخيرة في المدينة المنورة[٢]. علاوة على ذلك، تشير

=

[والكتاب مترجم للعربية، انظر: الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية للقرآن، روبرت هويلاند، ضمن كتاب: القرآن في محيطه التاريخي، جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٩١- ١١٥، قسم الترجمات].

وفي هذا الصدد، يمكن التمييز بين الفصائل المجتمعية في التاريخ المبكِّر لشبه الجزيرة العربية: البدو من جهة، الذين لم يحملوا أدوات كتابة أو نصوص (بل اعتمدوا على الذاكرة للحفاظ على تراثهم، الذي تمثل في الشِّعْر وتاريخ القبائل) من جهة. ومن ناحية أخرى، هناك سكان المناطق المستقرة، الذين اعتادوا بشكل متزايد على التوثيق المكتوب (المكمِّل لقدرة الذاكرة).

(١) Hoyland, In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire, Oxford, Oxford UP, 2015, p. 100- 101.

(٢) السيرة النبوية، ابن هشام (ت: ٢١٨هـ/ ٨٣٤)، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠١، ص١١، ٦٠٢، ٦١١، ٦٣٣- ٦٣٤، ٦٣٧. ويقال أيضًا أنه أرسل رسائل تدعو الملوك في أماكن أبعد إلى الإسلام (ص:٦٤٣)، على الرغم من أنَّ كتب السيرة لا تتضمن هذه النصوص، على عكس الرسائل الأخرى. وبالمناسبة، فقد تبيَّن مؤخرًا أنّ رسالة دبلوماسية يزعم أنها من النبي إلى كسرى تعود إلى ما لا يقل عن ٧٠٠ عام بعد ذلك.

=

الروايات الشفهية إلى وجود كاتب رسمي للنبيّ في مكة يعمل على تدوين وحفظ الوحي، والعديد من هؤلاء الكتبة كانوا في المدينة، وعلى رأسهم زيد بن ثابت(١). وأخيرًا، يحتوي القرآن نفسُه على إشارات عديدة للكتابة أو التلاوة من نصٍّ مكتوب؛ فعلى سبيل المثال، هناك آية تشير إلى أن النبي يقرأ من صُحُف؛ ﴿رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً﴾ [البينة: ٢]. كما أنَّ فواتح [الحروف المقطعة] بعض سور القرآن في مختلف مراحل النزول هي حروفٌ عربية. وفي المدينة المنورة، طُلِبَ من المَدِينِين كتابةُ وتوثيقُ دَيْنِهم، حتى سداد المبلغ بالكامل؛ ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؛ وإذا كان قد أُمِر بكتابة الدَّين، أفلا يكون القرآن أَوْلَى أن يُكتب؟ يبدو من الصعب تخيُّل عدم كتابة القرآن في الوقت الذي كانت الكتابة فيه تُمارَس بصورةٍ ما. وإذا كان القرآن مدوَّنًا أصلًا فلماذا لم يُدوَّن كاملًا؟ هنا نعيد تأكيد ما توصَّلْنا إليه أعلاه بشأن الاتساق الأدبي في الصِّلَة بين المركز والأطراف، وهي الصِّلَة التي تُوحي

=

(Alan Jones, "The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qurʾān to Writing," in Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards, ed. Chase F. Robinson, Leiden, Brill, 2003, p. 7, n. 2)

يمكن أن تتناقض هذه النتيجة مع التأريخ بالكربون المشع للمخطوطات القرآنية المبكّرة، والتي سيتم مناقشتها أدناه.

(١) M. M. al- Aʿẓamī, The History of the Qur'ānic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments, Leicester, UK Islamic Academy, 2003, p. 68.

بوحدة المصدر أو المؤلِّف الذي اضطلع بترتيب القرآن؛ ونؤكّد مرّة أخرى موقفنا المتمثّل في أن الوحي الذي نزل تدريجيًّا على فترات زمنية مختلفة أُعيد نظمه في ترتيب أدبي، وهو ما أنتج نصَّ القرآن مدوَّنًا كاملًا قبل وفاة النبيّ.

بيدَ أن ثمة العديد من المشاكل التي تطرحها هذه الفرضية؛ فلو كان النبيّ تُوفي والقرآن مدوَّن كاملًا، فماذا حلّ بهذا الأصل؟ ذلك أنّا لم نقف على هذا النموذج الأوّلي. بالإضافة إلى ذلك، لماذا توجد نُسخ تحوي اختلافات طفيفة في قواعد الإملاء، وعدد الآيات، وما إلى ذلك[١]؟ ألَا يعني وجودها عدم وجود نصّ ثابت؟ ولماذا يُنسب لعثمان في كثير من الأحيان توزيع المصحف على الأمصار؟ سنحاول تقديم إجابات لهذه الأسئلة فيما تبقّى من هذه الورقة.

تذكُر إحدى الروايات أنّ أبا بكر هو أوّل مَن جمعَ القرآن بين دفتين، فجعل من الأوراق المرتبة مصحفًا[٢]. ليس من المستبعد أبدًا أن هذا ما حدث فعلًا، ولكن بالنظر إلى النشاط الإداري حول النبي سابقًا، تقلّ احتمالات أن هذا قد يكون هو ما حدث بالفعل. عند وفاة أبي بكر عام ١٣/ ٦٣٤، من المؤكّد أن المصحف الأول قد انتقل إلى أيدي الخليفة الجديد عمر. ومع

(١) حول هذه الاختلافات، انظر:

Keith E. Small, Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts, Lanham, Lexington, 2011, p. 77- 94.

(٢) مقتبس في: كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق: آرثر جيفري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٧، ص٥.

توالي الفتوحات في خلافته، فنحن نرى أن هذا التوسّع الكبير للدولة في حكمه وما بعده هو ما أدّى لاحقًا إلى إنتاج المصاحف. يقودنا هذا إلى مجموعة المخطوطات الرئيسة؛ ألا وهي مخطوطات المكتبة الوطنية الفرنسية المعروفة باسم (المصحف الباريسي)، أو مخطوطات باريسينو بيتروبوليتانُس Codex petropolitanus -Parisino.

في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وبين المخطوطات القرآنية المحفوظة بجامع عمرو بن العاص في الفسطاط بمصر، عُثر على صحائف رَقِّية مكتوبة بالخط الحجازي المائل نحو اليمين، وهو مشابه لأسلوب الكتابة على البردي الموصوف آنفًا[١]. في عام ١٨٣٣ حصلت المكتبة الوطنية الفرنسية على عددٍ كبيرٍ من أوراق هذه المخطوطة، واليوم توجد أجزاء منها تحتوي على حوالي ٤٥٪ من القرآن، موزّعة بين باريس وسانت بطرسبرغ والفاتيكان ولندن. هناك أيضًا مخطوطة مشابهة لها على ما يبدو؛ وهي مصحف برمنغهام، جرى تأريخها مؤخرًا بالكربون المشعّ وتبيَّن أنها تعود إلى ما بين ٥٦٨- ٦٤٥م (بنسبة ثقة ٩٥.٤٪)[٢]. بالنسبة لمخطوطات المصحف

(١) راجع قول كيث سمول: «إنّ أقدم النصوص الموجودة في مخطوطات القرآن هي بنفس الجودة ومستوى التطور الذي كانت عليه اللغة العربية المستخدمة في البرديات التجارية والإدارية». Small, Textual Criticism, p. 143.

(٢) http://wwwbirmingham.ac.uk/facilities/cadbury/TheBirminghamQuranManuscript.aspx accessed in June 2017.

الباريسي، فنحن نفترض أن الرَّق الذي كُتبت عليه صُنع من جلود الحيوانات خلال المرحلة الأُولى من التوسّع الإسلامي، وأن هذا المصحف نُسخ بعد وقت قصير من فتح مصر عام ٢٠هـ/ ٦٤١م. تُظهِر دراسة المخطوطة أنَّ خمسة نُسّاخ عملوا عليها، مما يدلّ على وجود حاجة ملحّة للإسراع بتنفيذها. وحسب التأريخ المقدّر لدينا للمخطوطة، فإنّ مصر كانت قد فُتحت، ومن الطبيعي أن يكون مسجدها الأوّل بحاجة إلى نُسخة من القرآن. ومن الواضح أيضًا أن النُّسخة أُعدّت للاستخدام العام. كما أنها تظهر علامات تطوّر الخط العربي، وهو ما يميّز السنوات الأُولى. كما استنتج فرانسوا ديروش «أن المصحف الباريسي منسوخٌ عن أصل أقدم، مكتوب بإملاء ناقص في الأغلب، وقد كان النسّاخ الخمسة يحاولون تجويده عند الكتابة»[(١)].

---

(١) François Déroche, Qur'ans of the Umayyads: A First Overview, Leiden, Brill, 2014, p. 17- 19, 32; see also Déroche, La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino- petropolitanus, Leiden, Brill, 2009, p. 51- 75.

[انظر الترجمة العربية لكتاب ديروش: مصاحف الأمويين، ترجمة: د/ حسام صبري، نهوض للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٢٣، ص٦٧- ٧٠، (قسم الترجمات)].

لاحظ أيضًا إشارات هويلاند الرئيسة حول نظام علامات التشكيل -التي كانت تُستخدم فقط لمنع الالتباس، بدلًا من استعمالها بشكل مستمر، كما حدث لاحقًا- على البرديات والنقوش الموجودة بالفعل في العشرينيات والأربعينيات من القرن السادس. ومن الجدير بالملاحظة أن مثل هذه العلامات لا تظهر في عيِّنة من النقوش العربية في القرن السادس من سوريا. يقول هويلاند: «إن الاستنتاج الأكثر منطقية هو أن هذه العلامات قد أُدخلت كجزء من إصلاح النص العربي من قِبل الخلافة المدنية المبكرة».

=

وهناك مخطوطة قرآنية مماثلة بالخطّ الحجازي معروضة في متحف الفنون التركية والإسلامية بإسطنبول، عُثر على صحائفها بالجامع الكبير بدمشق، ونُقلت إلى إسطنبول عام ١٩١١، قبل سقوط الإمبراطورية العثمانية. من الواضح أن هذه أيضًا إحدى المخطوطات القرآنية المبكرة جدًّا؛ ورغم وجود بعض الاختلافات، إلا أن الكتابة فيها لا تختلف كثيرًا عن المصحف الباريسي الذي عُثر عليه في القاهرة[١]. وبما أنّ الشام فُتحت قبل مصر (في ١٥هـ/ ٦٣٦م)، فمن المحتمل أن هذا المخطوط يسبق النسخة المصرية بفترة قليلة، مما يجعله ربما أقدم نصّ قرآني لدينا، ويمكن أن يساعد التأريخ الكربوني لهذه المخطوطة في توضيح المسألة. أُرّخت مصاحف أخرى مؤخرًا، كما في حالة برمنغهام، ووُجد أنها تعود إلى الفترة المبكرة: فقد قُدّر تاريخ مصحف محفوظ في دار الكتب المصرية بالقاهرة ومكتبة برلين (Ms. Or. Fol 4313.) بالفترة: ٦٠٦- ٦٥٢؛ ومصحف توبنغن -الذي اكتُشف أيضًا في دمشق- يرجع تاريخه على الأرجح إلى: ٦٤٩- ٦٧٥؛ بينما يرجع تاريخ مصحف صنعاء إلى: ٦٣٠- ٦٥٠[٢].

=

Hoyland, "New Documentary Texts and the Early Islamic State," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 69/3 (2006), p. 403.

(١) Déroche , Qur'ans, p. 37- 38; Small, Textual Criticism, p. 16.

(٢) http://corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/4/vers/137/handschrift/15, accessed in February 2018; https://www.unituebingen.de/en/news/press- releases/press-

=

مبدئيًّا على الأقل، من الممكن أن تكون هذه المصاحف قد نُسخت في المدينة المنورة، المركز السياسي وموطن المصحف الأصلي[١].

عند وفاة عمر عام ٢٣هـ/ ٦٤٤م، تؤكّد الروايات أن المجموعة الأصلية من الصُّحُف انتقلت إلى ابنته حفصة، التي كانت زوج النبي، وقيل إنها كانت متعلِّمة[٢]. وهذا الحدث يبدو طبيعيًّا تمامًا. بحلول ذلك الوقت -أي بعد مرور

=

releases/article/raritaet- entdeckt- koranhandschrift- stammt- aus- der- fruehzeit-, accessed in June 2017; Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The desislam.html Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet," Arabica 57 (2010), p. 353.

[انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٢، ٢٣، قسم الترجمات].

انظر أدناه، والحاشية رقم ١، ص٢٥٣ لمزيد من المناقشة حول مصحف صنعاء.

(١) للوقوف على دراسة حول المدينة المنورة باعتبارها المركز الفكري الأوّل في الإسلام، وموقعًا لدراسة القرآن ونسخه، قبل ظهور مدن العراق، انظر:

Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qurʾān," Journal of the American Oriental Society, 118/1 (1998), p. 10- 14; cf. Whelan, "Writing the Word of God: Some Early Qurʾān Manuscripts and Their Milieux, Part 1," Ars Orientalis, 20 (1990), p. 114- 115.

[انظر: الشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكِّر للقرآن، إستل ويلان، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير. ص٣٧-٣٨. (قسم الترجمات)].

(٢) كتاب المصاحف، ابن أبي داود، ص٩. وراجع: Nöldeke et al., History, p. 231- 232 للوقوف على مناقشة مصداقية هذه الوصية.

وقصة قراءة حفصة رواها ابن شهاب الزهري (ت: ١٢٤/ ٧٤٢)، وهي موجودة في: المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المجلس العلمي، ١٩٧٢، (١/ ١١٣) وفيما يتعلق بمعرفتها بالقراءة والكتابة، انظر أيضًا:

=

١٢ عامًا على وفاة النبي- كان الخطّ العربي قد شهد تطورًا، وتوسّعت موارد الدولة بشكلٍ كبير. ونتصوّر أن مصحفًا مُحسَّنًا على مستوى الشكل وأكثر انتظامًا في الخطّ قد حلّ بالفعل محلّ المصحف الأول في المسجد الجامع (أو ربما حدث ذلك بعد تحديد الوجهة الجديدة للمصحف الأصلي). مما لا شك فيه أن القرآن كان دائمًا محفوظًا في الصدور، ولم تكن الصحف منذ البداية أكثر من سجلٍّ ثابت، محفِّز وداعم لضبط الصدر؛ ولذلك لا نفترض أن تلك الصحف كانت ذات قيمة خاصّة في حدّ ذاتها، على الأقل في الفترة المبكِّرة، أو أن المجتمع كان سيشعر بالانزعاج من انتقالها إلى حفصة، خاصة إذا أظهرت الصُّحُف البديلة قواعد إملائية أكثر وضوحًا أو تم تحسينها بطريقةٍ ما. نحن نتحدّث هنا بالمناسبة عن حالة عامة من النُّسَخ المحدودة، حيث كان المسجد الجامع لكلّ مدينة أو بلدة حامية يضمُّ مصحفًا كان يُستخدم كأساس للتعليم والتلاوة والحفظ[١]. ومن المؤكّد أنّ الأغنياء وذوي النفوذ سرعان ما بدؤوا في اقتناء نُسَخٍ خاصة بهم أيضًا، مع بقاء نسخة المسجد الجامع في خدمة الجميع.

=

Anthony and Bronson, "Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān?" p. 106.

(١) لاحظ إشارة دونر إلى أنه في القرن الأول الهجري «لم تكن توجد مجتمعات كبيرة من المؤمنين إلا في المدن». Donner, Narratives, p. 217 [انظر في الترجمة العربية: الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، فريد دونر، ترجمة: عبد الجبار ناجي، ص٣٦٦، ٢٦٧، قسم الترجمات]، وفي الوقت نفسه، يذكّرنا غريغور شولر في كتابه: (نشأة الأدب في الإسلام. The Genesis of Literature in Islam) أنَّ ممارسة الاحتفاظ بالنصوص المهمّة في أماكن خاصّة كانت منتشرة على نطاق واسع في

=

وكما يظهر من دراسة المخطوطات، فقد تسلّل عنصرٌ من الخطأ البشري إلى هذه العملية. ومع أن الثقافة الإسلامية حقيقٌ بها أن تفتخر بدقّةِ نُسَخِ القرآن، إلا أن هذا لا يمنع أن النسّاخ ارتكبوا بعض الأخطاء بسبب الإرهاق أو الهفوات العابرة[١]. وفي مرحلةٍ ما، ظهرت الحقيقة المُرّة المتمثلة في أن المصاحف بينها

=

العصور القديمة، بما في ذلك السياق العربي. ويشير إلى أن «الغرض من إيداع وثيقة مهمّة في معبد أو في أيّ موقع مقدَّس آخر واضح: فهو يلفت الانتباه إلى طبيعة ونوعية محتواها، والأهم من ذلك، أنه يضفي على الوثيقة مكانة الوثيقة الأصلية، الراسخة والقابلة لإعادة الإنتاج، بحيث يمكن لأيّ شخص الرجوع إليها في أيّ وقت».

Schoeler, The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read, trans. Shawkat M. Toorawa, Edinburgh, Edinburgh UP, 2009, p. 18.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ مما يدعم فكرة وجود عدد قليل من النُّسَخ المنفصلة على نطاق واسع في مراكز وبلدات حضرية مختارة هو حقيقة أن المؤمنين الأوائل، عند نحت النقوش الصخرية بعيدًا عن هذه الأماكن، كانوا يخطِئُون أحيانًا في كتابة النصّ الصحيح؛ ويعني ذلك أن النسخة المكتوبة لم تكن حاضرة أمامهم. في الواقع، تحتوي كتابتان على الجدران في ضواحي مكة تعودان لتاريخ ٨٠هـ/ ٦٩٩م، و٨٤هـ/ ٧٠٣م (للآية ٢٦ من سورة ص، والآية ٢١ من سورة البقرة) على اختلافات طفيفة عن الآيات المعروفة، مما يشير إلى أخطاء بسيطة في ضبط حفظ هذه الآيات. انظر: Hoyland, "New Documentary Texts," p. 407. وحول النقوش المبكِّرة، بما في ذلك إعادة الصياغة القرآنية، انظر أيضًا:

Hoyland, "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions," Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 21 (1997), p. 77- 102, and Jouni Harjumäki and Ilkka Lindstedt, "The Ancient North Arabian and Early Islamic Arabic Graffiti: A Comparison of Formal and Thematic Features," in Cross- Cultural Studies in Near Eastern History and Literature, Saana Svärd and Robert Rollinger eds, Münster, Ugarit- Verlag, 2016, p. 59- 94.

(١) فيما يتعلّق بأمانة نقل النصّ، يشير كيث سمول Keith Small إلى أنّ «وجود كلمات مختلفة في المخطوطات الموجودة أمرٌ نادر للغاية»؛ وهو يميز بين التغيرات غير المقصودة (والتي عادة ما

=

اختلافات. وفقًا للرواية التي سجَّلها البخاري، فمن الواضح أن هذا حدث تقريبًا عام ٣٠هـ/ ٦٥٠م، عندما كانت الجيوش العربية الشامية والعراقية تقوم بحملتها في أرمينيا وأذربيجان؛ حيث ظهر اختلاف القراءة بين الجانبَيْن المسلمَيْن، وعندما عاد عثمان إلى المدينة عَلِمَ بذلك، وجاءته المشورة بضرورة اتخاذ إجراء تصحيحي. فأخذ الصحف من حفصة، وعيَّن لجنة مكوَّنة من زيد بن ثابت وثلاثة من رجال قريش. كان على هذه اللجنة أن تضع نصًّا قطعيًّا مبنيًّا على الصحف التي كانت عند حفصة. وهو ما قاموا به بالفعل، وبعد ذلك ردُّوا الصحف إلى حفصة. ومِن ثَم نُشر المصحف العثماني الموحَّد (الإمام) في جميع الأمصار، وحُرّقت جميع الصُّحُف والمخطوطات القرآنية التي كانت مختلفة عنه[١].

=

يكون من السهل التعرّف عليها، وتتكون من حرف، أو مجموعة من الحروف، أو حذف لم يكن له معنى في السياق المباشر) والتغييرات المتعمدة (وهذا النوع كان يتعلق مباشرة بتحسين قواعد الإملاء؛ وتضمَّن توحيد وتكملة استخدام الألِف، وإضافة علامات التشكيل لتمييز الحروف الساكنة، وإضافة نقاط ملوَّنة للإشارة إلى موضع ونطق حروف العلة القصيرة والهمزة...). وفي الختام، كُتب أنّ «الاختلافات التي يمكن ملاحظتها في المخطوطات الموجودة هي طفيفة نسبيًّا وتدور حول نص ساكن أو مجرد، حتى في وقت المخطوطات الأقدم، بما في ذلك الطرس، تُظهر درجة عالية من الثبات». Small, Textual Criticism, p. 95, 134- 135, 173.

(١) صحيح البخاري، البخاري، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، حديث رقم: ٤٩٨٧، ص٩٢٠. وراجع الحوار المذكور بين منتقدي الخليفة وعثمان:

=

ومع أنه من الممكن اعتبار تلك الرواية دقيقة بشكلٍ عام، (ومِن ثَم تكون الخطوة الرئيسة في عمل اللجنة الموصوف في الرواية -أي: إنشاء مصحف قياسي بناءً على صُحُف حفصة- قد بُنيت على منطق بسيط ومباشر)، إلا أنه يبدو أن هذه الرواية تحتوي على مبالغة بشأن مصير النُّسَخ القديمة. كانت

=

قالوا: أحرَقْتَ كتاب الله، قال: اختلف الناس في القراءة؛ فقال هذا: قرآني خير من قرآنك، وقال هذا: قرآني خير من قرآنك، وكان حذيفة أوّل مَن أنكر ذلك وأنهاه إليَّ، فجمعتُ الناس على القراءة التي كُتبت بين يدي رسول الله ﷺ، قالوا: فلِمَ حرَّقتَ المصاحف، أمَا كان فيها ما يوافق هذه القراءة التي جمَعْتَ الناس عليها، أفَهَلا تركتَ المصاحف بحالها؟ قال: أردتُ أن لا يبقى إلا ما كُتب بين يدي رسول الله ﷺ، وثبت في الصحف التي كانت عند حفصة زوج رسول الله ﷺ، وأنا أستغفر الله.

أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق: إحسان عباس، فيسبادن، ١٩٧٩، (٥/ ٥٥٠- ٥٥١). وهو مقتبسٌ في:

Schoeler, "The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough," in The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx eds., Leiden, Brill, 2010, p. 787.

وفيما يتعلق بهذا التدخل القياسي، يحدّد صادقي نهايته بحكم عثمان، ويشير إلى أن «مقتل عثمان عام ٦٥٦م كان سببًا لما أصبح يعرف باسم (الحرب الأهلية الأُولى) في الذاكرة التاريخية للمسلمين. حيث أدّى إلى استقطاب المجتمع وتقسيمه بشكل استمر فيما بعدُ ولم يلتئم من حينها. ولو جرت محاولة لتوحيد المعايير على مستوى الإمبراطورية ككلّ في أيّ لحظة بعد تلك المرحلة، لكانت مهمة ميؤوسًا منها». Sadeghi and Bergmann, "Codex," p. 414.

[انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص١٥٠. (قسم الترجمات)].

المخطوطات باهظة الثمن؛ فعلى سبيل المثال، يقدِّر ديروش أن الأمر تطلَّب قطيعًا مكوَّنًا من ١٨٥ حيوانًا لإنتاج مصحف مسجد عمرو بن العاص في مصر[١]؛ فلماذا تُحرَق هذه النُّسَخ؟ وعلى النقيض من ذلك، تتحدّث الروايات عن استخدام الماء الساخن والخلّ لمحو النصّ القديم[٢]. كما تُخبرنا عن مصحفٍ يُنقَل من الشام إلى المدينة لمراجعته، وعن فريق يسافر لتفقُّد المصحف الذي عند عمرو بن العاص[٣]. في الواقع، لاحظ ديروش في الأخير أنَّ ما مُحي فعلًا هو عدد صغير من نهايات الآيات تعارضت مع الرسم المعتمد، وأن بعض نهايات الآيات التي ثبت لفظها أضيفت لاحقًا على أيدي آخرين[٤]. خلاصة القول أنَّ المخطوطات خضعت لعملية تصحيح. ويبدو أن هذا هو الحال، بالمناسبة، مع مخطوطة صنعاء، حيث تقدِّم المخطوطة دليلًا إضافيًّا على ما حدث بشكلٍ عام. علينا أن نستحضر أن مخطوطة صنعاء لم ينته الأمر بها في موقع رئيس خلال فترة التوسّع، بل في مدينةٍ صارت أقل أهمية من الناحية الإستراتيجية مع استمرار الحملات ضد بيزنطة وبلاد فارس. وفي وقتٍ ما في السنوات الأُولى، قام شخصٌ واحد بنَسْخ النصّ السفلي -فالمخطوطة عبارة عن طرس- بطريقة غير منظَّمة على رَقّ رديء الجودة (ومِن شكلِ الكتابة، ربما

(١) Déroche, Qur'ans, p. 112.

(٢) ابن واضح اليعقوبي، نقلًا عن: Nöldeke et al., History, p. 309, n. 27؛ راجع: al- Aʿẓamī, Qur'ānic Text, p. 96.

(٣) كتاب المصاحف، ابن أبي داود، ص١٥٥- ١٥٦.

(٤) Déroche, Qur'ans, p. 32.

لم يكن الناسخ مدرَّبًا بشكلٍ جيد، وربما عمل بطريقة غريبة خاصّة به إلى حدّ ما). في صفحة واحدة على الأقل، استخدم الناسخ قطعة قماش تالفة؛ وفي وقت لاحق، مُحي النصّ بالكامل، ثم كَتَب اثنان من الناسخين النصّ القياسي للمصحف العثماني على الرَّق، وبقيت المخطوطة هكذا[١][٢].

---

(١) Déroche, Qur'ans, p. 49- 50; cf. Sadeghi and Bergmann, "Codex," p. 354- 357.

[انظر في الترجمة العربية: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١): نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٢- ٢٩. (قسم الترجمات)].

استُعيد النصّ السفلي باستخدام التصوير بالأشعة السينية.

من الممكن أن تكون مخطوطة صنعاء قد أُرسلت إلى اليمن أثناء أو بعد حملات حرب الرِّدة في ٦٣٢- ٦٣٣/ ١١هـ في خلافة أبي بكر. وبناءً على ذلك، ربما كُتب نصّ المصحف الأصلي في المدينة المنورة ثم أُرسل إلى موقع مبكِّر للمؤمنين في صنعاء. وهذا يمكن أن يفسِّر انخفاض جودة المخطوطة ورداءة الخط؛ حيث كانت موارد الدولة أكثر محدودية في ذلك الوقت وكانت مهارات النَّسْخ والكتابة العربية أقلّ تطورًا. وفي وقت لاحق، كما حدث بعد فتح مصر، كان من الممكن الحصول على رَقّ أفضل، واستخدام نسّاخ أكثر مهارةً وتدريبًا، واستخدام خط عربي أكثر انتظامًا (بأسلوب حجازي واضح).

وبالمناسبة، إذا كان هذا السيناريو الأخير هو الحال، فإنه سيجعل مخطوطة صنعاء أقدم رَقّ كتب عليه القرآن (النصّ السفلي)، على الرغم من أن الخط الأوّلي قد مُحي لاحقًا وحلّ محله النصّ القياسي العثماني (الإمام).

(٢) للتوسّع حول الدراسات الحديثة عن طرس صنعاء، راجع: طرس صنعاء وأصول القرآن، صادقي ومحسن جودارزي، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير.

موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١)، نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، بهنام صادقي وأوي بيرجمان، ترجمة: د/ حسام صبري.

وللتوسع حول اختلافات مصاحف الأمصار، راجع:

=

ولعلّنا نذكر هنا أيضًا أنه لا يوجد اليوم مخطوطة قرآنية تخالف النصّ العثماني؛ فإمّا أنّ المخطوطات الأخرى لم تصلنا، أو أن جميعها خضعت للتصحيح.

قدَّمنا حتى الآن إجابات على اثنين من الأسئلة الثلاثة المذكورة أعلاه؛ الأول يتعلّق بحقيقة الاختلافات النصية المبكِّرة (الناشئة عن الخطأ البشري)، والثاني حول دور عثمان في إنشاء نصّ موحد. السؤال الأخير الآن هو: ماذا حدث إذن للنموذج الأوّلي؟ يخبرنا التقليد أنّ حفصة كانت تحتفظ بتلك الصحف في حوزتها حتى طلبها مروان[١] -الخليفة المستقبلي في دمشق (حكم بين: ٦٤- ٦٥/ ٦٨٤- ٦٨٥) وابن عمّ عثمان- الحاكم الأموي للمدينة المنورة في أوائل العقد الهجري الرابع/ ستينيات القرن السادس الميلادي. يبدو

=

مصاحف الأمصار؛ قراءة في المصاحف المنتسخة في صدر الإسلام، مايكل كوك، ترجمة: مصطفى الفقي، موقع تفسير.

وللتوسع حول عملية التدوين واختلافات النسخ، راجع:

خواص الرسم المشتركة في مخطوطات المصاحف المبكِّرة، برهان على أصل عثماني مكتوب، ماراين فان بوتن، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

(١) هناك رواية أخرى مختلفة تقول إن حفصة ماتت بالفعل أثناء خلافة عثمان، وأن عثمان هو مَن طلبَ الصحف من شقيقها. انظر هذه المناقشة في: Anthony and Bronson, "Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān?" p. 111- 112. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لن يؤثِّر بشكل جوهري على السيناريو الموضّح هنا، ولا يتطلَّب سوى استبدال الأسماء وتقديم طفيف في التواريخ.

أن تلك الصحف احتوت على اختلاف بسيط للغاية عن النصّ العثماني القياسي[١]. يستشهد ابن أبي داود بكلمتين من آية واحدة: إضافة (صلاة العصر) بعد كلمة (الصلاة الوسطى) في الآية: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨])، كما حدّد آرثر جيفري تسعة اختلافات أخرى مذكورة. لم تظهر خمسة من هذه الاختلافات في أيّ مخطوطة أخرى. وعلى الأقلّ واحدٌ منها هو خطأ ظاهر: كلمة (الأرواح)، بدلًا من (الرياح) في الآية ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وراجع آية مشابهة بها في سورة الجاثية [الجاثية: ٥]، وليس لأيٍّ منها تأثير كبير على معنى الآية[٢]. من المحتمَل أنها

(١) كان مروان كاتبًا لعثمان؛ لذا فمن المحتمل أنه كان على علم بأيّ اختلافات موجودة.

(٢) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص٨٥؛ تحقيق: آرثر جيفري:
Materials for the History of the Text of the Qurʾān: The Old Codices, Leiden, Brill, 1937, p. 214.
وإن إضافة (صلاة العصر) بعد (الصلاة الوسطى) في آية البقرة يعني أن (الصلاة الوسطى) هي الظُّهر (وليس صلاة العصر، التي تقع وسط الصلوات الخمس كما تُفسَّر الآية عادة). ولكن هذا المعنى يمكن الدفاع عنه بالفعل في المصحف الأصل، وهو تفسير زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وغيرهما، حيث ذكروا أن المراد بالصلاة الوسطى هنا في الآية هي صلاة الظهر دون سائر الصلوات؛ لأنها أكثر تحدِّيًا للمؤمنين لكونها تؤدَّى في وقت الظهيرة. جامع البيان، الطبري، تحقيق: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دمشق، دار القلم، ١٩٩٧، (١/ ٧٠).
ثم إذا كان المقصود هنا صلاة الظهر، فلا داعي لذِكْر صلاة العصر أيضًا (والمعنى في هذه الحالة سيكون: حافظوا على صلواتكم، خصوصًا تلك الصلاة التي في أشدِّ أوقات النهار قيظًا). ومن الناحية البلاغية، فإنّ إضافة صلاة أقلّ صعوبة في هذا المكان إلى الصلاة الأصعب لا يقوِّي الأمر. وأمّا إذا كان =

كانت أخطاء كتابية دقيقة، وأنها اعتُبرت كذلك فعلًا؛ ذلك أنها لا تتماشى مع كيفية حفظ القرآن وتلاوته في المدينة المنورة. ومع ذلك فإن وجود هذه الصحف في الواقع قد يشكِّل تهديدًا للشرعية الأموية. فلو أمكن إثبات أن النصّ القياسي العثماني يختلف عن الصحف الأصلية المحفوظة عند حفصة -مهما كانت تلك الاختلافات طفيفة وغير مؤثِّرة- فإن هذا من شأنه أن يضرب الشرعية الأموية في مقتل. كان عثمان ينتمي إلى عشيرة بني أُميَّة، والآن بعد عقد من مقتله كان الأمويون يحاولون تهدئة الأوضاع وتعضيد حُكمهم. ومن المؤكّد أنهم لم يكونوا بحاجة إلى من يرجع إلى النصّ المصدر، ويشكّك في مبادرة عثمان (بل إنّ ظهور أيّ تناقض كان هو الخوف الأكبر لمروان، بحسب المصادر). وفي الوقت نفسه، قاوَمَت حفصة الضغوط التي مُورست عليها، ولكن عند وفاتها عام ٤٥هـ/ ٦٦٥م، حاول مروان مرة أخرى وتمكَّن من الحصول على الصحف من أخيها، ثم أعدمها[١].

=

المقصود بالصلاة الوسطى صلاة العصر كما يرى المفسِّرون الآخرون، فلا معنى لذِكْر صلاة العصر فيما بعدها. وفي كلتا الحالتين، فإن الاختلاف المذكور يعطِي معنى أقلّ ثراءً للآية.

(١) حدث هذا في يوم جنازتها. وقد وردت المواجهة بين مروان وحفصة في: تاريخ المدينة، ابن شبة، تحقيق: فهيم شلتوت، بيروت، دار التراث، ١٩٩٠، (٣/ ١٠٠٤)، كتاب المصاحف، ابن أبي داود، ص٢١.

إلى هنا تنتهي القصة، مع وضع الاعتبارات السياسية للحظةٍ فوق أيّ اعتبارات تاريخية. وإذا كانت الأجيال اللاحقة قد فقَدَتْ مخطوطة عتيقة ثمينة، فإنّ سلوانهم أنّ النصّ القرآني حُفِظ ونُقِل بأمانة شديدة.

٤- خاتمة:

باختصار، يُعارِض هذا المقال فكرة أنّ النبي تُوفي تاركًا وراءَه القرآنَ غير مكتمل؛ وهو يسلِّط الضوء على مثالٍ للاتساق التركيبي الذي يظهر خلال مراحل الوحي المختلفة، وهو ما يعني وحدة مصدر القرآن، على خلاف القول بوجود مُسْهِمِين أو منظِّمِين متعدّدين. كما يشير أيضًا إلى دراستَيْن حديثتَيْن؛ إحداهما أسلوبية والأخرى موضوعية، توصَّلَتا إلى استنتاجات مماثلة حول أصل القرآن. ويبدو أن هذه النتائج تدعو إلى إعادة النظر في الافتراضات الحالية حول كتابةِ ونقلِ القرآن.

في القِسم التكميلي، طرَحْنا فرضية مُحدَّثة لهذه العملية؛ ونوجز هنا النقاط الرئيسة التي تشكِّل هذه الرواية البسيطة: بدءًا من النصّ الكامل الذي تُرِك عند وفاة النبي، إلى انتشار نُسخ المصاحف في السنوات التالية، إلى الاعتراف بوجود اختلافات بين القرّاء، ثم تصحيح النصّ في خلافة عثمان، وانتهاءً بتدمير الصُّحف الأصلية في أوائل العصر الأموي. وباستخدام شفرة أوكام؛ يمكن للمرء أن يستبعد التفسيرات الأكثر تعقيدًا حول كيفية وصول القرآن إلينا. وفي الوقت الحاضر على الأقلّ، قد تبدو الفرضية المذكورة أعلاه أكثر انسجامًا مع الأدلة.

ثبت المراجع:

المراجع العربية:

- صحيح البخاري، البخاري، دار صادر، (بيروت: بدون تاريخ).
- كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق: آرثر جيفري، المكتبة الأزهرية للتراث، (القاهرة: ٢٠٠٧).
- السيرة النبوية، ابن هشام، دار ابن حزم، (بيروت: ٢٠٠١).
- تاريخ المدينة المنورة، عمر بن شبة، تحقيق: فهيم محمد شلتوت، المجلد ٣، دار التراث، (بيروت: ١٩٩٠).
- دراسات في علوم القرآن، فهد الرومي، مكتبة الملك فهد الوطنية، (الرياض: ٢٠٠٣).
- المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، المجلد ٦، (بيروت: ١٩٧٢).
- تفسير الطبري، الطبري، تحقيق: صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، المجلد ٢، (بيروت: ١٩٩٧).
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، (القاهرة: ٢٠٠٦).

المراجع الأجنبية:

- Anthony, Sean W., and Catherine L. Bronson. "Did Ḥafṣah Edit the Qurʾān? A Response with Notes on the Codices of the Prophet's Wives." Journal of the International Qur'anic Studies Association, 1 (2016), p. 93- 125.
- al- Aʿẓamī, M. M. The History of the Qur'ānic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments. Leicester, UK Islamic Academy, 2003.
- Bell, Richard. Bell's Introduction to the Qurʾān, completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt. Edinburgh, Edinburgh UP, 1970. http:/ / wwwbirmingham.ac.uk/ facilities/ cadbury/ TheBirminghamQuranManuscript.aspx, accessed June 2017.
- Burton, John. Collection of the Qur'ān. Cambridge, Cambridge UP, 1979.
- Comerro, Viviane. Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de ʿUthmān. Beirut, Orient- Institut, 2012. http:/ / corpuscoranicum.de/ handschriften/ index/ sure/ 4/ vers/ 137/ handschrift/ 15,
- accessed February 2018.
- Cuypers, Michel. La composition du Coran: Naẓm al-Qur'ân. Pendé, Gabalda, 2012.
- ——. "Structures rhétoriques des sourates 85 à 90." Annales Islamologiques, 35 (2001), p. 27- 99.
- Déroche, François. La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: Le codex Parisino- petropolitanus. Leiden, Brill, 2009.
- ——. Qur'ans of the Umayyads: A First Overview. Leiden, Brill, 2014.

–Donner, Fred M. Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing. Princeton, Darwin, 1998.
–Dost, Süleyman. Review of Neuwirth, Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text.
–Review of Qur'anic Research, 2.1 (2016), p. 1- 5.
–Douglas, Mary. Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition. New Haven, Yale UP, 2007.
–Farrin, Raymond K. Abundance from the Desert: Classical Arabic Poetry. Syracuse, Syracuse UP, 2011.
–——. "The Pairing of Sūras 8- 9." In Studi del quarto convegno RBS: International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric, R.
–Meynet and J. Oniszczuk eds, Rome, Gregorian & Biblical, 2015, p. 245- 264.
–——. Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text. Ashland, White Cloud, 2014.
–——. "Sūrat al- Nisāʾ and the Centrality of Justice." Al- Bayān – Journal of Qurʾān and Ḥadīth Studies, 14 (2016), p. 1- 17.
–——. Tharwa min al- bādiya: al- shiʿr al- ʿarabī al- qadīm. (in Arabic), Beirut, Dār al- Farābi, 2013.
–Firestone, Reuven. Jihād: The Origin of Holy War in Islam. Oxford: Oxford UP, 1999.
–Harjumäki, Jouni, and Ilkka Lindstedt. "The Ancient North Arabian and Early Islamic Arabic Graffiti: A Comparison of Formal and Thematic Features." In Cross- Cultural Studies in Near Eastern History and Literature, Saana Svärd and Robert Rollinger eds, Münster, Ugarit- Verlag, 2016, p. 59- 94.
–Hashmi, Javad. "On the Origin of Jihād: The Ethics of War and Peace in the Qurʾān and During Early Islam." International Qur'anic Studies Association conference,

Boston, 2017, https:/ / www.youtube.com/ watch?v=IK-f9Bes5AA.
–Hoyland, Robert. "The Content and Context of Early Arabic Inscriptions." Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 21 (1997), p.
–77- 102.
–——. "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ān." In The Qur'ān in Its Historical Context, ed. Gabriel Said Reynolds, London, Routledge, 2008, p. 51- 69.
–——. In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire. Oxford, Oxford UP, 2015.
–——. "New Documentary Texts and the Early Islamic State." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 69/ 3 (2006), p. 395- 416.
–Jeffrey, Arthur, ed. Materials for the History of the Text of the Qurʾān: The Old Codices. Leiden, Brill, 1937.
–Jones, Alan. "The Word Made Visible: Arabic Script and the Committing of the Qurʾān to Writing." In Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards, ed. Chase F. Robinson, Leiden, Brill, 2003, p. 1- 16.
–Kenny, Anthony. The Computation of Style: An Introduction to Statistics for Students of Literature and Humanities. Oxford, Pergamon, 1982.
–Lund, Nils. Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte. Chapel Hill, UNCP, 1942.
–Mingana, Alphonse. "The Transmission of the Ḳurʾān." Journal of the Manchester Egyptian & Oriental Society (1915- 1916), p.
–25- 47.
–Mir, Mustansir. Coherence in the Qur'ān: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur- i Qur'ān. Indianapolis, American Trust Publications, 1986.

–Motzki, Harald. "The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments." Der Islam, 78 (2001), p. 1-31.
–Neuwirth, Angelika. Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text. Oxford, Oxford UP, 2014.
–Nöldeke, Theodor, et al. The History of the Qurʾān. Ed. and trans. Wolfgang H. Behn, Leiden, Brill, 2013.
–Sadeghi, Behnam. "The Chronology of the Qurʾān: A Stylometric Research Program." Arabica, 58 (2011), p. 210-299.
–Sadeghi, Behnam, and Uwe Bergmann. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet." Arabica 57 (2010), p. 343- 436.
–Sadeghi, Behnam, and Mohsen Goudarzi. "Ṣanʻā' 1 and the Origins of the Qur'ān." Der Islam, 87 (2012), p. 1- 129.
–Schoeler, Gregor. "The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough." In The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx eds., Leiden, Brill, 2010, p. 779- 794.
–——. The Genesis of Literature in Islam: From the Aural to the Read. Trans. Shawkat M. Toorawa, Edinburgh, Edinburgh UP, 2009.
–Sinai, Nicolai. The Qur'an: A Historical- Critical Introduction, Edinburgh, Edinburgh UP, 2017.
–Small, Keith E. Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts. Lanham, Lexington, 2011.
–Wansbrough, John. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford, Oxford UP, 1977.
–Watt, W. Montgomery. Muhammad's Mecca. Edinburgh, Edinburgh UP, 1988.

–Whelan, Estelle. "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qurʾān." Journal of the American Oriental Society, 118/ 1 (1998), p. 1- 14.
–——. "Writing the Word of God: Some Early Qurʾān Manuscripts and Their Milieux, Part 1." Ars Orientalis, 20 (1990), p. 113147.

جمع القرآن كعمل مُدوَّن؛ براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية[١][٢]

غريغور شولر

(١) هذه هي ترجمة مقالة:

"The Constitution of the Koran as a Codified Work: Paradigm for Codifying Hadīth and the Islamic Sciences?"

والمنشورة في: Oral Tradition في January 2010.

(٢) مترجِم هذه المادة هو مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة، منها: مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية، تحرير: مصطفى شاه ومحمد عبد الحليم، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٤، (بالاشتراك مع د/ حسام صبري).

مقدمة:

تعرضت المدوَّنات الإسلامية للتشكيك الجذري من قِبَل بعض الباحثين الغربيين في العقود الأخيرة، فيما يعرف بالاتجاه التنقيحي مع جون وانسبرو وجيرالد هوتنج وغيرهم، الذي اعتبر أنه من غير الممكن الثقة في مصداقية المدونات الإسلامية التقليدية، أو الاعتماد عليها في بناء سردية حول تاريخ القرآن وتاريخ بدايات الإسلام، كما كان صنيع معظم المستشرقين الكلاسيكيين. في مواجهة هذا الطرح قدّم بعض الباحثين رؤى جديدة للمدوَّنات التقليدية، تقوم على أساس إمكان الاستفادة من هذه المدوَّنات عبر تفعيل منظورٍ نقديٍّ يستطيع استخلاصَ الحقيقةِ التاريخيةِ منها، ومن أهم الباحثين أصحابِ هذه الرؤى: غريغور شولر، والذي اعتبر أن المرويات التي تذخر بها المدوَّنات التقليدية حول تاريخ القرآن وتاريخ بدايات الإسلام – وإنْ صَعُبَ اعتبارها صادقة في كل تفاصيلها وَفْقًا له، إلا أنها كذلك – ليست «تَزْيِيفًا ورعًا للتاريخ» كما يدّعي التنقيحيون، بل يستطيع المؤرخ أن يقف فيها عبر التحليل النقدي على «نواة أصيلة» من الأحداث تُعِينُه على بناء سردية موثوقة بقدر كبير لتاريخ القرآن وتاريخ بدايات الإسلام.

وعَمَلُ غريغور شولر على المدوَّنات التقليدية مَتّسِعٌ؛ حيث يشمل تاريخ القرآن والسيرة وتاريخ نشأة العلوم الإسلامية؛ خصوصًا الحديث، ضمن اهتمامٍ أوسع، هو انتقال الثقافة العربية من الشفاهة إلى التدوين.

في هذه المقالة يقارن شولر بين مراحل تدوين القرآن، ودوافعه، والعوائق أمامه، ومراحل تدوين الحديث، ودوافعه، والعوائق أمامه، ويحاول عبر هذه المقارنة أن يحاجج عن كون عملية تدوين القرآن كانت بمثابة البراديغم (النموذج) لتدوين الحديث، ومن ثَمَّ لنشأة العلوم الإسلامية، فتُبرِزُ المقالةُ بهذا كيف أنّ عملية تدوين القرآن كانت بمثابة المركز لانتقال العرب من الشفاهة إلى التدوين.

تُقدِّم هذه المقالة إذن منظورًا خاصًّا لتناول عملية تدوين القرآن من زاوية مختلفة، هي زاويةُ دَوْرِ هذه العملية في نشأة العلوم الإسلامية، وفي بناء حضارة جديدة يقع في قلبها النصُّ القرآنيُّ.

المقالة

كان القرآن[١] كتابًا بالفعل أثناء حياة النبي، وإن لم يَعْدُ كونَه مجرّدَ هدفٍ أو فكرة مستهدَفة وقتئذٍ، وليس كتابًا مدوَّنًا في الحقيقة[٢]. ولم يكد يمضي ٢٠-٢٥ عامًا على وفاة النبي حتى أصبح القرآن كتابًا مدوَّنًا بالفعل. وقد أحرزت عملية التدوين تقدُّمًا ملحوظًا من مجرد تدوين مُسوَّدات يتم بطريقة عرَضية، إلى عملية جمع مُتعمَّدة، إلى كتابٍ مُحرر ومنشور.

الحديث (التقليد، مفرد)، وهو التقارير الموروثة (التقاليد أو الأحاديث، جمع)[٣] من أقوال وأفعال النبي محمد، تُدُورِسَ في الأصل وتُنوقِلَ بطريقة شفوية خالصة، وليست كتابية. ومع ذلك، دَوّن بعضُ علماء الحديث (يطلق عليهم أيضًا المُحدِّثين) منذ البداية بعضَ الملاحظات الحديثية بين الفَيْنة والأخرى، وفي وقت لاحق (منذ حوالي عام ٦٨٠م)، قاموا بتصنيف بعض

---

(١) حول عملية تدوين القرآن، انظر:

Nöldeke 1909-38:iii; Neuwirth 1987:101ff.; Motzki 2001; and Schoeler 2002:31ff.

(٢) توضح حقيقة إحلال مصطلح الكتاب محل مصطلح القرآن (بمعنى التلاوة) في نص القرآن مع مرور الوقت أكثر فأكثر، كما هو الحال مع مصطلح الوحي ككل بشكل واضح، أقول يوضح ذلك كله أن مفهوم الكتاب الفعلي كان يدخل أكثر فأكثر في دائرة التركيز.

(٣) For the hadīth, see Sezgin 1967-84:i, 53ff.; Motzki 2004, espec. xiiiff. and Introduction; Goldziher 1890; and Juynboll 1983. For the codification of the hadīth, see Goldziher 1890:194ff.; Sezgin 1967-84:i, 55ff.; Schoeler 2002:43ff. and 2006.

الأعمال، واعتبارًا من منتصف القرن الثامن، بُوِّبت تلك المصنفات بطريقة منهجية وقُسِّمت إلى أبواب وَفْقًا للمعايير ذات الصلة بالمحتوَى الموضوعيّ[١]. وبعد مُضيّ حوالي ١٠٠ عامٍ أخرى، أصبح الحديث قائمًا بذاته في كتبٍ معتمدة (بطريقة أو بأخرى)، وأهمها المدوَّنات المعتمدة للبخاري (ت: ٨٧٠م) ومسلم بن الحجّاج (ت: ٨٧٥م)، والتي توازي القرآن تقريبًا من حيث أهميتُها في الديانة الإسلامية.

واعتمادًا على الملاحظات التي تشير إلى أن عملية تدوين كلٍّ من القرآن والحديث تُظهِر تشابهاتٍ مهمةً جديرةً بالاعتبار، وأن تدوين العديد من العلوم العربية الإسلامية ماشَتْ بشكل مشابه عمليةَ تدوين الحديث، فإنني سوف أبحث فيما يأتي عمّا إذا كان تدوين النص المقدس الإسلامي عَمِل بمثابة براديغم تدويني، احتُذِيَ لحظة تدوين الحديث وغيره من العلوم الإسلامية العربية الأخرى أم لا؟ ولا ينبغي أن يُفهم مصطلح (براديغم) هنا على أنه تجربة (روحية) مبكرة، ولكن بوصفه نمطًا من التطور الذي يكرر نفسه مرتين أو أكثر؛ لأن الشروط ذاتها تستدعي نفس التأثير. والسؤال الآن عمّا إذا كان مثل هذا النمط يمكن أن يقتضي فائدة معيّنة أم لا؟ فإذا كان بالإمكان الوصول إلى إجابة

(١) هذه هي الكتب الستة الأولى من صحيح البخاري (انظر أدناه): ١. كتاب بدء الوحي، ٢. كتاب الإيمان، ٣. كتاب العلم، ٤. كتاب الوضوء قبل الصلاة، ٥. كتاب الغسل، ٦. كتاب الحيض.

إيجابية لهذا السؤال، فمن الممكن أن نبرهن على وجود انتظامٍ ما وقع بموجبه التطور من الشفاهة إلى الكتابة في الإسلام.

القرآن:

في البدء، عندما كانت آيات الوحي لا تزال تتسم بالقِصَر، ربما لم تنشأ حاجة إلى تدوينها. ومع ذلك، تغيَّر هذا الموقف لاحقًا عندما أصبحت الآيات أطول وأكثر تتابعًا. ومن المرجح أن يكون محمد قد بدأ في كتابة آيات الوحي في وقت مبكر، خلال ما يسمى بالحقبة المكية الثانية (٦١٥-٢٠) (Nöldeke 1909-38:i, 45f. and ii.1ff.; Watt 1977:37 and 136; Bellamy 1973:271; Neuwirth 1987:102). يمدنا التقليد الإسلامي بتفاصيلَ عديدةٍ عن عملية التدوين تلك، بما في ذلك أسماء مختلف الأفراد الذين أملَى عليهم محمد آياتٍ قرآنيّةً. ويكفي في هذا المقام أن نذكر أهم (كُتّاب الوحي)، وهو زيد بن ثابت (توفي عام ٦٦٦م). ومع ذلك، لم تكن هذه الكتابات تشكل أكثر من مجرد وسيلة تُعِينُ المؤمنين على التلاوة.

لا نعرف على وجه الجزم متى أصبح مشروعُ إنتاجِ (كتابٍ)، (كتابٍ مقدسٍ) صحيحٍ؛ أولويةً للمسلمين. ومع ذلك، توضح حقيقة أن القرآن ذاته قد بدأ في استخدام مصطلح كتاب ("الكتاب المقدس"، أو "الكتاب") بوتيرة متزايدة لوصف الوحي ككل، وهو المصطلح الذي وبشكل فعال حلّ محل مصطلح القرآن (بمعنى "التلاوة") – توضح هذه الحقيقة أن فكرة جمع النص المقدس، في هيئة كتاب، مثل تلك الكتب التي يمتلكها «أهل الكتاب» (المسيحيون واليهود)، وتحديدًا كتاب للقراءات الوعظية والطقوسية lectionary (Neuwirth 1987: 102f.)؛ اكتسبت المزيد والمزيد من الأهمية.

ومع ذلك، لم يكن ثمة (كتاب مقدس) أو (كتاب) جُمع بين دفتين لحظة وفاة محمد، وتتفق الروايات الإسلامية وأغلبية الباحثين المعاصرين على تلك النقطة[١]. وبحسب الروايات الإسلامية، كل ما كان موجودًا في ذلك الوقت، بجانب التقليد الشفهي، كتابات متناثرة كُتبت على مواد مختلفة، مثل الرقوق وأوراق البردي، والصخور الملساء، وجلود الحيوانات، وعظام الأكتاف، وسيقان النخيل، والألواح، والصحُف، تحتوي «فيها الكتاب» (Ibn Abī Dāwûd 1936-37:24 [Arabic]).

وبحسب الرؤية السائدة في التقليد الإسلامي، جُمع القرآن لأول مرة بأمرٍ من أبي بكر بِناءً على نصيحة عمر، وهي المهمة التي نهض بها بعد ذلك كاتب الوحي الأهمّ: زيد بن ثابت؛ ونتج عن هذه المهمة تجميع نسخة مدونة على صُحُف لها ذات الشكل والحجم. وهكذا ظهر كتاب (بين لوحين)، وهو مخطوطة فعلية قائمة، وكانت هذه المخطوطات المجموعة، المسمّاة في المصادر (صُحُفًا)، نسخة شخصية أراد الخليفة أن يمتلكها لاستخدامه الخاص. وعندما مات عمر، انتقلت ملكية هذه الصحف إلى ابنته حفصة.

(١) يشكِّل كلٌّ من جون وانسبرو (١٩٧٧) وجون بورتون (١٩٧٧) اللذَين تُناقِض نظريةُ أحدهما نظريةَ الآخر =استثناءً في هذا الصدد.

ومع ذلك، لم يكن الخليفة وعائلته وحدهم من يمتلكون نسخة من القرآن من أجل استخدامهم الخاص؛ فبحسب التقليد الإسلامي، كانت هناك أيضًا نسخ أخر، دوّنها أفراد مختلفون كانوا معاصرين لجمع نسخة أبي بكر وعمر. وينصّ التقليد على العديد من الأفراد البارزين (الذين ماتوا بحلول عام ٦٤٠ أو بعد ذلك) ممن امتلكوا نسخًا خاصة بهم من القرآن، وأشهرهم: أُبَيُّ بن كعب (توفي عام ٦٤٠ أو في وقت لاحق تقريبًا)، وعبدُ الله بن مسعود (توفي عام ٦٥٣ أو في وقت لاحق)، اللذان قيل إنهما كانا يحوزان نُسَخًا كاملة من القرآن بِناءً على جمعهما الخاص.

وبالرغم من ذلك، وفي ظل غياب (نسخة) رسمية، أصبحت التهجيات المختلفة الملحوظة في القرآن موضوعًا للنزاعات حول الشكل (الصحيح) للنص المقدس. وعندما نشأت مثل هذه الخلافات حتى بين عناصر الجيش، مما هدد الشعور بالوحدة الإسلامية، قرر الخليفة عثمان (حَكم ٦٤٤-٦٥٦) إصدار طبعة رسمية من النص القرآني، وهو ما أصبح معروفًا باسم (المصحف العثماني).

ومرةً أخرى، وقعت مهمة جمع وتحرير الوحي على عاتق زيد بن ثابت، ولكن هذه المرة بمساعدة لجنة استشارية (مكونة من ثلاثة أعضاء من ذوي الأنساب المكية الشريفة). وتُجمِع المصادر الإسلامية على هذه النقطة، وتتفق غالبية الروايات على أن زيدًا وأولئك الذين عاوَنُوه استندوا إلى مجموعة

الصحف التي كانت بِحَوْزَةِ حفصة بنت عمر. وقام عثمان بإضفاء الطابع الرسمي على النسخة التي فوضهم بجمعها من خلال الأمر بإرسال نُسَخ إلى جميع أمصار الإمبراطورية، حيث كانت بمثابة النُّسَخ/ النماذج المعتمدة ذات السُّلطة. بالإضافة إلى ذلك، أمَر بتدمير جميع المصاحف التي لا تتفق مع النسخة الرسمية الجديدة.

لقد أضحى القرآن الذي كان قائمًا نظريًّا فحسب في زمن النبي حقيقةً واقعية الآن؛ كتابٌ ذو هيئة وصياغة نهائية (تقريبًا)، ومدوَّن في (مصحف). والأكثر من ذلك أنه أصبح في أذهان السلطة المركزية (كتابًا منشورًا) كان نصُّه مُلزِمًا لكل مسلم. وقد (نُشِر)، بمعنى: إرسال نسخ قياسية منه تعمل كنماذج إلى عواصم المقاطعات الإسلامية. «ومع الجمع العثماني، تحول التركيز الرئيس في تداول القرآن نحو الكتاب المكتوب». (Nöldeke 1909-38:iii, 119).

كان التناقل الشفهي للقرآن من البداية حاضرًا إلى جانب النَّسْخِ الكتابي، واضطلع به في الأساس «طائفة» «قرّاء» القرآن (أو بالأحرى القرّاء). قبل «الجمع العثماني»، كانت التلاوة هي الطريقة الوحيدة لِبَثٍّ و(نشر) النص. بعد ذلك، فقدَت هذه «الطائفة» جزءًا من أهميتها؛ لأنها لم تَعُد هي القيّم الوحيد على نص الكتاب المقدس، لهذا يبدو أنّ قرّاء القرآن كانوا يعارضون بشدة هذه الخطوة، وقد تجلت هذه المعارضة بوضوح في التهمة التي وُجِّهت فيما بعد لعثمان على لسان العديد من المتمردين: «كان القرآن مصاحف عدّة، فأحرقْتَها

إلا واحدًا» (at-Tabarī 1879-90:i, 2952.) ومع ذلك، كان قرّاء القرآن قادرين -مع بعض التحفظ- على الحفاظ على أهميتهم حتى بعد تحرير النص القرآني، في ضوء الحقيقة القائلة بأن «النص العثماني كان نصًّا غير منقوط، ورسمًا[1] غير مشكول» ولا يمكن تلاوته بشكل صحيح دون توجيه من العالِمِين به، ولا يزال لدى قرّاء القرآن ما يمكنهم القيام به. ولكن رغم ذلك، ومن الآن فصاعدًا، كان عليهم أن يأخذوا النص العثماني الساكن/ المجرد كأساس لتلاوتهم.

(١) في البداية، تمّت كتابة الحروف المجرّدة فقط، وحتى هذه الحروف لم يكن يتسنى تمييز بعضها عن بعض بشكل كافٍ؛ لأن نفس الرسم المكتوب قد يشير في بعض الأحيان إلى حرفين مختلفين أو أكثر.

الحديث:

خلافًا للقرآن، كان مقصود الحديث في الأصل أن يُدرَس ويُتناقل نقلًا شفويًّا خالصًا. ومن المؤكد أن هذا الأمر لم يتنافَ مع كون العديد من صحابة النبي قد قاموا بالفعل بتدوين بعض المسوَّدات كإسعاف للذاكرة، وثمة أدلةٌ وافرة على هذه الممارسة. وبحسب ما ورد في الروايات، امتلك العديد من الصحابة صحفًا للتدوين. وقيل إن ابن عباس (ابن عم النبي وأحد أعمدة تفسير القرآن المؤسسين) شُوهِد يحمل «ألواحًا» «كَتب عليها شيئًا من أعمال رسول الله» (Ibn Sa'd 1904-28:ii, 2, 123). ومع ذلك، كان هذا التدوين نتيجة جهود فردية متفرقة وغير منهجية.

لم يتغير هذا النهج حتى مجيء الجيل الأول من (التابعين)، الذين كانوا نشطين في الربع الأخير من القرن السابع وفي الربع الأول من القرن الثامن، كما هو مقدَّر تقريبًا، ولم يكن لديهم خبرة مباشرة بمحمد. وهنا بدأ بعضهم بشكل واضح في الاستفسار من أشخاص مختلفين عن حياة وكلمات الرسول، وبالتحديد من الصحابة الذين كانوا لا يزالون على قيد الحياة، وقاموا بتجميع هذه الأحاديث، بطريقة أو بأخرى. ويجدر بنا أن نلاحظ مباشرة أن هؤلاء الرواة قاموا بشكل عام قبل أن يذكروا الأحاديث بتسمية مَن رَوى لهم تلك الأخبار، وتطورت تلك الممارسة لاحقًا بنفس الطريقة بحيث شكّلت سلاسل من الراوين تسبق منطوق النصوص ذات الصلة (وهو ما يسمى بالأسانيد، على

سبيل المثال: حدثنا 'أ' أخبرنا 'ب' عن 'ج' "قال...). وقد أصبح هذا النهج مُلزِمًا في وقت لاحق، وبهذه الطريقة، يتكون كل حديث من جزأين: سلسلة من الرجال (الإسناد)، والنص محلّ الموضوع (المتن).

كان عروة بن الزبير (حوالي ٦٤٣-٧١٢)، نجل ابن عمة النبي وابن أخت زوجته المفضلة عائشة[١]، هو أهم علماء الجيل الأول من التابعين. فمن ناحية، جمع العديد من الروايات الفقهية والروايات التاريخية الأخرى عن حياة محمد، وهي التي شكلت نواة كتب السيرة اللاحقة (أي: سيرة محمد). وكثيرًا ما كان يروي الحديث عن خالته عائشة، وتذكر المصادر صراحة أنه دوّن كتبًا لأحاديثه الفقهية، وقد رواها عادة مبوَّبة في فصول حسب موضوعها، وهذه في الواقع هي بداية «التصنيف» الذي أصبح ممارسة شائعة في وقت لاحق فقط (انظر أدناه). وهكذا، بدأ تصنيفه بباب الطلاق، ثم يعالج مسألة الطلاق بِناءً على طلب الزوجة (الخلع)، ثم الحج، وهكذا... (al-Fasawī 1981:i, 551)، وقد نشر عروة ومعاصروه مروياتهم التي جمعوها شفويًّا من خلال حلقات التعليم العامة. لقد أصبح نقل المعرفة بهذه الطريقة، حيث كان النقل والتعليم ممارسة واحدة، يحيل فيها المُعلِّم إلى من علّمه، أو إلى سلسلة من الناقلين (الإسناد)، أقول: أصبح نقل المعرفة بهذه الطريقة أحد المحددات المهمة في

(١) For 'Urwa see Schoeler 2002:45ff.; Bearman, Bianquis, et al. 1960-2005:x, 910-13, s.v. 'Urwa ibn al-Zubayr (G. Schoeler).

العديد من العلوم العربية-الإسلامية. نحن الآن نتحدث عن (المنهجية العلمية) methodology للمُحدِّثين.

من الممكن أن يكون الدافع الذي حفّز عروة بن الزبير في البداية لاشتغاله بسيرة النبي قد جاء من بلاط الخليفة؛ فقد أرسل إليه الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) رسائل يسأله فيها عن أحداث وقعت في حياة محمد، وأجاب عليها عروة عن طريق كتابة الرسائل. ومن ناحية أخرى، عَمَّم محتوى هذه الرسائل عروةُ في دروسه، وبقيت هذه الرسائل في هذا الشكل المنقول لتمثّل أقدم شهادة مكتوبة على حياة محمد، كما أنه من المفترض أيضًا أن تكون أول تصانيف واسعة النطاق من الأحاديث الفقهية قد أُطلقت بمبادرة من بلاط الحُكم، وتحديدًا في عهد الخليفتين الأمويين عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٢٠) وهشام بن عبد الملك (٧٢٤-٤٣). ومع ذلك، لم تعد هذه المصنفات موجودة (Goldziher 1890:208ff.; Sezgin 1967-84:i, 55ff.; Schoeler 2006:123ff).

بعد جيلين -أي حوالي منتصف القرن الثامن- ظهرت طريقة أكثر منهجية في التعاطي مع الأخبار المروية: التصنيف، وهو ترتيب الأبواب بحسب المحتوى الموضوعي (Goldziher 1890:226ff. [213ff. in Mālik's al-Muwatta']; Sezgin 1967-84:i, 55ff.; Schoeler 2002:71ff.)[1]. وتسمى

(١) كانت طريقة عروة بن الزبير في عرض ما جمعه من الأحاديث الفقهية هي السابقة الأولى للتصنيف. انظر هامش رقم ١، ص٢٨٢.

هذه الأعمال ذات الصلة بالمُصنَّفات (ومفردها: مُصنَّف). وأشهر مثال على تلك المصنفات من الأحاديث والمذاهب الفقهية هو موطأ مالك بن أنس (ت: ٧٩٥)، وأشهر مصنف جمع سيرة النبي على هذا النحو في تلك الحقبة هو كتاب ابن إسحاق (المتوفى ٧٦٧) «كتاب المغازي». واستمرت تلك النزعة لما يزيد عن قرن من الزمان، وتُعَدّ كتب الحديث المعتمدة لكلٍّ من البخاري ومسلم مصنفات أيضًا. وترجع المجموعة الأقدم لهذا النوع من المصنفات إلى القرن الثامن، حيث لم تكن تعدو أكثر من كونها صُحفًا مرتبة (أو غيرها من وسائل التدوين المساعدة) اتُّخذت كأساس لدروس العلم الشفوية، ومع ذلك، ومنذ القرن التاسع فصاعدًا، أصبحت المصنفات المعتمدة المدونة نصوصًا مثبَّتة بطريقة أو بأخرى. وأعني هنا بقولي: «نصوصًا مُثبَّتة بطريقة أو بأخرى» أن كل تصنيفات الحديث هذه، حتى المعتمدة منها، كانت مدونة في العديد من النُّسَخ والمخطوطات، مع وجود اختلافات في ترتيب الأبواب وبنية النص. وقد ظهر شيء أشبه بـ(طبعة نقدية) من صحيح البخاري فقط في القرن الثالث عشر (Fück 1938: 79ff). ومع ذلك، فمن المؤكد أن بعض مصنفي القرن التاسع صنفوا أعمالهم آخذين جمهور القراء في عين الاعتبار، ويوضح صحيح مسلم بن الحجّاج هذا الأمر جليًّا؛ إذ إن مصنفه المعتمد هو المصنف الوحيد الذي يشتمل على مقدمة موجهة للقراء، وهي علامة لا تخطئها عين على كتاب «حقيقي» (مسلم ١٩٧٢).

كانت عملية تدوين الحديث برمتها -حتى ظهور مصنفات الحديث المعتمدة في القرن التاسع- مصحوبة بنقاش محموم بين المُحدِّثين حول ما إذا كان مسموحًا بتدوين الأحاديث ابتداءً أم لا (Schoeler 2006:111ff; Cook 1997). اتخذت طائفة من علماء الحديث موقفًا يقضي بضرورة تناقل الأحاديث شفهيًّا فحسب، وأن القرآن هو النص الحصري صاحب الحق الوحيد في التدوين. من وجهة نظر هؤلاء العلماء، كان القرآن هو كتاب الإسلام الوحيد ويجب أن يظل كذلك. وهكذا، حدّث العديد من العلماء بمروياتهم التي قد جمعوها من الذاكرة، تاركين صحفهم المدونة (التي ظلت، على الرغم من كل شيء، بحوزتهم دائمًا) في منازلهم أو مخبوءة في مكانٍ ما، ونهوا تلاميذهم عن تقييد الحديث الذي يسمعونه منهم في حلقات الدرس. وفي حين حُوفِظَ على تلك الفرضية الشفوية الصارمة في العراق، في مِصْرَي البصرة والكوفة، حتى وقت طويل من القرن التاسع، إلا أنه تُخُلِّيَ عنها بالفعل منذ منتصف القرن الثامن في المدينة في إقليم الحجاز. وأحد المصنفات الفقهية الأولى التي وصلت إلينا (ليس في هيئته الأصلية، ولكن في روايات رواها الأتباع) هو موطأ مالك بن أنس (ت: ٧٩٥) المذكور آنفًا. ومع ذلك، لا تزال نصوص مختلف روايات الموطأ متباينة بشكل كبير.

وبمرور الوقت تدريجيًّا، أصبحت مسألة شفاهة الحديث مجرد افتراض نظري، في حين أنه من الناحية العملية كانت هناك نُسَخ أكثر وأكثر من نصوص

الحديث المكتوبة، وعندما نعقد مقارنة بين عمليتي تدوين القرآن والحديث، نرى أنه في كلتا الحالتين يمكننا التمييز بين ثلاث مراحل، وقد اعترفت بهذه المراحل بالفعل تلك المعارفُ المعنية، وفي حالة الحديث، تم تزويدها بمصطلحات فنية[١].

فقد دُوِّن القرآن على النحو الآتي:

١. كتابات غير ممنهجة لنصوص الوحي على موادَّ متباينةٍ (قصاصات من الرقوق وأوراق البردي، قطع من الجلد، صُحُف، جريد النخيل، عظام، وما إلى ذلك...) في حياة النبي محمد (وحتى وفاته في عام ٦٣٢).

٢. كتابات متعمَّدة على أوراق متساوية الحجم (صُحُف) بعد فترة قصيرة من وفاة محمد. ومن الأمثلة على ذلك نُسَخ القرآن التي كانت بحوزة عمر وابن مسعود وأُبيّ.

٣. الجمع الرسمي النهائي في ظل حكم عثمان (حوالي عام ٦٥٠)، وهو ما أسفر عن إنتاج (رسم) المصحف (أي: نص ساكن غير منقوط ولا مشكول)، ثم نشره عن طريق إرسال نُسخ إلى الأمصار الكبرى، من خلال نسخ المخطوطات لاحقًا.

---

(١) For the Koran, see Nöldeke 1909-38:ii, 11ff. and 47ff.; for the hadīth, see Sezgin 1967-84:i, 55ff.

تدوين الحديث:

١. كتابة غير ممنهجة في زمن أصحاب النبي محمد والتابعين الأوائل (٦٣٢- ٨٠) على ألواح وصُحف وأوراق.

٢. تدوين متعمَّد للمواد المتناثرة في الربع الأخير من القرن الأول والربع الأول من القرن الثاني الهجري (حوالي ٦٨٠- ٧٤٠م).

٣. إنتاج مصنفات مرتبة بشكل ممنهج وَفْقًا لمحتويات موضوع الباب (التصنيف)، بداية من حوالي ١٢٥هـ/ ٧٤٠م إلى القرن التاسع وما تلاه، وفي نهاية القرن التاسع تقريبًا وضعت المصنفات المنقّحة.

بجانب هذه التشابهات[١]، ثمة أيضًا اختلافاتٌ يجب ملاحظتها بين عمليتي تدوين القرآن والحديث؛ فمن المهم أن نأخذ في عين الاعتبار أنه في حين وصل القرآن إلى صيغته النهائية (على الأقل فيما يتعلق بـ*(الرسم)*، أي: النص الساكن/ المجرد غير المنقوط ولا المشكول) بعد ٢٥ عامًا تقريبًا من وفاة محمد، أي: حوالي عام ٦٥٠، فإن مدوَّنات الحديث الأولى ذات

(١) في الواقع، لم تكن المراحل الثلاث مخططة تمامًا كما يوحي هذا العرض التوضيحي أعلاه. وفي الحقيقة، بالنسبة للنسخة الرسمية للقرآن، تم تطبيق مبدأ تنظيمي تم تطويره بالفعل وتطبيقه على أول جمع متعمد للقرآن، وهو ترتيب السور الطويلة تنازليًّا. وبالنسبة لتدوين الحديث بشكل متعمد، كما رأينا، كان هناك عمل واحد على الأقل يلتزم منهجية الترتيب بحسب الموضوع: وهو تصنيف المرويات الفقهية لعروة بن الزبير.

النصوص الثابتة تقريبًا لم تظهر إلا بعد حوالي ٢٥٠ سنة من ذلك الوقت، في القرن التاسع. ومع ذلك، فإن التشابه في عمليات التدوين لكل من الظواهر النصية الأكثر أهمية في الإسلام لا تزال جلية وبحاجة إلى تفسير.

لماذا ظهرت تدوينات حرة غير ممنهجة في المرحلة الأولى من تدوين القرآن والحديث فحسب؟

أ) **أولًا القرآن:** سادت لدى العرب قبل الإسلام -وفي وقت مبكر من ظهور الإسلام- أفكارٌ ضبابية غامضة عن ماهية الكتاب «الحقيقي»، أي: الكتاب الكامل المُحرَّر. وبصَرْفِ النظر عن صُحُف التوراة اليهودية، والتي لم يكن من الممكن رؤيتها على الإطلاق خارج نطاق أماكن التعليم اليهودية، فإن الكتب المحرّرة الوحيدة المعروفة كانت كتب الطقوس وكتب الخدمة الدينية التي يستخدمها رجال الأكليروس السريان أو الناطقين باللغة العربية. وبالتالي، عندما يصف القرآن نفسه بـ«الكتاب»، فمن المؤكد أن المعنى المقصود هو الكتاب الطقسي. ومع ذلك، لم يكن بالإمكان تحرير القرآن خلال حياة النبي؛ لأن الوحي كان لا يزال متواصلًا، ولأن الشروط التشريعية كان يجري تعديلها (أو نسخها)[١] من حين لآخرَ. كما لم تكن هناك أيّ حاجة على الإطلاق لتحرير نصّ القرآن؛ لأنه ككتاب وعظي أو طقسي، كانت تتم تلاوة الآيات المنجّمة منه فقط في كل مرة. وهكذا لم يكن لدى «أمناء الوحي» وقرّاء القرآن فرصةٌ خلال حياة النبي لإنتاج كتاب محرّر. بل كان يكفي فقط تدوين مقاطعَ قصيرةٍ تكون عونًا للذاكرة على الاستظهار[٢].

---

(١) هذا هو السبب الذي يجعل نظرية بورتون (١٩٧٧)، التي تقول إن النبي نفسه قام بالفعل بتحرير القرآن، غير محتملة إلى حد كبير!

(٢) يفترض غريغور شولر أن مفهوم الكتاب في القرآن يحيل للكتاب الطقوسي فحسب، وليس الكتاب المقدس، وهذا انطلاقًا من كون العرب لا يعرفون إلا هذا الكتاب حيث الكتاب المقدس لم يكن =

ب) ثانيًا الحديث: كما رأينا من قبل[1]، كان القرآن بالدرجة الأولى، حتى قبل أن يتبلور في صورته النهائية، هو «الكتاب» بامتياز في الإسلام، حتى ولو بدأ كفكرة وغاية مستهدفة فحسب. والأكثر من ذلك، يجب أن تكون الفكرة التالية قد فرضت نفسها بعد فترة محددة من الجمع النهائي للقرآن؛ أيْ: كتاب آخر يتم تحريره يستوي مع كتاب الله. وعلى الرغم من أنه ليس جميع المحدّثين تبنّوا هذا الرأي -منذ منتصف القرن الثامن كان هناك أيضًا مؤيدون لتدوين الحديث- لفترة طويلة، إلا أن هذه الفكرة عاقت، بل منعت، ظهور أيّ كتب أخرى بجانب القرآن، يشرح لنا هذا الموقف لماذا حدثت مقاومة لتدوين الحديث، بل ينعكس هذا النفور على الحديث ذاته؛ على سبيل المثال، يُروى

=

متاحًا للعامة ولغير اليهود والمسيحيين بالأحرى، وهذا في ظننا غير دقيق، حيث يفترض كون القرآن يخاطب العرب وحدهم، وهذا يتجاهل التعدد في طبقات المخاطَبين بالقرآن في الجزيرة وحولها، ففيهم اليهود والمسيحيون ذوو المعرفة قطعًا بالكتب المقدسة التي يحيل لها القرآن في صورتها الكاملة التي تتجاوز الطقسية، كذلك فإن العهد القديم لا يمثل مجرد كتاب طقسي عند اليهود، ربما هذه هي دلالاته الأعمق في المسيحية بسبب تصورها عن تجسد الكلمة وبالتالي كون تلاوة الكتاب المقدس تنتهي في المسيحية للمشاركة الطقسية في المسيح، حيث المسيحية (ليتورجي الكلمة)، لكن الأمر مغاير في اليهودية، بل حتى في المسيحية نفسها يظل للكتاب وظائف أخلاقية واجتماعية ورؤيوية وليس فقط طقسية، من هنا يظل ثمة مستويات تأويلية عديدة للكتاب المقدس مسيحيًّا (أخلاقيًّا وروحيًّا)، كل هذا يجعل حصر دلالة مفهوم الكتاب في الكتاب الطقسي انطلاقًا من وضعية المتلقين له كما يفترض شولر وغيره =غير دقيق. (قسم الترجمات).

(١) انظر هامش رقم٢، ص٢٦٨.

عن محمد، عندما أراد شخصٌ ما أن يكتب عنه كلماته، أنه قال: «أكِتابًا غير كتاب الله تريدون؟» (al-Khatīb 1975:33ff). وعن أحد (التابعين) (وهو من الجيل الذي جاء بعد أصحاب محمد): «تريدون أن تجعلوها مصاحف؟» (36ff.). كما وُجِدت فكرة أخرى الْتَأَمَت مع هذه الفكرة، وهي أنّ (أهل الكتاب)، اليهود والمسيحيين، قد حرّفوا ملّتهم عندما قبلوا بكتب أخرى غير كتب الوحي. وقد جاء عن محمد قوله: «ما أضلَّ الأممَ مِن قبلكم إلا ما اكتتبوا من الكتب مع كتاب الله» (33ff.). (مصدر القلق هنا ينبع إلى حد كبير من التقاليد الشفوية لليهود "المشناه والتلمود" التي لم يكن من المفترض أن تُدَوّن في الأصل)؛ لهذا السبب. تُدُورِسَ الحديث (وغيره من العلوم العربية الإسلامية الأخرى أيضًا) وتُنوقِلَ شفويًّا فقط عن طريق الدروس في حلقات الدرس العلمية، ومع ذلك، أثبتت المسوَّداتُ وغيرُها من وسائل دعم الذاكرة (حتى التصانيف الشاملة التي ظهرت لاحقًا، والمبوّبة حسب الموضوع) أنها ضرورية أكثرَ من أيّ وقت مضى، وأنها كانت قادرة -على الرغم من الاعتراضات- على فرض ذاتها بدرجة متزايدة.

كيف نشأ التدوين المتعمَّد؟

أولًا القرآن: عند وفاة النبي انقطع الوحي، ويمكن الآن النظر إلى المادة القرآنية على أنها مجموعة من المواد القائمة بذاتها، وأراد العديد من الصحابة – لا سيما بالطبع خلفاء محمد في الحُكم- الحصولَ على نُسخٍ خاصّة تكون تحت تصرفهم؛ لذلك شرعوا في إنتاج نسخ متعمَّدة، ولم نقف على أيّ معارضة لهذه المبادرات.

ثانيًا الحديث: ظهرت مدوَّناتٌ متعمَّدة من أقوال وأفعال وأخبار محمد في وقت رحيل جيل الصحابة الذي عاصر حياة محمد. وفي هذه الأثناء، بدأت تتشكل فكرة الشخصية القدوة، أو الاقتداء بهدي محمد في حياته، بين علماء الفقه، أو بين أُناس منهم على أيّةِ حال (Juynboll 1983:30f)؛ كما أن الأخبار عن أقواله وأفعاله التي عبر عنها في هيئة الأحاديث، والتي تُنوقِلَت بلا تدقيق حتى ذلك الحين، يجب الحفاظ عليها وجمعها وإتاحتها، ونحن نسمع بشكل متكرر عن تلك المشاريع التي بدأها بلاط الخلفاء. وهنا يظهر جانب التحيز؛ إذ نقرأ أن الخلفاء أرادوا، من خلال استفساراتهم (كما حدث مع عروة بن الزبير على سبيل المثال) ومن خلال غيرها من وسائل الجمع التي أمَروا بها، الوصول إلى المواد المناسبة لهم (Schoeler 1996:150 and 2006:123ff.; Petersen 1963:102ff). وخلافًا لحالة القرآن، نشأت جدالات كبيرة ومستمرة خلال هذه المرحلة الثانية من تدوين الحديث؛ فقد ناقش المُحدِّثين طوال القرن الثامن وما

يليه ما إذا كان جائزًا تقييد الأحاديث أم لا، وتعرضت المدوَّنات المتعمدة التي أمَر البلاط بجمعها على وجه الخصوص لانتقادات حادة.

كيف حُرِّر القرآن ومدونات الحديث اللاحقة عليه؟

أولًا القرآن: لقد اعتاد قرّاء القرآن على نقل ونشر القرآن من خلال التلاوة الشفوية، والتي كانت تستند في معظمها على ملاحظاتهم المكتوبة. وعلى هذا النحو، لم تكن هناك حاجة بالنسبة إليهم للتحقق فيما إذا كانت النصوص المكتوبة التي بحوزتهم متطابقة أم لا، واتخذ كلٌّ منهم موقفًا مُفادُه أن النص الذي كان بحوزته هو النص الأفضل. من ناحية أخرى، كانت الصيغ المختلفة التي وُجد فيها «الكتاب» نصًّا وتلاوة، تمثل مشكلة لِمَن هم في سُدَّة الحُكم، خاصةً بعدما نشبت الخلافات في هذا الصدد، حتى بين صفوف الجيش. وهكذا أصبح من الضرورة بمكان أن يُنتَجَ نص نهائي وموحد وملزِم للإمبراطورية الضخمة التي تشكّلَت في تلك الفترة؛ كان هذا النص هو المصحف العثماني. ويرجع أول دليل إثبات مكتوب لهذا المصحف (مخطوطات القرآن في صنعاء) إلى عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك (٧٠٥-١٥) (von Bothmer 1991:46)، وبالتالي، يجب أن يكون «مصحف عثمان» قد انتشر على نطاق واسع في هذا الوقت[١]. ويبدو أن معارضة جمعِ القرآن نشأت بين قرّاء القرآن الذين خَشُوا ضياعَ احتكارهم المطلق له.

(١) وهكذا، يتم تفنيد نظرية وانسبرو (١٩٧٧)، والتي تنص على أن القرآن لم يظهر في شكله النهائي حتى بداية القرن التاسع.

ثانيًا الحديث: تربط صيرورة تناقل المرويات الصحيحة بين ظهور حركة التصنيف في منتصف القرن الثامن، وانتشار العلماء في المدن الإقليمية للإمبراطورية، وصعود الحركات البدعية: «كان ذلك في الوقت الذي رحل فيه العلماء إلى المدن الكبرى، وعندما أصبح الابتداع في الدين أكثر شيوعًا» (ابن حجر ١٩٧٨: ٥). ويمكننا فهم ذلك على أنه يعني أن المصنفات الشاملة اعتُبرت ضرورية في تلك المرحلة من الوقت، عندما كان على العلماء الذين لم يعودوا مقيمين في المدينة (موطن السُّنة) بل في مدنٍ أخرى – أن يتعاملوا مع عدد أكبر من المرويات الصحيحة وغير الصحيحة على حد سواء، والتي كان عليهم أن يخضعوها عندئذٍ للفحص والتدقيق. وهذا هو بالفعل الوقت الذي ظهر فيه نقد الحديث (Juynboll 1983:xx, 134ff). ومع ذلك، ومن أجل أن تكون المصنفات الكبيرة قابلة للاستخدام، نشأت حاجة إلى نظام تنسيقي، فكان الترتيب بحسب المحتوى الموضوعي مناسبًا بشكل خاص (التصنيف)، ولكن بعد ذلك بقليل تم استخدام ترتيب آخر، أي: الترتيب بحسب الرواة الأوائل (المُسْنَد) (Sezgin 1967-84:i, 55; Juynboll 1983:22)، وقد استغرقت هذه الأعمال –حوالي– قرنًا آخر على الأقل لتصل إلى شكل ثابت تقريبًا[١].

(١) ينطبق أيضًا تسلسل العملية التدوينية بدءًا من الملاحظات (غير الممنهجة)، والجمع المتعمد للمواد =

والآن، دعونا نعود إلى السؤال المطروح في البداية: هل يمثل تدوين القرآن براديغم لتدوين الحديث وغيره من العلوم العربية الإسلامية الأخرى؟

أظهر الفحص التفصيلي لكل مرحلة من المراحل الفردية لتدوين القرآن والحديث، والأسباب والخلفيات الأساسية ذات الصلة، أن الدوافع المتشابهة

=

المتناثرة، وترتيب المحتوى بوعيٍ ما (وهو نوع من تحرير المحتوى) أيضًا على كلٍّ من السيرة النبوية: Sezgin 1967-84:i, 237ff., 251ff., and 275ff.; Schoeler 2002:45ff. and 71f.; 1996:40ff. and 75ff)، وتلاوة القرآن (كنوع من الكتابة الممنهجة): (Nöldeke 1909-38:ii; Sezgin 1967-84:i, 19ff.: Schoeler 2006:78ff.)، وتفسير القرآن: (Sezgin 1967-84:i, 237ff. and 257ff.; Sezgin 1971:79ff.; 2002:49ff., 79)، وعلم التاريخ: (Sezgin 1967-84:ii, 24ff.; Schoeler 2002:79f.)، وفقه اللغة، وخاصة جمع الشعر: (Sezgin 1967-84:viii, 7ff.; 2002:18ff. and 115ff.; 2006:65ff.)، والصناعة المعجمية: (Versteegh 1993; Schoeler 2002:91ff. and 100ff.). ويُعلل هذا التشابه بأن العلماء في مختلف هذه العلوم قد اتبعوا منهجية المحدِّثين (نقل المعارف من خلال حلقات العلم بطريقة كان التدريس والنقل فيها شيئًا واحدًا؛ عن طريق سَوق سلاسل الإسناد، وما إلى ذلك). بالإضافة إلى ذلك، وبالنسبة للسيرة النبوية، لم تكن الحدود بين الحديث وبينها واضحة. كما أن التفسير القرآني أيضًا، وعلى الرغم من أن المرويات التفسيرية لا تُعزى إلى النبي أبدًا، إلا أنها تشترك كثيرًا مع الحديث، فنجد في مجموع أحاديث البخاري فصولًا لمرويات تعالج سيرة النبي (كتاب بعثة محمد، وكتاب المغازي)، وكذلك نجد فصلًا يحتوي على المرويات التفسيرية (كتاب التفسير). إن المرويات التاريخية التي امتدت من زمن الخلفاء الأوائل والفتوحات العظيمة ليست سوى استمرار زماني لمرويات السيرة النبوية. كما ظهر فقه اللغة بالاتصال الوثيق بتفسير القرآن (Versteegh 1993:1ff. and passim).

جزئيًّا قد أدت إلى ذات النتائج أو إلى نتائج مشابهة. فإذا ما قسمنا الدوافع التي شجعت أو عاقت التقدم في عمليات التدوين (لفترة معينة من الزمن) إلى دوافع «عملية» وأخرى «أيديولوجية»، يمكننا عندئذٍ التحقق من عدة نقاط.

أولًا: كان التدوين الأولي لكل من القرآن والحديث يتم على أساس عملي؛ فقد كانت وظيفة النص في كلتا الحالتين هي تعزيز الذاكرة، وفي هذه المرحلة الأولى من التدوين لم تكن هناك أسباب أيديولوجية تعارض عملية التدوين.

ثانيًا: كانت هناك أسباب عملية تدعو إلى عمليات الجمع المتعمَّدة لكل من القرآن والحديث (المرحلة الثانية من التدوين)؛ فقد أراد الأفراد -وعلى رأسهم الحاكم والدوائر المقربة منه- حيازةَ نُسَخٍ من القرآن ونصوص الحديث تحت تصرفهم من أجل استخدامهم الخاص. وفي حين لم يكن هناك سبب يدعو لمعارضة التدوين غير الرسمي للقرآن بغرض الاستخدام الخاص، نشأت تحفظات أيديولوجية قوية ضد تدوين الحديث. لقد كان وجود القرآن مدوَّنًا في هذه اللحظة تحديدًا هو الذي عاق -لفترة طويلة- تطوير مجموعة ثانية من النصوص الدينية المدونة للمستقبل. كما كانت هناك أسباب أخرى إضافية وعلى رأسها التخوف من أن يقوم المصنفون أو من ينوب عنهم بإدراج روايات غير صحيحة وغير مؤكدة ومغرضة في مصنفاتهم، وبالتالي تصبح هذه النصوص المشكوك في صحتها مُلزِمةً طَوال الوقت.

كما ارتكز أيضًا الجمع النهائي والرسمي للنص القرآني، وعمليات التدوين الممنهج والواضح للحديث (المرحلة الثالثة من عملية التدوين) على أسباب عملية؛ ففي كلتا الحالتين أراد أحدهم أن يُنتج نصوصًا موحدة وموثوقًا بها (لاحظ لفظة «صحيح» التي تطلق على المدونات المعتمدة لكلٍّ من البخاري ومسلم). كما واجه كلا المشروعين معارضة ذات طابع أيديولوجي؛ ففي حالة القرآن، جاءت المعارضة من جانب المصالح الحِرَفية لقرّاء القرآن من الذين يبدو أنهم فقدوا احتكارهم للكتاب المقدس بصفتهم الأمناء الوحيدين عليه، وفي حالة الحديث، استمرت الشكوك المتزايدة حيال تنصيب نصوص دينية مشابهة إلى جانب القرآن، ونشر أحاديث غير مؤكدة ومغرضة، وما إلى ذلك من اعتراضات.

لذلك، نخلُص إلى ما يأتي: في حين أنّ دوافع تدوين القرآن والحديث كانت متماثلة أو متشابهة، فإن أسباب عرقلة عمليات التدوين كانت مختلفة تمامًا. الجدير بالذكر أن القرآن ظلّ كتاب الإسلام المُحرَّر لمدة قرون، في حين مُنع تدوين الحديث رسميًّا بشكل واضح، ويمكننا رؤية حالة الاضطراد في التدوين فقط في حالة ميل مجموعة من العلماء الذين ينقلون مجموعات كبيرة من النصوص -مع تيسُّر الكتابة ولأسباب عملية- إلى تحرير هذه الروايات كتابةً. ويمكن للاعتراضات «الأيديولوجية» أن تحبط هذه العملية لفترة طويلة من الزمن، ومن الأمثلة على ذلك في الثقافات الأخرى، عمليات التدوين

المتأخرة للغاية للفيدا (von Hinüber 1990) والأفيستا (Hoffmann and Narten 1989) والتي استغرقت حوالي ١٠٠٠ عام (أو أكثر) لتصبح أعمالًا مدوَّنة[١].

(١) أود أن أشكر د/ ج. بيرترام تومسون G. Bertram Thompson على ترجمته الإنجليزية الممتازة.

المراجع:

المراجع العربية:

- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ٧ مجلدات، دار ابن كثير، (بيروت، دمشق).
- كتاب المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ٣ مجلدات، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، (بيروت).
- كتاب المصاحف، ابن أبي داود، تحقيق: آرثر جيفري، دار بريل، (القاهرة وليدن).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مصطفى محمد الهواري، السيد محمد عبد المعطي، مقدمة و٢٨ مجلدًا، مكتبة الكليات الأزهرية، (القاهرة)، ١٩٧٨.
- كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، تحقيق: إدوارد ساخاو وآخرون، ٩ مجلدات، دار بريل، (ليدن).
- تقييد العلم، أحمد بن عليّ الخطيب البغدادي، تحقيق: يوسف العش، الطبعة الثانية، بدون ناشر.
- صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم بن الحجاج، ١٨ جزءًا في ٩ مجلدات، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، (بيروت).

- تاريخ الرسل والملوك، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: ميخائيل يان دي غويه وآخرون، ١٥ مجلدًا، دار بريل، (ليدن).

المراجع الأجنبية:

- Bellamy 1973: James A. Bellamy. “The Mysterious Letters of the Koran: Old Abbreviations of the Basmalah.” Journal of the American Oriental Society, 93:267-85.
- Burton 1977: John Burton. The Collection of the Qur’ān. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cook 1997: Michael Cook. “The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam.” Arabica, 44:437-530.
- Bearman, Bianquis, et al.: P. J. Bearman, Th. Bianquis, et al., eds. The Encyclopedia o f Islam. 2nd ed. 12 1960-2005 vols. Leiden: Brill.
- Fück 1938 : Johann Fück. “Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buh ā r ī s Traditionssammlung.” Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 92:60-87.
- Goldziher 1890: Ignaz Goldziher. “Ueber die Entwickelung des Hadīth.” Muhammedanische Studien, 2. Halle. pp. 1-274.
- Hoffmann and Narten 1989: Karl Hoffman and Johanna Narten. Der sasanidische Archetypus. Wiesbaden: L. Reichart.
- Juynboll 1983: Gautier H. A. Juynboll. Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadīth. Cambridge: Cambridge University Press.
- Motzki 2001: Harald Motzki. “The Collection of the Qur’ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments.” Der Islam, 78:1-34.

- Motzki 2004 _____, ed. Hadīth: Origins and Developments. The Formation of the Classical Islamic World, 28. Aldershot: Ashgate.
- Neuwirth 1987 : Angelika Neuwirth. “Koran.” In Grundriss der arabischen Philologie. vol. 2. Literaturwissenschaft. Ed. by Helmut Gätje. Wiesbaden: L. Reichart. pp.96-135.
- Nöldeke 1909-38: Theodor Nöldeke. Geschichte des Qorāns. Parts I and II. Ed. by Friedrich Schwally. Part III. Ed. by Gotthelf Bergsträsser and Otto Pretzl. Leipzig: Reimpression, Hildesheim: Olms, 1981.
- Petersen 1963: Erling Ladewig Petersen. “Studies on the Historiography of the ‘Alī-Mu’āwiya- Conflict.” Acta Orientalia, 27:83-118.
- Schoeler 1996: Gregor Schoeler. Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schoeler 2002 _____. Ecrire et transmettre dans les débuts de l’islam. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schoeler 2006 _____. The Oral and the Written in Early Islam. Trans. by Uwe Vagelpohl. Ed. by James Montgomery. New York: Routledge.
- Sezgin 1967-84 Fuat Sezgin. Geschichte des arabischen Schrifttums. 9 vols. Leiden: Brill.
- Sezgin 1971 Ursula Sezgin. Abû Mihnaf. Ein Beitrag zur Historiographie der umaiyadischen Zeit. Leiden: Brill.
- Versteegh 1993 Cornelis H. M. (Kees) Versteegh. Arabic Grammar and Qur’ānic Exegesis in Early Islam. Leiden: Brill.

- von Bothmer 1991 Hans-Caspar Graf von Bothmer et al. “Neue Wege der Koranforschung.” Magazin Forschung, Universität des Saarlandes, 1:45-46.
- von Hinüber 1990 Oskar von Hinüber. Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeitin Indien. (Akademie der Wissenschaft und der Literatur. Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1989, no. 11). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wansbrough 1977 John Wansbrough. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Oxford: Oxford University Press.
- Watt 1977 William Montgomery Watt, ed. Bell’s Introduction to the Qur’ān. Edinburgh: Edinburgh University Press.

فهرس الموضوعات

م	المادة	الصفحة
١	متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا؟ نيكولاي سيناي	١١
٢	جمع القرآن: إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة – هارالد موتسكي	١٠٥
٣	تدوين القرآن: تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو – غريغور شولر	١٨٠
٤	هل تأخّر ترتيب القرآن إلى ما بعد عهد النبوة؟ أدلة جديدة على وحدة مصدر ترتيب القرآن وفرضية جديدة حول تدوين القرآن – ريموند فارين	٢١٨
٥	جمع القرآن كعمل مُدوَّن؛ براديغم لتدوين الحديث والعلوم الإسلامية – غريغور شولر	٢٦٦