



@Tafsircenter

غريغور شوولر
Gregor Schoeler

تدوين القرآن

تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو

ترجمة: حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



نبذة تعريفية بـ «غريغور شولر»

غريغور شولر 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 هو كتابه الصادر عام ٢٠٠٢، (الكتابة والنقل في صدر الإسلام)، وقد نُشر بالفرنسية ثم بالإنجليزية، وقد تُرجم للعربية، فقد ترجمه فادي شاهين، وصدر عن دار أبولودور ببيروت.

ومعظم كتبه تدور حول الكتابة والشفاهة في صدر الإسلام، حيث له كتاب (الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام)، وقد ترجمه: رشيد بازي، وصدر عن المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠١٨، وكتاب (نشأة الأدب في الإسلام، من الشفهي إلى المدون).



المقدمة^(١)

النقاش حول تاريخ تدوين النصّ القرآني، هو نقاش قديم في إطار الدرس الاستشراقي للإسلام وللقرآن، لكن في الآونة الأخيرة أضحى نقاش هذا الموضوع نقاشاً رئيساً ضمن معظم الكتابات الاستشراقية المعاصرة، فهذه القضية تقع في قلب تلك القضايا التي خضعت لتشكيك كبير من قبل الاتجاه التنقيحي، حيث تم اقتراح كون القرآن دُوّن في عهد النبي. (بورتون)، أو أنه لم يُدوّن سوى في القرن الثاني الهجري على الأقل؛ (الطرح السائد تنقيحياً 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 حتم على كلّ باحث غربي في دراسات القرآن يكتب حول تاريخه ويستند للمرويات التاريخية الإسلامية أن يقوم -وجنباً إلى جنب مع كشفه التعسف المنهجي القائم في رفض كلّ ما ترويّه هذه المصادر ووصمها بعدم الموثوقية- بإعادة تأسيس المبرر المنهجي والتاريخي لاستناده إليها.

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

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام وكتابة الحواشي والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي شولر بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

وبورتون، فالمرويات الإسلامية في تاريخ القرآن -وكما يرى شولر- تستطيع أن تكشف لنا الكثير عن الحقيقة التاريخية في مسألة تدوين القرآن، حتى لو لم تكن كل تفاصيلها دقيقة تاريخياً -هكذا يرى شولر-، إلا أنها في مجملها تستطيع الكشف عن نواة ما صادقة يستطيع المؤرخ أن يركن إليها في بنائه سردية متماسكة حول تاريخ القرآن، فالتخلي عنها إهدار غير منهجي وشديد التعسف لمصدر شديد الأهمية.

وهذا المنهج الذي يطرحه شولر هنا، قد قام كذلك بتطبيقه على مرويات السيرة في موضع آخر^(١)، حيث يرى -وفي مواجهة القول باستحالة كتابة السيرة؛ لتأخر المصادر العربية حولها- أن إقصاء هذه المصادر فيه إهدار كبير لمصادر قد تُعين المؤرخ إذا أحسن التعامل معها في استخلاص الملامح الأساسية للحقيقة التاريخية منها.

وقد رأينا افتتاح هذا الملف (ملف تاريخ القرآن) بمقالة شولر هذه بسبب نقاشها لطرحين شديدي الأهمية بزّغا بالأساس في وضعية التشكيك في المرويات الإسلامية التقليدية، مما يجعلها مادة تنتمي للملفين: الأول والثاني معاً وللعلاقة بينهما، فيحقق البدء بها فائدة تكشف النقاش في تلك الصلة الأساسية بينهما.



(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).



المقال

مقدمة:

طرح كريستوف لكسنبرج^(١) قراءة سريانية آرامية لنصوص القرآن، برزت خلال المؤتمر الذي انبثق منه هذا العمل^(٢). ويمكن وضع هذه الأطروحة جنباً إلى جنب مع نظريتين شهيرتين، الأولى لمايكل كوك^(٣) وباتريشيا كرون^(٤)، والأخرى

(١) كريستوف لكسنبرج، هو اسم مستعار لكاتب ألماني من أعلام جامعة سارلاند الألمانية، أصدر عام ٢٠٠٠م كتاباً بعنوان: «قراءة سريانية آرامية للقرآن: مساهمة في فكّ شفرة اللغة القرآنية»، وتحدّث فيه عن وجود نسخة مبدئية من القرآن (قرآن أصلي) كُتبت بلغة مزيج بين العربية والآرامية، وقام بتحديد عدد من هذه الكلمات التي لها -في ظنه- أصل آرامي سيرياني، وأشهرها كلمة: «حور عين» تعني: عناقيد العنب، كما افترض أن «زوجناهم» هي في الأصل «روحناهم»، وقد خضع لكسنبرج لانتقادات عديدة؛ بسبب كونه يُدخل الكثير من مثل هذه التعديلات في المفردات القرآنية، انطلاقاً من دعواه المسبقة بوجود نصّ مبدئي تم تغييره أو الخطأ في رسمه! (قسم الترجمات).

(٢) الإشارة هنا إلى المؤتمر الذي تم عقده في برلين عام ٢٠٠٤، بعنوان: (النقد التاريخي وانعكاساته المنهجية في القرآنيات، طرق لإعادة بناء القرآن قبل المقتنن)، والذي طُبعت أعماله لاحقاً عام ٢٠١٠ في كتاب بعنوان quran in context، عن دار Brill، جامعة ليدين، هولندا، (قسم الترجمات).

(٣) مايكل كوك (١٩٤٠م-) مؤرخ أمريكي، بالأساس درس التاريخ والدراسات الشرقية في كينجر كوليدج، كامبريدج، ثم في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (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 مؤخراً كتابه «أديان قديمة وسياسة حديثة، الخلافة الإسلامية من منظور مقارن»، ترجمه: محمد مراس المرزوقي، وصدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، عام ٢٠١٧م، (قسم الترجمات).

(٤) باتريشيا كرون (١٩٤٥م - ٢٠١٥م)، هي مستشقة أمريكية من أصل دانمركي، وتعدّ أهم رواد التوجّه =

لجون وانسبرو^(١) (٢). وقد تبنت 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 عامة، في حين يركّز وانسبرو على دحض المرويات المتعلقة بنشأة النصّ القرآني، بينما يشكّك لكسنبرج في القراءة التقليدية للقرآن.

وحرّيّ بنا أن نشير في هذا السياق إلى فرضية جون بورتون^(٣) التي تزعم أن النبي نفسه هو المسؤول عن (النسخة النهائية) للقرآن؛ إذ يرى بورتون أن الروايات الإسلامية التي وردت في هذا الشأن زائفة^(٤).

= التنقيحي، وصاحبة أفكار ذائعة الصيت حول تاريخ الإسلام المبكر 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 عددٌ من الكتب المهمة، على رأسها «الهاجريزم» مع مايكل كوك (١٩٧٧م)، وهو مترجم للعربية، حيث ترجمه: نبيل فياض بعنوان «الهاجريون»، 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، (قسم الترجمات).

(١) جون وانسبرو (١٩٢٨م - ٢٠٠٢م) مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجّه 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، وأهم كتاباته: «الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج التفسير» (١٩٧٧م)، (قسم الترجمات).

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

(٣) جون جارد بورتون (١٩٢١ - ٢٠٠٥)، مستشرق بريطاني، أستاذ الفن والهندسة المعمارية بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية، وهو من محرّري الموسوعة الإسلامية منذ عام ١٩٦٠ وإلى عام ١٩٩٥، (قسم الترجمات).

(٤) بورتون، Collection.

ويسير هؤلاء الباحثون على خطى جولدتسيهر^(١)، الذي عُرف بنقده اللاذع للأحاديث النبوية وخاصة تلك التي تتعلق بالأحكام التشريعية^(٢). وقد توسّع جوزيف شاخت^(٣) في الأخذ بهذا المنهج النقدي، فانتقد سند المرويات

(١) جولدتسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١)، مستشرق مجري يهودي، تلقى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شراح التوراة في العصور الوسطى، وعيّن أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجرية في فيينا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عيّن أستاذًا للغات السامية بجامعة بودابست، له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها (العقيدة والشرعية في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، و(مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية، فالأول ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبِعَ 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 (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) وهو أول بحوثه المهمة حول الإسلام حيث صدر في ١٨٨٤، كذلك فقد ترجمت يومياته مؤخرًا، ترجمها: محمد عوني عبد الرؤوف وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظن 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).

(٢) جولدتسيهر، *Entwicklung* (التطور).

(٣) جوزيف شاخت (١٩٠٢ - ١٩٦٩) أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبستك 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 حاليًا) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسريانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقّل 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 والشرعية الإسلامية، ثم بالحديث النبوي، =

التاريخية^(١). ولا شك أن موقف ديفيد مرجليوث^(٢) من الشعر الجاهلي، الذي تابعه عليه طه حسين، والتشكيك في أصالة هذا الشعر يأتي في السياق ذاته.

ولعل ما يبرر هذا القدر من عدم الثقة في الروايات التاريخية التي تتحدث عن نشأة الإسلام^(٣) هو أن تلك الروايات والقصص والقصائد لم تُكتب أو

= وله فروض حول الفقه الإسلامي أشهرها كونه قد تأثر بالفقه الروماني، كما له في الحديث فرضية تسمى بنظرية المدار، والمدار مصطلح حديثي يعني الراوي الذي تلتقي عنده الأسانيد، وقد وظف شاخث هذا المصطلح في نظرية تعتبر أن الأحاديث وُضعت في القرن الثاني الهجري وأن مدار الإسناد هو -غالبًا- واضع الحديث، وطالما أثارت هذه النظرية انتقادات بعض المستشرقين، هذا رغم إعجاب معظم بها، وكانت هذه الانتقادات بسبب ضعف حضور المدونة الحديثية في بلورة شاخث لنظريته واعتماده الكبير على كتب الفقه مثل كتاب (الأم) للشافعي، ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتاب بعنوان: (نقد نظرية المدار) وضح 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، ط ١، ٢٠١٤.

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

(١) شاخث، Origins (الأصول).

(٢) ديفيد صمويل مرجليوث (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 ترجم للإنجليزية قسماً من تفسير البيضاوي (١٨٩٤)، وقسماً من تاريخ مسكويه (تجارب الأمم) (١٩٢٠)، ونشر رسائل المعري (١٨٩٨)، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي (١٩٠٧ - ١٩٢٧). وله كذلك عدد من الكتب حول تاريخ الإسلام، مثل: (محمد ونشأة الإسلام، ١٩٠٥)، و(الإسلام، ١٩١١)، و(العلاقات بين العرب واليهود، ١٩٢٤)، وله نظرية حول الشعر الجاهلي تقول بانتحال معظم هذا الشعر في عصور ما بعد الإسلام، وقد تأثر بها طه حسين الأديب المصري (١٨٨٣ - ١٩٧٣ م)، (قسم الترجمات).

(٣) هذه المبررات هي محض مبررات، فرفض الروايات الإسلامية التاريخية قائم على أساس اعتبارها =

تُنشر في صورتها الحالية إلا بعد ما يقرب من مائة وخمسين إلى مائتي عام من تاريخ وقوعها^(١)، أي ليس قبل سنة ٨٠٠م؛ لهذا لا نملك بين أيدينا أيّ مدونات معاصرة لأقوال النبي وأفعاله، ولا تقارير حديثة تتناول مسألة جمع القرآن (والتي تذكر الروايات أنها وقعت قبل عام ٦٥٠ ميلادية)، ولم تصلنا -أيضاً- أيّ كتابات جمعت أشعار الجاهلية أو صدر الإسلام.

ولا نعرف كذلك شيئاً عن كيفية قراءة القرآن في عهد النبي؛ فكلّ ما لدينا في هذا الأمر كتابات متأخرة لأحداث وقعت في صدر الإسلام، وأكثر هذه الروايات

= 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 لعدد كبير من الكتاب الغرب، وكما يلمح ميشيل ترويو فإنّ هذا القول لو اعتبر سليماً فعلياً رفض كلّ تاريخ قبل التأريخ الحديث، بما في ذلك التأريخات الرومانية والبيزنطية المحتفّية بها جداً لدى التنقيحيين؛ فالتاريخ الخطي بمعناه الدقيق والذي يتمّ التلميح بعدم وجوده عند المسلمين مما يبرّر رفض تأريخاتهم لم ينشأ أصلاً إلا في العصر الحديث! مما يشي هنا بإقصاء -غير معرفي- للمعارف العربية، ولعلّ هذا يذكرنا بما ذكره لمبارد في مقالته المترجمة هنا على قسم الترجمات ضمن الملف الأول (ملف الاتجاه التنقيحي)، (تفكيك الاستعمار في الدراسات القرآنية)، حول (خراطئ المعرفة)، ووضع المعارف غير الغربية حول خط المعارف المقبولة، (قسم الترجمات)، انظر مقالة لمبارد على هذا الرابط: <https://tafsir.net/translation/5>

(١) الحديث هنا عن المدونات أي عن المكتوب قطعاً، وهذا لا ينفي وجود تراث شفاهي متناقل ومحفوظ، كذلك ينبغي هنا الإشارة لكون هذا التعميم لعدم وجود مكتوب ومدوّن قبل ٢٠٠ هجرياً هو ذاته أمر يحتاج لمراجعة، فبعض الفنون التي استقرّت في المائتين الهجرية وبعدها توفّرت على تراث مكتوب سابق هذا الوقت، وإن لم يكن تام النضج بطبيعة الحال، على سبيل المثال في الحديث فقد جمع الزُّهري الحديث وهو المتوفّى ١٢٤ هجرياً، كذلك في السيرة، فثمة مدونات مكتوبة تعود للمائة الهجرية الأولى؛ منها وثيقة عروة التي عمل مؤلف المقالة على إعادة بنائها كأول سيرة تاريخية عن النبي لكاظم عاصر طبقة أو طبقتين ونصف بعد وفاة النبي. انظر: الأسس لسيرة جديدة لمحمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، دراسة نقدية لمرويات عروة بن الزبير، غريغور شورلر، ترجمة: فهد الحمودي، ضمن كتاب: (مقالات في المناهج والنظريات)، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط ١، ٢٠١٤، (قسم الترجمات).

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 دراسة عملية انتقال الرواية نفسها، وهو ما حدّا ببعض العلماء ممّن سبقت الإشارة إليهم للقول بضرورة رفض هذه الروايات. والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم: هل توقّف بهم النقد عند هذا الحدّ أم تجاوزه؟ وبخاصة حين نتحدث عن النقد في أحدث صوره.

عند تناولي لعدد من القضايا المثارة حول جمع القرآن وتدوينه ونقله -وسوف نتعرض للحديث النبوي في الختام- أجد نفسي مضطراً للاعتماد على المرويات التي سجّلتها الأجيال المتأخرة، ولا أستطيع الجزم بصحة كلّ ما ورد في هذه الكتابات، ولكنني على ثقة أنّ الكثير من هذه الروايات ضعيف السند قد طاله التحريف، وبعضها كذب أو حتى محض اختلاق، ومع ذلك أرى أنّ ثمة جوهرًا أصيلاً في هذه الروايات، وأنها تعطي صورة عامّة متّسقة عن تاريخ جمع القرآن. والأمر الذي دفعني لتقبّل هذه المرويات، هو أنّ هذا الجوهر الذي نتحدّث عنه قد ثبت بما دلّت عليه سياقات أخرى تحدثت عن استخدام الكتابة في صدر الإسلام، وأيضاً بما نعرفه من كتابات متأخرة تتحدث عن ذلك الأصل، كالمدونات المعاصرة^(٢). وحتى لا أكرّر ما قلته في هذا الشأن، فسوف أركّز البحث على مدى صحة الجوهر الأصيل لهذه الروايات التي تتحدث عن جمع القرآن، وأعني بالصحة هنا، في ضوء ما ثبت لدينا حول استخدام الكتابة في عصر صدر الإسلام.

(٢) انظر: شولر، "Frage"، "Weiteres"، "Mundliche Thora"، "Schreiben und Verof-"

fentlichen"، Charakter und Authentie، Ecrire et transmettre، ص ٤١-١٥.

حالة النص القرآني في حياة محمد:

دعونا ننقل في البداية إلى مكة والمدينة في زمان محمد، فبعد أول ما نزل من آيات الوحي بفترة وجيزة، رُوي أن محمدًا تلا هذه الآيات على مَنْ وثق بهم من معارفه حتى يحفظوها ويتعاهدوها في غيابه^(١). وقد عُرف هؤلاء الأشخاص بقُرّاء الوحي، ورغم أن ذلك صدر تلقائيًا من محمد دون تخطيط مُسبق، إلا أن هذا الأمر كان شائعًا آنذاك، فثمة أشخاص يروون الشعر العربي، ويُلقَّبون بالرواة.

وسواء أكان الأسلوب الذي سلكه محمد في إقراء القرآن، صورة تطورت عن هذه الطريقة الشائعة للرواية آنذاك، أو كان مجرد تقليد له، فمن الواضح أن مهام كل من القارئ والرواي كانت متشابهة إلى حد كبير، ولعلّ إدموند بيك هو أول من لاحظ هذا التشابه، حين قال: «كلاهما يتحدث بأقوال سابقية؛ فالراوي يقصّ ما حفظه من أشعار، والقارئ يتلو ما سمعه من محمد»^(٢).

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 بعدة سنوات- كان من الطبيعي كتابتها^(٣)؛ فبدأ محمد يُملي على كتّاب الوحي آيات القرآن، سواء كان هؤلاء الكتّبة ممن اختارهم محمد للكتابة: (كعثمان ومعاوية وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن أبي السرح)، أو ممن أوكل إليهم مهامًا تتعلق برسائله^(٤).

ومن البديهي أن عددًا من كتّاب الوحي كانوا قراءً كذلك، فقد كانوا يقرؤون

(١) تاريخ القرآن، ج ١، ص ٤٥.

(٢) بيك: "Arabiyya" ص 209؛ انظر: شولر، "Schreiben und Veroffentlichen"، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) تاريخ القرآن، ج ١، ص ٤٥.

(٤) تاريخ القرآن، ج ١، ص ٤٦. (ورقم ٥).

آيات الوحي التي يُلقِيها عليهم النبي من حين لآخر، وهذا ينطبق على أبي 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 خرق الجلد، أو على الألواح الخشبية^(٣). فحقيقة أن النبي 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 أشارت إلى مواد أخرى كالورق والصحف^(٤). 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^(٥)، وقد استُخدمت هذه المواد في كتابة الرسائل، والوثائق الشرعية، والنصوص الدينية، أو بعبارة أخرى في كتابة نصوص قد لا تقل أهمية عن القرآن، فقد رُوي أن النبي أرسل خطابًا لبني عُذرة مكتوبًا على لوح من سعف النخيل^(٦)، إلا أن رسائل محمد كانت في معظمها مكتوبة على رقاع من جلود الحيوانات^(٧). فعندما ظهر الإسلام في القرن السابع لم يكن العرب قد عرفوا صناعة الورق بعد؛ إذ تفرد الصينيون بأسرار هذه الصنعة

(١) تاريخ القرآن، ج ٢، ٢٨.

(٢) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٢٣-٢٤؛ نويفرت، "Koran"، ص ١٠١.

(٣) ابن أبي داود، المصاحف، ص ١٠؛ تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٢٨.

(٤) ابن أبي داود، المصاحف، ص ٧، (سطر ١)، ص ١٠ (سطر ١٩).

(٥) انظر مشاركة بيتر ستين، في هذا المجلد.

(٦) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٣، رقم ٣.

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

ولم يتعلمها المسلمون إلا بعد أن أسروا عددًا منهم في معركة نهر طلاس^(١)، وقبلها لم يعرفوا من مواد الكتابة سوى البردي والقرطاس والرّق والجلد.

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 مواد صُنعت من المادة عينها وبنفس الأسلوب، بينما الجزء الأصغر لم يكن مكتوبًا بعدُ بهذا الشكل، فلربما كان الجزء المتبقي خاصًا بآخر ما نزل من آيات، وقد كُتِبَ على مواد مختلفة، ولم يتسنَّ بعدُ نقلها إلى ذات الألواح.

ولا بد أن الكتابة قد استخدمت آنذاك -في بداية الأمر- كوسيلة مُعينة 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 ترد على سبيل الاستشهاد في هذا السياق:

والجعفري وكان بشر قبله لي من قصائده الكتاب المُجملُ

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

دفعوا إليّ كتابهن وصية^(٢)

وفي بيت سابق من نفس القصيدة، وهو البيت الثالث والثلاثون، يذكر الفرزدق

(١) المرجع نفسه، كلمة «kāghad».

(٢) النقائض، ص ٣٩-٥١ (ج ١، ص ٢٠٠ و ٢٠١). للاطلاع على صحة نسبة دواوين الشعراء الأمويين؛ الفرزدق وجري، طالع المنهج الشكي لريحي بلاشير في Histoire، ص ٤٦٣-٤٦٤، ٤٩٤، وخاصة ٥٠٤.

الصحيفة الشهيرة للنسب دغفل بن حنظلة^(١). من هنا يمكن الجزم بأن هؤلاء الرواة والنسب الذين سبقوا الفرزدق قد استخدموا الأوراق والقرطيس لتدوين ما يقولون؛ وبما أن الفرزدق قد وُلِدَ 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 كتاب كالذي بحوزة أهل الكتاب، باعتبار أن هذا هو هدف التطور النصي للقرآن، فلا بد أن كتابة الوحي اكتسبت أهمية خاصة وبات أكثر أهمية مما كان عليه الحال بالنسبة للشعر^(٢). وهذا يطرح علينا تساؤلاً: هل كان -حقاً- محمد هو المسؤول عن النسخة النهائية من القرآن، كما يشكك بورتون؟ وحتى يتسنى لنا تقييم هذه الفرضية، ينبغي دراسة المراحل التي مرت بها الكتابات الإسلامية الأخرى حتى أخذت شكلها النهائي.

بوجه عام، ربما كان من غير المتصور أن يُقدِّم كاتبٌ أو راوٍ لعمل أدبي يعود لعصر صدر الإسلام على تحرير عمله أو نشره؛ إذ لم تجر 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 البحري (ت: ٨٩٧م)، ولم يُعرف النشر إلا في القرن الحادي عشر؛ حيث أصدر أبو العلاء المعري (ت: ١٠٥٨م)

(١) انظر: *Geschichte des arabischen Schrifttums* (تاريخ الأدب العربي)، ج ١، ص ٢٥٦-٢٦٦.

(٢) نويبرت، "Koran" (القرآن)، ص ١٠٣.

والحريري (ت: ١١٢٢م) نسخة نهائية من أعمالهما. وبالرغم من أن الناشرين 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 موجوداً -أيضاً- 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 البعض الآخر النسخ؛ ومن الصعب أن تتصوّر بأنّ النبي قبل وفاته قد وضع شكلاً نهائياً للقرآن، أو أنه قد أدخل فيه ما استجدّ من أحداث، فمن الواضح أن هذا يتنافى تماماً 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 تولاه 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، على حدّ وصف 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 اعتمد عليها فيما بعد عند إصدار المصحف الرسمي في زمن عثمان، وقد رُتبت السور في هذه النسخة على

(١) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١١-٢٧.

حسب طولها^(١). وإذا نظرنا إلى الروايات بهذا الشكل، وجدناها منطقية تتسق مع الصورة العامة للأحداث^(٢).

هذا وقد وردت الأخبار أنّ عددًا من كبار الصحابة ممن كانوا يجيدون القراءة، وكذا من زوجات النبي، كان لديهم نسخة خاصة من القرآن، وهي أخبار -لا شك- تتسق مع ما كان متوقعًا^(٣)؛ إذ يُعَدُّ 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 الشكل حتى يتسنى له جمع هذه الصحف بين لوحين لتأخذ شكل المصحف، هي روايات معقولة، وخاصة أن مهمة عظيمة كجمع القرآن لا بد وأنها أثّرت بشكل كبير على اختيار المواد التي استُخدمت، وأنّ المصحف بصورته تلك هو الشكل الذي توافرت فيه الشروط العملية لنسخة كهذه، ومنها سهولة الاستخدام^(٤). على أية حال لم تمض سوى عقود قليلة حتى استُخدمت الصحيفة في حفظ ما هو أقل أهمية من القرآن، كما هو شأن صحيفة دغفل النسّاب.

ولا نستطيع أن نؤكد ما إذا كان مصحف عمر وحفصة هو أول مصحف جمع

(١) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٤٣.

(٢) نستغرب هنا من استواجه شولر لكلام 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 فالأوجه هنا أن يقال -واتساقًا مع اشتغال شولر نفسه-: إن هذه النسخة التي كانت لعمر في خلافته الطويلة ليست نسخة شخصية لعمر كما يقول شفالي بل هي نسخة آلت 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).

(٣) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٢٧ وما بعدها، وانظر: ص ٤٦-٤٧.

(٤) ابن أبي داود، المصاحف، ص ٥؛ تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٤-١٥، وكذلك ص ٢٤-٢٥.

نصوص القرآن، أم كان مجرد أحد أوائل هذه المصاحف، فقد جاءتنا الأخبار عن وجود نسخ كاملة من القرآن بحوزة عدد من صحابة النبي بخلاف عمر^(١)، ومن المرجح أنها كُتبت في نفس الفترة التي كُتب 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 أحداً 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 الطوال 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 تقريباً^(٤).

ويبقى السؤال الأهم في هذه القضية دون إجابة: ما مدى صحة المرويات التي تناولت مصحف عثمان^(٥)؟ منذ سنوات قليلة فقط، أصبح بمقدورنا الاطلاع على أحد المصادر القديمة، التي تذكر هذه الواقعة، وهو أقدم مما تيسر لجون

(١) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٢٧ وما بعدها.

(٢) ومع ذلك فليست كل الصحف المكتوبة التي كانت بحوزة الكتاب أو القراء نسخاً كاملة من النص، ذلك أن نداء «يا أصحاب سورة البقرة» الذي نُودي به في إحدى الغزوات يُحتمل منه أن يكون الخطاب كان موجَّهًا لقراء هذه السورة بعينها (انظر: سيد، Revolte). كما لم تجرِ عادة رواية الشعر أن يلقوا كل ما لديهم.

(٣) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٤٣.

(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 على ما هو أقصر هو المعمول به عند أحبار اليهود في ترتيب المشنا، انظر: Geiger "Plan und Anordnung" ص ٤٨٠، (وأنا مدين إلى الأستاذة تاليا فushman بهذه المعلومة).

(٥) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٤٣ وما بعدها.

وانسبرو الاطلاع عليه، هذا المصدر عبارة عن عدد من النصوص الطويلة ذكرها سيف بن عمر (الأسدي التميمي) في كتابه الردة والفتوح^(١). وبما أن سيفاً 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 عاماً بعد تاريخ جمع القرآن الذي ذكرته 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 الشعر حكراً على الرواة، كان نشر القرآن -أيضاً- حكراً على القُرّاء، وذلك لما يقرب من عقدين؛ إذ لم تكن هناك نسخة مُلزِمة تسري على الجميع قبل تولي عثمان للخلافة، ورغم أن عدداً من هؤلاء القُرّاء حاز نُسخاً خطية من القرآن، حتى إن بعضهم كانت لديه مصاحف كاملة كأبيّ بن كعب، إلا أن تداول القرآن كان لا يتم إلا مشافهة^(٢).

فكان لا بد أن يفضي ذلك إلى النزاع؛ إذ لم تكن هذه المصاحف المختلفة تحتوي فقط على قراءات مختلفة، بل كانت تضمّ -أيضاً- بين طيّاتها سوراً مختلفة، وكان كلّ واحد من هؤلاء القُرّاء يصرّ على أن نسخته هي الأفضل أو هي النسخة الوحيدة الصحيحة.

يعكس هذا الأمر وجه التباين بين رواية القرآن والشعر؛ ففي الوقت الذي كانت تُرى فيه المرونة التي حظيت بها رواية الشعر أمراً طبيعياً، بل ومحبباً بدرجةٍ ما «إذ كان ينتظر من الراوي أن يحسن -قدر الإمكان- من جودة الشعر الذي يرويه»^(٣)،

(١) سيف بن عمر، كتاب الردة، ٤٨-٥٠.

(٢) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٣٠ وما بعدها.

(٣) شولر، «Schreiben und Veroffentlichen»، ص ٨ وما بعدها. انظر أيضاً: Ecrire et transmettre، ص ٢٠-٢١.

فإنَّ التعامل بنفس الأسلوب مع كلام الله كان - لا محالة - مفضيًّا عاجلاً أو آجلاً إلى ثورة عارمة من الغضب^(١). وهناك من يزعم أنَّ نزاعاً نشبَ بالفعل بين جَمْعٍ مختلف من القُرَّاء حول الصورة الصحيحة للنصِّ القرآني؛ مما دفع عثمان لإصدار أوامره بجمع القرآن في مصحف واحد^(٢). وذكرت الروايات أنَّ زيد بن ثابت هو من أوكلت إليه هذه المهمة. ووفقاً للرواية السائدة، فإنَّ عددًا من كبار قريش استُقدِّموا لمساعدته، وكانت النسخة القديمة التي جمعها زيد، ولا تزال في حوزة حفصة بنت عمر، هي الأساس الذي بَنَتْ عليه اللجنة المصحفَ الجديد، وقد عمد عثمان إلى إرسال نسخ من هذا المصحف إلى الأقطار الإسلامية لينسخ منها غيرها، فأخذت هذه المصاحف طابع الرسمية والإلزام، ثم أمر عثمان بإعدام ما عداها من مصاحف. وقد بينتُ في موضع آخر أنَّ اتخاذ هذه المصاحف نموذجًا كان شكلاً من أشكال النشر، وبالتأكيد كان هذا هو النوع الوحيد الذي عرفته

(١) 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 والقُرَّاء في القرآن تصل لحدِّ سور كاملة، فهذا مُشكِّل وغير صحيح؛ ذلك أنَّ غاية هذا الاختلاف تنحصر في آيات قليلة، وهو اختلاف متفهِّم في ضوء النظر لواقع نزول القرآن وحال الصحابة من نزوله؛ فلورود القرآن منجِّمًا لفترة طويلة وصلت إلى ثلاثة وعشرين عامًا، ونزوله على سبعة أحرف، ولحدوث النسخ فيه، ولاختلاف حال الصحابة قريبًا وبعيدًا من النبي وقت نزول الوحي، ولعدم حضور جميع الصحابة للعرضة الأخيرة للقرآن، فطبيعي أن يحدث بينهم اختلافات في بعض الآيات مما لم يثبت في العرضة الأخيرة، إلا أن هذا لم يرقَّ أبدًا ليكون سورًا كاملة كما يقول شولر.

الثانية: ما ذكره شولر من مقارنة التعامل مع رواية الشعر ورواية القرآن مشكِّل جدًّا؛ ذلك أنَّه يتأسس على تصوُّر أنَّ قُرَّاء القرآن كان متاحًا لهم تجويد النصِّ ذاته والتعديل فيه كما هو الحال مع رواية الشعر، وهو أمر لم يقع البتة ولا دليل عليه؛ فالنصِّ القرآني كان يتداول بين الناس فور نزوله ويحفظونه عن ظهر قلب ويرددونه كما هو، وأما أن يكون لهم الحق في تعديله فهذا قول ظاهر الخطأ، (قسم الترجمات).

(٢) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٤٣ وما بعدها.

العرب من أنواع نشر النصوص المكتوبة قبل الإسلام، وقد ظهر هذا في العقود التي كانت لها أهمية كبرى عندهم^(١).

ولا بد أن الملابس والظروف قد جعلت من الضروري إصدار نسخة واحدة مُلزمة من القرآن، وعلاوة على هذه الأدلة الداخلية هناك عاملان إضافيان يؤسسان لصحة المرويات التي تناولت جمع القرآن في عهد عثمان:

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

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

أما النقطة الأولى فتعرض 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 مصحف واحد.

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 ترددت أصداء حالة النفور التي شهدتها أوساط القراء، في حركة التمرد التي واجهها عثمان فيما بعد، فكان من بين المآخذ التي أخذوها عليه قولهم: «إن القرآن كتب، طرحتها جميعاً وما أبقيت إلا واحدة»^(٣).

وفي رواية أخرى قال المتمردون على عثمان: «أحرقت كتاب الله! قال: اختلف الناس في القراءة فقال هذا: قرآني خير من قرآنك، وقال هذا: قرآني خير من قرآنك. قالوا: فلم حرق المصاحف؟ قال: أردت أن لا يبقى إلا ما كُتب بين

(١) شولر، «Schreiben und Veroffentlichen»، ص ١، ٢٤.

(٢) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١٥ وما بعدها.

(٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٢٩٥٢.

يدي رسول الله ﷺ وثبت في الصحف التي كانت عند حفصة^(١).

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»^(٢). ورواية أخرى تشني على ما فعله عثمان: «لو لم يكتب عثمان المصحف لطفق الناس يقرؤون الشعر»^(٣). فلو لا ذلك لتعامل الناس مع القرآن بحرية كما يعامل الشعراء والرواة أقوالهم.

وأودّ هنا أن أضيف شيئاً من تحليلي لهذه الروايات -وكما أشرتُ في البداية-: فإني لا أعتقد بصحة كلّ رواية على حدة، ولكنني أعتقد أنه يمكن أن تعطينا هذه الروايات صورة عامة عن تدوين القرآن، وقد تكون الرواية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب مختلفة لتعزيد موقف عثمان، ولكنني -مع ذلك- أستبعد تلك الأطروحة التي تزعم أن أوامر عثمان بنشر القرآن ليست إلا قصة موضوعة أعقبها روايات موضوعة تمدح ما قام به عثمان، ملحقة 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 لقراء القرآن).

وإني أرى في تلك الروايات العديدة التي كشفت عن استمرار القراءات المختلفة للنص القرآني حتى بعد جمع عثمان القرآن في مصحف واحد -دليلاً مهمّاً على صحتها، ولا يحضرني سوى القليل من تلك المصاحف التي تخالف مصحف عثمان الذي وُزِعَ على الأمصار المختلفة، ومنها مصحف ابن مسعود وأبي بن

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٥٥٠ وما بعدها.

(٢) ابن أبي داود، المصاحف (النسخة المترجمة)، ص ١٢.

(٣) المرجع السابق، ١٣.

كعب^(١). ووجود هذه المصاحف المختلفة وغيرها لم يكن مرجحاً 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 النصّ، 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 هذه الأمثلة: ﴿إِنْ هَذَا﴾ بدلاً من «إِنْ هَذِينَ» 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 أن أحداً لم يسانده في هذا^(٣). كما أن سيبويه (ت: ٧٩٦م تقريباً) قد نقل في كتبه من المصحف العثماني بصورته الحالية دون أيّ اختلافات^(٤). وهذه الأمثلة كافية من وجهة نظري في ترجيح صحة القول الذي

(١) انظر: بيك، «Kodizesvarianten»، المؤلف.

(٢) ثمة هنا نقطتان يحتاجان للتوضيح، أولاً: أن الاختلاف بين بعض المصاحف المنسوبة للصحابة والمصحف العثماني يرجع جلّه لاختلافات في الترتيب والتحزيب، نظراً لكون بعض هذه المصاحف كانت مدوّنة لأسباب شخصية تعليمية وغيرها، أو لأمر تتعلق بالرسم ونمط الكتابة، ومن ثمّ فهو اختلاف ليس مضمونياً أصلاً بل هيكلياً في الغالب.

ثانياً: أن تفسير الاختلافات التي قد تتعلّق بالآيات بأنها أخطاء نسخ غريب جدّاً؛ 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).

(٣) الفراء، المعاني، ج ٢، ص ١٨٣-١٨٤. انظر: بيك، «Umānische Kodex»، ص ٣٦٠.

(٤) بيك، Umānische Kodex، ص ٣٦٠.

يرى أن جمع 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 للنص القرآني لم تكن موجودة إلا عند نهاية القرن الثاني الهجري، أو حتى بعد مطلع القرن الثالث، إلا أنني سأعود إليها في آخر هذا البحث.

وقفات مع تدوين الحديث:

في ختام هذا البحث، أودّ أن انتقل إلى منهج كتابة الحديث النبوي؛ للمقارنة بينه وبين ما قدّمته عن تاريخ تحرير النصّ القرآني^(١). فبينما تجلّت ضرورة تدوين القرآن في وقت مبكر 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 تُروى 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 أمهات كتب الحديث، كالبخاري (ت: ٨٧٠م)، ومسلم (ت: ٨٥٧م)، والترمذي (ت: ٨٩٢م). وعلى الرغم من أن الحديث قد كُتب في نهاية المطاف، إلا أن عنصر التلقين ظلّ حاضرًا، حيث كان السماع من أفواه المحدثين الراسخين أمرًا ضروريًا، وليس مجرد النقل فقط^(٣).

وخلال القرن الثاني للإسلام احتدم نزاع بين علماء الحديث حول مشروعية

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

(٢) انظر: شولر، المرجع السابق، ص ٢١٥-٢١٨؛ وكوك، المرجع السابق، ص ٤٩٨ وما بعدها.

(٣) انظر: شولر، Mundliche Thora، ص ٢٣٧؛ Ecrire et transmettre، ص ١١٩، ١٢٥،

١٢٩ وما بعدها.

كتابة الحديث^(١)، 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: ٦٨٣ م) وقالوا له: «أَكْتَبْنَا (الحديث)»، قال أبو سعيد: أتجعلونه مصاحف تقرأونها؟! كان نبيكم ﷺ يحدثنا فنحفظ عنه، فاحفظوا عنا كما حفظنا عن نبيكم^(٢)؛ ولذلك ظل القرآن هو الكتاب الأوحى للمسلمين.

وبعيداً عن هذه المداومات النظرية، كان الطلاب في واقع الحال يدونون ما سمعوه من الحديث حتى يُعينهم على حفظه^(٣)؛ ولأن مواد الكتابة كانت نادرة، ولم تكن متوفرة بشكل دائم لديهم، اعتاض الطلاب عن ذلك بالكتابة على أيديهم ونعالهم^(٤)، وحتى على الحوائط^(٥). وفي الغالب استخدموا الألواح^(٦) حتى يسهل محوها، أو الكتيبات أو الكرايس^(٧).

وكانت هناك اعتراضات كثيرة على استخدام الكرايس؛ لأنها تشبه الصحف القرآنية، منها مثلاً: «لا تتخذوا للحديث كرايس ككرايس المصاحف»^(٨).

-
- (١) انظر: شولر، Mundliche Thora، ص ٢١٧-٢١٨، ٢٣١-٢٣٧؛ وكوك، Opponents.
- (٢) تقييد العلم، ٣٦ ب؛ انظر: شولر، Mundliche Thora، ص ٢١٧-٢١٨، ٢٣١-٢٣٧؛ وكوك، Opponents، ص ٢٢١، ٢٣١، ٢٣٩ (الرسم البياني ٢-١)، والإسناد: أبو النضر بن المنذر بن مالك عن أبي سعيد الخدري.
- (٣) انظر: شولر، المرجع السابق، ص ٢١٦-٢١٧.
- (٤) تقييد العلم، ١٠٠ (أ)، (ب)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، ج ٩، ص ٥١، حديث (رقم ٦٤٨٩)؛ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ص ٥٠ (نعال).
- (٥) الجامع، ج ١، ص ٧٢.
- (٦) تقييد العلم، ١٠٩ (ب)، (ج).
- (٧) تقييد العلم، ٤٧ (د)، ٤٨ (ب)؛ الجامع، ج ١، ص ٦٧.
- (٨) تقييد العلم، ٤٧ (د)، ٤٨ (ب)؛ الجامع، ج ١، ص ٦٧.

وعلى عكس كتابة القرآن، لم يكن تدوين هذه الملاحظات بغرض أن تكون دائمة: «لا تُخَلِّدَنَّ عَنِّي كُتُبِي»^(١)؛ لهذا السبب محًا بعضهم كتبه أو أحرقها بعدما حفظها^(٢)، وقد دعا بعضهم عند وفاته بكتبه فأحرقها^(٣)، أو أوصى بحرقها بعد موته^(٤). ومع ذلك، لم يمانع الكثيرون ممن اعترضوا على تدوين الحديث، في كتابة الأطراف؛ وهي كتب تحتوي على مقدمة وذيل كل حديث، فليس هناك خوف من أن يختلط ذلك بالقرآن^(٥).

وكما رأينا، فإنّ الاعتراض الأساسي لعلماء المسلمين على كتابة الحديث، مردّه أنه لا ينبغي لكتاب آخر أن يوجد بجانب القرآن؛ ولذلك فإنّ النبي نفسه منع رجلاً أراد أن يكتب حديثه، فقال له النبي: «أَكْتَابُ مَعَ كِتَابِ اللَّهِ؟! أَمْ حِضُوا كِتَابَ اللَّهِ وَأَخْلَصُوهُ»^(٦).

ليس هناك من يشكّك في وقوع هذا الخلاف بين علماء الحديث وقد أقرّه مايكل كوك، واستمرّ هذا النزاع من بداية القرن الثاني حتى نهايته^(٧)، وبلغ الخلاف ذروته في النصف الأول من القرن الثاني، بينما ظلّ على أشده في البصرة والكوفة حتى النصف الثاني^(٨)، وقد خفّت وطأة هذه المعارضة في القرن الثالث الهجري، لكنها خلّفت أثراً بالغاً في تلك الفترة؛ فهذا ابن أبي شيبة (ت: ٨٤٩م) يستفتح عدداً من

(١) تقييد العلم، ٤٦ (هـ)، ٤٧ (أ)؛ أحمد بن حنبل، العلل، ص ٤٢؛ الجامع، ج ١، ص ٦٧.

(٢) تقييد العلم، ٥٣ (ب)، ٥٤ (أ)، (ب)، (د)، ٦٠ (أ)؛ الجامع، ج ١، ص ٦٦.

(٣) تقييد العلم، ٦١ (د)؛ الجامع، ج ١، ص ٦٧.

(٤) تقييد العلم، ٦٢.

(٥) ابن أبي شيبة، المصنف، ج ٩، ص ٥١ (رقم ٦٤٨٤)؛ الجامع، ج ١، ص ٧٢.

(٦) تقييد العلم، ٣٤ (ب).

(٧) كوك، «Opponents»، ص ٤٥٠ وما بعدها.

(٨) المرجع السابق، ص ٤٥٠ وما بعدها، [...] فالمواد المكتشفة في الكوفة تظهر بوضوح أن هذا الأمر كان في النصف الأول من القرن الثاني، وتشير الأدلة الموجودة في بقية المنطقة إلى الفترة ذاتها.

أبواب مصنفه بقوله: «هذا ما حفظناه عن رسول الله»^(١). وبهذا لم يقدم ابن أبي شيبة مصنفه الضخم على أنه كتاب يضم الأحاديث، ولكن كمصنف يجمع ما حفظه عن طريق الرواية الشفهية. وبصفة عامة كان رفض التدوين - كما يقول ايكل كوك - سمة (قديمة) في المنظومة الإسلامية التقليدية.

أودّ العودة هنا إلى أطروحة وانسبرو، ولي أن أتساءل: ألا يقتضي مثل هذا الجدل القائم حول مشروعية كتابة الحديث جنباً إلى جنب مع القرآن، بأن القرآن كان كتاباً كاملاً ومتداولاً؟!

ورغم أن الحديث النبوي الذي يقول: «أَكْتَابُ 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 كثيراً من الأحاديث المنسوبة للنبي تعكس تطورات لاحقة في الفقه والعقيدة، كما أن هناك أثراً منسوباً إلى الصحابي أبي سعيد الخدري (ت: ٦٨٣ م)، أقدم من الحديث الذي ذكرناه، حيث يقول أبو سعيد: «أتجعلونه مصاحف تقرأونها؟!»^(٢)، فإن لم 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 ٧٢٧ م) عن أبي سعيد^(٣). كما أن الخبر الذي يؤكد أن القرآن كان في صورة مصحف مكتوب يعود - على أقصى تقدير - إلى بداية القرن الثاني الهجري، ويتعارض هذا مع أطروحة وانسبرو، وقد ذكر هذا الخبر كلمة «مصحف».

(١) انظر على سبيل المثال: المصنف، ج ١٠، ص ١٥٤.

(٢) في كتابي، «Mundliche Thora» يبيّن أن هذا الحديث النبوي، هو على الأرجح، إسقاط للأثر المنسوب لأبي سعيد الخدري ونسبته الخاطئة للنبي (وهذا ما ذهب إليه أيضاً مايكل كوك).

(٣) انظر: شولر، «Mundliche Thora»، ص ٢٤٦، والرسم البياني ٢-١ الموجود في صفحة ٢٣٩.

حتى وإن لم يكن القرآن قد جمع على عهد عثمان (ت: ٦٥٦ م)^(١)، فلا بد وأن يكون هذا الجمع تمّ بعد عقود قليلة فقط^(٢). 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 أية تغييرات، وتضم هذه المخطوطة أول سورة وآخر سورة من القرآن، واللتين لا توجدان عادة في غير المصاحف العثمانية.



(١) وقد اقترحه كازانوزفا، أن الجمع تم في عهد مروان بن عبد الملك، وأن الجمع العثماني أسطورة، (محمد، ١٢٧)، راجع نقد برترل، GDQ، المجلد، ١٠٤، رقم ١، حتى بلاشير (المشكك) رفض هذا الموقف، (المقدمة، ٤٨)

(٢) انظر: «Neue Wege»، ٤٥-٤٦.

ثبت المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، تحقيق: إحسان عباس، فيسبادن، ١٩٧٩.
- الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، ج ٢، 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.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Beck, Edmund. “Der ‘uṭmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts.” *Orientalia*, n.s., 14 (1945): 355–373.
- _____. “‘Arabiyya, Sunna und ‘Āmma 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 Qur’ān*. 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 Entwicklung 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 Qur’ān, edited by Arthur Jeffery. Leiden, 1936–1937.
- Naqā’id: Anthony Ashley Bevan, ed. The Naqā’id 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‘at und die Koranleser. Freiburg, 1977.
- Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.
- Schoeler, Gregor. “Die Frage der schriftlichen und mün-

dlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam.” Der Islam 62 (1985): 201–230.

- _____. “Mündliche Thora und Ḥadīt: 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.

