



نيكولاي سيناى
Nicolai Sinai

متى أصبح القرآن نصاً مغلقاً؟

ترجمة: حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بنيكولاي سيناى:

باحث ألماني، أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرة بألمانيا، يتركز 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 المبكر.
- 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 نقدية.



مقدمة^(١)؛

في هذه الورقة لنيكولاي سيناى أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أكسفورد، يتناول الباحث الألماني بالنقاش أشهر النظريات الغربية المعاصرة حول تاريخ المصحف، بدءًا من منجانا وكازانوف، مرورًا بشفالي، ووصولًا إلى نظريات التنقيحيين، مثل: كرون ووانسبرو، والاعتراضات المقدمة عليهم من قبل إستل ويلان وغريغور شولر وساديغي وغيرهم، مقارنةً بين حجج هذه النظريات وباحثًا في الأساس المنهجي الذي يؤطر كلاً منها، محاولاً بلورة رؤية خاصة حول تاريخ المصحف في مواجهة هذه النظريات.

ويقسم نيكولاي سيناى 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 سيناى أن النظرية الأولى هي الأكثر قبولاً في الدرس الغربي انطلاقاً من عدم ثقة كثيرٍ من المستشرقين في النظرية الثانية التي تقارب

(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 سيناى بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

كثيرًا التأريخ التقليدي الإسلامي، وفي ضوء اعتبار نظريات وانسبرو وكرون عن تأخر الإغلاق للقرن الثامن (الثاني الهجري) نظرية واهية لا يوجد ما يدل عليها.

ومن أجل توضيح للنظرية الأولى في الدرس الغربي بصورة دقيقة يتحدث سيناى عن ما أسماه «نموذج قرآني ناشئ»، ويقصد بهذا المفهوم أنه حتى التعديل الذي طال المصحف قبل إغلاقه - ويصل به إلى نهاية القرن الهجري الأول - هو تعديل قائم على نسخة معتمدة ترجع غالبًا لمنتصف القرن الأول.

من مزايا المقارنة التي يعقدها هاهنا سيناى بين النظريتين الكبيرتين، هي أنها تستطيع إطلاع القارئ على تباين المنهجيات والحجج التي يصدر عنها الباحثون المؤيدون لكل نظرية، وكذلك لتباين استخداماتهم واستنتاجاتهم لذات المنهجيات أحيانًا، ولهذا إفادة كبيرة في تعريف القارئ العربي بتعدد الرؤى والمنهجيات الاستشراقية تجاه الموضوعات الأكثر مركزية مثل تاريخ القرآن.

في الأخير يصل سيناى لرأي مُركَّب حول تاريخ استقرار المصحف، حيث يتبنّى 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 يؤخرون 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 عقد على الأقل من وفاة النبي، كما يطرح ضرورة دراسة السور 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 البيئية لأصحاب هذه المواقف والنظريات، وطريقة بنائه نظريته الخاصة في مواجهتها؛ مما يجعل هذه الورقة استحضارًا كثيفًا لأبرز اشتغالات الدرس الغربي في هذه المساحة، ومن هنا تأتي أهمية نشرها ضمن ملف (تاريخ القرآن).



الدراسة (١)(٢)

الجزء الأول

١ - مقدمة:

يُنسب التراث الإسلامي للخليفة الثالث عثمان بن عفان (الذي ولي الخلافة سنة ٦٤٤ - ٦٥٦) جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ على حرفٍ واحدٍ، وقد نقل لنا البخاري من طريق ابن شهاب الزهري (ت. ١٢٤ / ٧٤١ - ٧٤٢) (٣) قصة جمع المصحف في روايتين: تذكر الرواية الأولى منهما أنه في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق (٥٣٢ - ٦٣٤) وبإلحاح من خَلْفِه عمر بن الخطاب،

(١) أودّ التعبير عن عظيم امتناني للسيد روبرت هولاند، وكريستوفر ميلشرت، وبينام ساديغي، وقارئني آخرين لم يذكر اسميهما لِمَا قَدَّموه 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) ترجم هذه المادة: حسام صبري، مدرس مساعد بكلية اللغات والترجمة - قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عددٍ من الكتب الدينية، وقام بترجمة عددٍ من البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية كموقع تفسير وغيره.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي، ٤ أجزاء (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٤٠٠ هجرية)، الجزء الثالث، ص ٣٣٧، ٣٣٨، حديث رقم ٤٩٨٦، ٤٩٨٧ (كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن).

عُهد إلى زيد بن ثابت كاتب الوحي بمهمة جمع نصوص القرآن وتدوينه في الصحف والرقاع^(١).

أما الرواية الثانية فتُبين لنا أن حذيفة بن اليمان حين كان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية (سنة ٣٠هـ / ٦٥٠ - ٦٥١)^(٢) أفزعه اختلاف أهل العراق والشام في القراءة، فأراد عثمان^(٣) أن يجمع الناس على قراءة واحدة فأمر زيد بن ثابت بجمع الصحف التي كانت عند حفصة بنت عمر في مصحف واحد، ثم أرسل إلى كل أفق بمصحف مما نُسخ، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف فأحرق.

(١) ثمة تعارض في الروايات الإسلامية حول أول من جَمَعَ القرآن، هل هو زيد بن ثابت أم صحابي آخر؟ انظر:

Alphonse Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", Muslim World 7 (1917): 223-232, at 224-5).

(٢) 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 وآخرين، سنة ١٨٧٩، في السلسلة الأولى، المجلد الخامس، ٢٨٥٦. انظر: ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن (Geschichte des Qorāns)، مراجعة وتنقيح: فريدريش شفالي، وبرجستراسر، وأوتو بريتل، ثلاثة أجزاء، لايبزغ، سنة ١٩٠٩، الجزء الثاني، ص ٤٩.

(٣) يقول اليعقوبي (توفي في مطلع القرن العاشر) أن عثمان أراد أن يقرأ الناس على نسخة واحدة، (انظر:

.(al-Ya' qūbī, Historiae, ed. by M. Th. Houtsma, vol. 2, Leiden: Brill, 1883, 197

وثمة جدلٌ حول مدى إمكانية الاعتماد على هذه الرواية ومدى صحتها من الناحية التاريخية، وكان أول من أثار هذا الجدل بول كازانوف^(١) وألفونس منجانا^(٢)، وقد كتبوا في عام ١٩١١، ١٩١٥ - ١٩١٦ أن جمع القرآن جاء بمبادرة من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥) وأميره على العراق الحجاج بن يوسف استنادًا إلى (الروايات السابقة)^(٣). لكن في المقابل، جاء فريدرش شفالي ليقرر في النسخة التي نقحها من تاريخ القرآن (١٩١٩) بأن

(١) بول كازانوف (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 وحقق خطط المقرئ، وله كتاب بعنوان: (محمد ونهاية العالم، العقيدة الإسلامية الأصلية، ١٩١٠)، (قسم الترجمات).

(٢) ألفونس منجانا (١٨٧٨ - ١٩٣٧) مستشرق وكاهن كلداني، كان والده قسيسًا كلدانيًا بالكنيسة المتحدة في روما، درس في المعهد السيرياني الكلداني للدعوة بالموصل، فتعلّم السيريانية والعربية والتركية والفارسية، وبعد خلاف لاهوتي مع الكنيسة الكاثوليكية بسبب بعض آرائه ترك 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) لعلّي بن ربن الطبري (٨٣٨ - ٨٧٠)، (قسم الترجمات).

(٣) انظر:

Mingana, "Transmission of the Kur'ān According to Christian Writers", Muslim World 7 (1917): 402-414

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

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

رسم^(١) المصحف^(٢) يعود إلى زمن عثمان، وعليه صارت هذه الرواية هي المعتمدة في الأروقة العلمية بعد ذلك، إلى أن جاء عام ١٩٧٧ فشهد ردّة على هذا المسار مع صدور كتاب الهاجريّة لباتريشيا كرون^(٣)

(١) 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).

(٢) تاريخ القرآن، ج ٢، ص ١-١٢١.

(٣) باتريشيا كرون (١٩٤٥م - ٢٠١٥م)، هي مستشرقة أمريكية من أصل دانمركي، وتعدّ أهم رواد التوجه 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 عدد 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. وقد أثارت كتبها انتقادات كبيرة من مستشرقين ومؤرخين، منهم نومان دانييل (١٩٤٢م)، ومنهم كذلك هشام جعيط (١٩٣٥م)، الذين اعتبروا إقصاء المصادر العربية تمامًا في كتابة تاريخ الإسلام هو أمرٌ في غاية التعسف، ومن الكتب العربية التي صدرت في سياق النقاش المنهجي مع هذا التوجه كتاب آمنة الجبلأوي، «الإسلام المبكر والاستشراق الأنجلوساكسوني الجديد، باتريشيا كرون ومايكل كوك نموذجًا»، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

ومايكل كوك^(١) فذهبا إلى أن جَمَعَ القرآن حَدَثَ في وقتٍ ما من القرن الثامن^(٢)، بل إن جون وانسبرو^(٣) قد ذهب إلى أن النصّ قد استقر في صورته النهائية بنهاية القرن الثامن^(٤). ولكن لما كان التاريخ المتأخر الذي افترضه جون وانسبرو

(١) 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).

(٢) انظر:

Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism: The Making of the Islamic World, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 17-18.

(٣) جون وانسبرو (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: «الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة» (١٩٧٧م). (قسم الترجمات).

(٤) انظر:

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

واهياً يتعذر الدفاع عنه^(١)، فإن العلماء الذين مالوا إلى التشكيك في كلام شفالي، أصبحوا أكثر تقبلاً لفرضية جمع القرآن في منتصف العصر الأموي^(٢). ونتيجة لذلك، حازت فرضية جمع القرآن في عهد عبد الملك بن مروان على ذيوع ملحوظ في السنوات الأخيرة، ورجّح هذا القول كل من تشيز وبنسون^{(٣)(٤)}،

(١) انظر على سبيل المثال: فريد دونر في كتاب له بعنوان:

Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing , Princeton: Darwin Press, 1998. ص ٣٥ - ٦٣.

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، ص ١ - ٣٧.

(٢) انظر: Crone, “Two Legal Problems”.

(٣) انظر: Chase Robinson, ‘Abd al-Malik, Oxford: One world, 2005, 100-104.

(٤) 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: (تاريخ الإسلام) بجامعة كامبريدج، له دراسات عديدة حول التاريخ الإسلامي، منها: (الإمبراطورية والنخب الحاكمة بعد الفتح الإسلامي، التحول في شمال بلاد النهرين، ٢٠٠٠)، (الحضارة الإسلامية في ثلاثين حياة، الألف سنة الأولى، ٢٠١٦). (قسم الترجمات).

وألفريد لويس دي بريمار^{(١)(٢)}، وديفيد باورز^{(٣)(٤)}، وستيفن شوميكر^(٥)، فأوا أنه الأقرب إلى الصواب عن القول بجمع القرآن في عهد عثمان، أو على الأقل ذهبوا

(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., “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 (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 أولى جزءاً كبيراً من اهتمامه أثناء تدريسه في جامعة إكس أون بروفانس ببدايات الإسلام والسيرة النبوية وتاريخ القرآن، من أشهر كتبه كتاب: «تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ»، وهو مترجم للعربية، ترجمه: عيسى محاسبي، وصدر عن دار الساقبي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م. (قسم الترجمات).

(٣) انظر:

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

(٤) ديفيد باورز، أستاذ بقسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة كورنيل الأميركية، مختص بالتاريخ الإسلامي، له عديد الكتب في هذا المجال، أشهرها كتابه: (محمدٌ ليس أباً أحد من الرجال: صناعة الرسول الأخير، والصادر عام ٢٠٠٩). (قسم الترجمات).

(٥) انظر:

=

إلى أن النصّ القرآني ظلّ عرضة للتغيير والتنقيح بشكلٍ كبيرٍ حتى عام ٧٠٠ بعد الميلاد.

وكان الباحثون في تاريخ الدّين الإسلامي في السابق يختارون من بين الرأْيَيْن: التاريخ المشهور الذي يعود لسنة ٦٥٠ أو ما قبلها، وبين التاريخ المتأخّر الذي ذكره جون وانسبرو، والذي اتضح الآن أنه مغالطة يسهل تفنيدها، إلا أن هذا الأمر قد بات من الماضي. ورغم أن هارالد موتسكي^(١) قدّم دليلاً مقنعاً تتبّع به الروايات التي وردت في جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق والجمع الرسمي الثاني في عهد عثمان، وعزاها إلى الزهري^(٢)؛ ليطل بذلك ما ذهب إليه منجنا من أن هذه الروايات لا تثبت قبل القرن التاسع، إلا أن هذا

=

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.

(١) هارولد موتسكي، مستشرق ألماني ولد عام ١٩٤٨، حصل على الدكتوراه من جامعة بون الألمانية عام ١٩٧٨، واهتمامه الأساس هو نقل الحديث في التراث الإسلامي، له عدد من الكتب، منها: «أصول الفقه الإسلامي، ٢٠٠٢»، «إعادة بناء ابن إسحق حياة النبي، وتفسير القرآن المبكر: دراسة للتقاليد المبكرة لابن عباس، ٢٠١٧». (قسم الترجمات).

(٢) 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.

لا يعني بالضرورة عدم إمكان الجمع بين هذه النتائج وفرضية كازانوف ومنجانا، كما أكد شوميكر، وهو مصيبٌ فيما قاله^(١).

ومما يتّصل بهذه المسألة بشكل وثيق ذلك العمل الرائد الذي أنجزه بينام ساديغي^(٢) ومحسن جودارزي مؤخرًا حول طروس (رقوق) صنعاء الأولى الشهيرة والتي يوجد جزءٌ كبيرٌ منها في دار المخطوطات بصنعاء بترقيم (DAM 01-27.1)^(٣)، وقد أتمّ ساديغي وجودارزي مراجعة أربعين ورقة من الكتابة التحتية في هذه المخطوطة، والتي تعدّ الدليل المادي الوحيد على وجود تنقيح غير قياسي لرسم القرآن^(٤)، 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 تتراوح ما بين اختلافات في إعراب الفاعل

(١) انظر: Shoemaker, Death, 148.

(٢) بينام ساديغي، أستاذ مساعد للدراسات الدينية بجامعة ستانفورد بكاليفورنيا منذ ٢٠٠٦، مهتم بالفكر الإسلامي والقانون وبالإسلام المبكر. له كتاب بعنوان: «منطق صنع القانون في الإسلام: المرأة والصلاة في التقاليد القانونية، ٢٠١٢»، بالإضافة لعدد من المقالات والبحوث. (قسم الترجمات).

(٣) 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.

(٤) انظر:

Behnam Sadeghi and Mohsen Goudarzi, “Ṣan‘ā’ 1 and the Origins of the Quran”, Der Islam 87 (2012): 1–129.

وقد أبلغني ساديغي أن الجامع الكبير في صنعاء لا يزال به أربعون ورقة أخرى من هذه الطروس.

واللواحق المتعلقة بحذف وإضافة وإبدال للكلمات والعبارات القصيرة، كما أن ترتيب السور مختلف رغم أن ترتيب الآيات داخل السور لا يختلف عن رسم المصحف الرسمي^(١). وبات لدينا الآن بشكل حاسم دليل علمي أن هذا الطرس يعود لتاريخ مبكر جدًا، وقد تعاون ساديغي مع بيرغمان في فحص مجموعة من الأوراق المتفرقة والتي يبدو أنها تنتمي لهذا الطرس باستخدام الكربون المشع لتحديد تاريخها، وتوصلًا إلى نتيجة ترجّح بنسبة ٩٥٪ أن هذا الرّق قد تم الحصول عليه (من جلد حيوان بعد ذبحه) في الفترة ما بين ٥٧٨ 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٪)^(٢)، وإذا افترضنا أنه قد تمّ استخدام هذا الرّق فور وفاة الحيوان، فإنّ التقدير المقبول في نظرنا أن تاريخ طروس صنعاء الأولى يعود إلى ما قبل سنة ٦٦٠، على الرغم من حقيقة أن التأريخ الذي يتم الحصول عليه من فحص الكربون المشع لمخطوطات

(١) نفس المرجع، ص ٢٣.

(٢) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص ٣٤٨، وكذلك ص ٣٥٣، ٣٥٤، ويرى فرانسوا ديروش في كتابه: Qur'ans of the Umayyads: A First Overview, Leiden: Brill, 2014، ص ١٣ أن التأريخ بالكربون لاثنتين من العينات المأخوذة من طروس صنعاء على يد كريستيان روبين أعطانا تاريخًا يتراوح بين سنة ٥٤٣ وسنة ٦٤٣، علاوة على تاريخ غريب يعود للفترة من ٤٣٣ إلى ٥٩٩؛ ونظرًا لأن ديروش لا يقدم مزيدًا من المعلومات، فلا مفرّ من الاعتماد في الوقت الحالي على النتائج التي توصل إليها ساديغي وبيرغمان رغم أننا بحاجة إلى إجراء مزيد من الفحص.

معلوم تاريخ الانتهاء منها يعطينا تواريخ مبكرة بعدة عقود^(١)، وهذا يقلل الفجوة بين الفرضيات الممكنة بشأن تاريخ النصّ القرآني، ويرجح كتابة جزء كبير منه بحلول سنة ٦٦٠، واتخاذ الشكل المألوف على نحو كبير، رغم ما به من اختلافات عدّة، وربما نوافق ساديغي في قوله أن هذا الطرس لا يمثل أقدم تاريخ محتمل لرسم المصحف المعتمد: فإنّ المحو لإفساح المجال لكتابة نسخة رسمية من القرآن لا يقتضي أن تكون النسخة الأخيرة جاءت بعد وجود الطرس^(٢).

ومع ذلك قد يصّر علماء مثل روبنسون أو شوميكر على أن الرسم المعتمد للقرآن لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن السابع، نتيجة لسعي الدولة إلى

(١) وُجد أن تاريخ الرّق المستخدم في مخطوطة قرآنية أخرى يعود للفترة من ٦٠٩ إلى ٦٩٤ باحتمال تبلغ نسبته ٩٥.٢٪. انظر مقالة لياسين داتون بعنوان: An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating في مجلة الدراسات القرآنية، العدد التاسع لسنة ٢٠٠٧، ص ٥٧ - ٨٧، تحديداً في صفحتي رقم ٦٣، ٦٤. للاطلاع على مسألة حدود تأريخ الكربون انظر: Déroche, Qur'ans of the Umayyads, 11-14 وقد ذكر فيه أن تأريخ C14 لمخطوطة Quran of the Nurse الشهيرة والتي يتّضح من حرد المتن الخاص بها أنها اكتملت عام ١٠٢٠ يعطينا تاريخاً يتراوح بين سنة ٨٧١ إلى ٩٨٦ باحتمال تبلغ نسبته ٩٥٪. انظر الهامش السابق.

(٢) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex", ص ٣٨٣، ٣٨٤. سوف يناقش الجزء الثاني من هذه الورقة البحثية محاولة ساديغي إثبات أن الرسم المعتمد أبقى بشكل دقيق على نسخة أولية من القرآن مقارنة بالنسخة C-1.

تنقيح الصحف الموجودة التي سبق جمعها^(١)؛ ولذلك فإنّ القول الذي يعارض بشدة التأريخ المشهور للرسم المعتمد للقرآن يتمثل فيما يبدو في الفرضية التي تقول بأن النصّ القرآني رغم اكتسابه شكلًا محددًا بحلول عام ٦٦٠ إلا أنه ظلّ عرضة للتنقيح والتعديل حتى قرابة سنة ٧٠٠، وسوف أسمى هذا السيناريو «النموذج القرآني الناشئ» 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 أثّرت، إمّا دعمًا لهذه الرؤية أو نفيًا لها.

(١) انظر على سبيل المثال: Robinson, 'Abd al-Malik, 104.

٢- شواهد تؤيد 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 الأموية من اللوحات النحاسية الموجودة عند المدخل الشرقي والشمالي للقبة تُظهر سلسلة من العبارات القرآنية الواضحة^(٢). وفي كلتا الحالتين هناك اختلاف واضح عن رسم المصحف الرسمي؛ فعلى سبيل المثال، ثمة عبارة من الآية الأولى في سورة

(١) لمعلومات حول التاريخ، انظر مقالة لجيريمي 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، ص ٤١١-٤٣٦، تحديداً في الصفحات ٤٢٤-٤٢٦.

(٢) وردّ النقشان بكتابة صوتية في مقالة لكريسل كيسلر بعنوان: 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration في عدد سنة ١٩٧٠ من مجلة Royal Asiatic Society، ص ٢-٦٤، ويمكن الحصول على ترجمة لهما وللنقوش الموجودة في اللوحات النحاسية عند إيستل ويلان في مقالة لها بعنوان: Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Quran في مجلة American Oriental Society، العدد ١١٨ لسنة ١٩٩٨، ص ١-١٤.

التغابن علاوة على اثنتين من الآية الثانية من سورة الحديد تتلاقيان مع عبارة تتحدث عن القدرة الإلهية بشكل يتكرر مرتين^(١)، وفي إحدى اللوحات النحاسية تظهر الآية ١٥٦ من سورة الأعراف وفيها نجد ضمير المتكلم الذي يعبر عن الذات الإلهية كُتِب بصيغة الغائب. (وثمة ملاحظات شبيهة تنطبق على استخدام المادة القرآنية في النقوش والزخارف الإسلامية المبكرة)^(٢). وبالنسبة لروبنسون، فكلّ هذا يوحي بأن النصوص القرآنية لم تكن ثابتة بشكل 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 الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ من سورة التغابن، الآية الأولى. ونجد في سورة الحديد، الآية الثانية عبارة مماثلة هي: ﴿لَهُ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾، وتختتمان بنفس الفاصلة: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. 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 صفحة ٨٧، ٨٨.

(٣) انظر: Robinson, ‘Abd 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 كبير بأن تاريخ طروس صنعاء الأولى يعود إلى ما قبل سنة ٦٦٠، فلا بد أن 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 الإلهية والتي نُقِشت 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 روبينسون وشوميكر بحجّة المعطيات التي توفرها هذه النقوش^(٣)، ولا شك أن ثمة ما يمكن قوله في تقييم هذه الأدلة، كما أبانت إستل ويلان حين قالت بأن الاختلافات من هذا النوع الموضح أدناه ربما

(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 Qur'ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur'ānic 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.

تكون نتيجة لتطويع الاقتباسات القرآنية بما يناسب السياق الزخرفي والنقش^(١)، وهو إجراء يتجلّى بوضوح في النقوش المتأخرة أيضًا^(٢). 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 فإنّ رفض شوميكر^(٣) المقتضب لمقالتها البحثية ووصفها بأنها احتجاج من قبيل الاستثناء الخاص لا يخلو من تعجرف يدعو للقلق^(٤)، وفي

(١) هذه الآراء لإستل ويلان المشار إليها قد وضحتها في ورقتها (الشاهد المغفول عنه: دليل على التدوين المبكر للقرآن)، وهي مترجمة على قسم الترجمات ضمن هذا الملف ملف (تاريخ القرآن)، ترجمة: محمد عبد الفتاح، ويمكن مطالعتها على هذا الرابط: <https://tafsir.net/translation/23> (قسم الترجمات).

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

(٣) ستيفن شوميكر، أستاذ في جامعة ديوك بنورث كارولينا في الولايات المتحدة الأمريكية، تخصصه الأساس في التاريخ المسيحي وتاريخ الإنجيل بصورة خاصّة، له دراسة حول تاريخ التقاليد المبكرة حول العذراء مريم بعنوان (التقاليد المبكرة حول موت العذراء وصعودها)، كما له اهتمام بالتاريخ الإسلامي كذلك، (قسم الترجمات).

(٤) انظر: Death, 321, رقم ١٣٢.

الواقع إنّ معطيات النقوش مبهمة غير قاطعة، وفي الوقت ذاته متوافقة مع النظرة الشائعة لمسألة تدوين القرآن، وأيضًا مع النموذج القرآني الناشئ.

الحجاج والقرآن:

ثمة 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 أَلْفِي 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 أَلَف، وجعل {كانوا} كاف أَلِف نون واو أَلِف، ولا يَخْفَى 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 سدّ ناحية الطائف، وهذا معناه أن هذا الرسم لا بد أنه قد اعتمد في المخطوطات القرآنية قُبيل 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

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، عند آرثر جيفري، Materials for the History of the Text of the Qur'ān: The Old Codices, Leiden: Brill, 1937, 117
(٢) انظر: 293-4 Foundations.

المخطوطات القرآنية المبكرة^(١)؛ وفي ظاهر الأمر، فإنّ ثمة ما يدعو إلى التعامل مع هذا الخبر على أنه يبيّن إقدام عبيد الله على إبدال كبير في رسم المصحف، بدلاً من الحديث عن تعديل النصّ بشكلٍ كبير^(٢).

لنتقل الآن إلى الحالة الثانية: حيث العناية البالغة التي أولاها الحجاج، أمير عبد الملك بن مروان على العراق، للنصّ القرآني^(٣)، ويُقال إن الحجاج

(١) انظر:

Keith Small, Textual Criticism and Qur'ān 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.

(٢) انظر: تاريخ القرآن، ج ٣، ص ٢٥٦. هناك تفسير آخر لهذا الخبر يقرأ عبارة: «ألّفي حرفٍ» على أنها «حرفاً ألف للكلمة»، انظر:

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

ويرى حمدان أن ما فعله عبيد الله كان مجرد تنقيح للكلمة: {الله} 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} بدلاً من {الله} 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.

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

(٣) 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 Qur'ān in Context, 795–835.

جمع نفرًا من القُرَّاء والحُفَّاظ لعدِّ حروف المصحف وكلماته وآياته، وتوزيعه على أجزاء متساوية الطول^(١)، ويُنسب له أنه قد أمر النُّسَّاح، أو على وجه التحديد نصر بن عاصم (ت. ٧٠٧/٨٩ - ٧٠٨) وهو تلميذ أبي الأسود الدؤلي أن يضع النقاط على الحروف في المصحف^(٢).

وجمَّع أحد علماء التفسير وهو ابن عطية (ت. ١١٤٦/٥٤١) هذه الأخبار التي طلب فيها الحجاج بأمر عبد الملك من الحسن البصري ويحيى بن يعمر وَضَعَ النقط والشَّكل على حروف المصحف، ثم تجزئته إلى أحزاب، ووَضَعَ

(١) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ص ١١٩، ١٢٠؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ أجزاء، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧، ج ١، ص ٢٤٩. في العديد من المخطوطات التوراتية والإنجيلية هناك كلمة شبيهة يُطلق عليها الماسوراه النهائية تظهر في نهاية كل 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، ج ٢، ص ٣٢. وينقل حمدان خبراً مماثلاً 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.

كتاب في اختلاف القراءات^(١). وذكر ابن أبي داود عن عوف بن أبي جميلة (٧٦٤ / ١٤٧)^(٢) أن الحجاج بن يوسف غير في مصحف عثمان أحد عشر حرفًا بزيادة حرف أو نقصانه في معظمها^(٣).

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق أحمد صادق الملاح، مجلدان، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٤، ج ١، ص ٦٦، ٦٧. لمعلومات عن يحيى بن يعمر (وهو تلميذ لأبي الأسود الدؤلي) انظر: Sezgin, Geschichte, vol. 9, 33-34.

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 بالنص القرآني أو اتصاله بعلماء التفسير يمكن تفسيرها في ضوء نموذج لمشروع تحريري موحد يتضمن تعيين (لجنة للمشروع)، ثم تنفيذ أهداف المشروع المتنوعة، وفي النهاية نشر النتائج التي توصلوا إليها. ويبدو أن إطار العمل المنظم هذا مستوحى من ابن عطية (الذي اعتمد عليه حمدان في 1-140 Studien، عندما أرّخ لهذه الإجراءات التي اتخذها الحجاج بسنة 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 الحجاج، فباستثناء ما أورده ابن عطية، فإن الأخبار التي نقلت لنا أن الحجاج طلب عدّ حروف المصحف وتجزئته إلى أحزاب، لا تذكر مثلًا إدخال النقط والشكل في المصحف ولا الإجراءات التي وقعت في واسط.

(٢) لأخبار عوف بن أبي جميلة، انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق عواد معروف، ٣٥ جزءًا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣-١٩٩٢، ج ٢٢، ص ٤٣٧-٤٤١.

(٣) ابن أبي داود، كتاب المصاحف، ٤٩-٥٠، ١١٧-١١٨؛ حمدان، Studien، ص ١٦٦-١٧٠. من نماذج هذه الكلمات قوله: {لم يتسنَّ} بغير هاء، فغيرها إلى: {يتسنَّه}، (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} غيرها: {شريعة}.

أما المصادر غير الإسلامية فقد تبنت موقفًا متشددًا ووصفت الحجاج بأنه أعاد كتابة القرآن بشكل تام، من ذلك على سبيل المثال المبشر النصراني عبد المسيح الكندي (في بداية القرن التاسع) يؤكد أنه لا يوجد مصحف إلا وجمعه الحجاج ونقص منه الكثير، وزاد عليه، (والأجزاء التي تم حذفها هي التي تحدثت عن الأمويين والعباسيين)، ثم أعدّ ستّ نسخ رئيسة من المصحف وأرسلها إلى مصر ودمشق والمدينة ومكة والكوفة والبصرة، بينما تم محو النسخ الأخرى بزيت مغلي، ليحذو بذلك حذو عثمان بن عفان من قبله^(١). وثمة اتهام مماثل يتجلى في رسالة مزعومة للإمبراطور البيزنطي ليو الثالث (٧١٧-٧٤١) إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧-٧٢٠) والذي نقله لنا المؤرخ الأرمني ليون، وجاء فيه ما ترجمته: «ونعلم ما فعله الحجاج الذي وليته فارس، فلديه رجال يجمعون كتبكم القديمة ويستبدلونها بأخرى، ألّفها بنفسه وفقًا لهواه ونشرها في جميع أنحاء دولتك»^(٢).

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

للقوف 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^e cycle, Strasbourg 1977, 117-8.

(٢) انظر:

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

وثمة إشارة إلى خطوات مماثلة، وإن كانت أقلّ تطرفًا، في المصادر الإسلامية، فيذكر ابن شبة (ت. ٢٦٢ / ٨٧٥)، والسمهودي (ت. ٩١١ / ١٥٠٦) أن الحجاج كتب المصاحف وأرسلها إلى الأمصار^(١)، ونقل السمهودي عن ابن زبالة (ت. بعد سنة ١٩٩ / ٨١٤)^(٢) أن الحجاج هو أول من أرسل بالمصاحف إلى القرى^(٣)، ولم يقتصر على أمهات القرى كما فعل عثمان

=

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.

(١) ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهم محمد شلتوت، ٤ أجزاء، مكة، بدون ناشر، ١٩٧٩، ج ١، ص ٧، ٨؛ السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق: قاسم السامرائي، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٥ أجزاء، ج ٢، ص ٤٥٧. انظر أيضًا: عمر حمدان، Studien، ص ١٧١، 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 لخص 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

=

من قبله، وقد ذكر ابن عبد الحَكَم (ت. ٢٥٧ / ٨٧١) أن الحَجَّاج أرسل مصحفًا إلى مصر، وكذلك ذكر ابن دقماق والمقرئزي^(١). ومن الواضح أن الإستراتيجية التي اتبعها الحَجَّاج في توزيع المصاحف على الأمصار قد اشتملت على أمر آخر استحدثه، هو قراءة القرآن من المصاحف في المساجد^(٢)، وتُسَجَّل المصادر الإسلامية بعض الإجراءات القمعية كذلك، منها ما نُقِلَ أَنَّ الحَجَّاج

=

للإجراءات التي اتخذها عثمان، يرتفع التعارض بين ما فعله عثمان من إرسال المصاحف إلى الأمصار وكون الحَجَّاج أول من أرسل المصحف إلى القرى.

(١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: تشارلز توري، مطبعة جامعة بيل، ١٩٩٢، ص ١١٧، 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 Doukma, Cairo: Imprimerie nationale, 1893, vol. 1, 72; Mingana, "Transmission", 231;

وانظر: تاريخ القرآن، ج ٣، ص ١٠٤، هامش ١؛ عمر حمدان، Studien، ص ١٧٢، وهامش ٢٠١؛ وكذلك دي بريمار "Processus de Constitution", 198–9.

(٢) السهمودي، وفاء الوفا، ج ٢، ص ٤٥٦، ٤٥٧ (انظر: حمدان ص ١٧٢). وقد روي هذا عن الإمام مالك، وكره ذلك وعده بدعة. وتلا ذلك عبارة تدافع عن قراءة القرآن من المصاحف في المساجد علاوة على خبر آخر من ابن شبة ذهب فيه إلى أن قراءة القرآن من المصحف في المساجد كل صباح جرى عليه العمل في زمن عثمان؛ وللجمع بين الروايات يمكن القول أَنَّ الحَجَّاج كان أول من سنَّ ذلك الأمر بشكل رسمي وبهذا كانت بدعة محل خلاف ما بين مؤيد لها ومعارض، وأن المؤيدين استدّلوا على جواز ذلك بما جرى في زمن عثمان.

أوكل إلى جماعة من الناس تتبّع جميع المصاحف الموجودة في أيدي الناس وتقطيعها إذا وجدوها مخالفة للمصحف الإمام مع تعويض أصحابها بستين درهماً^(١)؛ ويذكر الفراء (ت. ٢٠٧ / ٨٢٢) أن مصحف الحارث بن سويد، الذي اعتمد بوضوح على مصحف ابن مسعود قد دُفِنَ في زمن الحجاج^(٢).

وختامًا: جمّع دي بريمار مجموعة من الأقوال التي تُعزّي لعبد الملك والحجاج من شأنها أن تعزّز -على ما يبدو- تلك الفرضية التي ترى أن الرَّجُلَيْن 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

(١) عمر حمدان، ص ١٧٠. يتحدث حمدان عن هذا الأمر تحت عنوان: إنفاذ المصاحف الجديدة المعدّة في المشروع، بيّد أنّ الصلة غير واضحة من الاقتباس نفسه، ويقترح إدmond بيك في مقالة له بعنوان: “Der utmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts” في العدد ١٤ لسنة ١٩٤٥ من مجلة Orientalia nova series ص ٣٥٥ - ٣٧٣ أن الحجاج سعى للتخلص من المصاحف المستخدمة في التلاوة والإقراء فقط.

(٢) انظر: الفراء، معاني القرآن، ج ٣، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلبي وعليّ النجدي ناصف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٥ - ١٩٧٢، ص ٦٨ (والآية ٢٦ من سورة الفتح). وقد حصلتُ على هذا المرجع من خلال مطالعتي لما كتبه إدmond بيك بعنوان: Der ‘utmānische Kodex، ص ٣٥٥، هامش ٤.

(٣) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص ١٨٩ - ٢٠٦.

جمعتُ القرآن^(١) (أو حفظته). وجاء في صحيح مسلم أن الحجاج قال في خطبة له على المنبر: «أَلْفُوا القرآن كما أَلَفَهُ جبريل»^(٢)، وهي العبارة التي فهمها دي بريمار بمعنى التأليف الحرفي، ورأى أنها خطاب للكتبة الموكّلين بتأليف القرآن^(٣).

والآن ماذا نفعل بكلّ هذا؟ إن ميل كازانوف ومنجانا لترجيح رواية الكندي على المصادر الإسلامية استند في جزء منه إلى اقتناعهما بأنها سابقة على هذه المصادر، وهو افتراض قد عَفَى عليه الزمن^{(٤)(٥)}؛ ومع ذلك فإن وجود هذين

(١) انظر: منجانا، Transmission، ص ٢٩٧؛ ووجد تفسير دي بريمار لهذه العبارة قبولاً لدى إيتان كولبرغ ومحمد علي أمير في كتاب بعنوان:

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

(٢) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ٥ أجزاء-بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٩٩، ج ٢، ٩٤٢ (١٥:٥٠).

(٣) انظر: دي بريمار، المرجع السابق، ص ٢٠٠، ٢٠١. ويناقش عبارتين منسوبتين إلى عبد الملك والحجاج، (المرجع السابق، ١٩٤ - ١٩٧، ٢٠٤ - ٢٠٥)، ولكن تفسيره لهما لا يبدو مقنعاً لي بأيّ صورة.

(٤) انظر: "Collection"، Motzki.

(٥) يشير سيناى 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 وانسبزو، فهذا الافتراض عفا عليه الزمن من حيث التشكيك في هذه الدعوى ذاتها عن المصادر الإسلامية من قِبَل كثير من الباحثين، وكذلك من حيث

النصين من نصوص المسيحيين، ولا يبدو أنهما معتمدان على بعضهما البعض، علاوة على روايات إسلامية متعددة، تُنسب معًا إلى الحجاج بعض التدابير التي تم اتخاذها في نشر المصحف ومصادرة النسخ المخالفة؛ يدلّ بقوة على وقوع شيء من هذا القبيل^(١). كذلك لا ينبغي إغفال أنّ الكندي وليون ذهبًا إلى أنّ الحجاج قد عمد إلى تنقيح القرآن الذي كان موجودًا بين أيدي الناس (بدلًا من جمعه في المقام الأول)، وهو ما يتسق مع النموذج القرآني الناشئ الذي مرّ معنا، وفيه أن ما أقدم عليه عبد الملك والحجاج يأتي في سياق المرحلة الأخيرة من عملية بدأت في وقت سابق. فهل ينبغي لنا أن ننظر إلى هذه المواد التي تناولت الحجاج على أنها تعضد النموذج القرآني الناشئ؟

عند النظر في هذه الأدلة، فإنّ من الخطأ في تصوّري أن نعول كثيرًا على العبارات المنسوبة إلى عبد الملك والحجاج، فلو فرضنا أن قول عبد الملك «وفيه جمعتُ القرآن» لا يُراد به حفظ القرآن وإنما تدوينه، فإنّ هذا الخبر لا يوثّق حيثُنا مجرد ذكرى عابرة مرّت، وإنما هو تفاخر من الخليفة يستحقّ الشاء والتقدير لجمعه كتاب المسلمين المقدّس، وهذا يقتضي أن يكون المصحف

=

تشكيك كثير من الباحثين في أسبقية المصادر المسيحية والسيرانية أو كونها متحرّرة من الضغوط الدينية والأيدولوجية أو كونها هي ذاتها ليست جزءًا من «تاريخ خلاص». (قسم الترجمات).

(١) انظر: Hoyland, Seeing Islam, 501.

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 حلّت الروايات التي تتحدث عن توحيد عثمان لرسم المصحف محلّ هذه الرواية، ومع ذلك فإنّ مثل هذه الصورة تدعونا للتساؤل عن سبب بقاء الأثر الوحيد الذي يبيّن دور عبد الملك في جمع المصحف، والذي كان من المتوقع أن يُسوّق بدعاية رسمية من الدولة محصوراً 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 وعى القرآن وحفظه في صدره في شهر رمضان^(١). أما قول الحجاج: «أَلْفُوا القرآن كما أَلَفَهُ جبريل»، فلا ينبغي الخلط فيه بين سلامة القراءة وترتيب القرآن بالترتيب

(١) هذا ما فهمه الثعالبي من الخبر، وقد استخدم كلمة: «ختمته» بدلاً من «جمعه»، (لطائف المعارف، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، القاهرة، دار الطلائع، ١٩٩٢، ص ١١٠). لاحظ أن كلمة: (جمع) من الممكن أن تعني: «جمعه في صدره، بمعنى: وعاه وحفظه» كما ذكر البخاري في صحيحه، الجزء الثالث، ص ٣٤٨ حديث رقم ٥٠٦٣ (٦٦: ٢٥)، ونقل عن ابن عباس قوله: «جمعتُ المُحَكَّم في عهد رسول الله»، وأبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ١٠ أجزاء، القاهرة، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، ١٩٣٢، ج ١، ص ٢٨٥، وكذا عند ابن ماجه في سننه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، دون تاريخ، ص ٢٣٩ (١٧٨: ٥).

الذي جاء به جبريل وبين ما سواه، فالمعنى اقرؤوا القرآن مرتباً^(١)، وإذا وضعنا في الاعتبار أن الخبر ينصّ بوضوح على أن الحجاج 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، هو كلام في غير محله، وأن المعنى الأنسب أن يكون القصد توجيه السامعين إلى الطريقة المثلى لقراءة القرآن.

وفيما يخصّ الروايات الأخرى التي تتناول الحجاج -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 يحول دون الوصول إلى فهم أكثر اتزاناً. أما خبر أمر الحجاج بإتلاف نسخ المصحف (التي تخالف المصحف الإمام) فيتفق 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 ألّفه 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، ج ٢، ص ٩٤٢، رقم ١).

الكوفة^(١)، وعليه فإن دافع الحجاج في التخلص من بعض نسخ القرآن يأتي من قبيل تفضيل قراءة على ما عداها^(٢). وفيما يخص المصاحف التي أرسلها إلى الأمصار والقرى، فلو حملنا الروايات الإسلامية على ظاهرها فإن أفضل تخمين نصل إليه أن هذه النسخ كانت استنساخًا لمصحف عثمان مع إدخال علامات الشكّل والإعراب^(٣)، وبداية تجزئة المصحف إلى أحزاب متساوية

(١) يُروى أن الحجاج توعّد بضرب رقبة من يقرأ بقراءة ابن مسعود، فقال: والله لا أجد أحدًا يقرأها إلا ضربت عنقه، ولأحْكَنَهَا من المصحف ولو بضلع خنزير. (ابن عساكر، التاريخ الكبير، ج ٤، تحقيق: عبد القادر بدران، دمشق، مطبعة روضة الشام، ١٣٣٢، ص ٦٩؛ لمزيد من القدر والذم في هذا الصدد، انظر: دي بريمار، ص ٢٠٢، ٢٠٣؛ ساديغي وجودارزي، 1 'San'ā، ص ٢٨، ٢٩، هامش ٦٢). ولمعلومات حول القراءة المثيرة للمعوذتين (وقد خلا منهما مصحف ابن مسعود) انظر: عمر حمدان، ص ١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص ٣٦٥، هامش ٣٦.

(٣) يرى حمدان أن الحجاج هو أول من أمر بوضع النقط على الحروف في المصحف، (ويستند في ذلك إلى ما جاء عند ابن خلكان وحمزة الأصفهاني)، لكنه لا يقرّ ابن عطية فيما ذهب إليه من أنه أول من وضع علامات الإعراب أيضًا. ويتأكد هذا الرأي بما أورده الداني من أخبار تذكر القارئَيْن الكوفيَيْن: يحيى بن يعمر، ونصر بن عاصم، اللذين ذكر ابن عطية وابن خلكان أن الحجاج استعان بهما في مشروع المصحف (انظر: الهامش رقم ٤١، ٤٢ أعلاه) على أنهما أول من وضع النقط في 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 تبين 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

=

الطول. أمّا مسألة اشتغال مصحف الحجاج على بعض التغييرات المتعمّدة، وإن 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 ساديغي^(١).

=

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 الشكل بصورة كبيرة عبر القرون التالية، انظر: Small, Textual Criticism, 22–3, on BNF Arabe 333c.

(٣) استخدام علامات الشكل أمرٌ قديم، انظر المراجع التالية:

Adolf Grohmann, Arabische Paläographie. II. Teil: Das Schriftwesen. Die Lapidarschrift, Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1971, 41; ‘Ali 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”, ص ٣٦٥، هامش ٣٦. يبدو أن التغيير في رسم المصحف الذي نجّم عن قرار مدرّوس لتصويب النصّ يتجسد في تغيير كلمة: {الله} 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} بدلاً من {الله} وهذا التغيير منسوب إلى عبيد الله بن زياد أيضاً كما مرّ معنا في الهامش رقم ٣٨. وعليه يمكن القول أن مصحف الحجاج سار على قراءة البصريين.

وتمامًا مثل 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 العلّويين، وتشتهر فيها قراءة ابن مسعود. كما أن عناية الحجاج بالقرآن ستجعل منه ومن الخليفة حفظةً للوحي يسيران على خطى الخليفة الأموي الأول. وفي ضوء قراءة متّزنة كهذه، فلا بد أن الحجاج قد اضطلع بدورٍ ما في فرض المصحف العثماني، ولا يقتضي هذا بالضرورة أن يكون مسؤولاً عن تنقيحه بشكلٍ كبير.

وختامًا: فإنّ شهادة الكندي وليون يمكن تفسيرها كمحاولات جدليّة لتوظيف هذه الأحداث^(٢)، التي لا تزال حاضرة في الأذهان بعد مرور قرن من الزمان، للتشكيك في سلامة النصّ القرآني.

(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، ص ٤٢٣ - ٤٣٥.

(٢) يقدّم سيناى هنا التناول الطبيعي المفترض تقديمه في تناول أيّ خبر تاريخي مبهور في سياق اجتماعي وسياسي وديني خاصّ، حيث يفترض التناول العلمي الدقيق استشكال السياقات المنشئة لهذا الخبر

إذن للمرّة الثانية تكون النتيجة التي نصل إليها غير حاسمة، ومثل معطيات دليل النقوش، نجد الأخبار التي تتناول الحجاج متّفقة مع النموذج القرآني الناشئ ومع الرواية الشائعة من أن الرسم المعتمد 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 تبني هذا الرأي في ظلّ غياب أيّ دليل حاسم على نقيضه. لا شك أن الرؤية الأخرى أكثر انسجامًا مع هرميوطيقا الشكّ التي باتت جزءًا أصيلًا في البحث العلمي المعاصر، ومع ذلك، فإنّ مما يدعو للتساؤل والشكّ، أننا دأبنا من حيث المبدأ على أن نلهث وراء ما شدّد وخالف المتعارف 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 معتمدًا، وإلا فلن يكون هناك معنى للإجراءات التي اتّخذت لتعزيز مكانة المصحف العثماني^(١)، وإنّ

=

لا قبوله مباشرة وكأنه تعبير عن حقيقة واقعة، وهو التعامل غير العلمي الذي يشيع في تناول الكتابات التنقيحية لمثل هذه الأخبار، (قسم الترجمات).

(١) شهدت سنة ٩٣٥/٣٢٣ 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

=

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

إذن هل يمكن القول أنَّ الرسم المعتمد قد حاز على دفعة كبيرة من الحجاج بدلاً من عثمان؟ إنَّ ما فعله الحجاج يختلف عن رسم المصحف في موضعين كما يبيِّن عوف بن أبي جميلة، وذلك في الآيتين ٨٧، ٨٩ من سورة المؤمنون، حيث وضع {الله} موضع {لله} وهذا يدل على أن النص الذي بين أيدينا لا يتطابق مع النسخة التي أقرها الحجاج^(١)، وينبغي أن نلاحظ أيضاً الخبر الذي أورده ابن عبد الحكم من إرسال الحجاج مصحفاً إلى مصر، وغضب عبد العزيز بن مروان الذي كان والياً على مصر، ونجم عن ذلك كتابة مصحفه الخاص؛ وهذا يوحي بأنَّ سلطة الحجاج في هذا الأمر كانت إقليمية محدودة على أقصى تقدير ولم يكن في موضع يسمح له بتوحيد المصحف في

=

من ملاحظة أن الحجاج لم يقتصر على تتبع القراءة الشاذة التي تخالف المصحف الإمام وإنما المصاحف المخالفة كذلك.

(١) انظر: الهامش رقم ١، ص ٣٥. وأدين بالفضل في هذه المسألة إلى ما قرأته عند ساديني.

شتى أرجاء الإمبراطورية^(١)؛ وعليه لا ينبغي للمرء أن يقلل من أهمية تلقّي الأمة لهذا الأمر بالقبول دون إكراه، وأثر ذلك في ضمان هيمنة الرسم المعتمد في نهاية المطاف، وإن تواءم ذلك مع الإجراءات الرسمية التي اتبعتها الحجاج.

(١) توجد ترجمة فرنسية لهذه الفقرة في المقالة النقدية لتيلير تعليقًا على ما كتبه ديروش (انظر هامش ١، ص ٢٨)، وقد لفتت نظري إليها ماري ليجاندر.

مصادر مسيحية أخرى:

فضلاً 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 المؤرخين المسيحيين طوال القرن السابع لم يكن عندهم علم بوجود كتاب مقدس لدى الغزاة المسلمين^(٣)، وهذه دعوى بلا دليل يسهل دحضها^(٤)، خاصة إذا ظهر تعارضها الآن مع احتمال أن تكون طروس صنعاء الأولى ظهرت إلى الوجود قبل سنة ٦٦٠، ويركّز مؤرخ مثل يوحنا بن الفنكي على تسجيل الأحداث المعاصرة من حيث أثرها على المجتمعات المسيحية^(٥)، وعليه فلا يمكن لنا أن نجزم بمدى حرصه على الإشارة إلى كتاب المسلمين المقدس.

(١) يمكن الاطلاع على النصّ وتاريخ هذه المسألة عند هويلاند في كتابه Seeing Islam، ص ٤٥٩-٤٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٤-٢٠٠.

(٣) انظر: منجانا، Transmission، ص ٤٠٦.

(٤) انظر: موتسكي، Compilation، ص ١٤.

(٥) انظر: سيدني غريفيث، مقالة بعنوان: Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bêt Hālê and a Muslim Emir، مجلة Hugoye، العدد ٣-١ لسنة ٢٠٠٠، ص ٢٩-٥٤، نقلاً عن ص ٣٢.

كذلك يُلقِي دي بريمار عناية بالغة للمصادر المسيحية^(١)، وقد حذا حذو باتريشيا كرون ومايكل كوك^(٢)، فنجدته يلفتُ الأنظار إلى نصّ سرياني يعود تاريخه للنصف الأول من القرن الثامن، حيث المناظرة بين راهب بيت حالي مع أحد أشراف العرب^(٣)، وكان الحديث فيها عن القرآن وسورة البقرة باعتبارهما نصَّين منفصلين، وكان مما جاء في هذه المناظرة قول الراهب: «أظنّ أنه حتى في حالتكم فإنَّ محمدًا لم يعلمكم جميع ما جاء في القرآن من أوامر وأحكام، وإنما تعلمتم بأنفسكم بعضًا من القرآن، وبعضًا مما في سورة البقرة، والإنجيل والتوراة»^(٤)، ربما توحى هذه العبارة أنّ القرآن الذي كان معلومًا لمؤلف هذا النصّ لم يكن هو نفسه الذي بين يدينا الآن، وربما كان مقدمة أدبية له وتمهيدًا -من ناحية أخرى- في ضوء ما تضمّنته الطبقة السفلية من طروس صنعاء التي اشتملت على أجزاء من سورة البقرة، فيمكن القول أن مؤلف هذه المناظرة قد أخطأ الفهم حين سمع المسلمين يتحدثون عن بعض الآيات التي وردت في القرآن، وآيات أخرى وردت في سورة البقرة فاختلط عليه الأمر.

(١) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص ١٨٤ - ١٨٩.

(٢) انظر: كرون وكوك، Hagarism، ص ١٧، هامش ١٤.

(٣) انظر: هويلاند، Seeing Islam، ص ٤٦٥ - ٤٧٢.

(٤) انظر: غريفث، Disputing with Islam، ص ٤٧، ٤٨، بتصرف يسير. وانظر أيضًا: هويلاند،

Seeing Islam، ص ٤٧١، ٤٧٢.

ويرى هويلاند أنَّ في التراث الإسلامي ما يشير إلى المكانة المميّزة التي تحظى بها سورة البقرة، ويلفّت الأنظار إلى صيحة القتال يوم حنين: «يا أصحاب سورة البقرة»^(١)، وبالنسبة لغير المسلم، فإنّ نداءً كهذا قد يُفهم منه أن سورة البقرة هي كتاب سماوي مستقلّ بذاته.

ويحاول دي بريمار تعزيز دعواه بالاستعانة بما كتبه يوحنا الدمشقي (توفي في منتصف القرن الثامن) عن الإسلام في كتابه المسمّى: De Haeresbius، ومعناه الهرطقة^(٢)، حيث يشير في البداية إلى كتابٍ للمسلمين (biblos)، ثم يذكر بعد ذلك أربع كتابات أخرى (graphê) ألّفها محمد^(٣)، 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^(٤)، وذلك في سورة الأعراف في الآية الثالثة والسبعين، وكذا في سورة هود في الآية الرابعة والستين،

(١) انظر: هويلاند، ص ٤٧١.

(٢) هناك جدل حول صحة هذا الفصل الذي كُتب عن الإسلام، ويمكن الاطلاع عليه عند دانييل ساهاس في كتابه: John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"، ليدن، دار بريل، ١٩٧٢، ص ٦٠-٦٦. ولمعرفة تاريخ وفاة يوحنا الدمشقي، انظر المرجع السابق، ص ٤٧، ٤٨، وكذلك هويلاند، ص ٤٨٢، ٤٨٣.

(٣) انظر: دي بريمار، ص ١٨٦، وكذلك دانييل ساهاس، ص ٨٩-٩٣.

(٤) انظر: دانييل، ص ٩١.

وسورة الشمس في الآية الثالثة عشرة. ويرى دي بريمار أن كتاب (ناقة الله) يُحتمل أن يكون مسوَّدة أصلية للنصّ القرآني أُدرِجَت أجزاء منها في المصحف الرسمي^(١).

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 يرد في سورة النساء وإنما في سورة الأحزاب في الآية السابعة والثلاثين، وإلى البيان القرآني: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ في سورة البقرة: آية ٢٢٣، وعليه يرى دي بريمار أن يوحنا الدمشقي يتحدث عن نصّ يختلف في ترتيبه عن سورة النساء الحالية^(٢).

ومع ذلك فإنّ كتاب الهراطقة لا يمكن أن يكون قد كُتب قبل سنة ٧٣٠، أي بعد ثلاثة عقود على الأقلّ من شروع الحجّاج في اعتماد الرسم النهائي للمصحف، وعليه فإنّ القول بأن يوحنا الدمشقي قد اعتمد سنة ٧٣٠ في تناوله

(١) يعتمد دي بريمار في هذه الفرضية على ما فهمه من تفسير مقاتل بن سليمان للآيات (١٥٥-١٥٨) من سورة الشعراء (انظر: Processus de Constitution، ص ١٨٨). ويعتمد في ذلك على منهج شبيه بمنهج وانسبرو في تحليل تفسير مقاتل، حيث يرى إقحامًا في النصّ يوثق مرحلة كانت فيها المسوَّدة الأولية للقرآن لا تزال مرتبطة بشكل وثيق بالمادة التفسيرية الأولية، (انظر: وانسبرو، الدراسات القرآنية، ١١٩-١٤٨). للوقوف على وصف مختلف للبنية الأدبية لتفسير مقاتل، انظر: نيكولاي سيناى.

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

(٢) انظر: دي بريمار، Processus de Constitution، ص ١٨٦.

لقضية الإسلام على ما بات آنذاك نسخة قديمة من القرآن سبقت النسخة المروانية هو أمر يصعب تصديقه. فهل فاته المشروع بأكمله؟ ولماذا يستدعي نسخة قديمة للنصّ دون أن يستغلّ ما فعله الحجاج على نحو ما فعل الكندي^(١)؟ إذن من الأنسب -على ما يبدو- أن نقول بأن الإشارة إلى كتاب (ناقة الله) يدلّ على وجود اسم مبكّر لسورة من السور (إما أن تكون سورة الأعراف أو هود أو الشمس) أسقط بعد ذلك ولم يُستخدَم، وحقيقة أن يوحنا الدمشقي يعزو فقرات من سور أخرى إلى سورة النساء يمكن أن يكون مجرد خطأ بسيط نجم عن اسم السورة، بنى 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 أثر أدبي عن العملية بأكملها (انظر الجزء الثاني من هذه المقالة البحثية).

اعتبارات الاحتمال التاريخي:

إنّ تبني روبنسون الحذر لتاريخ جمع القرآن إبان الحكم المرواني يستند في الأساس إلى اعتبارات عامّة للاحتمال التاريخي^(١)؛ فإنّ روبنسون يرى أن فرض نصّ رسمي 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 منهجيٍّ إلى ترك ما يجسّد فترة حكمه، فلا تجد عملة تحمل اسمه ولا نقوشًا ولا مرافق عامّة^(٢)، وعلى النقيض وجَدنا 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 أقدم على نشر نسخة موحّدة من المصحف تقريرًا لها، ولكن هل هذا هو الاستنتاج الوحيد المحتمل؟ لا يتضح ذلك؛ فكما أسلفنا 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 قويًا أن عثمان لم يفرض نسخة موحدة من المصحف 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 فإنَّ حرصه على تعزيز صورته كمَلِكٍ علاوة على الطبيعة المركزية للدولة المروانية جعلت عنده الحافزَ والوسيلة المناسبة للمضي قُدُمًا في فرض المصحف الذي يراه مناسبًا، ومع ذلك فكلُّ هذا يتعلق في الأساس بمسألة فرض مصحف معيَّن، ولذلك مقتضياته المهمّة على مسألة التوقيت والطريقة التي أضحى بها رسم المصحف النسخة الوحيدة المعتمدة، دون أن يقتضي ذلك بالضرورة التطرُّق إلى مسألة ظهور المصحف في شكله النهائي، وتوقيت ذلك.

فجوات بين التشريع القرآني والفقه الإسلامي في صورته الأولى:

أنتقل في المبحث الأخير من الجزء الأول إلى ما ذكرته باتريشيا كرون عن مجيء القرآن في منتصف الخلافة الأموية وفق ما أوردته في مقالة لها سنة ١٩٩٤، وتنطلق كرون من استعراض عددٍ من المصطلحات والآيات القرآنية التي اعتمد المفسرون في بيان المقصود بها على التخمين بدلاً من بيان المعنى الأصلي للنص؛ بعبارة أخرى: يبدو أن علم التفسير لا يمتدّ -على ما يبدو- إلى زمن المخاطبين الأوائل الذين توجه إليهم القرآن بالخطاب، ثم تركّز كرون على فجوات مماثلة في الميدان التشريعي تتلخص فيما قرّره جوزيف شاخت^(١)

(١) جوزيف شاخت (١٩٠٢ - ١٩٦٩): أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبتيك 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 حالياً) لتدريس فيلولوجي اللغة العربية والسريانية، 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 والشرعية الإسلامية، ثم بالحديث النبوي، 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 وظّف شاخت هذا المصطلح في نظرية تعتبر أن الأحاديث وضعت في القرن الثاني الهجري وأن مدار الإسناد هو غالباً واضع الحديث، وطالما أثارت هذه النظرية انتقادات بعض المستشرقين، هذا رغم إعجاب المعظم بها، وكانت هذه الانتقادات بسبب ضعف حضور المدونة

=

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 المكيين 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 القرآنية القاطعة في عددٍ من الحالات. ومن بين الأمثلة المثيرة على هذه الفجوات التشريعية رفض اعتبار الوثائق المكتوبة دليلًا

=

الحديثية في بلورة شاخت لنظريته واعتماده الكبير على كتب الفقه مثل كتاب (الأم) للشافعي! ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابًا 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، ط١، ٢٠١٤.

من أهم آثاره: (الإسلام، توبنغن، ١٩٣١)، و (بداية الفقه الإسلامي، أكسفورد، ١٩٥٠)، وقد نشر وحقق 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، ص ٢٤٤.

(٢) انظر: هارالد موتسكي، The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools، ترجمة ماريون كاتز، ليدن، دار بريل، ٢٠٠٢، ص ١٠٨-١١٧.

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 أوردت كرون مثالين آخرين: الأول منهما حول كلمة: {كتاب} في الآية الثالثة والثلاثين من سورة النور، والتي يرى المفسرون أن المقصود بها وثيقة فك الرقبة، بينما يبدو من السياق أن الحديث عن عقد الزواج. أمّا المثال الثاني فيتجسّد في عدد من الوقائع التشريعية المبكرة التي تمثّل مرحلة في تاريخ التشريع الإسلامي لم يكن جرى فيها العمل بعد بالتوجيه القرآني في إعطاء أولي القربي من غير عصبات المتوفى نصيبًا محددًا من الميراث.

وتصرّ كرون على أنّ النظر إلى هذه الفجوات في ضوء السيناريو التقليدي لجمع القرآن يؤدي بنا إلى مأزق يستعصي على الحل؛ 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 استبدّلت وحلّت محلّها ممارسات أخرى تخالف الشريعة القرآنية بوضوح (مثلما حدث في رفض اعتبار الوثائق المكتوبة دليلًا شرعيًّا)، رغم حقيقة أنّ المسلمين الأوائل كانوا بطبيعة الحال على علم بالأحكام القرآنية وحريصين على اتباعها. وبالمثل، فإنّ الفهم الحقيقي لبعض الفقرات القرآنية لا بد أنه قد ضاع هو الآخر وحلّت محله تقديرات وظنون

جديدة. وترى كرون أنّ هذه التطورات مُربكة ومحيرة؛ ولذا تقترح ظهور المصحف الرسمي المعتمد في منتصف العهد الأموي^(١)، فحينئذ لو قلنا بجمع القرآن وتدوينه بعد الفتوحات، لارتفع الإشكال فيما يخصّ تلقيّ التشريع في مرحلة ثانوية^(٢).

ثم تحشد مقالة كرون القرائن التي تشير إلى الغياب المفاجئ للقرآن عن التاريخ الفكري الإسلامي المبكر، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النموذج القرآني الناشئ مهما كانت مزاياه لا يقدّم في الواقع بيانًا شافيًا لهذه المسألة، فلو قلنا بصحته، لكان لنا أن نتوقع تجلّي القواعد الأولى للشريعة الإسلامية في القرآن، إلّا لو افترضنا أنّ الدوائر التي كانت مسؤولة عن النشأة الأولى للتراث الشرعي كانت مختلفة تمامًا عن الدوائر التي تولّت نقل المادة القرآنية في صورتها الأولى. بل إنّ المثير أن التأريخ بالفحص الكربوني لطروس 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 الطروس، فلا مفرّ من التساؤل عن وُضع القرآن، كيف كان حاضرًا وغائبًا في الوقت ذاته في القرن الإسلامي الأول؟!

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

ثمة نموذج معرفي يمكن أن يفيدنا في هذا السياق يتمثل 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 الخفي) الذي وفقًا له استقرّ الشكل النهائي للقرآن بحلول سنة ٦٥٠، ومع ذلك بقي غائبًا عن التاريخ الإسلامي حتى قرابة سنة ٧٠٠ ليعتمد بشكل ثانوي دون كثير من التنقيح ويصبح جزءًا من التراث الديني القائم^(٢).

لا شك أن النموذج الأرسطي قد جرى تكييفه ليناسب وضع القرآن: فعلى الأقل كانت هناك نُسخٌ معزولة من القرآن متداولة، وذلك بسبب طروس صنعاء الأولى؛ ولأنه يبدو من المغالاة أن نرفض كلّ هذا القدر الهائل والمحدد من المعلومات التي تذكرها المصادر الإسلامية حول تنقيح المصاحف المخالفة

(١) لكن انظر التقييم النقدي لدى جوناثان بارنز في بحث بعنوان: Roman Aristotle ضمن Philosophia Togata II، تحرير جوناثان برانز ومريم غريفيين، أكسفورد، دار أكسفورد للنشر، ١٩٩٧، ص ١-٦٩.

(٢) أوضح ساديغي وجودارزي هذا الأمر في تناولهما لطروس صنعاء الأولى، انظر: (1 'ā' San، ص ٣، هامش ٣) فذكرنا أن كرون لا تقف كثيرًا عند مسألة (تاريخ متأخر لاستقرار النص وظهوره بصورته النهائية) مقارنة بقضية (الجمع الرسمي والتدوين المتأخر لنص به قدر كبير من الاستقرار).

لمصحف عثمان أو الأخبار التي تتحدث عن تخلص الحجاج ودفنه للمصاحف المخالفة، ومن المحتمل أيضًا أن لا تكون جميع أجزاء المحتوى القرآني قد طالها نفس القدر من الاختفاء؛ فإن المسلمين الأوائل قد حفظوا شيئًا من القرآن عن ظهر قلب لكن لم يتسنَّ لهم في الغالب الحصول على نسخٍ تامةٍ من النصّ القرآني أو دراستها بشكلٍ منهجيٍّ؛ ونتيجة لذلك، لا بد أن ثمة فقرات بقيت خاملة في وسط المخطوطات القرآنية لم يقربها أحد سوى أحد النساخ دونما قصد.

يبدو أن كرون نفسها ترفض فكرة أن القرآن كان حاضرًا (بمعنى مكتوبًا ومتلوًا) وغائبًا (بمعنى أن أجزاء منه لم تكن شائعة معروفة) في الوقت ذاته، وتتساءل: كيف يكون لدى المسلمين الأوائل كتاب مقدس يتضمن التشريع دون أن يعتبروه مصدرًا تشريعيًا؟^(١) ومع ذلك فإنه حتى في يومنا الحالي ليس بمستغرب أن تجد المؤمنين الذين يؤمنون بكتاب مقدس دون أن يكون لديهم أدنى تصوّر للمعنى الحقيقي المقصود للنصّ، وإنّ الكتابات المقدسة، حتى وإن اعتبرها الناس مستودع الحقّ ومعيّار السلوك القويم، لا يجري التعامل معها على أنها متضمنة معلومات لغوية محدّدة، ولو أنّ مجال الاستخدام

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص ١٤. استندت في الفقرتين التاليتين على ما جاء عند نيكولاي سينا، Fortschreibung und Auslegung، ص ٣٩-٥٨، علاوة على ٢٦١-٢٦٧.

الأساس لنصّ مقدس يتمثل في الشعائر والتلاوة التعبدية، كما كان الحال في صدر الإسلام^(١)، فعندئذٍ يمكن تعليق الوظيفة الدلالية لهذا النصّ إلى حدّ ما^(٢). وبطبيعة الحال قد يساورنا الشكّ حول مدى قدرة هذا التصرّو على تقديم تبرير مقنع لتجاهل مضمون الأوامر الصريحة من أمثال ما جاء في الآية الثانية من سورة النور: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، ولكن كما أسلفنا، فإنّ معرفة جمهور المسلمين الأوائل بالقرآن كانت محدودة تقتصر على «بضع

(١) كما بيّن كريستوفر ميلشرت، فإنّ القرآن لم يكن في الأساس مجموعة من المسائل والقضايا التي يُرجع إليها، وإنما شعيرة دينية تتم تلاوتها، (انظر مقالة بعنوان: Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings في العدد رقم ٩١ لسنة ٢٠٠٠ من مجلة Studia Islamica، ص ٥-٢٢، هامش ١٦. وقد وجد ويليام غراهام 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، ص ٣٦١-٣٧٧. ولا يقتضي هذا بالضرورة إنكار الاستخدام المحدود للقرآن في علم الكلام والفقه كما يتضح مثلاً 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، ص ١٦١-٢٣٩، أن من المسلمين الأوائل من اعتمد على حصيلة قرآنية مناسبة في ردّه على المخالفين له في قضية فقهية أو كلامية، وليس معنى ذلك أن يكونوا أخضعوا القرآن بأكمله لتحليل متواصل.

(٢) انظر: ويليام غراهام، Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion، كامبريدج، دار كامبريدج الجامعية للنشر والطباعة، ص ٥-١١٠.

مقاطع ودعوات أو بضع آيات مختارات دائماً ما كان يرد الاستشهاد بها في الخلاف السياسي والعقدي^(١)، بينما ظلّت المقاطع المتعددة بمنأى عنهم لا علم لهم بها، وقد لا يكون من المستغرب 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 عبّر دور المفسّرين الذين يعالجون النصّ بطريقة منهجية، وإنما في صورة مقاطع قرآنية منزوعة السياق، استلهمت أو استدعت أو اختلطت بمجموعة من الروايات والأخبار الشائعة^(٢).

لا شكّ أن كرون مُحِقّة 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 محمداً حين جهر بالآيات القرآنية أراد الناس أن يعملوا بها، ولا بدّ أنّ هناك من النصوص القرآنية ذات الصلة بالنواحي التشريعية

(١) انظر: ريتشارد بوليت، Islam: The View from the Edge، نيويورك، دار نشر جامعة كولومبيا، ١٩٩٤، ص ٢٩، وقارن: الأخبار التي توضح قلة معرفة بعض المسلمين الأوائل بالقرآن في تاريخ القرآن لجولدتسيهر، الجزء الثاني، ص ٧، ٨.

(٢) هذا البيان مُستوحى من جون بورتون، ويرى أنّ الاستشهاد بالقرآن قد تجلّى في الخطاب الشرعي، بمعنى أنه صار مصدرًا أساسيًا، 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 Qur'ān، تحرير جيرالد هوتينج وعبد القادر الشريف، لندن، دار روتليدج، ١٩٩٣، ص ٢٦٩-٢٨٤).

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 مَنْ تبنّى القول بظهور القرآن في تاريخ مبكر يجدون أنفسهم ملزّمين بمسار تطوُّريّ ينطلق من مرحلة كان القرآن فيها مصدرًا معياريًا (في حياة محمد) مرورًا بمرحلة لم يُعدّ فيها كذلك أو على الأقلّ لم تُعدّ هذه وظيفته الأساسية (إبان القرن السابع) وصولًا إلى مرحلة استعادَ فيها مرة أخرى مكانته كمصدر للقواعد السلوكية، وخضع فيها لجهد تفسيري منهجي (بداية من القرن الثامن)، ولكن هذا التطوُّر بمختلف مراحلهِ، وإنْ شابَهُ اضطراب، لن يكون مبهمًا من الناحية التاريخية.

ونتيجة لذلك النموّ السريع الذي شهده المجتمع الإسلامي والاتساع الجغرافي الذي امتدّ لمساحات شاسعة، فإنّ القرآن لا بدّ أنه قد شهد انفصالًا كبيرًا عن محوريّ الزمان والمكان، وبالتالي فبدلًا من النظر إلى الأمة بعد عصر الفتوحات باعتبارها امتدادًا للأمة المحمدية، يجدر بنا أن ننظر إليها كمجتمعين

(١) انظر: كرون، Two Legal Problems، ص ٢٠. وللاطلاع على ما ذكره بورتون من التمييز بين القرآن باعتباره مصدرًا وثيقة، انظر كتابه: The Collection of the Qur'an، كمبريدج، دار نشر جامعة كمبريدج، ١٩٧٧، ص ١١١، ١٨٧.

(٢) جون جاراد بورتون (١٩٢١ - ٢٠٠٥)، مستشرق بريطاني، أستاذ الفنّ والهندسة المعمارية بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية، وهو من محرري الموسوعة الإسلامية منذ عام ١٩٦٠ وإلى عام ١٩٩٥، (قسم الترجمات).

منفصلين، رغم وجود بعض عناصر الاستمرار الشخصية، على نفس المنوال الذي تميّزت به المسيحية الهلينية الحضرية عن المسيحية الأولى في فلسطين، بدلاً من أن تكون امتداداً لها، وهذا التحوّل في المنظور يدعونا إلى التشكيك بالفرضية التي ترى أن القواعد والأحكام القرآنية التي -وفق النموذج التقليدي- لا بد أن تكون وُضعت موضع التطبيق في سياق مجتمع المدينة بقيت دون مساس، أو أن معنى الآيات القرآنية المحددة انتقل سليماً كما هو من المجتمع الإسلامي في عهد النبي إلى مجتمع ما بعد النبي.

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 من 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 فإن المتأخرين من المسلمين اضطروا إلى إعادة اكتشاف القرآن وتفسيره.

وفي ختام هذا الجزء يمكن القول بأن جميع المعطيات التي نوقشت حتى الآن تبدو متوافقة مع التاريخ التقليدي لجمع القرآن وتدوينه في نسخة منقّحة مناسبة (جرى تداول العديد من النسخ المخالفة حتى بعد سنة ٦٥٠، واستُخدم القرآن بشكلٍ انتقائي طقوسي في الغالب حتى نهاية القرن السابع). ويظلّ النموذج القرآني 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 أبرزتها كرون يمكن أن تلتقي معه إذا استعنا بفرضية مساعدة ترى أنّ الدوائر المسؤولة عن نقل المادة القرآنية في صورتها الأولى كانت مختلفة عن تلك الدوائر الموجودة في صدارة الفكر التشريعي الإسلامي المبكر، ولم تبالِ ببيان بعض الأجزاء القليلة من النصّ التي باتت مبهمة غير مفهومة. وسوف أستعرض في الجزء الثاني أقوى ما استدلّ به المستدلّون على دعم ما ذهبوا إليه في تحديد تاريخ معيّن لرسم المصحف يعود إلى منتصف القرن السابع أو يسبقه.

الجزء الثاني

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

أنتقل الآن للأدلة التي يمكن إيرادها لتعزيد القول بأنّ رسم المصحف قد استقرّ بحلول سنة ٦٥٠، وهنا لا بد من الإشارة إلى النتائج التي توصّل إليها ساديغي وبيرغمان بعد فحص طروس صنعاء بالكربون المشعّ لتحديد تاريخها، مع التأكيد -كما أسلفنا- 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 رسم المصحف إلى عثمان:

إنّ النموذج القرآني الناشئ يقتضي أن تكون الروايات التي تحدّثت عن اعتماد عثمان لرسم موحدّ للمصحف لم تكن متداولة إلّا بعد استقرار هذا الرسم، أيّ بعد سنة ٧٠٠^(٢). ومع ذلك فإنّ الإجماع منعقد على نسبة رسم

(١) انظر: الهامش رقم ٢، ص ١٥، وهامش رقم ١، ص ١٦.

(٢) انظر: دي بريمار، Aux origines، ص ٩٨.

المصحف إلى عثمان، ولا يقتصر الإجماع على أهل السُّنة، بل هو منعقد أيضًا بين الفرق الإسلامية الأخرى كالخوارج والشيعة، وأيِّ محاولة للتوفيق بين الأمرين تصطدم بعقبة مزدوجة: أولاً، هل من المقبول تاريخياً القول بأن ثمة إجماع للمسلمين حول النسخة الرسمية 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 المستبعد أن يكون الخليفة عبد الملك قد حمّل هذه الطوائف المتعددة -وبعضها لا يتورّع عن حمل السلاح- على القبول بالنسخة التي اختارها علاوة على نسبتها إلى عثمان. وهنا قد يردُّ أحدُ أنصار النموذج القرآني الشامل فيقول: إنّ غالبية المسلمين سرعان ما تلقّوا بالقبول النسخة المروانية الجديدة حتى إن المنشقّين منهم، من الشيعة الأوائل، لم يجدوا مفراً من القبول بما استقر عليه جمهور المسلمين من إقرار هذه النسخة وما صاحبها من أسطورة حول أصلها ونشأتها. ويمكنني القول أن هذه الصورة، رغم أنها قد تبدو مستغربة^(١)، إلا أنها غير مستحيلة تماماً، خاصّة إذا قَبِلنا بأنّ القرآن كان متداولاً في الأساس بين

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

المسلمين الأوائل عن طريق التلاوة الشفهية من الصدور لأجزاء من القرآن لأغراض تعبدية، لا عن طريق رجوع منهجي متكرر لمخطوطات كاملة.

وإن سلّمنا 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 أي آثار ملموسة عن النشأة الحقيقية لرسم المصحف المعتمد؟ فلو أن 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، بعيداً عما يقرره أهل السنة حول تاريخ صدر الإسلام^(١)؟ لا شك أن هذا من باب الحُجّة المبنية على الصمت وغياب المعارض، وتنطلق من فرضية الوثوق في الأدبيات التقليدية الإسلامية وقدرتها على استحضار مختلف آراء الناس في كبرى الأحداث العامة التي وقعت في مطلع القرن الثامن^(٢). فهل لهذه الثقة ما يبررها؟

(١) انظر: دونر، Narratives، ص ٢٦-٢٨، حيث يوضح استحالة فرض رقابة فاعلة على مستوى الإمبراطورية الإسلامية كلها. ويؤكد ساديغي أن نشر النسخة المروانية من القرآن لو جرى لكان حدثاً عاماً علم به جمهور المعاصرين وتحدثوا عنه، (انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex"، ص ٣٦٤-٣٦٦، استناداً 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، ص ٥-٣٩ تحديداً في صفحة ١٣، ١٤).

(٢) استخدام لفظ: «أحداث عامة» هنا مستوحى مما كتبه ساديغي (انظر الهامش السابق).

إنَّ رحلة الخروج، ودخول بني إسرائيل أرض كنعان رغم كونها أحداثًا عامّة 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 طمس أيّ أثر يخصّ نشأة رسم المصحف وانتشاره، ومع ذلك فإنّ القول بأنّ التراث الأدبي الإسلامي دَوَّن كلّ ما وُجد من آراء حول كبرى الأحداث العامة التي وقعت، في سنة ٧١٠ مثلاً، في وقت يُفترض أنّ الناس فيه كانوا حديثي عهد بالمصحف العثماني؛ يبقى مثار جدل^(١). وبوجه عامّ، كلما زادت الأهمية التاريخية والدينية لحدثٍ ما، صار من المستبعد أن يطغى رأي الغالبية تمامًا ويحجب كلّ رأي معارض.

(١) على سبيل المثال، هل لنا أن نحدّد بثقة الفترة التي ظهر فيها قول الشيعة في القرن الثامن من أن عثمان هو من اعتمد رسم المصحف؟ لا يمكن الجزم بأن الكتاب في القرن التاسع من أمثال السياري وغيره - (انظر كولبرغ وأمير، Revelation and Falsification، ص ٢٥، ٢٦) - يقتصرون على مجرد نقل اعتقاد الشيعة في القرن التاسع حول نشأة المصحف الرسمي.

لذلك يجدر بنا استعراض سلسلة من الأفكار التي أبرزها غريغور شولر في إيجاز، وتعزّز في تصوّري مسألة الإجماع^(١)، ويرى شولر^(٢) أنّ قضية فرض عثمان لرسم موحد للمصحف هي محلّ جدل كبير فيما لدينا من مصادر؛ من ذلك، ما أورده الطبري والبلاذري في دفاع عثمان عن جمع القرآن في مصحف واحد^(٣) أو رده قول من اتّهمه بأنه أحرق كتاب الله (أي النسخ الأخرى التي خالفت مصحف عثمان)^(٤)، كما ينقل سيف بن عمر كلمة عن عليّ وهو يدافع

(١) انظر: غريغور شولر، The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough ضمن كتاب لأنجيليكا نويبرت وآخرين بعنوان: The Qur'an in Context، ص ٧٧٩ - ٧٩٤، تحديدًا ص ٧٨٧، ٧٨٨؛ وانظر أيضًا كولبرغ وأمير، ص ٢٢، هامش ١٠٨.

(٢) مقالة شولر المشار إليها، مترجمة ومنشورة على قسم الترجمات ضمن نفس الملف ملف (تاريخ القرآن)، ترجمة: حسام صبري، يمكن مطالعتها على هذا الرابط:

(قسم الترجمات). <https://tafsir.net/translation/22/>

(٣) انظر: تاريخ الطبري، ج ٦، ٢٩٥٢: «كان القرآن كُتِبَ فتركتها إلا واحدًا؟ فأجاب عثمان: «ألا وإن القرآن واحدٌ جاء من عند واحدٍ».

(٤) البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، تحقيق: إحسان عباس، طبع في Wiesbaden: Franz Steiner، ١٩٧٩، ص ٥٥٢، وفيه يجيب عثمان على هذا الاتهام، فيقول: «اختلف الناس في القراءة، فقال هذا: قرأني خير من قرآنك، وقال هذا: قرأني خير من قرآنك... فجمعتُ الناس على القراءة التي كُتِبَتْ بين يدي رسول الله وثبت في المصحف التي كانت عند عائشة». (المترجم: الصواب عند حفصة).

عن عثمان في وجه من وصفه بأنه حرّاق المصاحف^(١)، كما نجد عند الخوارج من يلعن عثمان لإحراقه المصاحف^(٢)، ويسلم شولر بأن العبارات التي تبرئ ساحة عثمان وتبرّر ما اتخذه من تدابير في جمع المصحف يحتمل أن تكون مختلفة موضوعة. ولكن حقيقة سعي البعض إلى اختلاق هذه العبارات لردّ التهمة التي وُجّهت لعثمان من إحراقه كتاب الله تقتضي أن تكون هذه التهمة متداولة منتشرة بين الناس؛ بعبارة أخرى، لا بد لنا من التعاطي مع خلاف حقيقي؛ إذ يبعد أن يكون القوم الذين يُنسب إليهم القول بأن عثمان هو من جمع القرآن في مصحف واحد قد أذاعوا في الوقت ذاته هذه الروايات التي تردّ عن عثمان الاتهام، وبالأخصّ تلك الاتهامات القاسية التي لم تكن قد ظهرت بعد^(٣). ولكن إذا كان لزامًا علينا أن نتعاطى مع خلاف حقيقي حول جمع

(١) سيف بن عمر، كتاب الردّة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة وعليّ، تحقيق: قاسم السمرائي، لندن، دار نشر Smitskamp Oriental Antiquarium، 1995، ص ٥١، ٥٢. ورد عليّ بأن عثمان ما حرقها إلّا عن ملأ من الصحابة الذين أقرّوه على جمع الناس على مصحف واحد.

(٢) انظر: باتريشيا كرون وفريتز زيمرمان، رسالة سالم بن زكوان، أكسفورد، دار نشر جامعة أكسفورد، ٢٠٠١، ص ١٨٩، ١٩٠، هامش ٧.

(٣) 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 ردًا قاطعًا على هذه الاعتراضات.

عثمان للقرآن، فإن ثمة ما يعزّز 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 افترضنا بأن القول باعتماد عثمان لرسم المصحف لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن السابع أو في فترة لاحقة، فإن الروايات السالفة ربما تكون تداعيات لفضول وتدخل عام: ففي مرحلة من المراحل، صار هناك إجماع على أن عثمان هو مَنْ جَمَعَ القرآن في مصحف واحد، وكان من المعلوم أيضًا أن 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 يفتره خصوم عثمان عليه، وتصوّروا أن (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 جمع عثمان للمصحف أدرك الناس الإشكال في حرق النسخ المخالفة (فهي نُسخ من القرآن رغم كل شيء)؛ مما أدى بهم إلى إقحام العبارة المناسبة إلى دفاع عثمان عن موقفه، ومع ذلك، ففي ظلّ غياب دليل نصّي ملموس، تظلّ هذه القصة معقّدة يشوبها الغموض، وثمة تفسير غاية في البساطة يتمثل في افتراض أن عثمان قد أقدم بالفعل على جمع القرآن في مصحفٍ واحدٍ والتخلّص من النسخ الأخرى، وهو الأمر الذي جلب عليه سخط البعض حتى وصفوه بأنه (حراق المصاحف).

ومع ذلك، هناك أمران لا بد من التأكيد عليهما: أولاً، حقيقة أن عثمان قد تولى جمع القرآن في مصحف واحد 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 لفت نظره إلى هذا الأمر، وسواء كان المصحف الذي جمعه هو النصّ الذي ثبت في المصحف التي كانت عند حفصة كما جُمع في عهد أبي بكر، فكلّ هذا لا يمكن التثبت منه بشكل قطعي، وكلّ ما نعرفه أنّ الرواية التامة حول جمع المصحف العثماني قد شهدت الكثير من الإقحامات والزيادات والتنقيحات، ومما يعضد هذا الاحتمال وجود ثمة شكوك في أن الزهري 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: مايكل ليكر، مقالة بعنوان: Biographical Notes on Ibn Shihāb al-Zuhrī، في العدد

الواحد والأربعين من مجلة Journal of Semitic Studies لسنة ١٩٩٦، ص ٢١-٦٣.

شواهد النقد النصي:

كما سبق أن أوضحنا في المقدمة فإنّ ساديغي قد شدّد على أنه لا يلزم من وجود محو في طروس صنعاء الأولى كُتِبَ عليه نسخة معتمدة من القرآن أن يكون نوع النصّ الذي تم التثبت منه في الجزء السفلي (نسخة C-1) قد سبق رسم المصحف المعتمد، ثم يُورد دليلاً يوحى بأن النسخة الأولى التي تنحدر منها النسختان اللتان جُمعتا فيما بعد تتسق مع الرسم المعتمد أكثر من اتساقها مع النسخة C-1. وقد ساق ساديغي رأياً مذهلاً ضمّنه دراسة مفصّلة لأهم اختلافات الرسم الموجودة في النصّ السفلي لتسع صفحات من طروس صنعاء الأولى، ولا تتعلّق هذه الاختلافات بالنواحي الإملائية للكتابة^(١)، ووفق ساديغي فإنّ هذه الاختلافات يُرجّح أنها جاءت من الرسم المعتمد أو من النسخة الأولى التي تتفق معه بشكل أكثر اتساقاً من نسخة C-1، لا العكس، وهذا التقدير قائم على الافتراض بأن نساخ المخطوطات القرآنية الأولى، الذين اعتمدوا في النسخ على الإملاء، يُرجّح أن يُسقطوا بعض أجزاء نصية قصيرة بدلاً من إضافتها ما لم

(١) انظر: ساديغي وبرغمان، ص ٣٩٩ - ٤٠٥، والملحق ٢ (٤٢٢ - ٤٣٣). وقد درس ساديغي 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.

تكن الإضافة ناجمة عن دمج الآية المقصودة دون عمد في آية تليها أو تشبهها^(١).

لذا حين يجد ساديغي قراءتين مختلفتين، (س)، و(ص) لآية ما، ومع استبعاد وجود آيات مشابهة أو قريبة منها بها نفس كلمات القراءة (س)؛ فإن ساديغي 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 أن الحذف والنقصان ربما يمكن عزوه صراحة إلى أخطاء النسخ، بينما الإضافة التي لا تنجم عن دمج غير مقصود يُرجّح أن تكون متعمدة^(٣)، ورغم أن ساديغي لا

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

(٢) تقييد الكلام بفرضية ثبات العوامل الأخرى القصد منه أن ساديغي سوف يقبل -على ما يبدو- بتطوّر النص من القراءة (ص) إلى (س) إذا كانت القراءة الأخيرة تعضد دعوى شرعية أو كلامية كانت محلّ جدل في المصادر الأدبية. ويتعارض هذا المبدأ مع قاعدة: (القراءة الأصعب هي الأفضل) المتعارف عليها في نقد النصوص في الدراسات التوراتية والإنجيلية (انظر: ساديغي، ص ٣٨٧، هامش ٨٤).

(٣) على سبيل المثال إن التطوّر الذي حدث في قوله: {من صيام أو صدقة أو نسك} (كما في النص الرسمي) 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: {من صيام أو صدقة أو نسك} فلا يمكن إلا أن يكون إضافة مقصودة إلى النص، الهدف منها تشريع الصدقة كفارة لحلق الرأس قبل أن يبلغ الهدي محله في الحج.

يستبعد حدوث توسعات وزيادات مقصودة، إلا أنه يُفترض أن الأخطاء البسيطة ربما كانت أكثر وقوعًا. وفي ضوء هذه الخلفية، وجد ساديغي أنّ من بين الزيادات الكبيرة التي ظهرت في أربعة عشر موضعًا وفق رسم المصحف المعتمد مقارنة بالنسخة C-1، هناك ثلاثة منها على الأقل لا يمكن اختزالها^(١)، وفي المقابل، لا يوجد من بين الزيادات الأربع عشرة الكبرى التي تظهر في النسخة C-1 مقارنة بالرسم المعتمد ما يقبل الاختزال؛ ومعنى هذا أنه بافترض أنّ الرسم المعتمد هو الأساس فإنّ النصّ الذي ظهر في النسخة C-1 قد نُقل بالتواتر من النصّ المعتمد، وليس نتيجة عمليات إبدال أقلّ تواترًا. ووفق

(١) انظر: ساديغي وبرغمان، ص ٤٠١. والاختلافات الثلاثة المشار إليها هي كما يلي (والكلمات الموجودة في النصّ الرسمي ولا تظهر في النسخة C-1 تحتها سطر): ففي سورة البقرة الآية ١٩٦ نجد اختلافًا في قوله: {من صيام أو صدقة أو نسك}، وفي السورة نفسها في الآية ٢١٧ نجد اختلافًا في قوله: {قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله}، وفي الآية ٢٢٢ (نجد النصّ الرسمي: {فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن...})، بينما في النسخة C-1: {فلا تقربوا النساء في محيضهن}. وهناك اختلافان آخران، أحدهما في سورة المائدة في الآية ٤٢: {فإن جاؤوك فاحكم بينهم} والآخر في سورة المنافقون في الآية الأولى، لكن ساديغي يرى بأنه ينبغي تجاهل هذين الموضوعين.

ساديجي فإنّ هذا الأمر يقتضي أن يكون نصّ الرسم المعتمد أسبق في الوجود من النصّ السفلي في طروس صنعاء^(١).

ومما لا شك فيه أنّ دراسة ساديجي -ولا يعني هنا إيراد تقييم كامل لها- تمثّل تقدّمًا كبيرًا؛ فللمرة الأولى يوظّف 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 لطرّوس صنعاء ومدى اتّساقه مع الاتجاه الذي ذهب إليه ساديجي^(٢). وقد توصّل إلى نتيجة مبدئية مفادها أنّ نصّ الرسم المعتمد يبدو سابقًا في الوجود على النصّ الوارد في النسخة C-1، وهي نتيجة تتّسق مع ما توصّلنا إليه في المبحث السابق، ومع ذلك

(١) يقدم ساديجي أيضًا تحليلًا بطريقة التشجير لرسم المصحف المعتمد، وللنسخة C-1 واختلافات الرسم المنسوبة لمصحف ابن مسعود. وينطلق في هذا من ملاحظة لحالات الخلاف، فقد وجد أنّ 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: ساديجي وبرغمان، ص ٣٩٤، ويرى ساديجي أنّ الأمر سيكون على نفس المنوال في حال استخدام اختلافات الرسم المنسوبة إلى أبيّ بن كعب بدلًا من ابن مسعود، انظر المرجع السابق، ص ٣٩٩، هامش ١٠٩). واستمرارًا على نفس المنوال يصل ساديجي إلى ترجيح إمّا (١) طريقة تشجير تنحدر فيها النسخ الثلاث مباشرة من نموذج أوّلٍ مشترك، يكون فيه الرسم المعتمد هو النصّ الأوثق، أو (٢) طريقة تشجير يكون فيها الرسم المعتمد عبارة عن نصّ مختلط يتبع قراءة الجمهور لعدد من مصاحف الصحابة التي كانت موجودة فيما قبل.

(٢) يؤكد ساديجي وبرغمان على ضرورة إجراء مزيد من الدراسة في هذا الصدد، انظر ما جاء في Codex ص ٣٤٧، ٤٠٤.

فثمة أمور تستحق النقاش. وقبل كل شيء من الضروري أن نقرّر مدى الرجحان المطلوب لاحتمال تطوّر القراءة (س) إلى (ص) بدلاً من العكس؛ لتحصل لدينا القناعة بأن حقيقة اشتغال 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 ساديغي وجودارزي إلى أن الأجزاء المختلفة من المخطوطة يمكن أن تنتمي لعائلة نصيّة أخرى، فيلزم تقييم قيمتها بشكل منفصل^(١) (كما في حالة المخطوطة السكندرية للكتاب المقدس).

وختامًا: حتى لو ثبت الافتراض الذي يرجّح الرسم المعتمد ويراها أفضل من الجزء السفلي في طروس صنعاء الأولى، فلا يستبعد هذا (وكذلك لا يستبعد عند ساديغي) أن تكون هذه الفقرات الخاصّة قد تعرّضت لتتقيح وإضافات لاحقة، رغم أن هذا الاحتمال من المرجّح أن ينجلي بالقبول أو الرفض بعد نشر الجزء المتبقي من النصّ السفلي لطرّوس صنعاء.

(١) انظر: ساديغي وجودارزي، 1 'San'ā، ص ٢٢. ويلاحظ أنّ مواضع النقص الثلاثة الكبرى في النسخة C-1 والتي تمثل بوضوح زيادات لا يمكن اختزالها في الرسم المعتمد 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 النموذج القرآني الناشئ من خلال دراسة السمات الداخلية لرسم المصحف نفسه، وينطلق هذا البحث من افتراض يجافي الواقع، بمعنى أنه يتضمن تجربة فكرية نحاول فيها وضع فرضية حول طبيعة الوثيقة التي المتوقعة لو أن مَنْ يُفترض بهم تولي مهمة تحرير القرآن وجمعه 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 فريد دونر^(١) أن القرآن يخلو من أيّ إشارة إلى الأحداث أو الشخصيات أو الطوائف أو القضايا التي تعود للفترة الزمنية التي تلت وفاة محمد، فلا ذكر للعباسيين ولا الأمويين ولا

(١) فريد دونر (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، تتركز دراساته في الإسلام المبكر، وهو أحد مشايخي الاتجاه التنقيحي، وله أطروحة في كتاب: «محمد والمؤمنون: في أصول الإسلام، ٢٠١٠»، تُشابه أطروحة باتريشيا كرون عن أصول الإسلام الأولى، حيث يرى أن ثمة جماعة من المؤمنين تحلّقت حول النبي محمد، وكان في هذه المجموعة مسيحيون ويهود، ثم حدث في القرون اللاحقة انفصال للمسلمين لتأسيس هوية خاصّة، كما يشايح آراء وانسبزو عن تأخر تدوين القرآن وتقديسه، له عدد من الكتب منها: «الفتوحات الإسلامية المبكرة، ١٩٨١»، «سرديات أو روايات نشأة الإسلام، ١٩٩٨». (قسم الترجمات).

الزُّبَيْريين ولا العَلَوِيين، ولا الجدل في مسألة حرّية الإرادة ولا الخلاف في الجزية والدخول في الدّين، ولا النزاعات القبليّة ولا الفتوحات وغيرها^(١). وقد حاول شوميكر تفادي هذا النمط من التفكير والاستدلال بالتأكيد على أن القول بخلوّ القرآن من أيّ إشارة للمراحل المتأخّرة من التاريخ الإسلامي ربما يعكس حقيقة أن القرآن ليس كتاب نبوءات^(٢). وبالتالي فإنّ المسلمين الأوائل ممن صاغوا النصّ القرآني بعد وفاة محمد لم يحاولوا تضمينه أيّ نبوءات عن أحداث لاحقة، وأن غياب هذه التنبؤات لا تُثبت عدم حدوث أيّ نوع من تنقيح

(١) انظر: دونر، Narratives، ص ٤٩. ويُلقِي شوميكر الضوء سريعًا على الآيات (٢ - ٤) من سورة الروم والتي يرى البعض أنها تبشّر بنصر المسلمين على البيزنطيين، وذلك وفق قراءة بعضهم: {عَلَبْتَ} بالبناء للفاعل، و{سَيُعَلَّبُونَ} بالبناء للمجهول: {عَلَبْتَ الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيُعَلَّبُونَ في بضع سنين}، مما يجعلها نبوءة. ومع ذلك فإن القراءة المشهورة هي {عُلِبْتَ} بالبناء للمجهول، وهي القراءة المفضّلة، ومن اليسير أن نتخيل ميل بعض المسلمين إلى تصوير الآية التي تشير إلى حرب الروم والفرس وانتهت سنة ٦٢٨ على أنها معجزة تنبئ بانتصار المسلمين على الروم، وكان الأوّلَى بهم التفكير في سبب تحوّل هذه النبوءة التي تتناول الفتوحات الإسلامية، وقد اعتبرها المسلمون فيما بعد دليلاً على صدق نبوءة محمد، إلى إشارة لحرب غامضة جرت قبل مجيء الإسلام وفق قراءة الجمهور. ويعترض بيل على قراءة الجمهور إذ يرى أنه من الصعب تفسير اهتمام محمد بالمصير السياسي للبيزنطيين (كما نقل شوميكر في كتابه: Death، ص ١٥٤)، إلا أن هذا الاعتراض يُغفل جزئية مهمّة تريدها الآية في قوله: {لله الأمر من قبل ومن بعد} ففي هذا التقرير لمصير البيزنطيين السياسي بيان لقدرة الله على مرّ الزمان.

(٢) انظر: شوميكر، ص ١٥٣.

النصّ بعد الوفاة. ولا ريب أنه في ظلّ ندرة ورود الأسماء والتواريخ في القرآن، يَبْعُدُ أن نتوقّع وجود ذكر صريح مثلاً لعبد الله بن الزبير الذي نازع في الخلافة. على الجانب الآخر، فإن المسألة التي تعيننا ليست اشتمال القرآن على مفارقات تاريخية من عدمه بالمعنى الحرفي، بل إنّ ما يعيننا، هو مدى قدرتنا على أن نجد فيه مسائل تتعلق بمن تولّوا تحريره وجمّعه في النصف الثاني من القرن السابع، بدلاً 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 ذكرٍ لكبرى الأحداث التي شكّلت التاريخ الإسلامي في الفترة ما بين سنة ٦٣٠ حتى سنة ٧٠٠، وخاصّة السرعة غير المسبوقة التي بسط بها تحالف القبائل البربرية على أطراف الإمبراطورية البيزنطية والفارسية سلطاتهم ونفوذهم على مساحة هائلة من الأرض، وكذلك الصراعات المريعة 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 وفقاً 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 جمهور

(١) المرجع نفسه.

العلماء بالطبع أنه تلا ذلك بثلاثة عقود أو أربعة. غير أن إنجيل يوحنا يبين في بعض الأحيان تاريخ كتابته، فمثلاً قصة شفاء المسيح للرجل الذي وُلد أعمى تختتم بعبارة: «أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا قَدْ تَعَاهَدُوا أَنَّهُ إِنْ اعْتَرَفَ أَحَدٌ بِأَنَّهُ الْمَسِيحُ يُخْرِجُ مِنَ الْمَجْمَعِ» (يوحنا ٩: ٢٢). وكما يقول بارت إيرمان: «نعلم أنه لم تكن هناك سياسة رسمية مُتبعة تمنع من الإيمان ببعيسى (أو غيره) مسيحًا في حياته، وفي المقابل، فإن بعض معابد اليهود قد شرعت بالفعل في إبعاد مَنْ آمَنَ بأنه المسيح قرب نهاية القرن الأول؛ لذا فإن القصة... تحكي واقع المجتمع الذي عايش الإنجيل الرابع»^(١). وعليه يحقُّ للبعض القول بأنه لو ظلَّ 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 أنَّ هناك بعض العبارات القرآنية، وخاصَّة تلك العبارات التي

(١) انظر: بارت إيرمان، The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings، الطبعة الخامسة، نيويورك/أكسفورد، دار نشر جامعة أكسفورد، ٢٠١٢، 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 متى مثلاً في الإصحاح الرابع والعشرين (١ - ٢) فإن الكثير من العلماء يعتبرون ما جاء في يوحنا ١١: ٤٨ إشارة إلى هذا الحدث (انظر: روبرت قيصر، John, the Gospel of (The Anchor Bible Dictionary، تحرير: ديفيد فريدمان، ٦ أجزاء، نيويورك، دار نشر Doubleday، 1992).

تتميز بأسلوب واصطلاح خاص، لا تفهم أو لا يتسنى فهمهما على أفضل صورة، إلا إذا وضعت في سياق ما بعد الفتوحات، فحينها يكون القول بأن تاريخ الرسم المعتمد للمصحف قد سبق سنة ٦٥٠ هو الاستنتاج الأنسب على ما يبدو.

ومع ذلك عند نقل عبء الإثبات، فإن غياب المناسبة الملموسة بين القرآن والتاريخ الإسلامي في حقبة ما بعد النبي، مع استثناء ما وقع من إعادة تشكيل للنص بشكل كبير في مرحلة لاحقة، لا يصبح دليلاً على عدم وقوع بعض التعديلات والإضافات البسيطة: فليس ثمة ما هو خارج السياق الزمني في قصة يسوع مع المرأة التي أمسكت في زنا (يوحنا ٣٥: ٧، ١١: ٨)، ورغم ذلك، دائماً ما يُنظر إليها على أنها أضيفت في مرحلة متأخرة إلى إنجيل يوحنا، إذ لم يرد لها ذكر في النسخة المبكرة من مخطوطات العهد الجديد. ولا ريب أن دعوى الإجماع التي مرّت معنا في المبحث السابق تثير بعض الأسئلة المهمة فيما يخص قبول التغييرات التي يُفترض أنها أُدخلت على رسم المصحف في فترة متأخرة مثل خلافة عبد الملك، وقبول الفرق المخالفة مثل الشيعة الأوائل لهذا الأمر بلا منازع، ومع ذلك، لكي نعصد القول بأن رسم المصحف المعتمد قد استقرّ بشكل كبير بحلول منتصف القرن السابع، فسوف نسلط الضوء من خلال المبحثين التاليين على اثنتين من السمات

الداخلية للقرآن. (ومن الضروري التأكيد على أن القول باستقرار الرّسم مبكراً لا يتعلّق بالنواحي الإملائية وضبط التهجئة كما في كتابة الألف الممدودة التي ظلّت عُرضة للتطور طوال فترات طويلة)^(١).

(١) انظر: الهامش رقم ١، ص ٢٣.

السمات الداخلية للقرآن (٢): غياب التأطير السردى؛

إنّ النصوص القرآنية تقتضي بوضوح وجود رسول^(١)، غير أنها متحفظة بشكلٍ جليّ في ذكر أيّ تفاصيل خاصّة عن هذا الرسول؛ ولهذا فإنّ علم التفسير الإسلامي وجد في مراعاة سياق السيرة أداة تفسيرية لا غنى عنها؛ إذ إنّ ثمة مقاطع قرآنية منعزلة يتبيّن معناها عبّر دمجها في سياق سرديّ، عادة ما يؤتّى به لغرض تفسيري خالص، فيصف موقفًا معيّنًا 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 Harald Motzki, Leiden: Brill, 2000, 298–309)، إلا أن هذا التفسير يصعب تصوّره في كلّ نصوص القرآن.

(٢) انظر:

Andrew Rippin, “The Function of asbāb 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 Qur’anic Studies”, Muslim World 85 (1995): 345–362, at 353–4.

صحيح أن شوميكر يعزو ظهور هذه الروايات 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 تحدّث عن محمد وتتضمّن اقتباسات من القرآن. وثمة واقعة حظيت بعناية خاصّة، ألا وهي قصة تلقّي محمد للوحيّ أول مرّة في غار حراء، وقد نجح غريغور شولر وأندرياس غوركي في تتبّع أجزاء كبيرة منها وعزوها إلى محدّث المدينة عروة بن الزبير (ت. ٧١١/٩٣ - ٧١٢/٩٤ أو ٧١٣-٧١٢)^(٢). كذلك هناك قصة أخرى من قصص

(١) انظر:

Stephen J. Shoemaker, “In Search of ‘Urwa’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 ‘Urwa ibn az-Zubair, Princeton: Darwin Press, 2008, 22–37.

انظر الردّ على نقد شوميكر في:

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

وفي دراسة غوركي وشولر لأحاديث السيرة التي يرويها عروة، نجد التأكيد على أن مدار الحديث الذي يبيّن تلقّي محمد للوحيّ 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 بنوّة محمد، وتوكّده أخبار ثلاثة قصيرة رواها هشام بن عروة عن أبيه، ويظهر في هذه الروايات بعض العناصر الأساسية التي وردت في

=

السيرة تقتبس آيات من القرآن، وهي حادثة الإفك التي اتُّهمت فيها عائشة، ويعزوها شولر وغوركي إلى عروة^(١).

إذن الحال هنا على النحو التالي: يظهر من التلقّي الإسلامي المبكر للقرآن الاتجاه نحو تسريد المادة القرآنية بالاعتماد على السيرة، وبحلول سنة ٧٠٠ ظهرت روايات مناسبة تتحدّث عن محمد وتتضمّن اقتباسات قرآنية، وأصبح محمد نفسه رمزًا سياسيًا مهمًّا (في سنة ٦٨٥ - ٦٨٦، سكّ أحد أمراء عبد الله بن الزبير على خراسان أول عملة تحمل اسم محمد^(٢)، وبداية من عام ٦٩١ - ٦٩٢ ظهر اسم محمد باعتباره رمزًا لتأسيس الدّين على العملة التي اعتمدها

خبر الزهري، بل تشتمل على بعض الكلمات والعبارات بعينها، وإن اشتملت على بعض الاختلافات الإملائية. وعليه فإن الأخبار المنسوبة لهشام تشكّل دليلاً على أن عروة هو من عليه مدار الرواية من طريق آخر غير طريق الزهري وهو ما ذهب إليه شوميكر (انظر: In Search، ص ٣٠٦). وكما يؤكّد غوركي 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 تحفّظات كبيرة هنا ويُقرّر بأن خبر عروة اشتمل على إشارة إلى الآية الحادية عشرة من سورة النور. (انظر: In Search، ص ٣٢١ - ٣٢٦).

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

عبد الملك بن مروان علاوة على نقوش قبة الصخرة^(١). فكيف إذن نفَسِّر حقيقة أنَّ التراث الإسلامي استطاع بدقَّة أن يَفْصِل بين ما قاله نبيُّه وبين الروايات التفسيرية التي تُفهم من خلالها هذه الأقوال؟ لدينا دليل مقارن من التوراة يبيِّن لنا أن المرويات التي تجمع الأقوال والعبارات النبوية (لوجيا) يبدو أنها تميل بطبيعتها إلى اجتذاب الأساطير حول حياة النبي وعصره^(٢)؛ ولذا فإنَّ مما يدلُّ على الاستقرار المبكِّر للقرآن أنَّ هذه الإضافات الأسطورية لم يتسنَّ إدراجها آنذاك في الكتاب الإسلامي المقدَّس وبالتالي احتيج إلى إيرادها منفصلة في مصادر خارجية؛ على سبيل المثال، ليس في القرآن، ولا في المادة التي وردت في الإصحاحات الأولى من سفر إشعياء ما يشير إلى أن النبي الذي عليه مدار الحديث قد أتى بالمعجزات، إلى أن يأتي الإصحاح الثامن والثلاثون من سفر إشعياء فيتحدَّث عن معجزاته، بينما في حالة محمد، فإنَّ الكلام عن المعجزات قد جاء في الحديث دون القرآن^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ١٧٠ - 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، ص ٥٠ - ٥٢ لمعرفة الاختلاف في النظرة إلى محمد بين القرآن والحديث.

من هذا كله يتكون لدى المرء انطباع ثابت بأن نصّ القرآن لا بد أنه استقر في وقت مبكر، وقد يعترض أحدهم بأن مَنْ تولّوا جمع القرآن 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 يشمل حتى على أبسط الأدوات التحريرية لمراعاة سياق السيرة، من قبيل إدراج عناوين رئيسة تربط بعض الفقرات القرآنية بأحداث معيّنة في حياة محمد (انظر مثلاً إشعياء: ١-١، سفر إرميا الإصحاح الأول: ١-٣، وكذلك العناوين المختلفة التي وردت في سفر المزامير وتربط النص بحياة داود)^(١)؛ وتفسير عدم اشتمال المادة القرآنية كما بين أيدينا على أيّ مرويّات كاملة من السيرة، ولا أيّ إضافات تحريرية بسيطة، هو أنّ رسم المصحف كان قد استقرّ بحلول منتصف القرن السابع.

(١) وردت إشارة مختصرة إلى إضافة العناوين الرئيسية في سفر المزامير في:

“Le problème de la chronologie du Coran”, Arabica 58 (2011): 477–502, at 500–1
وكان الهدف منها التأكيد على أنه في ظلّ عزوف علماء الدراسات الإنجيلية والتوراتية على اعتبار عناوين سفر المزامير تجسيداً لحقائق تاريخية، فحريّ بنا أن ننظر بعين الشكّ إلى العلاقة التي يؤسسها التراث الإسلامي بين القرآن وحياة محمد؛ ولهذا فإن رينولد فاته أن يتساءل عمّا يمكن الخروج به من حقيقة أنّ إشارات السيرة قد أُفجّمت في النصّ نفسه في حالة المزامير، بينما في القرآن اقتصر ورودها 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 {أن} بمعنى {لئلاً} (كما في سورة النساء: الآية ١٧٦، وسورة النحل الآية ١٦)^(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: القرآن، ص ١٣٤، ١٣٥.

(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: {إنّ هذان لساحران} خطأ؛ لأنّ (إنّ) المخففة لا توجب النصب (انظر: Wright, Grammar, vol. 2, 81D). في المقابل، تجدر الإشارة إلى أنّ جمهور القراء يقرّون (إنّ) 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، ج ٤، ص ٨٩، ٩٠)؛ ولذلك لا بد أن هناك خبراً شفهياً معتمداً يرجّح (إنّ) المشددة على (إنّ) المخففة،

قد أثارت إشكالات لدى المسلمين الأوائل، فقد رُوي أنه لما فُرغ من المصحف أُتي به عثمان فنظر فيه فقال: قد أحستم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لَحْنٍ ستُقيمه العرب بألستها (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^(٣) مُصيب فيما ذهب إليه من

=

ومن المرجح أن هذه كانت الكلمة الأصلية. ويقرأ أبو عمرو والآخرين: {إنّ هذان لساحران} مع ما في ذلك من مخالفة للرسم. وما يعيننا في هذا السياق أن الرواية الشفهية ترجّح (إنّ) ولم ينجم عن ذلك تصويب للرسم.

(١) انظر:

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

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

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

(٢) تاريخ القرآن، ج ٣، ص ١-٦.

(٣) جوتهلّف بيرجستراسر (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 ألّف عدداً من المحاضرات في جامعة القاهرة بمصر في العام الدراسي ١٩٢٩ - ١٩٣٠، حول التطوّر النحوي في اللغات السامية، وحول نقد النصوص، وقد جمعت هذه المحاضرات في كُتب لاحقاً، وقد حرص الكثيرون على حضورها مثل طه حسين، وبسبب

=

أن الروايات التي تأمر المسلمين بتجويد وتحسين النصّ القرآني عند تلاوته أو تبين صراحةً وقوع بعض الأخطاء الإملائية في كلمة الربّ، هي أخبار مبكّرة^(١)، ويُرجّح أن تعود لما قبل سنة ٧٠٠، وبالتالي تدلّ على أنّ الناس لم ينتظروا إلى زمان سيّويه حتى ينتبهوا لهذا الإشكالات، ومع ذلك فلا الحجاج ولا غيره - على ما يبدو - قد سعوا لتصويب الرسم في هذه الآيات.

ثمّة حالة مشابهة في سورة آل عمران في الآية السادسة والتسعين، وفيها: {إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ}، ويرى المفسرون بوجه عام أنّ كلمة: {بَكَّةَ} لغة في {مكة}، إلا أنهم يضطرون إلى إيراد الاشتقاقات المختلفة لكلمة:

=

اتساع اهتماماته وتعمّقها، فقد ترك عددًا كبيرًا من 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«التطور 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 السريانية 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، فطبع في كتاب بتقدمه، 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) تاريخ القرآن، ج ٣، ص ٤.

{بكة} لبيان المسألة. ولا شك أن الحلّ الأيسر لهذا الأمر، وهو حلّ يُفترض ألاّ تجد الفرق الإسلامية الكبرى غضاضة في قبوله، هو إبدال الباء ميماً غير أنه من الجليّ أن هذا الحلّ لم يعد عملياً حين بدأ الناس في الانتباه لهذه الآية بشكلٍ جدّي^(١). وحين ننظر في التوراة نجد تعبيرات وأسماء أماكن شاذة أو غامضة لكنها استلزمت إقحام توضيحات تفسيرية على النصّ^(٢)، وهو ما لا تجده في حالة القرآن^(٣).

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

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

(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 تفسيراً أدرج في وقت لاحق. انظر:

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

لكن انظر ردّي على ذلك على الرابط التالي:

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

ضمن مبحث بعنوان: Literarkritik.

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

الخاتمة:

لا مفرّ من الإقرار بأن الرأي الذي جاء في ختام المبحث الأخير لا يسلم من مقال؛ أولاً، هل يمكن الجزم بعدم وجود آيات من هذا القبيل قد جرى تصويبها (كما في الآية الرابعة والعشرين من سورة الفتح حيث نجد مكة بدلاً من بكة)؟ ثانياً، حتى لو سلّمنا بأن الجزء الأكبر من النصّ القرآني كان قائماً موجوداً قبل زمن الحجاج وأن الحجاج لم يقدم 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 تشير إشكالية حول من يتحمل عبء الإثبات: فهل ينبغي مطالبة أنصار القول السائد بأنّ رسم القرآن كان قد استقر بحلول سنة ٦٥٠ بأن يأتوا بدليل حاسم على غياب أيّ إضافات لاحقة، أم ينبغي أن نطالب العلماء 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 أبيض، فعلى من يقول بوجود البجع الأسود أن يأتي بالدليل على قوله. وبالمثل، 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 رسم المصحف يعود إلى منتصف القرن السابع، فهل يمكن أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ لو سلّمنا بالفرضية التي ترى أن النصّ القرآني الرسمي أكثر اتساقًا من النسخة C-1 وأكثر توافقًا معها مع النسخة النصيّة الأولى التي انحدرت منها هاتان النسختان، وأنه يمكن تحديد آخر تاريخ محتمل كُتبت قبله طروس صنعاء الأولى^(٢) بسنة ٦٤٦، وذلك باحتمال نسبته ٣ إلى ١، فيُحتمل أن تكون النسخة الأولى قد ثبتت واستقرّت بنهاية سنة ٦٣٠؛ ولذا يبدو من المنطقي التسليم بأنّ التراث الأدبي لمحمد لم يكن قد استقرّ بالكامل خلال العقد الأول من العام الذي توفي فيه محمد^(٣)، ومع ذلك هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن ترتيب الآيات في السور يعود لعصر النبي.

(١) كما بيّنتُ أعلاه فإنّ تصوّر السائد، على افتراض أنه يتفق مع بعض المعطيات التي تناولناها في هذا البحث، لا بد له من تعديل في ناحيتين: أولاً: 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 تعبدية محضة، لا كمصدر قياسي يُرجع إليه باستمرار، بل إنّ بعضًا من القرآن لم يكن ليُتلى إلا نادرًا واقتصر على وجوده مكتوبًا.

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

(٣) على خلاف ما ورد في المرجع السابق، ص ٤٠٦-٤١٠.

وقد شدّد ساديغي وجودارزي على التقارب العام بين الاختلافات التي جاءت في النصّ السفلي من طروس صنعاء وما تنقله لنا كتب القراءات بشأن نطاق التباين الذي يجسّد المراحل الأولى لتداول القرآن^(١)، 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^(٢))، لكن النسخة C-1 وكذا المصادر الأدبية لا تنقل أيّ خلاف حقيقي حول مضمون كلّ سورة^(٣)؛ مما يعضد القول بأنّ غالبية سور القرآن كانت قائمة ومستقرّة قبيل وفاة النبي، وتجدر الإشارة مجددًا إلى أن هذا لا يحول دون وقوع بعض الإضافات والزيادات على النصّ الموجود بالفعل، وإعادة صياغته وتحديثه خلال العقد الأول بعد وفاة النبي.

وفي الختام، إنّ التحليل الأدبي الدقيق لكلّ سورة على حدة هو ما يمكنه أن يحدّد في المقام الأول مدى وجود شكوك حول حدوث تغيير أو إضافة للنصّ عقب وفاة النبي.



(١) انظر: 19, "Şan'ā' 1", Sadeghi and Goudarzi.

(٢) انظر: 180–1–23 and 21–23, Jeffery, Materials؛ وانظر أيضًا: تاريخ القرآن، ج ٢، ص ٣٣–٣٨، ٤٠–٤٢.

(٣) انظر: 23, "Şan'ā' 1", Sadeghi and Goudarzi.