@Tafsircenter

هارالد موتسكي
Harald Motzki

جمع القرآن

إعادة تقييم المقاربات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة

ترجمة: مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بهارالد موتسكي:

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

له عدد من الكتب، منها:

The Origins of Islamic Jurisprudence, 2002.

«أصول الفقه الإسلامي».

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

«إعادة بناء مصدر ابن إسحاق (سيرة النبي)، وتفسير القرآن المبكّر؛ دراسة للتقاليد المبكّرة لابن عباس».

مقدمة[1]:

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

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

(١) قام بكتابة المقدّمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

في هذه الورقة يقدم موتسكي عرضًا وتلخيصًا مدققًا للنظريات الأساسية التي أنتجها الباحثون الغربيون حول تاريخ القرآن، مثل نظريات جولدتسيهر، ومنجانا، وكازانوفا، ثم وانسبرو، وبورتون، وكذلك يقدّم تحليلًا معمّقًا لمنطلقات هذه النظريات ومسبّقاتها ومرتكزاتها، فنجده يشتبك مثلًا مع أطروحات شاخت وجولدتسيهر حول نقل الحديث النبوي والآثار الإسلامية في العموم، مستعينًا في هذا بما يعتبره تطوّرًا في نقاش هذه القضايا والمعتمد على التطوّر في المصادر المتاحة وكذا التطوّر في المناهج المستخدمة خصوصًا منهجيات جوينبول وشولر حول نقد السند والمتن.

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

وبغضّ النظر عن نتائج ورقة موتسكي ومقدار الاتفاق أو الاختلاف مع المنهجيات التي عمل من خلالها لتحليل مرويات تاريخ القرآن، فإنّ هذه الورقة تبدو شديد الأهمية للدارسين؛ لما تقدّمه من عرض مكثّف وتحليل معمّق للنظريات التي أنتجها الغربيّون حول تاريخ القرآن، وكذلك ما تقدّمه من نقد داخلي للأُسس المنهجية لهذه النظريات، وهو نقد من المهم الاطلاع عليه؛ لما يفيده من تطوير المثاقفات العربية مع الفكر الاستشراقي وحفز هذه المثقافات للاشتباك مع البناءات المنهجية الداخلية لهذه النظريات وبيان عدم وجاهتها في ذاتها.

الدراسة[١][٢][٣]

١ - القرآن كمصدر تاريخي:

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

---

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

(٢) هذه الترجمة هي لمادة:

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

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

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

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

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

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

خلال الثّلُث الأول من القرن السابع الميلادي في مكة والمدينة، ولنسأل سؤالًا: من أين أتتْ تلك المعلومة؟

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

يمكننا أن نجيب بسهولة عمّا إذا كان النصّ المبكّر يعود فعلًا لمؤلِّفه المزعوم لو وجدنا توقيعه؛ إلا أنه في حالة القرآن لم نتوصّل بعدُ لمثل هذا التوقيع، ولا حتى توقيع الرسول نفسه ولا كَتَبته المحتملين. وحتى المخطوطات القرآنية المبكّرة نادرة، وهناك جدل حول تاريخ كتابتها؛ صحيحٌ أن هناك بضع شذرات من القرآن كُتبت على ورق البردي أو الجِلْد، أَرْجَعها بعضُ الباحثين إلى القرن الأول أو النصف الأول من القرن الثاني الهجري، إلّا أن هناك باحثين آخرين رفضوا هذا التأريخ، ولم يُتوصّل بعدُ إلى تأريخ متّفق عليه[١]. علاوة على ذلك، فإنّ الطابع الشّذري لعامة المخطوطات القرآنية

(١) انظر:

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

الأقدم لا يسمح لنا بأن نستنتج يقينًا أنّ الصور الأولى من القرآن كانت تماثل في هيئتها وبنيتها وحجمها ومحتواها نظيرتها المتأخّرة؛ وعليه، يبدو أنّ المخطوطات لا تساعدنا في إجابة السؤال المطروح (حتى الآن).

ماذا عن النصّ نفسه؟ هل يحتوي القرآن مؤشّرات واضحة على مؤلِّفه أو جامِعيه؟ هذا السؤال مثار جدل أيضًا. لم يذكر القرآن سوى عدد قليل جدًّا من الحقائق التاريخية[١]، وفي معظم الأحيان لا يمكننا -اعتمادًا على النصّ وحده- استنباط الملابسات والظروف التاريخية التي يتحدّث عنها تحديدًا[٢]. لم يُذكر اسم النبي محمد سوى أربع مرّات في القرآن، وغالبًا ما كان يُذْكر بضمير الغائب[٣]، حيث كان النصّ يتحدّث عادة عن شخص يُوسم بأنه (الرسول) أو (النبي)، والذي جرت العادة باعتباره هو النبيّ محمد في غالب المواضع. لكن

=

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

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

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

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

(٣) اقترح بعض العلماء أن الآيات الأربع كانت إضافات لاحقة، انظر على سبيل المثال:

H. HIRSCHFELD, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London 1902, 139.

يمكن للمرء أن يجادل -وهو ما حدث بالفعل- أنّ الشخص المذكور في القرآن بصيغة المخاطب المفرد لا يلزم دائمًا أن يكون هو النبيّ محمد (وهناك حالات قليلة يتضح فيها أنه لا يمكن أن يكون الأمر كذلك)، ولكن هناك مواضع كثيرة يمكن اعتباره -النبي محمدًا- القارئ أو المرتّل للنصّ على وجه العموم[١]. إذا ما تبنّى المرءُ هذا الرأي، فمن المؤكّد أن مسألة هل النبي محمد هو مؤلِّف أو مبلِّغ القرآن كلّه محلّ جدل ومناقشة.

دافع جون وانسبرو[٢] بشكلٍ قاطعٍ عن هذه الأطروحة في كتابه: (الدراسات القرآنية؛ مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدّسة)[٣]؛ وخلُص على أساسٍ من النقد البنيوي وغيره من الحجج إلى أنّ القرآن منتزَعٌ من مجموعة من الأقوال النبوية، التي تطوّر جمعُها بشكلٍ مستقلّ خلال القرنين

(١) كما قال أندرو ريبين في:

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

(٢) جون وانسبرو (١٩٢٨م-٢٠٠٢م) مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجّه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيك جذري في المدونات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته: «الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدّسة» (١٩٧٧م). (قسم الترجمات).

(٣) انظر: https://tafsir.net/translation/10/ (المترجم).

الأول والثاني الهجريّين في بلاد ما بين النهرين. بالنسبة إلى وانسبرو، لم يكن لعملية جمع واعتماد النصّ -أي القرآن كما هو موجود الآن- وجودٌ قبل بداية القرن الثالث الهجري؛ ومن ثم يفقد القرآن الكثير من جودته وأصالته كمصدر تاريخي موثوق لحياة النبيّ محمد وبيئته، ويصبح بدلًا من ذلك مصدرًا لتطوّر نوع واحد من الأدب الديني للمجتمعات الإسلامية المبكّرة في أماكن أخرى غير تلك التي عاش بها النبي محمد[١]. لقد كانت استنتاجات وانسبرو محلّ نقد الكثير من الباحثين لعدة أسباب[٢][٣]، وقليلون هم من وافقوه على آرائه. ومع ذلك، فقد ذكّرَتنا مساهمته بأنه على أساس النصّ القرآني وحده يصبح من الصعب -إن لم يكن من المستحيل- إثبات «تأليف» النبي محمد للنصّ بأكمله[٤].

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

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

(٣) في هذا السياق يمكن مطالعة مقالة غريغور شولر (تدوين القرآن؛ تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو)، مترجمة على موقع تفسير، ترجمة: حسام صبري، ضمن ترجمات ملف تاريخ القرآن. (قسم الترجمات).

(٤) Cf. the contributions in H. BERG (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam5, in: Method & Theory in the Study of Religion 9/ 1 (Special Issue) 1997 for positive judgments of WANSBROUGH'S studies.

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

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

(١) إجناس جولدتسيهر، Ignác Goldziher، (١٨٥٠ - ١٩٢١)، مستشرق مجَري يهودي، تلقَّى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليبستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شرّاح التوراة في العصور الوسطى. وعيّن أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجَرية في فيينّا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر =

=

بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عُيّن أستاذًا للغات الساميّة بجامعة بودابست.

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

(١) جوزيف شاخت، Joseph Schacht، (١٩٠٢- ١٩٦٩)، أحد أهم المستشرقين الألمان، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعة ليبتسك وجامعة برسلاو، حصل على الدكتوراه من جامعة برسلاو (١٩٢٣)، وفي (١٩٢٩) صار أستاذ كرسي بجامعة فرايبورج، وهو معروف لدى المثقفين والدارسين المصريين في فترة الثلاثينيات، حيث انتدب عام (١٩٣٤) للتدريس في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليًّا) لتدريس فيليلوجي اللغة العربية والسريانية، شارك في الإشراف على الطبعة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية)، وقد تنقّل من ألمانيا إلى مصر إلى إنجلترا إلى هولندا ثم استقر به المطاف في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية حيث عمل كأستاذ في جامعة كولومبيا منذ (١٩٥٩) وإلى وفاته، اهتمامات شاخت الرئيسة كانت بالفقه والقانون والشريعة الإسلامية، ثم

=

مختلَقة، وليس لها أيّ قيمة تاريخية في بيان سمات الحِقبة التي يُزْعَم أنها تمثّلها =لم يعترضوا على الرأي القائل بأنّ القرآن معزوٌّ إلى النبي محمد، واعتبروه المصدر الأكثر موثوقية لحياته ودعوته. مؤخّرًا فقط تخلَّى أتباع آراء شاخت المتطرّفة حول الحديث النبوي عن هذا الموقف المتناقض، مثل: وانسبرو، ومايكل كوك، وباتريشيا كرون، وأندرو ريبين(١)، وجيرالد هوتينج(١)، وغيرهم؛

=

بالحديث النبوي، وله فروض حول الفقه الإسلامي؛ أشهرها كونه قد تأثّر في نشأته 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 تَعْتَبِر أنّ الأحاديث وُضعت في القرن الثاني الهجري، وأن مدار الإسناد هو -غالبًا- واضع الحديث، وطالما أثارتْ نظرياته -وخصوصًا نظرية المدار- انتقادات بعض المستشرقين، هذا رغم إعجاب المعظم بها، قامت هذه الانتقادات على أساس ضعف حضور المدوّنة الحديثية في بلورة شاخت لنظريته، واعتماده الكبير على كتب الفقه: مثل كتاب (الأُم) للشافعي، ومؤخرًا صدر لفهد الحمودي كتابٌ بعنوان: (نقد نظرية المدار) وضّح فيه 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. (قسم الترجمات).

(١) أندرو ريبين، هو باحث كندي من أصل بريطاني، وُلد في لندن ١٩٥٠م، واهتمامه الرئيس يتعلق بدراسة الإسلام المبكّر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل: دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد، كما حرّر كتابًا بعنوان: (مقاربات في تاريخ تفسير القرآن)، والذي صدر عن جامعة أكسفورد عام

=

حيث إنهم يشكُّون في أنّ المرويات الإسلامية يمكن أن تشكّل إطارًا مرجعيًّا موثوقًا به من الناحية التاريخية للقرآن، لأنه من غير المؤكّد بشكلٍ عام ما إذا كانت المعلومات الواردة في الآثار عن المحتوى القرآني تستند إلى معرفة حقيقية مستقلة عن النصّ القرآني نفسه وخالية من التحيّزات الجدلية والعقائدية

=

١٩٨٨م. وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م. (قسم الترجمات).

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

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

له عدد من الكتب حول هذه الاهتمامات:

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

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

The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam، فكرة عبادة الأوثان ونشوء الإسلام، ١٩٩٩.

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

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

والفقهية اللاحقة. وبالتالي، فإنهم يشكّكون أيضًا في القناعة العامة بأنّ القرآن ككل هو سجل معاصر لأقوال النبي محمد.

هل هذا هو السبيل الوحيد لتجنّب الوقوع في التناقض؟ البديل الواضح هو التمسّك بالمصداقية التاريخية للمرويات الإسلامية، على الأقل في نقاطها الأساسية؛ وهذا هو الموقف الذي اعتمده ويليام مونتجمري وات[1] على سبيل المثال، فقد بنَى أفكاره على افتراض أنّ السيرة تحتوي على «نواة أساسية من المواد الأصيلة»، وأنه «سيكون من المستحيل فهم المادة التاريخية للقرآن دون

(١) مونتجمري وات W. Montgomery Watt، (١٩٠٩-٢٠٠٦)، كاهن إنجليكاني ومستشرق بريطاني، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إدنبرة باسكتلندا إلى تقاعده عام ١٩٧٩، من أهم المستشرقين المعاصرين في مجال تاريخ الدعوة والسيرة النبوية، ومن أشهر كتبه في السيرة: محمد في مكة (١٩٥٣)، ومحمد في المدينة (١٩٥٦)، والإسلام واندماج المجتمع (١٩٩٨). والثلاثة مترجمة للعربية، فقد ترجم الأول: عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٤. وترجم الثاني: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٥. وترجم الثالث: عليّ عباس مراد، وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٩. وكذلك ترجم كتابه: "Muslim- Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions,1991" بعنوان: (الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه: عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٨، كما ترجم مؤخرًا كتابه: « The influence of Islam on Medieval Europe, 1972»، بعنوان: (تأثير الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى)، ترجمه: سارة إبراهيم الذيب، جسور للترجمة والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

افتراض صحة هذه النواة الأساسية»[١]. ولكن كيف لنا أن نعرف ما هي النواة الحقيقية لمرويات السيرة من غيرها؟ إنّ منهجية وات -الضعيفة- في الإجابة على هذا السؤال ورفضه السطحي لاعتراضات شاخت على الحديث النبوي باعتبارها لا تنطبق على مرويات السيرة =لم يقنع العقول الناقدة[٢]، وانتهى به الأمر بأن وُصِفَت أطروحته بالساذجة. لتجنب مثل هذا الوصف، لا يمكن للعلماء المستعدّين لقبول احتواء القرآن على دعوة محمد وبالتالي منح المرويات الإسلامية قيمة معينة أيضًا =لا يمكنهم إلا أن يصطدموا بضرورة معالجة مسألة مصداقية المرويات الإسلامية مرّة أخرى. في العقد الماضي، كرّس العديد من الباحثين -وأنا منهم- أنفسهم لهذه المهمّة؛ لقد صممتُ إستراتيجيات مختلفة للتعامل مع المشكلة:

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

---

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

(٢) استعاد شولر فرضية النواة أو وجود جوهر أصيل للمرويات التاريخية الإسلامية عن تاريخ القرآن، في ورقته المشار إليها سابقًا (تدوين القرآن؛ تعليق على أطروحتي بورتون ووانسبرو)، مع اقتراحات ربما تكون أكثر قوة من اقتراحات وات، فيحسن مطالعتها. (قسم الترجمات).

يمكن استخدام كلتا الإستراتيجيتين إمّا على مستوى أكثر عمومية، على سبيل المثال فيما يتعلّق بأنواع معينة من المرويات، مثل الآثار التفسيرية أو الفقهية[١]، أو على مستوى أكثر تحديدًا، مثل التعامل مع أثر واحد أو مجموعة من المرويات في موضوع محدّد[٢]. فيما يأتي، سأستكشف مسألة جمع القرآن، وهي قضية أساسية في تحديد مؤلِّف النصّ القياسي وتاريخه. لا يمكن لهذه الورقة أن تتناول كافة جوانب المشكلة؛ لكن يمكن العثور على مناقشة شاملة في دراسة أكثر تفصيلًا أقُوم بإعدادها حاليًّا حول هذا الموضوع.

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

(٢) ومن الأمثلة على ذلك:

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

٢- مرويات جمع القرآن:

وجهة النظر الإسلامية:

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

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

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

وجهة نظر الباحثين الغربيين:

في أول دراسة غربية أساسية عن القرآن: (تاريخ القرآن) لتيودور نولدكه[(١)]، التي نُشرت عام ١٨٦٠، تبنّى المؤلِّفُ السرديةَ الإسلامية المعتمِدة حول تاريخ القرآن. لكن في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، تضاعفت الشكوك التي أثارها الباحثون الغربيون حول المصداقية التاريخية للأحاديث التي تعود إلى زمن النبيّ محمد والتاريخ المبكّر للإسلام. كان للدراسات التي أجراها إجناس جولدتسيهر حول الأحاديث النبوية عام ١٨٩٠ في المجلد الثاني من كتابه: "*Muhammedanische Studien*" «دراسات محمدية» أثرًا بالغًا في تطوّر هذه

(١) تيودور نولدكه، Theodor Nöldeke، (١٨٣٦-١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، وآرامية الكتاب المقدّس، ثم درس -وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول «تاريخ القرآن»، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من «تاريخ القرآن» في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذُه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك درس نولدكه «المشنا» وتفاسير الكتاب المقدّس أثناء عمله معيدًا في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتب حول اللغات الساميّة، منها: «في نحو العربية الفصحى»، و«أبحاث عن علم اللغات الساميّة»، عمل أستاذًا في جامعة كيل ثم جامعة اشتراسبورج، كتابه «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

الشكوك. في كتابه الشهير حول القرآن، قدم جولدتسيهر أطروحة مفادها أن الأحاديث التي يُزعم أنها مروية عن النبي محمد وصحابته لا يمكن التعويل على صحتها التاريخية؛ لأنها تعكس التطوّرات السياسية والعقائدية والفقهية للمجتمع الإسلامي في وقت لاحق (الدولة الأموية والعباسية)[١]. هذه الشكوك من قِبَل الباحثين الغربيين حول المرويات الإسلامية التي ظهرت في مطلع القرن العشرين =استطاعت أن تجد لها مكانًا في الطبعة المنقّحة من (تاريخ القرآن)، والتي أعَدّ أوّل جزأين فيها فريدريش شفالي FRIEDRICH ScHWALLY[٢]، حيث كتب دراسة جديدة تمامًا وأكثر تفصيلًا حول مسألة جمع القرآن[٣]، وقد اختلفت استنتاجاته اختلافًا جذريًّا عن استنتاجات نولدكه.

رفض شفالي المصداقية التاريخية للرواية القائلة بأنّ القرآن قد جُمِع بالفعل بعد وفاة النبيّ محمد بوقت قصير بأمر من الخليفة الأول أبي بكر[٤]. وقام استنتاجه على الحجج الآتية:

---

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

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

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

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

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

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

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

سنوات [بأمر من أبي بكر]، كما أنه يشكّ فيما إذا كان النصّ المكتوب أوّلًا قد استُخدم كنموذج للنَّسْخ فقط.

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

بناءً على هذه الحجج، خَلُص شفالي إلى أنّ مرويات الجمع الأول للقرآن في عهد أبي بكر =هي روايات وُضعت لاحقًا من أجل إعطاء مصحف عثمان -المثير للجدل والذي رفضه قسم من المجتمع المسلم- مزيدًا من السلطة. أمّا المرويات المتعلقة بالنسخة الرسمية التي أصدرها الخليفة الثالث، فقد قَبِلها شفالي باعتبارها موثوقة تاريخيًّا، على الرغم من اكتشافه بعض التفاصيل غير المتّسقة وغير المحتملة أيضًا، مثل الادّعاء بأنّ القرآن قد نزل بلسان قريش[١].

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

في الوقت نفسِه تقريبًا اتّخذ باحثون آخرون وجهة نظر أكثر راديكالية، ورفضوا حتى المصداقية التاريخية لمرويات الجمع العثماني. كان بول كازانوفا PAUL CASANOVA[١] أوّل من ادّعى أنّ القرآن لم يُجمع ولم تخرج منه نسخة رسمية قبل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وأن هذا تم بمبادرة من وزيره سيِّئ السُّمْعة الحجّاج بن يوسف[٢]. تبنّى هذا الرأي وأكّده بمزيد من التفصيل ألفونس منجانا ALPHONSE MINGANA[٣] في مقالته: (نقل القرآن)[٤]. وتتلخص حُججه في الآتي:

---

(١) بول كازانوفا (١٨٦٢-١٩٢١)، مستشرق فرنسي، وُلِد 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، وعقيدة الفاطميين السرّية في مصر، ١٩٢١، كما ترجم وحقق خطط المقريزي، وله كتاب بعنوان: (محمد ونهاية العالم؛ العقيدة الإسلامية الأصلية، ١٩١٠). (قسم الترجمات).

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

(٣) ألفونس منجانا (١٨٧٨-١٩٣٧) مستشرق وكاهن كلداني، كان والده قسيسًا كلدانيًّا بالكنيسة المتحدة في روما، درس في المعهد السرياني الكلداني للدعوة بالموصل، فتعلّم السريانية والعربية والتركية والفارسية، وبعد خلاف لاهوتي مع الكنيسة الكاثوليكية -بسبب بعض آرائه- ترَك الموصل وسافر إلى المملكة المتحدة، وهناك عمل كأستاذ للغات واللاهوت في كلية وودبروك، ثم عمل في مكتبة جون رايلند ذات الشهرة في المخطوطات العربية، وقد نشر بصحبة مرجليوث المستشرق الإنجليزي (١٨٥٨ - ١٩٥٠) كتاب «الدين والدولة» لعليّ بن ربن الطبري (٨٣٨- ٨٧٠). (قسم الترجمات).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) A. MINGANA, 'Transmission', 39.

يقتبس منجانا إحدى أقدم الروايات غير الإسلامية عن تاريخ القرآن، وهي من (رسالة الدفاع) التي كتبها [عبد المسيح بن إسحاق] الكندي دفاعًا عن العقائد المسيحية، وكان ذلك حوالي عام ٨٣٠م، أيْ قبل حوالي أربعين عامًا من البخاري[١]. في هذا النصّ، نرى لأول مرة ذِكر جمعِ أبي بكر (ومع ذلك، ذُكِر سببٌ آخر غير موت القرّاء)، وَصَفت الرسالة المصحف العثماني بطريقة مماثلة للروايات التي نقلها البخاري، واختتم الكندي بالقول بأن الحجّاج بن يوسف أمَر بالمصاحف الموجودة فجُمِعت و«**أسقط منها أشياء كثيرة**»، ثم كتب ستة مصاحف جديدة وأرسل بها إلى المقاطعات الرئيسة في أنحاء الدولة الإسلامية، ثم تخلَّص من النُّسَخ السابقة كما فعل عثمان من قبلُ. وبحسب ما ذكره الكندي، فإنّ روايته تستند بالكامل إلى المرجعيات الإسلامية.

ومن خلال الجمع بين النتائج التي توصّل إليها من المصادر المسيحية، خَلُص منجانا إلى أنه ربما كانت هناك عدّة مصاحف مفردة -ومنها مصحف عثمان- ولكنه لم يصبح مصحفًا رسميًّا قبل زمن الخليفة الأموي عبد الملك ابن مروان، عندها جُمعت المصاحف ونُقِّحت اعتمادًا على المواد المكتوبة والمحفوظة شفهيًّا بإشراف وزيرِه الحجّاج بن يوسف[٢].

---

(١) Op. cit.,40.

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

لعقود عديدة، لم يتبنَّ معظم الباحثين الغربيين هذا الرأي الراديكالي، حيث تبنوا الموقف الأكثر اعتدالًا لشفالي، حتى إنّ القليل منهم تبنّى رأي نولدكه الذي يتماشى مع الرواية الإسلامية السائدة[١]. تغيّر هذا الوضع عندما نشر جوزيف شاخت كتابه: (أصول الفقه المحمدي) في عام ١٩٥٠. في هذه الدراسة، حاول شاخت أن يُثبت بشكلٍ قاطع أطروحة جولدتسيهر القائلة بأن معظم الأحاديث المنسوبة للنبيّ لا يمكن الاعتماد عليها تاريخيًّا، كما كانت استنتاجاته أكثر عمومية وراديكالية في الإشارة إلى أنّ المرويات الفقهية عن النبي وصحابته هي بشكلٍ عامٍّ مُخْتلَقة، وتم تلفيقها خلال القرن الثاني الهجري، أو فيما بعد، عندما طوّر علماء الشريعة الإسلامية الأوائل مذاهبهم الفقهية[٢]. وعلى الرغم من أن شاخت قد طوّر أفكاره لتطبيقها على الأحاديث الفقهية، إلّا أنه لم يقصر نظريته على هذا النوع من الأحاديث، بل اعتقد أنها تنطبق على أنواع أخرى أيضًا. لقد أثارت آراء شاخت حول الحديث النبوي إعجابَ معظم

(١) Cf. N. ABBOTT, The Rise of the North Arabic Script and its Kur' nic Development, Chicago 1939, 47ff. A. JEFFERY, Materials for the History of the Text of the Quran, Leiden 1937, 4- 10. W. MONTGOMERY WATT: Bell's Introduction to the Quran, Edinburgh 1970, 40- 44. A. WELCH, 'Kuran', in: The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 404f. R. BLACHERE, Introdiiction au Coran, Paris 19772, 27- 34, 52- 62.

(٢) في نقاش هذه الرؤية يمكن مطالعة مقالة ريمون هارفي، الأُسس المعرفية الفقهية للقراءات القرآنية، قراءات ابن مسعود في الفقه الكوفي والمذهب الحنفي، ترجمة: حسام صبري، ضمن ترجمات ملف تاريخ القرآن على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

الباحثين الغربيين، وفي العقود التي أعقبت نشر كتابه، أصبح المذهب الشكِّي الذي طرحه في كتابه عاملًا رئيسًا في الدراسات الغربية للإسلام المبكِّر؛ وقد كان لهذا أثره العميق على مسألة جمع القرآن. في عام ١٩٧٧ نُشِرت دراستان تناولتا هذه المشكلة؛ الأولى بعنوان: (دراسات قرآنية) لجون وانسبرو. والثانية بعنوان: (جمع القرآن) لجون بورتون[١]. اتخذ كِلا الباحثَين وجهةَ نظر جولدتسيهر وشاخت كمُسَلَّمات أوّلية لدراساتهما[٢] وتوصّلَا إلى استنتاج مفاده أنّ جميع المرويات الإسلامية المتعلّقة بجمعِ القرآن وكتابتهِ غيرُ موثوق بها من الناحية التاريخية، ويجب اعتبارها إسقاطات للمناقشات العقائدية أو الفقهية من نهاية القرن الثاني الهجري فصاعدًا.

لم يؤسّس وانسبرو وجهة نظره على بحث وتحليل مرويّات جمع القرآن، بل على النتائج التي توصّل إليها شاخت، بالإضافة إلى دراسة تحليلية لمتن القرآن والتراث التفسيري الإسلامي. ووفقًا له، فإنّ بنية القرآن كما هي الآن «التي تتميز بجمعها بين التقاليد المختلفة، والحذف والتكرار =لا تشير إلى عملٍ نفّذه رجل واحد أو فريق من الرجال، بل هي نتاج تطوّر عضوي من أصلٍ

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

(٢) انظر فصول المقدّمة في هذه الدراسات.

قوامُه الأساسي مرويات متفرّقة خلال فترة طويلة من النقل الشفوي»[١]. يمكن اعتبار هذه المرويات مستقاة من الأقوال النبوية pericopes of prophetic *Logia*[٢] التي نُقِلت شفهيًّا على مدى فترة زمنية أطول، ونمَتْ معًا في النهاية لتشكِّل نصًّا معتمدًا. لا يمكن أن تكون هذه العملية -تحوُّل هذه المقاطع المتفرّقة إلى نصّ واحد معتمد- قد اكتملت قبل نهاية القرن الثاني الهجري؛ «ومن ثم فبناء نصٍّ معياري مثل الذي تتحدّث عنه مرويات الجمع العثماني لم يكن ليتمّ قبل هذا التاريخ»[٣]. وبناءً عليه، يجب اعتبار هذه الآثار وغيرها من مرويات الجمع المبكّر للقرآن غير موثوقة تاريخيًّا، بل هي أقرب إلى تلفيقات خدَمتْ أغراضًا معيّنة. ربما الفقهاء هم مَن وضَع هذه المرويات -على النحو الذي اقترحه بورتون- من أجل تبرير المذاهب الفقهية غير الموجودة في النصّ المعتمَد، و/ أو ربما صِيغت على غرار الروايات الحاخامية المكوِّنة للمتن الأصلي "Urtext" لأسفار موسى الخمسة وبناء النصّ العبري المقدّس؛ حيث

(١) WANSBROUGH, Quranic Studies, 47.

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

(٣) Op. cit.,44.

إنها تفترض مسبقًا وجود نسخة معتمدة، وبالتالي لا يمكن تأريخها قبل القرن الثالث الإسلامي[١].

قدّم بورتون[٢] في كتابه (جمع القرآن) تحليلًا مفصّلًا للمرويات الإسلامية ذات الصلة، وحاول أن يبيّن أنّ هذه الأحاديث مستمدَّة من المناقشات بين علماء الأصول حول مرجعية المصدرَيْن الرئيسَيْن للفقه الإسلامي -القرآن والسنّة النبوية- ومسألة نسخ الآيات القرآنية؛ ولذلك فإنّ جميع مرويات جمع القرآن بعد وفاة محمد مختلَقة. وفقًا لبورتون، لم يُجْمَع القرآن بأمر من أبي بكر، ولم يصدر مصحف رسمي بأمر من عثمان. لكن ما الذي دفع علماء الشريعة لاختلاق هذه الآثار والادّعاء بأنّ القرآن الموجود كان نتيجة تنقيح غير مكتمل للمصحف الذي صدر خلال خلافة عثمان؟ اعتقد بورتون أنّ علماء الشريعة الإسلامية احتاجوا إلى نصّ قرآني غير مكتمل لأنّ هناك ممارسات فقهية راسخة لا أساس لها في القرآن، وقد كانتْ محلّ خلاف لهذا السبب؛

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

(٢) جون جاراد بورتون (١٩٢١-٢٠٠٥)، مستشرق بريطاني، أستاذ الفنّ والهندسة المعمارية بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية، وهو من محرّري الموسوعة الإسلامية منذ عام ١٩٦٠ وإلى عام ١٩٩٥، وله كتاب حول جمع القرآن صدر عام ١٩٧٩ بعنوان:

The Collection of the Qur'an. (قسم الترجمات)

وللحفاظ على هذه الممارسات زعموا أنّ مستندهم هو آياتٌ قرآنية، لكنها لم تجد طريقها إلى المصحف الموجود؛ وافترضتْ وجهة النظر هذه أنّ النبيّ مات ولم تكن هناك نسخة تجمع الوحي كاملًا. ولإثبات هذا الافتراض، وضع العلماء مرويات عن وجود أكثر من جمعٍ للقرآن قبل رسوخ النصّ المعتمد، ولكي يوضّحوا أنه يوجد في الواقع مصحف واحد فقط، روّجوا أيضًا لفكرة وجود مصحف رسمي غير مكتمل جُمِعَ بأمر من عثمان. إذا كانت جميعُ مرويات جمعِ القرآن والمخطوطات القرآنية المختلفة زائفةً، فإنّ الحقيقة الوحيدة الموثوق بها تاريخيًّا المتبقية هي القرآن نفسه. افترض بورتون أنّ النبي محمدًا نفسَه قد ترك القرآن على الشكل الذي نعرفه اليوم[١]. لم يبيّن بورتون صراحةً متى ظهرت العديد من المرويات الإسلامية المتعلّقة بجمع القرآن. ومع ذلك، فإنّ قوله بأنّ هذه المرويات هي نتاج خطاب بين علماء الأصول، وتمسّكه بنظريات شاخت حول تطوّر الفقه الإسلامي تشير إلى بداية القرن الثالث الهجري وما بعده، ويتزامن هذا التأريخ تقريبًا مع تأريخ وانسبرو ومنجانا.

هذا باختصار استعراضٌ مكثّف لتاريخ البحث الغربي حول مسألة جمع القرآن؛ يتميّز هذا البحث بالميل المتزايد إلى التقليل من القيمة التاريخية

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

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

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

في دراسته التفصيلية لمرويات جمع القرآن، حاول شفالي فصل الآثار الموثوقة تاريخيًّا عن الضعيفة وغير الموثوقة؛ وفي سبيل ذلك قارن مضمون

الروايات المختلفة بعضها ببعض، وبالمعلومات التاريخية عن الأحداث والأشخاص المذكورِين فيها، وبالقرآن نفسه، وقرّر بناءً على هذه المقارنة ما إذا كان ينبغي اعتبار رواية بعينها أو بعض تفاصيلها على أنها موثوقة أو مُوَجَّهَة/ مُغْرِضَة أو زائفة؛ ومثل هذه المقاربة لا تخلو من الخطر؛ إِذْ إنّ السؤال الحاسم هو ما إذا كانت أوجه المقارنة تُعتبر بنفسها حقائق تاريخية لا جدال فيها حقًّا أم لا. فمثلًا: ينطلق شفالي من افتراض أنه لا يمكن الشكّ في حقيقتين: الأولى: أن النصّ المعروف للقرآن يحتوي على الوحي الذي صَدَع به النبي محمد (بِغَضّ النظر عمّا إذا كانت هذه الحقيقة ذات أهمية ثانوية في هذا السياق). والثانية: أن هذا النصّ هو نتاج المصحف الرسمي الذي صدر بأمر من الخليفة الثالث عثمان. الأسباب التي قدمها شفالي لهذه الأسس الثابتة هي أنها حقائق معترف بها على نحو شامل ولا جدال فيها[1]. وهذه بالتأكيد ليست نقطة انطلاق آمنة، فالإجماع على قضية علمية هو ظاهرة مؤقّتة.

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

(١) SCHWALLY, 'Betrachtungen', 324.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كما أن هناك نقاط ضعف أخرى في مقال منجانا منها:

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

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

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

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

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

هذه المقالة ليست المكان المناسب للتعامل مع هاتين المسألتين؛ يمكن العثور على بعض التعليقات النقدية المتعلقة بمنهج وانسبرو في العديد من المراجعات المكتوبة على كتابه: (الدراسات القرآنية)[١]. أمّا التحفّظات التي

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

يمكن إبداؤها حول آراء شاخت عن تطوّر الفقه الإسلامي والحديث فقد تم تناولها بالتفصيل في العديد من المنشورات الحديثة[١].

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

(١) Cf. H. MOTZKI, Die Anfänge- , idem, 'Der Fiqh des - Zuhri'; idem, 'TheMusannaf of Abd al- Razzäq al- San'ani as a Source of Authentic Ahadith of the First Century A.H.5, in: Journal of Near Eastern Studies 50 (1991), 1- 21; and idem, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: E Hardy (ed.), Traditions of Islam: Understanding the Hadith, London 2002.

في أعمال أقدم، ومن ثم يمكن تأريخها بشكلٍ أكثر دقّة، ربما حتى قبل القرن الثالث الهجري.

توضّح التعليقات النقديّة السابقة على الدراسات الغربية التي تتناول قضية جمع القرآن أن مقدِّمات واستنتاجات ومنهجية هذه الدراسات لا تزال محلّ نزاع. وما إذا كانت وجهات نظرهم البديلة حول تاريخ القرآن أكثر موثوقية من الناحية التاريخية من المرويات الإسلامية حول هذه القضية، يبقى السؤال مفتوحًا.

٣- مرويات جمع القرآن في ضوء التطوّرات المنهجية الحديثة:

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

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

٢- تحسين تحليل [نقد] متون الأحاديث من خلال تحليل وبحث الاختلافات النصيّة بين الروايات، والجمع بين هذا النهج وبين تحليل الإسناد؛ وأنا من بين الباحثين الذين يعملون في هذا الاتجاه، بالإضافة إلى جوينبول وغريغور شولر[١] GREGOR SCHOELER[١].

---

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

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

=

والنتائج التي توصلَتْ إليها هذه الأساليب المنهجية حتى الآن تجعل تطبيقها على المرويات المتعلّقة بجمع القرآن أمرًا مرغوبًا فيه. لقد قدّمتُ ملاحظاتي الأولى حول هذا الموضوع بالفعل منذ بضع سنوات في ندوة دولية حول الأحاديث النبوية عُقدت في أمستردام في عام ١٩٩١، ولخّصْتُها لاحقًا في مقال مكتوب باللغة الألمانية[٢]. ومنذ ذلك الحين، أُتيحَتْ لي مصادر جديدة مما جعل من الجيّد تحديث ومراجعة أفكاري السابقة، على الرغم من أن الاستنتاجات الرئيسة لا تزال كما هي.

=

أشهر كتبه هو كتابه الصادر عام ٢٠٠٢: «الكتابة والنقل في صدر الإسلام»، وقد نُشِرَ بالفرنسية ثم بالإنجليزية، وقد تُرْجِم للعربية، فقد تَرجمه فادي شاهين، وصدَر عن دار أبولودور ببيروت.

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

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

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

تأريخ المرويات بدون الإسناد:

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

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

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

(١) AL- BUKHARI, *al- Jamie al- sahlh*, Beirut 1992, 66: 3; 65: 9,20; 93: 37.

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

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

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

(١) IBN HANBAL, Musnad, Beirut 1993, vol. 1, 10 (no. 58), 13 (no. 77), vol. 5, 188-189 (no. 21700).

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

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

(١) AL- TAYALISI, *Musnad*, Hyderabad 1321, 3.

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

---

(١) ABU 'UBAYD AL- QASIM B. SALLAM, *Fadail al- Quran*, Beirut 1411/ 1991,152- 156.

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

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

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

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

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

(١) AL- Bukhari, *Jamie*, 66: 3.

(٢) AL- Bukhari, *Jumie*, 66: 2; 61: 3. IBN HANBAL,*Musnad*, vol. 1, nos. 399,499. IBN Saad, *Kitab al- Tabaqat al- kabir*, vol. II/ 2, Leiden 1905- 17, 105.

القرن الثاني الهجري «وفقًا لرواية ابن شبة، والتي تعود إلى الطيالسي[١] ولكنها غير موجودة في مسنده المطبوع، وأيضًا أجزاء الرواية الموجودة في جامع ابن وهب».

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

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

(١) IBN SHABBA, *Tarlkh*, vol. 4, 992.

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

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

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

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

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

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

تأريخ المرويات اعتمادًا على الأسانيد والمتون:

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

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

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

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

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

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

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

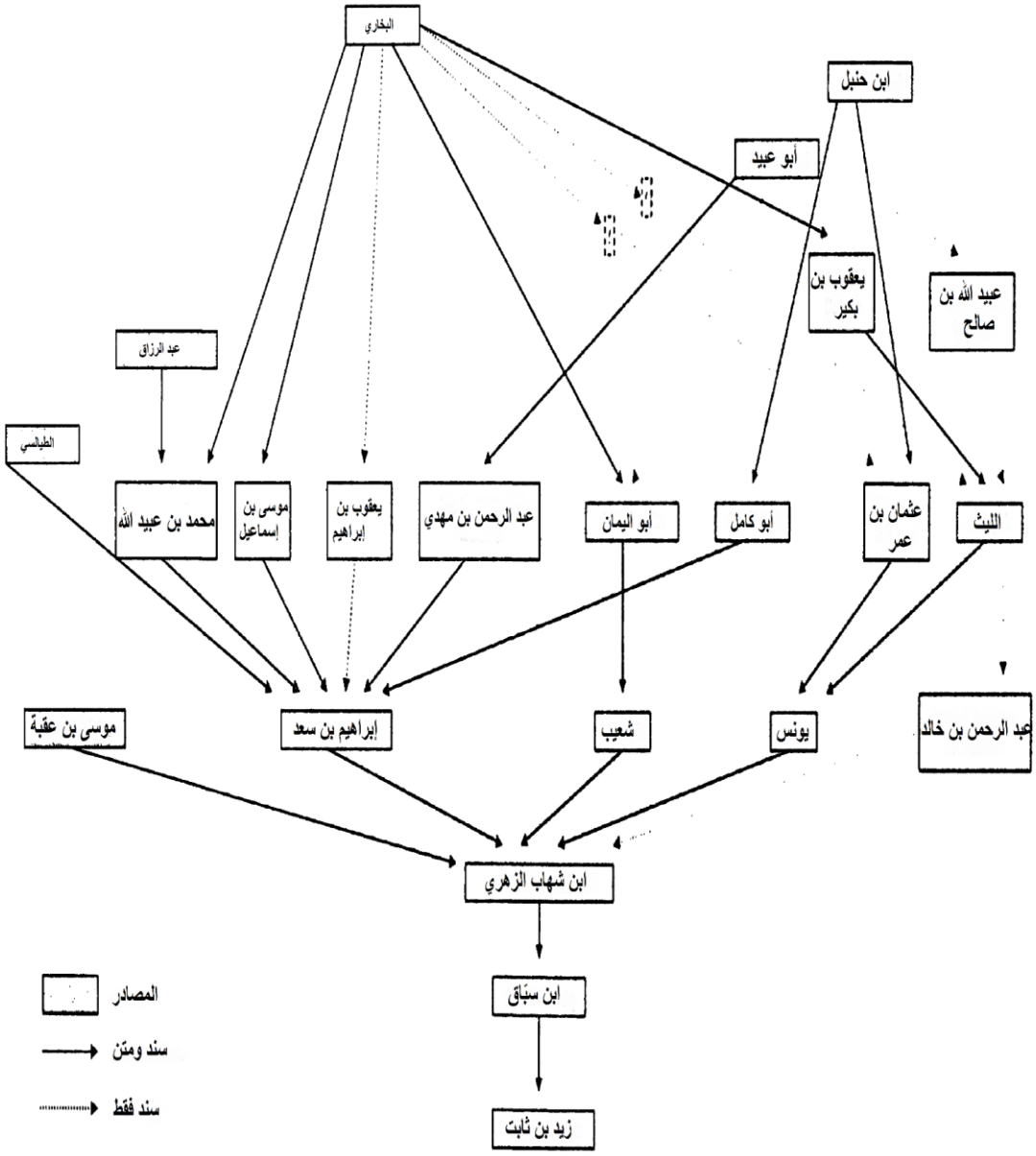
(١) انظر الحاشية رقم ١، ص٤٥، وحاشية رقم ٣، ص٤٧. لا نعرف شيئًا عن كتاب المغازي لموسى بن عقبة (ت. ١٤١/ ٧٥٨) سوى الأجزاء التي نُقلت منه في المصادر اللاحقة (هناك جمع جيد لهذه الأجزاء أخرجه محمد باقشيش أبو مالك بعنوان: «المغازي لموسى بن عقبة»، أغادير، (١٩٩٤). ورواية موسى بن عقبة لجمع أبي بكر للقرآن -الواردة في فتح الباري لابن حجر (٩/ ١٩)- مختصرة. حَذَفْتُ جامع ابن وهب لأنّ أجزاءه إمّا ليس لها إسناد أو جزء منها ينتمي إلى أجزاء أخرى من عدّة روايات مجمّعة.

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

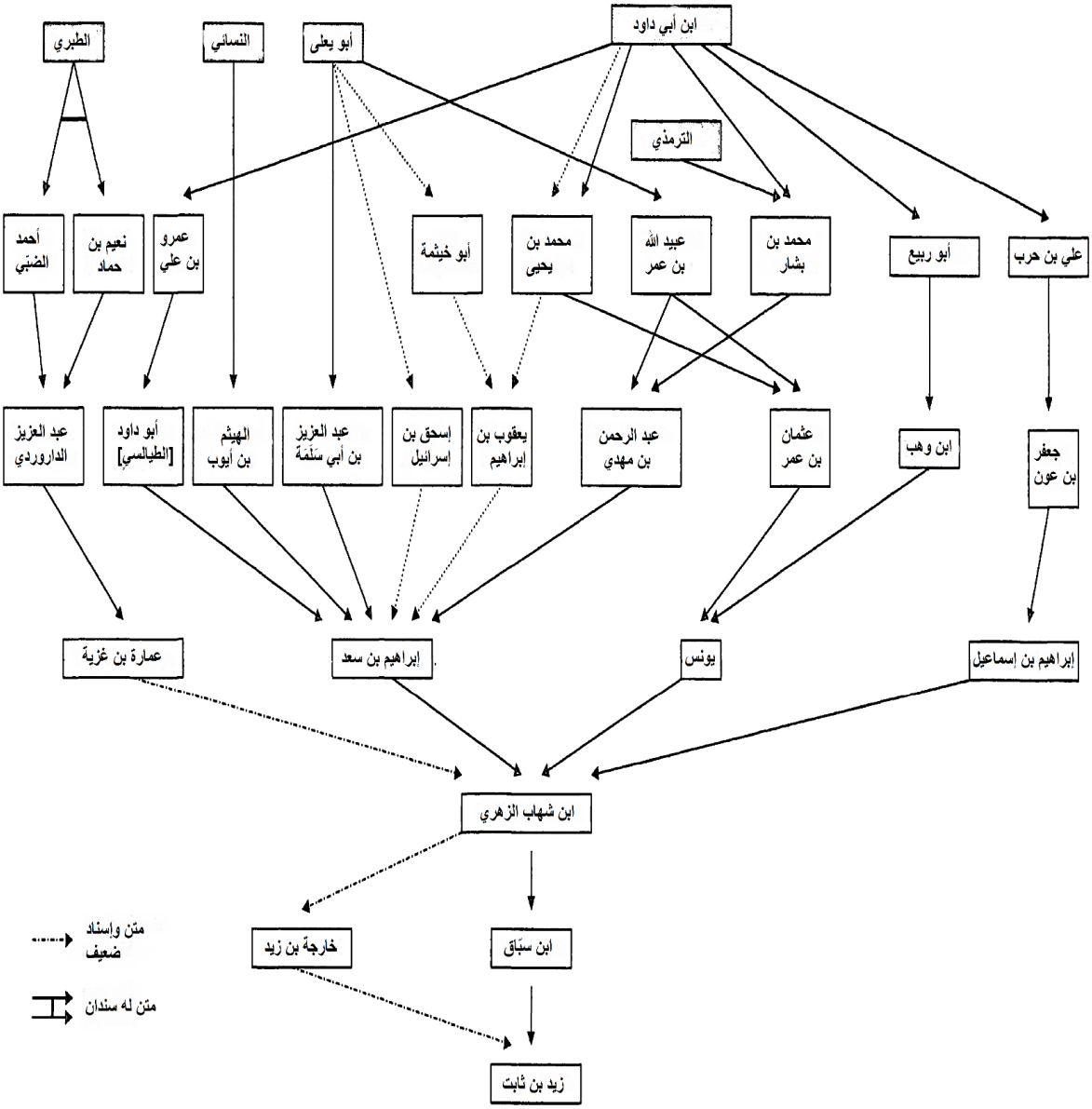
(١) Ibrahim b. Sa'd b. Ibrahim al- Zuhri al- Madani, d. 183/ 799 or 184/ 800; ALDHAHABI, *Tadhkirat al- huffaz*, vol. 1, Hyderabad 1955, 252.

(٢) Yunus b. Yazid al- Ayli, d. 152/ 769 or 159/ 776; Al- DHAHABi, *Tadhkira*, 1, 162. IBN HIBBAN, *Kitab al- Thiqat*, vol. 7, Hyderabad 1981, 648- 49. vol.

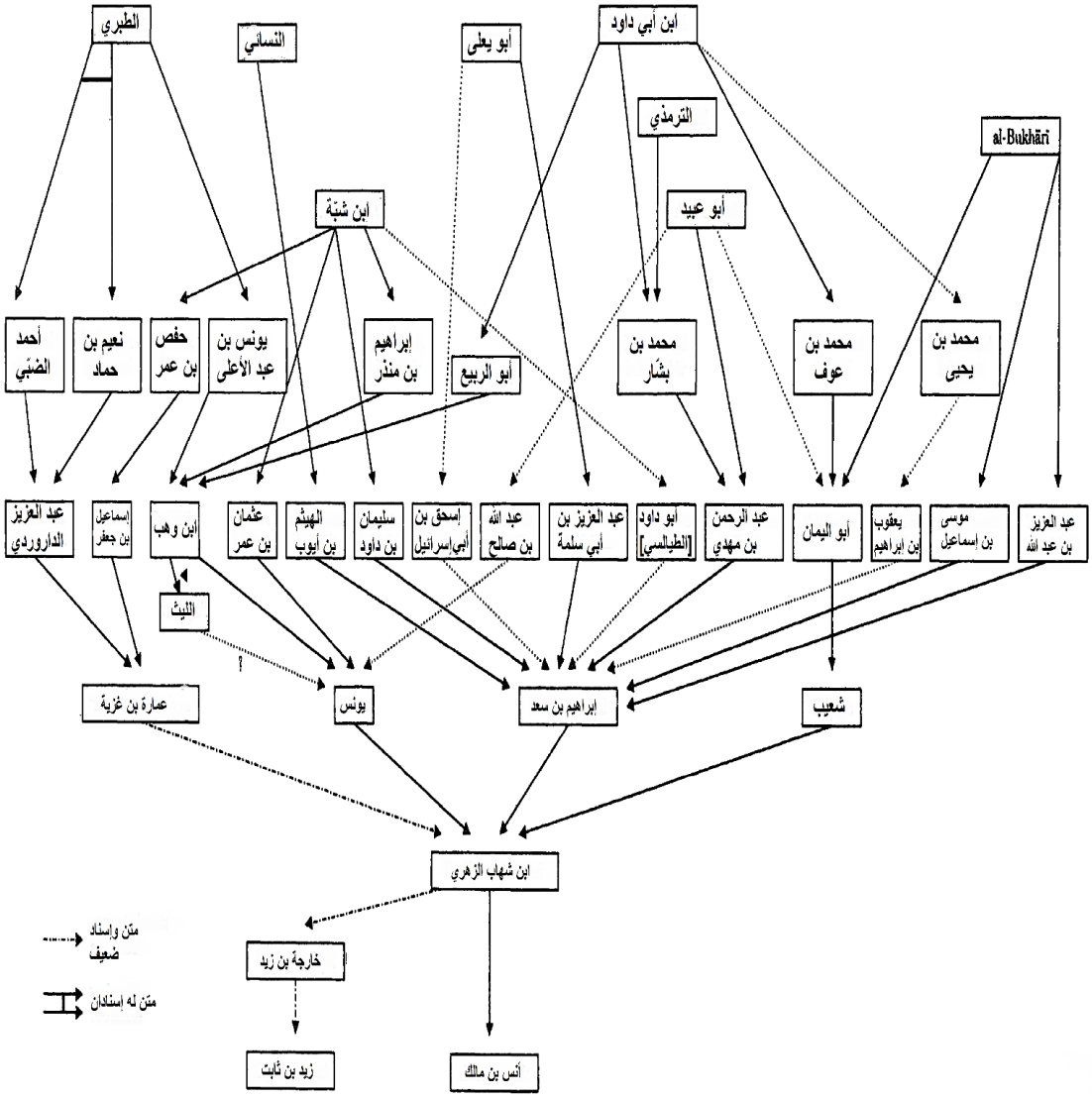
شكل 1: [أسانيد مرويات] جمع أبي بكر للقرآن حتى زمن البخاري



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



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



إذا نظرنا في الدواوين التي جُمعت خلال ستين عامًا بعد البخاري، سنتوصل إلى النتائج نفسِها؛ فلدينا هنا خمسة مصادر رَوَتْ هذه الآثار: كتاب المصاحف لابن أبي داود، وجامع الطبري، ومسند أبي يعلى، وسنن النسائي الكبرى، والجامع الصحيح للترمذي[١]، والتي تقدم لنا أربع عشرة سلسلة إسنادية. مرة أخرى: تلتقي هذه السلاسل عند ابن شهاب الزهري، ومن عنده تبدأ طريق مفردة (هناك استثناءان فقط)[٢] عن ابن السبّاق عن زيد بن ثابت؛ وهناك اثنان من بين الرواة الأربعة فوق نقطة الالتقاء يعدّان نقاط التقاء فرعية: إبراهيم بن سعد (الذي روى عنه ستة)، ويونس (الذي روى عنه اثنان). وفي المستوى الثاني فوق نقطة الالتقاء هناك أربع نقاط التقاء فرعية بين الرواة العشرة (الدراوردي، عبد الرحمن بن مهدي، يعقوب بن إبراهيم، عثمان بن عمر).

إذا جمعنا الشكلين ١ و٢ في مخطط واحد (وهو ما لم أقدِّمه في هذه الورقة لأنه سيبدو معقدًا ومتشابكًا جدًّا) سيتبين لنا أن هناك ٢٩ سلسلة إسنادية تتقاطع جميعها عند ابن شهاب الزهري؛ ولا يمكن أن يكون هذا مجرّد صدفة،

(١) IBN abi DAWÜD,*Masähif*, 6- 8,20,23. AL- TABARI, *Jamie al- bayan ean tawll äy al- Qur'än*, vol. 1, Cairo 1954, 59- 62. ABU *YAla,Musnad*, Damascus and Beirut 1984, vol. 1, no. 63- 65, 71, 91. AL- NASA'I, *al- Sunan al- kubra*, Beirut 1991, vol. 5, 7- 8, 9, 78. AL- TirMiDHi, *al- Jamie al- sahih*, vol. 5, Cairo 19752, 48: 10.

(٢) الاستثناء الأول هو رواية موسى بن عقبة، التي صرّح فيها بأنه رواها عن الزهري، لكن ليس لها إسناد. الثاني هو رواية عمارة بن غزية، وهو ما سأناقشه لاحقًا، (انظر: حاشية رقم٢، ص٦٢).

والسؤال هو كيف نفسّر هذه الظاهرة؟ هناك احتمالان؛ الأول: هو أن حِزَم الأسانيد يمكنها أن تعكس العملية الحقيقية لنقل الأثر؛ وهذا ربما يعني أن الأثر محلّ البحث يعود بالفعل إلى ابن شهاب الزهري، مما يعني أنه هو مصدر هذا الخبر، ومنه انتشر. الثاني: قد تكون نقطة الالتقاء هي نتيجة وشاهد على التزوير الممنهج؛ وقد تبنّى بعض الباحثين الغربيين نظرية تقول إنّ أحد رواة الجيل الثاني بعد الزهري (الطيالسي) ربما يكون هو من تولّى ترويج وإذاعة هذا الأثر بالإسناد لأول مرة، وأخذه عنه معاصروه وقرناؤه، ولكن جميعهم تواطؤوا على إخفاء حقيقة أن مصدرهم هو الطيالسي؛ فأسقطه بعضهم من إسناده بالرواية مباشرة عن شيخه (إبراهيم بن سعد) الذي يُقال إنه حدّثه به، بينما استبدل به آخرون محدِّثًا آخر (يونس)[١]. أمّا الجيل اللاحق (مثل: عبد الرزاق، ابن حنبل، البخاري، الطبري) فمن المحتمل أنهم ذهبوا أبعد من ذلك واخترعوا سلاسل إسنادية جديدة تمامًا، والتي حاولتْ أن تحاكي السلاسل الموجودة، فالتقتْ معها عند ابن شهاب[٢]. بهذه الطريقة يمكن أن يظلّ ابن شهاب هو نقطة الالتقاء

(١) قدم مايكل كوك هذه الأنواع المحتملة من التزوير ليدحض استخدام نقطة التقاء الأسانيد لأغراض تأريخ المرويات. انظر كتابه:

Early Muslim Dogma, Cambridge 1981, 109- 111.

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

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

[الرئيسة] لكن دون أن يكون له أيّ علاقة بالمرويات التي وُضِعَتْ بعده بجيلين.

إن تفسير ظهور نقطة الالتقاء الرئيسة بأنه نتيجة وشاهد على عملية التزوير يعاني ضعفًا من نواحٍ عدّة؛ أولًا: هذا النوع من عمليات التزوير هو محض خيال؛ صحيحٌ أن هناك عمليات تزوير مثل هذه معترف بوقوعها، لكن ليس هناك ما يشير إلى أن هذه هي السمة العامة لتطوّر الأسانيد بصورة منهجية. ثانيًا: افتراض وقوع التزوير يبدو مبالغًا فيه جدًّا في الأسانيد محلّ البحث والتي وصفناها آنفًا؛ لأنه يستلزم أنّ عددًا ضخمًا من الرواة وجامِعي السُّنن قد تواطؤوا جميعهم على طريقة التزوير نفسِها، مع وجود طرق أخرى ممكنة من الناحية النظرية. ثالثًا، وهو الأهم: تكشف لنا الدراسة المقارنة لمتون الأسانيد المختلفة[1] عن وجود صلة وثيقة بين المتن والإسناد؛ حيث يمكن تصنيف المتون إلى مجموعات من النصوص المتشابهة، تختلف كلّ مجموعة عن المجموعات الأخرى في عدد من الخصائص، وهذه الظاهرة ليستْ قاصرة على الروايات المعقّدة التي سبق ذكرها، بل يمكن ملاحظتها في العديد من

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

الأحاديث[١]. وهناك ظاهرة مماثلة معروفة جيدًا في طرق تصنيف المخطوطات حيث يمكن تصنيف المخطوطة غالبًا على أنها تنتمي إلى أصول مختلفة. في حالة المرويات محلّ البحث، من اللافت للنظر أنّ المجموعات المختلفة من المتون تتطابق مع مجموعات الإسناد المختلفة؛ فهناك صياغات بديلة، على سبيل المثال مجموعة متون رُوِيَت من طريق إبراهيم بن سعد، وأخرى رويت من طريق يونس، وغيرها من المجموعات التي تختلف بشكلٍ جوهري عن بعضها بعضًا[٢].

يؤيّد الارتباط الوثيق بين المتن والإسناد افتراض أنّ نقطة الالتقاء هي نتيجة عملية نقل حقيقية؛ وأنّ افتراض وقوع التزوير يعني أنّ المزورين لم

---

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

(٢) يكشف التحليل التركيبي للمتن مع الإسناد أنّ الروايات المنقولة عن إبراهيم بن سعد ويونس وشعيب [بن أبي حمزة الحمصي المتوفى ١٦٢/ ٧٧٩ أو ١٦٣/ ٧٨٠] وإبراهيم بن إسماعيل [بن مجمع بن يزيد المدني] كلّها متشابهة في البنية. أمّا روايات عمارة بن غزية [المازني المتوفى ١٤٠/ ٧٥٧- ٨]، فهي على العكس من ذلك، تختلف اختلافًا كبيرًا عن الروايات الأخرى، ليس فقط في بنيتها الأساسية، بل أيضًا في الإسناد الذي يضع فيه خارجة -ابن زيد بن ثابت- شيخًا للزهري، بدلًا من ابن السبّاق. ويُظْهِر الفحص الدقيق لرواية عمارة أنها تركيبة جديدة أُعِدّت على أساسٍ من رواية الزهري، لكنها انحرفتْ عنها في عدّة نواحٍ؛ فالانحراف في الإسناد مقتبس من روايتين أخريين عن الزهري تتعلّقان بجمع القرآن. إنّ رواية عمارة ليستْ من مرويات الزهري التي يمكن الاعتماد عليها، وقد لاحظ ذلك الخطيب، وتبعه ابن حجر. (انظر: جامع الطبري، المجلد ١، ص٦١. ملاحظة من المحرِّر).

يختلقوا سلاسل إسنادية جديدة فحسب، بل قاموا أيضًا بتغيير النصوص بشكلٍ منهجي. من المسلَّم به أن هذا يمكن تخيُّله أيضًا، لكن يبدو أنه من غير المحتمل أن يحدث هذا على نطاق واسع [بين هذا العدد الكبير من الرواة][1]. وبالتالي، يبدو من المعقول تفسير نقطة الالتقاء على أنها المصدر المشترك لجميع الروايات المختلفة الموجودة في المصادر التي بين أيدينا؛ وهذا ينتهي بنا عند ابن شهاب الزهري باعتباره الشخص الذي خرجتْ منه مرويات جمع القرآن بأمر من أبي بكر. وبما أن وفاة الزهري كانت عام (١٢٤/ ٧٤٢) فيمكننا أن نستنتج أن هذا الأثر يجب أن يكون معروفًا بالفعل في الربع الأول من القرن الثاني الهجري.

يمكن تأريخ مرويات إصدار الخليفة الثالث عثمان للمصحف الرسمي بنفس الطريقة؛ وبما أنّني سبق أن وصفتُ التحليل التركيبي للإسناد مع المتن[2] بشيء من التفصيل، فيمكنني أن أكون أكثر إيجازًا الآن. هذه المرويات أقلّ تمثيلًا في المصادر المبكّرة مما نراه في مرويات جمع أبي بكر؛ وعلى حَدّ علمي، لا توجد رواية كاملة إلّا في المصادر التي تُوفِّي مؤلِّفوها المفترضون في القرن

(١) لقد قدّمتُ سبب عدم احتمال حدوث ذلك بشيء من التفصيل في:
The Prophet and the Cat ،note 44.

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

الثالث الهجري وما بعده. سأقتصر هنا مرة أخرى على المؤلِّفين الذين عاشوا قبل (٣١٦/ ٩٢٩)؛ فنجد في فضائل القرآن لأبي عبيد ثلاثة أسانيد، وخمسة في تاريخ المدينة لابن شبة، وثلاثة في جامع البخاري، وواحدًا في كلٍّ من جامع الترمذي والسُّنن الكبرى للنسائي، كما نجد اثنين في مسند أبي يعلى، وثلاثة في جامع الطبري، وأربعة في كتاب المصاحف لابن أبي داود[(١)]. تحتوي هذه المصادر الثمانية مجتمعة على اثنتين وعشرين سلسلة إسنادية، منها ستّ عشرة مصحوبة بمتن (انظر الشكل ٣). تلتقي جميع الأسانيد عند ابن شهاب الزهري. في المستوى فوق نقطة الالتقاء نجد ثلاثة من بين الرواة الأربعة يمثّلون نقاط التقاء فرعية: إبراهيم بن سعد الذي رَوى عنه تسعة، ويونس الذي روى عنه ثلاثة (وربما أربعة)، وعمارة بن غزية الذي روى عنه اثنان. إنّ مكانة ابن شهاب كنقطة التقاء رئيسة لجميع السلاسل الإسنادية مثبتة بقوّة، كما تأكدّت من خلال المقارنة بين مختلف المتون التي يمكن تصنيفها إلى مجموعات تظهر صِلتها

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

بالأسانيد التي رُويت بها[١]. ومن ثم يمكننا أن نستنتج أنّ المرويات المتعلقة بإصدار الخليفة عثمان للمصحف الرسمي تعود إلى ابن شهاب الزهري.

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

هل هذه هي الكلمة الأخيرة في مسألة تأريخ الأثر؟ تعتمد الإجابة على هذا السؤال على التفسير المعطى لظاهرة نقطة التقاء الأسانيد؛ وهذه قضية نُوقشت كثيرًا. ادّعى شاخت وجوينبول وآخرون أن نقطة الالتقاء [ابن شهاب الزهري] هو مَنْ وضَع أو اخترع الأثر محلّ البحث[١]. سيكون من الأدقّ إعادة صياغة

---

(١) تظهر في رواية عمارة بن غزية مرّة أخرى اختلافات كبيرة عن الروايات الأخرى في المتن، وانحرافات أكبر في الإسناد. انظر حاشية رقم٢، ص٦٢.

(٢) لا يتوقف العلم بأنّ كلتا الروايتين صحيحتان إلى الزهري على حقيقة أنّ كلتيهما لها أكثر من نقطة التقاء فرعية، بل أيضًا على حقيقة أنّ كلتا الروايتين رواها طلّاب الزهري أنفسهم، فلم يروها أشهرهم -إبراهيم بن سعد- فقط، بل رواها عنه يونس وشعيب وحتى عمارة بن غزية رغم أن روايته لا يعوّل عليها.

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

هذا البيان كمبدأ منهجي: لا توجد طريقة للتأكُّد من أنّ الطريقَ الوحيد الذي يصل بين نقطة الالتقاء [الزهري] والرواة الأقدم [ابن سبّاق] أو الصحابي [زيد ابن ثابت] =موثوقٌ به تاريخيًّا. وإذا قبِلْنا هذا كأمرٍ مسلَّم به، فسنكون قد استنفدنا كلّ الاحتمالات التأريخية. ومع ذلك، فإنّ هذه الاستنتاجات لا تبدو مقنعة بالنسبة لي. كما ذكرت في مكان آخر، فإنّ نقاط الالتقاء التي تنتمي إلى جيل الزهري والجيل التالي لا ينبغي بالضرورة أن يكونوا هم مَن اخترع هذه الروايات، بل هم بالأحرى أول من جمع المرويات بنظام منهجي ونقلوها إلى طلابهم في فصول منتظمة، والذين كانوا بدورهم البذرة التي تطوَّر منها نظام تعليمي مؤسّسي[١]. لذلك، يجب أن نبحث عن مصدر المعلومات المذكورة في الروايات التي أُخذت عن نقطة التقاء الأسانيد.

لا يوجد سبب لرفض الادّعاء الذي يفترض مسبقًا أن الزهري (نقطة الالتقاء) قد تلقّى الأثر أو المعلومات التي يذكرها من الشخص الذي يسميه. ومن أجل رفض هذا الادعاء، يجب أن يكون لدينا مؤشّرات واضحة وملموسة على أنّ هذا الافتراض لا يبدو صحيحًا، مثل أن لا يكون هناك تداخل بين عُمْرِ

---

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

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

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

الزهري وعُمْر محدِّثه، مما يعني خطأ هذا الادعاء، وما إلى ذلك. وقد نبحث أيضًا عمّا إذا كان متن المرويات محلّ البحث وغيرها من الآثار الأخرى تحتوي على تلميحات إلى الدوافع المحتملة للتزوير؛ وهذا المقال ليس المكان المناسب للانخراط في مناقشة تفاصيل متون الأحاديث التي رواها الزهري عن جمع القرآن وإصدار المصحف الرسمي، والتأمّل في معقوليتها، ناهيك عن مصداقيتها التاريخية. ومع ذلك، هناك حُجَج تتعارض مع الافتراض القائل بأنّ الزهري اخترع هذه الروايات بإطلاق. بالإضافة إلى ذلك، يبدو أنه لا توجد أسباب للافتراض أنّ الزهري لا يمكنه تلقِّي المعلومات الخاصّة بالجمع الأول من محدِّثٍ سابق عليه وأقلّ شهرة هو أبو عبيد بن السبّاق (تاريخ الوفاة غير معروف)، أو أن ما رواه عن إصدار المصحف الرسمي لم يتلقَّه عن الصحابي المعروف أنس بن مالك (توفي بين ٩١/ ٧٠٩ و٩٣/ ٧١١). وهذا الاستنتاج مدعوم بآثار أخرى عن الزهري متعلّقة بجمع القرآن، وهي تمثّل إضافات أو روايات مختلفة على الرواية الرئيسة، التي يُقال إنها مستمدّة من رواة آخرين عنه، مثل: خارجة بن زيد، عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسالم بن عبد الله بن عمر. وهكذا يمكن قول شيء مماثل عن فكرة أنّ روايات الزهري تستند إلى معلومات مستمدَّة من الجيل الأسبق. إذا أخذنا تاريخ وفاة أنس بن مالك كمفتاح تأريخي، فيجب أن تعود هذه المعلومات إلى العقود الأخيرة من القرن الأول الهجري. لا ينبغي أن يُفهم هذا البيان أنّني أدّعِي أن روايات

الزهري مأخوذة حرفيًّا عن محدِّثيه، وأنّ جميع تفاصيل مرويات جمع أبي بكر وعثمان مستمدَّة منها بالضرورة؛ هذا لا يبدو محتملًا جدًّا نظرًا لأن السمة الأساسية للرواية في زمن الزهري كانت المشافهة[١]. ومع ذلك، يبدو أنه من المقبول استنتاج أنّ الروايات المتعلقة بجمع القرآن بأمر من أبي بكر، وبإصدار عثمان للمصحف الرسمي، كانت متداولة بالفعل في أواخر القرن الإسلامي الأول، وربما تلقَّى الزهري بعضًا منها عن الأشخاص الذين أشار إليهم في أسانيده.

يختلف هذا التأريخ اختلافًا جذريًّا عن التاريخ الذي حدّده وانسبرو وبورتون لهذه المرويات؛ حيث زعموا أنّ هذه الآثار لم يكن من الممكن تداولها ونقلها قبل بداية القرن الثالث الهجري؛ لأنها تفترض من جهة وجود النصّ المعتمد للقرآن، وهو ما لا يمكن -بحسب وانسبرو- أن يكون قد حدث قبل نهاية القرن الثاني. ومن ناحية أخرى، تفترض تطوّر نظرية الأصول، والتي -وفقًا لبورتون- لا يمكن تأريخها قبل نهاية القرن الثاني أيضًا. وبالتالي، يمكن رفض نظرياتهم المتعلّقة بأصول مرويات جمع القرآن والتأريخ الذي حدّدوه لها. لم يجرؤ شفالي على تحديد تاريخ المادة الأساسية للأثر، لكنه يدّعِي أن

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

MOTZKI, 'Der Fiqh des Zuhri'.

المرويات المتعلّقة بجمع أبي بكر قد تم اختراعها في وقت متأخّر عن تلك المتعلّقة بإصدار عثمان للمصحف الرسمي، ويبدو أنّه يفترض أنّ مرويات جمع أبي بكر خرجتْ في العصر العباسي. جميع هذه الافتراضات على درجة واحدة من التهافت.

الخلاصة:

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

المراجع:

ABBOTT, N., *The Rise of the North Arabic Script and its Kuranic Development*,Chicago 1939.

ABD AL-RAZZ Q B. HAMM M AL-SAN'ANI, *al-Musannaf*, ed. ÇÁÂÚÂ AL-RAHM N AL-ACZAMI, 11 vols., Beirut 1391/1972, 1983[2].

-, *Tafsir al-Quran al-azlz*, ed. ¢ÂÏ AL-MucTi ÁÌÚÍ QALAJI, 2 vols., Beirut 1411/1991; ed. MUSTAFA MUSLIM MUHAMMAD, 4 vols, al-Riyad 1989; ed. MAHM D MUHAMMAD !Abduh, 3 vols., Beirut 1419/1999; MS Cairo, Dar al-Kutub, no. 242 *tafsir*.

ABU MALIK, MUHAMMAD BAQSHISH, *al-Maghazl li-M s b. cUqba*, Agadir 1994.

ABU "UBAYD AL-Q SIM B. SALL M, *Fadail al-Quran*, Beirut 1411/1991; MS Tubingen, no. Ma VI96 (Ws is WEILER, no. 95) and MS Berlin, AHLWARDT, no. 451.

ABU YACLA, AHMAD B. *cALi,Musnad*, ed. HUSAYN SALIM ASAD, 14 vols., Damascus and Beirut 1984.

BERG, H. (ed.), 'Islamic Origins Reconsidered: John Wansbrough and the Study of Early Islam', in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9/1 (Special Issue) 1997.

BLACHEBE, R., *Introduction au Coran*, Paris 1977[2].

AL-BUKH RI, MUHAMMAD B. ISM CIL, *al-J mie al-sahih*, 4 vols., Beirut 1992.

BUBTON, J., *Collection of the Quran*, Cambridge 1977.

CAETANI, *É^.,ÁççáÉß dell'Islam*, 10 vols., Milano 1905-26.

CALDEB, N., *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

CASANOVA, *P., Mohammed et la fin du monde,* Paris 1911.

COOK, M., *Early Muslim Dogma,* Cambridge 1981.

—.*Muhammad,* Oxford 1983.

CBONE, E and M. COOK, *Hagarism. The Making of the Islamic World,* Cambridge 1977.

AL-DHAHABI, MUHAMMAD, *Kitab Tadhkirat al-huffaz,* 5 vols., Hyderabad 1955.

GOLDZIHER, *I.,Muhammedanische Studien, 2* vols., Halle 1889-90.

GRAHAM, W.A., 'J. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980), 137-141.

GROHMANN, A., 'The Problem of Dating Early Qur' ns', in: *Der Islam* 33 (1958), 213-231.

HAMAD, GHANIM QADDTJRI, *Rasm al-mushaf,* Baghdad 1402/1982.

HIRSCHFELD, H., *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran,* London 1902.

IBN ÁÂÚ D W D, !AJBD ALLAH, *Kitab al-Masahif,* ed. by. A. JEFFERY, Leiden 1937.

IBN ÁBI SHAYBA, ABD ALLAH B. MUHAMMAD, *al-Kitab al-musannaf â l-ah - dith wa-1-ath r,* eds. ¢ÂÏ AL-KH LIQ AL-AFGH NI et. al., 15 vols., Hyderabad 1386-1403/1966-1983.

IBN HAJAR AL-^SQAL NI, SHIH B AL- IN AHMAD B. ¢Ì, *Fath al-b ri bi- shark Sahlh al-Bukharl,* eds. ¢ÂÂ AL-¢æúæ Â. ¢ÂÂ ALLAH B. B Z and MUHAMMAD FU' AD ABD AL-BAQI, 16 vols., Beirut 1989.

LBN HANBAL, AHMAD, *Musnad,* 6 vols., Beirut 1413/1993.

IBN HIBB N, MUHAMMAD, *Kitab al-Thiqat,* 9 vols., Hyderabad 1973-83.

IBN SA'D, MUHAMMAD, *Kitab al-Tabaqat al-kablr,* 9 vols., Leiden 1904-40.

IBN SHABBA, 'UMAR, *Ta'rlkh al-madlna al-munawwara,* ed. ÑÁÇÚÌ MAHM D SHALT T, 4 vols., Jidda n.d.

IBN WAHB, ABD ALLAH, *al-J mie. Die Koranwissenschaf ten,* ed. M. MUBANYI, Wiesbaden 1992.

JBFFERY, *A. .Materials for the History of the Text of the Quran,* Leiden 1937.

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

JUYNBOLL, G.H.A., M Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: *Journal of Semitic Studies* 24 (1979), 293-296.

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

-, Nafie the *Mawl* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim *Hadlth* Literature', in: *Der Islam* 70 (1993), 207-244.

-, 'Early Islamic Society as Reflected in its Use *oflsnads9,* in: *Le Museon* 107 (1994), 151-194.

MINGANA, A., The transmission of the Kur'an', in: *Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society* 5 (1915-1916), 25-47.

MOTZKI, H., *Die Anf nge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991; revised English edition: *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, Leiden 2001.

-, Der Fiqh des -Zuhri: die Quellenproblematik', in: *Der Islam* 68 (1991), 1-44; revised English edition: The Jurisprudence of IbnSih b az-ZuhrL A Source-critical Study', Nijmegen 2001, 1-55, http://webdoc.ubn.kun.nl/mono/m/motzki_h/ juriofibs.pdf.

—, The *Musannaf of* eAbd al-Razz q al-San€ani as a Source of Authentic *Ahadith* of the First Century A.H.', in: *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 1-21.

—,De tradities over het ontstaan van de korantekst: verzinsel of waarheid?', in: M. BuiTELAAR/H. MOTZKI (eds.): *De koran: ontstaan, interpretatie en praktijk*, Muiderberg 1993, 12-29.

-, *'Quo vadis* jfiTarf^-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: "N fic the *mawla* of Ibn eUmar, and his position in Muslim *hadlth* literatur'", in: *Der Islam* 73 (1996), 40-80, 193-231; revised English edition: cWhither Hadith Studies?', in: E Hardy (ed.) *Traditions of Islam: Understanding the Hadlth*,London 2002.

-, The Prophet and the Cat: On Dating Malik's *Muwatta9* and Legal Traditions', in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22 (1998), 18-83.

-, The Murder of Ibn Abi 1-Huqayq: On the Origin and Reliability of some magrA zi-Reports', in: H. Motzki (ed.): *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000, 170-239.

-, 'Dating Muslim Traditions. A Survey', in: E Hardy (ed.) *Traditions of Islam: Understanding the Hadlth,* London 2002.

MURANYI, M., cDie frühe Rechtsliteratur zwischen Quellenanalyse und Fiktion', in: *Islamic Law and Society* 4 (1997), 224-241.

AL-NASAI AHMAD B. SHUCAYB, *al-Sunan al-kiibrä,* eds. AL-GHAFFÄR ALBANDARI and SAYYID HASAN, 6 vols., Beirut 1991.

NEUWIRTH, A., 'Koran', in: H. GÄTJE (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie,* vol. 2, Wiesbaden 1987.

-, M. Wansbrough, Quranic Studies, Oxford 1977', in: *Die Welt des Islams* 23-24 (1984), 539-542.

NÖLDEKE, TH., *Geschichte des Qoräns,* Göttingen 1860. Second edition revised and partly rewritten by F. SCHWALLY, G. BERGSTRÄSSER and O. PBETZL, 3 parts in 1 vol., Leipzig 1909-38 [Hildesheim 1961].

PBETZL, 0., 'Die Koranhandschriften5, in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans,* part 3, Leipzig 19382, 249-274.

PUIN, G. R., Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'ä', in: S. WILD (ed.), *The Quran as Text,* Leiden 1996.

RIPPIN, ., 'Muhammad in the Qur'an: Reading Scripture in the 21st Century', in: H. MOTZKI (ed.), *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources,* Leiden 2000, 298-309.

ROBINSON, N., *Discovering the Qur'an,* London 1996.

SCHACHT, J., *The Origins ofMuhammadan Jurisprudence,* Oxford 1950, 1979[5].

SCHOELER, G., *Charakter und Authentic der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin/New York 1996.

SCHWALLY, F., 'Betrachtungen über die Koransammlung des Abu Bekr', in: *Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage*, Berlin 1915, 321-325.

—, 'Die Sammlung des Qoräns', in: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qoräns*, part 2, Leipzig 1919[2], 1-121.

AL-TABARI, MUHAMMAD B. JARIR, *Jämie al-bayän can tawil äy al-Qur*an*, 30 vols., Cairo 1954.

AL-TAYÄLISI, ABU DAWÜD SULAYMAN, *Musnad*, Hyderabad 1321/1903-04.

AL-TiRMiDHi, MUHAMMAD B. efsA, *al-Jämi al-sahih*, 5 vols., Cairo 1975[2].

TBOTJPEAU, G., -Kindi, eAbd al-Masih', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 5, 120-121.

WANSBROUGH, J., *Quranic Studies*, Oxford 1977.

WATT, W. MONTGOMERY, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh 1970.

—, *Muhammad's Mecca*, Edinburgh 1988.

WELCH, A., Kuran', in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Leiden 1954 ff., vol. 5, 400-432.