

Guillaume Dye : « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », in Christian Brouwer, Guillaume Dye, Anja Van Rompaey, *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, édition de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 55-104.

لماذا وكيف يصبح النص مقدّساً؟ بعض الأفكار حول تاريخ القرآن

تأليف:

غيليووم دي *

ترجمة وإعداد:

ناصر بن رجب

قال أبو بكر [لزَيْد بن ثابت]: "إنَّ عُمَرَ أتاني فقال: "إنَّ القَتْلَ قد اسْتَحَرَّ يومَ اليمامة⁽¹⁾ بِقُرَاءِ القرآنِ وإني أخشى أن يستحَرَّ القَتْلُ بالقرآنِ بالمواطنِ فيذهبُ كثيرٌ من القرآنِ وإني أرى أن تأمُرَ بجمع القرآن". قلت لِعُمَرَ: "كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلّم". قال عمر: "هذا والله خَيْرٌ". فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: "قال أبو بكر إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه". فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عَلَيَّ ممَّا أمرني به من جمع القرآن، قلت: "كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلّم"⁽²⁾.

يوجد على خلفيّة هذه القصة عنصر صحيح (وما تبقى فهو مشبوه فيه جداً): فكرة أنّ القرآن هو عبارة على مُدَوّنة أكثر منه كتاباً، أي أنه مجموعة من نصوص مستقلة نسبياً وغير متجانسة لم تكن في البداية مرصودة لكي تجتمع في مُصحف واحد وأنّ جمعها في كتاب واحد لم يكن أبداً أمراً مفروغاً منه. وعندما نتحدّث عن مُدَوّنة، فهذا يعني بالضرورة تكوين هذه المدونة وتركيبها، ويكون من الطبيعي حينئذ أن نتساءل: لماذا (ومتى) وقع تكوين مدونة مرصودة لكي تُصبح قانونية (مقدّسة)، وكيف تمّ ذلك؟ قد يذهب بنا الظنّ أنّ الجواب على هذه الأسئلة معروف حقّ المعرفة. ألم يُقدّم لنا المأثور الإسلامي، عن عملية جمع القرآن، روايات عديدة بأدقّ تفاصيلها تدور حول مختلف الأطوار والنقاشات التي حقّت بالأشخاص الذين كانوا فاعلين في عملية الجمع هذه؟

ولكنّ المُقلَق في قضِيّة الحال هو أنّ ما يقوله المأثور عن ذلك غير واضح أبداً، وبالرغم ممّا يعتقدّه تيار فكري، هو في الحقيقة متعلّق شديد التعلّق بالمصادر الإسلاميّة⁽³⁾، فإنّ كلّ تاريخ القرآن الذي يبنّي بالأساس على روايات المأثور الإسلامي يستند بعقبات ثلاث: الأجوبة التي يقدّمها لا تتمتع إلا بمصدقيّة نسبيّة جدّاً؛ والمعطيات إمّا أنّه يتمّ تجاهلها، أو يقع تأويلها بطريقة جائرة ومتحيزة؛ وهناك أسئلة لم تُطرح على الإطلاق.

إذاً، يجوز لنا أن نفتح هذا الملف ونتناوله من جديد، وهو ملفّ يضلّ حديث الساعة باعتبار أنّ دراسات مختلفة شدّدت مؤخراً على الأهميّة البالغة لحقبة حكم عبد الملك بن مروان في عمليّة تشكّل القرآن⁽⁴⁾. غير أنّنا لا نستطيع، في إطار مقال بسيط كهذا، أن نستوفي الموضوع كامل حصّه. ولذلك فإنّني سأسعى فقط لإظهار مسألة لماذا تبقى بعض الأجوبة التي قُدّمت غير مُقنعة، وسأحاول قدر جهدي أن أجلب النّظر إلى نقاطٍ وقع في الغالب تجاهلها تجاهلاً كبيراً أو وقع سوء فهمها، في حين أنّها تستطيع أن تشكّل دروباً وأفاقاً واعدة. يتعلّق الأمر هنا خصوصاً بالبدء بفكّ عقدة خيوط مسألة مُلتبسّة التباساً شديداً.

ولكن، قبل كلّ شيء، يليق بنا أن نتوخّى منظورا أكثر اتّساعاً من مجرد دراسة القرآن وحده، وذلك باقتراح بعض الاعتبارات العامّة حول مفهوم "القانون".

قانون وقانونيّة وقوننة

إنّ الدراسات الحديثة والكثيرة عن تكوّن النصوص القانونيّة – سواء المتعلّقة بالمأثورات الثقافيّة، والأدبيّة، والتشريعيّة أو الدينيّة⁽⁵⁾ – ركّزت كلّها على نقطة جدّ أساسيّة، والتي تتمثّل في أنّ تشكّل هذه النصوص القانونيّة كان مُرتبطاً، بصورة أو بأخرى، بمسائل تعريف ذاتي جمعي [أي أنّ الجماعة هي التي تُضفي ذاتياً هذا التعريف على نصوصها]، ولذلك: "يجب فهم مسار القوننة على أنّه جزء وقسم من المسار الديني والاجتماعي للهويّة"⁽⁶⁾.

مهما كانت الطريقة التي يتمّ بها مسار القوننة (وقد يتّخذ أشكالاً مختلفة جدّاً)، فإنّ القضيّة تقترض فعلاً أمرين على الأقل: من جهة، وجود نصّ (ليس بالضرورة أن يكون مكتوباً وذلك بالرغم من أنّ التدوين يمكن أن يُساهم في عمليّة القوننة)؛ ومن جهة أخرى، وجود سلّطة (اجتماعيّة، دينيّة و/أو سياسيّة)، تكون سلّطة مركزيّة أو مُتفشيّة بصورة أو بأخرى، تتمتع بقدر كاف من النّفوذ، أو بقدر كاف من الاعتراف بها، بحيث تستطيع أن تجعل من النصّ المعني بالأمر نصّاً يتمّ القبول به كنصّ مركزي ومعياري داخل الأمّة⁽⁷⁾. وهذا يتطلّب عمليّة دياكتيكيّة مُعقّدة بين الجماعات المُهيمنة والجماعات المُهيمن عليها، الشيء الذي يجعل من قوننة نصّ أو مُدونة [مجموعة نصوص] تخضع ولا شكّ أكثر إلى اعتبارات سلطويّة منها إلى اعتبارات أدبيّة. وبعبارة أخرى: "تشكّل القوننة، بارتباطها بالنصّ، السلّطة والهويّة الجمعيّة"⁽⁸⁾.

يجب إذن وجود نصوص تأسيسيّة بمقدورها أن تُحدّث معنى وأن تتحمّل عبء السلّطة؛ سلّطة تكون قادرة بدورها على ترسيخ مكانة النصّ المعياريّة والقانونيّة؛ وجماعة يصبح النصّ داخلها مُعترف به بصفته نصّاً قانونيّاً. غير أنّ النصّ أو مجموعة النصوص

ليست قانونية بطبيعتها [في ذاتها]: الشيء الذي يجعلها قانونية هي الطريقة التي تراها من خلالها الجماعة، والطريقة التي تتعرف بها الجماعة على نفسها في هذه النصوص⁽⁹⁾، من حيث أنها تعتبر أنّ هذه النصوص تُجيب على حاجياتها وعلى تساؤلاتها، وذلك على الرغم من أنّ هذه الحاجيات قد لا تكون لها إلا علاقة طفيفة مع السياق التاريخي الذي أُلّف فيه ذلك النص الذي سيصبح فيما بعد نصاً قانونياً.

إنّ المفهوم "قانون" *canon* يشمل عدّة معاني تنحدر من أصل الكلمة (قاعدة، معيار، مقياس، قائمة، نموذج...)، ولكنها تُشير بالخصوص إلى أنّ معيارية النصوص القانونية تشتغل حسب أنماط متنوّعة. ومن هنا يمكن أن نُميز القانون المعياري (مثل قوانين التشريع: وهي النصوص التي نتبّعها ونمتثل لها)، والقانون التكويني (هناك بعض النصوص تشكّل جزءاً لا يتجزأ من برنامج تعليمي أو تكويني؛ وهي نصوص تُقرأ وتُحفظ وتُتداول؛ ومعرفتها تشكّل مرجعيّات مُشتركة في مجتمع ما، لدى طبقة اجتماعية أو مهنية)، وهناك القانون النمذجي، وهو الشكل الأنموذجي للمعايير الأدبية (فالنصوص القانونية في هذه الحالة هي عبارة عن أعمال فنية تمثّل بعض القيم الجمالية وتُعتبر أمثلة يجب محاكاتها، وبعبارة أخرى، تُصبح ما يُسمّى أعمالاً "كلاسيكية")⁽¹⁰⁾. وقد اعتبرنا أنّه من المُجدي التمييز بين معنيين لمفهوم "قانون" (وقد أطلقنا عليهما ببساطة ودون تعقيد "قانون 1" و"قانون 2"):

"القانون 1 يُشير إلى النصوص المعيارية، شفوية كانت أم مكتوبة، والتي توجد في التقليد المأثور وذلك أساساً بفضل قوّة ناقل أو مجموعة من التواقل. القانون 2 يُحيل إلى النصوص المعيارية التي هي حاضرة في تقليد ما بأكثر استقلالية وبأكثر تميّز، وهي باعتبارها مقطوعات أدبية، ويتمّ فهمها نوعاً ما كذلك، تشتغل هي نفسها غالباً كنواقل (...) والمقصود بـ"ناقل" هي تلك الأدوات أو الأشكال التي يتحقّق بها الشيء (...). والتّناقل المشترك أكثر في القانون 1 هو النّشاط الشعائري (...) والقانون 2 يُستعمل في الغالب الأعم بمثابة ناقل للسلطة الدينية، ولكنه أيضاً حامل لشعائر عبادة الأيقونات و/أو التعبّد الانفرادي"⁽¹¹⁾.

ليس هدفي هنا هو الغوص في تصنيف القانون الذي يمكن أن يقع أيضاً تحديده بأكثر دقّة. ولكن يمكن منذ الآن ملاحظة أنّ القرآن هو قانوني بكلّ المعاني التي تمّ ذكرها، وكلّ معنى منها يتطابق مع استعمالات خاصّة للنص. 1) مقاطع من القرآن هي التي تقع قراءتها في الصلّاة سواء كانت صلاة فردية أو جماعية (قانون 1)؛ ومجموع النصّ القرآن، المقسم إلى ثلاثين جزءاً، يُرتّل في سهرات شهر رمضان؛ 2) القرآن هو، مبدئياً المصدر النهائي (ولكنه ليس الوحيد) للسلطة الدينية (قانون 2)؛ ويمكن أن يكون أيضاً، في شكله المادّي الملموس، مَوْضِع وِرع وتقوى، وحتى كأيقونة مقدّسة⁽¹²⁾. 3) القرآن هو نصّ معياري (قانون معياري، وهو معنى يتقاطع بشكل واسع مع معنى قانون 2)، وذلك بالرغم من أنّه، في الواقع، أغلب المعايير والمبادئ التي يتبّعها المسلمون ليس لها أصل قرآني: فالقرآن هو عبارة عن نصّ قصير، يغلب عليه التكرار، والآيات ذات الطابع التشريعي قليلة فيه، ويجب بالأحرى البحث عن مصدر أكثر المعايير التي تنظّم حياة المؤمن المسلم في السنّة (كتب الحديث عند أهل السنّة، وأحاديث الأئمة عند الشيعة). إنّ مدوّنات النصوص القانونية لا تقتصر إذن على القرآن: ففي الإسلام السنّي

يُمثِّل الصَّحِيحان (البخاري ومسلم) أيضا من المؤلَّفات القانونيّة في معنى القانون 2 والقانون المعياري. 4) القرآن هو نصّ يُحفظ ويُعلَّم منذ الطفولة، الشيء الذي يجعل منه قانونا تكوينيًّا: ففي المدرسة القرآنيّة يحفظ الطفل القرآن عن ظهر قلب، كما أنّه يتعلَّم أيضا الحروف (ويتعلَّم مَنْ هم غير ناطقين بالعربيّة أصوات الحروف العربيّة) ابتداءً من القرآن، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الطفل يقع تلقينه أشياء مُهمّة تتعلّق بمعنى النَّص. 5) أخيرا، يمكن أن يكون القرآن قانونا نموذجيًّا نظرا للتقليد الشائع جدًّا حول "إعجاز القرآن" الذي جاء في لغة عربيّة مُبيّنة لا يمكن لأحد أن يأتي بمثلها. والمفارقة أنّ هذا قد يجعل منه بالأحرى، لا اعتبارات عدّة، نموذجا لا يجب محاكاته.

ونتائج مثل هذه القوئنة معروفة جيّدا، إذ يكفي أن نطبّق على القرآن تحاليل موشي هلبرتال (Moshe Halbertal) حول مكانة التوراة في الديانة اليهوديّة⁽¹³⁾: فنحن إزاء جماعة متمركزة على النصّ، وتعطي للتّفكّه في معرفة النَّص القانوني قيمة كبرى، وهذا التّفكّه يشكّل أحد مصادر السّلطة الدينيّة (ومصدرا للهئية الاجتماعيّة)؛ كما أنّ دراسة النَّص القانوني تتمتع بأهميّة كبيرة (مثلا حفظ النَّص عن ظهر قلب)؛ والنصّ في حدّ ذاته يمثّل موضعا حاسما للتّجربة الدينيّة (فتلاوة القرآن هي مظهر من مظاهر الورع والنّفوس)؛ وأخيرا، إنّ الإتفاق حول النَّص (تعريف حدود المُدونة وتثبيت النَّص تثبيتنا نهائيا) هو الذي يحدّد أطراف الجماعة وتخومها.

من المهمّ هنا أن نثير نقطة حاسمة. إنّ الحديث على قانون، وبالتحديد قانون 2، يستوجب تكوين مجموعة نصوص (مُصحف) مُغلقة ومتكاملة. ولكن لا يمكن لقانون كهذا أن يوجد بدون وجود تقليد، ووجود مُختصّين في المعرفة الدينيّة مُهمّتهم تفسير وإعادة تفسير الرسالة التي يتضمّن هذا القانون بُغية استخلاص الأجوبة على الأسئلة التي يطرحونها على أنفسهم (وهذه الأسئلة ليس هي نفسها التي يطرحها النَّص على نفسه). وبعبارة أخرى، كلّما زاد النَّص انغلاقا على نفسه، كلّما وجب الزيادة في مرونة تأويله⁽¹⁴⁾. بالإضافة إلى هذا، ما إن يتمّ اعتبار النَّص على أنّه نصّ قانوني فإنّ مكانته تتغيّر وكذلك طريقة قراءته، وأيضا الدلالات التي يمكن أن يتّخذها لدى الجماعة. في الغالب الأعم، يصبح بالفعل لزاما على النَّص القانوني أن يقول شيئا آخر-في أن واحد أكثر بكثير وأقلّ بكثير- ممّا يمكن أن يقولها لو لم يكن نصّا قانونيًّا.

أكثر بكثير: يُنظر للنصّ القانوني على أنّه مرشدٌ روحي، مصدرٌ للمعايير، أو جواب، ظاهر أو ضمني، لكلّ الأسئلة التي يمكن أن تطرحها جماعة على نفسها. فكما قال الشافعي: "فَلَيْسَتْ تَنْزُلُ بِأَحَدٍ مِنْ أَهْلِ دِينِ اللَّهِ نَازِلَةٌ إِلَّا وَفِي كِتَابِ اللَّهِ الدَّلِيلُ عَلَى سَبِيلِ الْهُدَى فِيهَا"⁽¹⁵⁾. وهذا يفترض وجود منظومة تأويليّة ملائمة تستطيع السّماح بقراءات "خلاقة" (حتّى ولو كانت هذه القراءات لا ترغب في أن تُعتبر كذلك): والأمثلة التي تتبادر طبيعيا إلى الذهن، فيما يخصّ القرآن، هي "القياس"، الذي رُوّج له الشافعي، والتأويلات الباطنيّة عند الشيعة. وبالإضافة إلى ذلك، فيما أنّ النَّص القانوني يمثّل سلطة في مُجمله فإنّه يُصبح من المشروع تفسير مقطع محدد من القرآن بمقاطع أخرى منه [تفسير القرآن بالقرآن]، حتّى ولو كانت المقاطع التي يتعلّق بها الأمر تكون قد جاءت في الأصل في سياقات مختلفة⁽¹⁶⁾. أخيرا، أيّ جزئيّة في النَّص، مهما كانت، حتّى ولو كانت عاديّة أو ليست ذات قيمة ظاهريًّا، فإنّه بإمكانها أن تُحدث معنى، الشيء الذي قد

يقود إلى تفاسير جنونية يسمح بها ويُسهّلها اليوم تطوّر أدوات المعلوماتية الحديثة. والبحث عن المعجزات الحسابية في النصوص القرآنية قد يكون خير دليل على ذلك⁽¹⁷⁾.

أقلّ بكثير: النصّ القانوني لا يمكن أن يحتوي على أخطاء أو تناقضات [لا يأتيه الباطل من خلفه أو من بين يديه]، وبشكل أعمّ لا يمكن أن يشتمل على تصريحات تبدو غير مقبولة من طرف الجماعة. ومثل هذه الأخطاء، والتناقضات، إلخ، لا يمكن أن تكون إذن إلاّ ظاهرية: وبعبارة أخرى، يمكن تفويل النصّ ما لا يقوله ظاهريًا والعكس أن ننفي عن النصّ قول شيء في حين أنّه يقوله بكلّ وضوح. يجب إذن تأويله لتميع تلك العناصر المُحرّجة وذلك مثلاً باعتماد قراءة باطنية (أنظر مثلاً "نشيد الأُنشاد")، أو عبر بهلوانيات مختلفة محاولة التوفيق بين أشياء لا يمكن التوفيق بينها (والبراعة الإنسانية هنا لا حدود لها). ومن أجمل الأمثلة على ذلك تتعلّق بقصص "أنجيل الطفولة" (متّى 1-2، ولوقا 1-2) حول ولادة الطفل يسوع التي هي قصص متضاربة تضاربا جليًا: وبالرغم من ذلك، ولمدّة طويلة، فإنّ هذا التّضارب لم يعترف به التقليد المسيحي، ولا حتّى من طرف قرّاء يتمتّعون بالدّكاء والفتنة (مع أنّه وقعت ملاحظة التوتّرات بين هذه القصص). وبما أنّ هذه النصوص كان يُنظرُ إليها على أنّها قانونية، فهي إذن حقيقية بالضرورة، فقد كان من غير المعقول على الإطلاق أن يُرى فيها أيّ تناقض حقيقي ولو كان ضئيلاً، والحلّ الوحيد المتبقيّ هو الملاءمة بين هذه القصص. والأمثلة على ذلك لا تُحصى ولا تُعدّ.

قبل أن يُصبح قانونيًا، وإذن ميدنيًا لم يعد من الممكن المساس به، فإنّ النصّ الذي يفرض نفسه كسلطة والذي يُعتبر كنصّ موحى به يمكن بطبيعة الحال، خلال عملية تناقله، أن يتعرّض لتحويلات عدّة خصوصاً بالنسبة للمقاطع التي تُسبّب إشكالا. وهذه الحالة وُيقت بجزارة، وذلك لثراء التقليد الكتابي المسيحي، في الكتابات المتعلّقة بالعهد الجديد والجدالات حول طبيعة المسيح⁽¹⁸⁾، ولكن يمكن أن نجد هذه الحالة في كلّ تقليد ديني. غير أنّه يوجد احتمال آخر: تأكيد أنّ جزءًا من النصّ القانوني قد حرّف، وذلك على غرار الكتابات الكليمنتية التي تقول بأنّ هناك آيات مُزيّفة، ليست من أصل إلهي، أُدرجت في النّبيل. فهي تعترف بالنصّ البيبلي كنصّ موحى به، وبشكل من الأشكال كنصّ قانوني، ولكن ليس في صيغته الحالية. ولكنّ هذا لم يُقد إلى نشر نبيل آخر.

ونحن نجد ثبولوجيا التّحريف من نفس الصّنف في الشكل القديم للعقيدة الشيعية⁽¹⁹⁾. بالفعل، لقد رفض أتباع عليّ المصحف العثماني وطعنوا في صحّته مُتهمين في ذلك بني أمية بأنهم حذفوا منه الآيات التي تتحدّث عن عليّ وآل بيته، وبأنهم أضافوا له آيات من عندهم، وحرّفوا مقاطع كاملة منه، الشيء الذي غير معناها بالكامل. وهذا الإتهام نجده في عديد المؤلّفات الإمامية ما قبل الدولة البويهية (ولكنّ الشيعة لم ينشروا مُصحفاً آخر مغايراً لاعتبارات عدّة من بينها أنّهم كانوا يقولون بأنّه بحوزتهم شيئاً آخر أكثر أهميّة بكثير ألا وهو "القرآن النّاطق"، أي الإمام). ولم تبدأ هذه الأطروحات في التهمّش إلاّ في القرن العاشر ميلادي، في عصر الدولة البويهية (أي في الوقت الذي اختفى فيه الإمام الثاني عشر، وهذا ليس محض صدفة)، وأوّل كاتب شيعي قام بنقد هذه الأطروحات وتأكيد صحّة وسلامة المصحف العثماني من التّحريف هو ابن بابويه (ت 991م).

هذا في الوقت الذي نقرأ فيه من حين لآخر أنّ المسلمين لم يعرفوا قطّ اختلافات حول النصّ القرآني:

"يقبل المسلم بأنّ هذا النصّ [القرآن] هو من أصل إلهي. والمؤرّخ بقطع النظر عن انتماءاته، أكان مسلماً ام غير مسلّم، يمكنه أن يُسلّم بأنّ هذه الرّسالة كانت قد بُلّغت من طرف النبي، دون حُكم مُسبق على أصل مأتاها، وأنها استُلمت من قبل صحابته ثمّ دُوّنت كتابياً في ظروف لم تكن مُرضية تماماً، ولكنها تعكس جوهر رسالة محمّد. ومن ناحية أخرى، ليس ممنوعاً على المسلمين أن يُثيروا المسائل التي يطرحها جمع القرآن. يبقى أنّهم كانوا دائماً متّفقين اتّفاقاً جوهرياً على نصّ المصحف الذي حاز مُبكرًا على إجماع أتباع الدّين الجديد بالرّغم من كلّ الاختلافات التي كانت تفرّق بينهم - وهذه ظاهرة غير مسبوقة، في الحقيقة، في تاريخ الأديان التوحيدية الطويل، ومن الصّعب قبوله من طرف كلّ من كان يريد تطبيق معيار خاصّ يحاول جاهداً أن يرفعه إلى درجة معيار كوني"⁽²⁰⁾.

ليس مع الأسف من النادر العثور على مثل هذه التصريحات في دراسة تاريخية، والتي قد تكون مدعاة للإفترار لو كانت صادرة عن مُدافع عن الدّين [مُتصّب] (فنحن نجد من جديد فكرة "الخصوصية الإسلامية" المعتادة): هناك الكثير من المؤرّخين (مسلمين أم لا) الذين يشتغلون على القرآن قد استوعبوا، في الواقع، روايات الأوثوكسية السّنية على حساب المصادر الشيعية المُهمّشة والتي يتمّ تجاهلها، وكذلك المقاربات التاريخي-نقدية الحقيقيّة⁽²¹⁾. وهذا الموقف هو من ناحية أخرى مغالط للتاريخ تماماً لأنّه يُسقط على القرن الأوّل الهجري وضعيّة لم يتمّ التّعرف عليها إلاّ في فترة متأخرة جدّاً.

تاريخ تأليف وقوّننة القرآن

الرواية التقليديّة

الرواية التقليديّة لتاريخ القرآن، كما يُعاد تركيبها بشكل عام انطلاقاً من البخاري ومن بعض المؤلّفات الأخرى⁽²²⁾، تمزج بين أخبار عديدة يُفترض أنّها تعود، في مُعظمها، إلى ابن شهاب الزّهري (ت 742 م). ويمكننا أن نلخصها كالآتي.

كان الكثير من الصحابة قد حفظوا، في زمن محمّد، أجزاء هامّة من الوحي؛ وتمكّن بعضهم حتّى من كتابة قطع منه على موادّ مختلفة (من الرّقاع، والعُشب، والأضلاع...). واستجابة لمخاوف عمر بن الخطّاب (حكم في 634-644) أن يذهب الوحي مع ذهاب هؤلاء الحُفاظ، كلّف الخليفة أبو بكر (حكم في 632-634) واحداً ممّن كانوا يكتبون الوحي لمحمّد، في شخص زيد بن ثابت، أن يتتبع القرآن ليجمعه ويكتبه في الصّحف ثمّ سلّمت للخليفة، وبعد ذلك انتقلت إلى عمر، ثمّ بعد وفات هذا الأخير صارت بحوزة ابنته حفصة إحدى أرامل النبي. وفي فترة لاحقة، قرّر الخليفة عثمان (حكم في 644-654)، في النّصف الثاني من فترة خلافته، تفادياً لاشتداد اختلافات قراءات القرآن بين المسلمين في الأمصار، أن يفرض نصّاً واحداً على أساس صُحف حفصة. فأنشأ لجنة من الكُتّبة، دائماً تحت إشراف زيد بن ثابت، لكي تكتب مُصحفاً حقيقيّاً. ولمّا تمّ ذلك أرسل عثمان

نُسخا من المصحف، الذي لم يكن منقوفا ولا مشكولا، إلى عديد المدن، ثم أمر بإتلاف ما عداها من المصاحف والمصحّفين.

مثل هذه الرواية تقترض، قبل تدوين مصحف زيد بن ثابت في المدينة، وجود مصاحف قرآنية قبله كانت متداولة وبالخصوص منها تلك التي كانت تُنسب لابن مسعود (ت 653) في الكوفة، وأبيّ بن كعب (توفي بين 640 و 653) في دمشق وفي أغلب مناطق الشام، وأبو موسى الأشعري (توفي عام 640 أو 672) في البصرة. وتذكر المصادر أيضا وجود مصاحف أخرى من بينها مصحف عليّ (ت سنة 661) ومصحف عائشة (ت سنة 678). لم يصلنا أيّ مصحف من هذه المصاحف بالرغم من أنّ المصادر الإسلامية تُخبرنا بما يُحتمل أنّها كانت تحتوي عليه⁽²³⁾. والأمر لا يتعلّق فقط بمجرّد تنوّعات في إملاء الألفاظ ولكن بنصوص، حتّى ولو كانت مرتبطة بالمصحف المتعارف عليه، إلّا أنّها تختلف عنه في بعض الأحيان اختلافات بسيطة⁽²⁴⁾: توجد فيها اختلافات في الرّسم؛ وسقطت منها بعض السّور الموجودة في مصحف عثمان، في حين أنّنا نجد فيها سُورا لا نجدها في المصحف العثماني، كذلك نجد ترتيب السّور فيها مختلفا بشكل ملحوظ. يُقال إذن أنّ عثمان أمر بإتلاف هذه المصاحف، ولكن يُقال أيضا أنّ نفس هذا القرار كان قد اتّخذ لاحقا للحجاج بن يوسف (ت سنة 714)، والي العراق في خلافة عبد الملك بن مروان (حكم بين 685 و 705). ويبدو جيّدا أنّ المُصحّفين المنسوبين لابن مسعود وأبيّ بن كعب ظلّا متداولين لفترة طويلة، إذ أنّ ابن شنأبذ (ت 939) حُكّم عليه بالجلد سنة 935 م، بإيعاز من غريمه ابن مُجاهد (ت 936)، لأنّه قرأ في صلاة الجماعة بقراءة ابن مسعود عوضا عن القراءة حسب المصحف العثماني الرّسمي.

إنّ موضوع إتلاف المصاحف أو الصُّحف يتكرّر باستمرار في المصادر الإسلامية. فقد روي أنّ مروان، من أقارب عثمان، لمّا كان أمير المدينة، تحت خلافة معاوية (حكم بين 661 و 680)، كان قد أمر بتشقيق وحرّق صُحف حَفْصَة⁽²⁵⁾.

هناك نصوص أخرى تحكي عن مشروع ثاني لجمع القرآن قد يكون الحجاج بن يوسف هو من وقف وراءه، وذلك، بطبيعة الحال، بموافقة الخليفة عبد الملك. فالمصادر الإسلامية، تتحدّث بالخصوص، وبالتباس شديد، عن تطوير وقع على مستوى الرّسم والإملاء⁽²⁶⁾، غير أنّ هذه النّقطة لا تتأكّد حقيقة عند تحليل تطوّر الخطوط التي كُتبت بها المصاحف عبر العصور. ولذلك فتحوير النصوص هذا يمكن أنّه شَمَل شيئا آخر غير ذلك.

وهذه المصادر تُنسب أيضا للخليفة المهدي (حكم بين 775 و 785) ارسال مصحف قرآني إلى المدينة، والذي يُقال أنّه عوّض مصحف الحجاج⁽²⁷⁾. غير أنّ هذه العملية لا يمكن أبدا مقارنتها لعملية الجمع التي قام بها كلّ من عثمان والحجاج. لقد اتّسمت المرحلة الأخيرة لنقل القرآن بإقرار سبع قراءات معترف بها: ولم يتمّ ذلك إلّا في القرن العاشر ميلادي بدفع من ابن مجاهد، مسنودا في ذلك بالخليفة العباسي (في البداية وقع إقرار ثلاث قراءات ثم أُضيفت لها أربع فيما بعد).

حسب الرواية "الأرثوذكسية"، التي لخصها جيداً شفالي (Schawally)، فإن نشأة القرآن تختلف اختلافاً تاماً عن نشأة وتكوّن النصوص البيبليّة للعهد الجديد: القرآن ليس عملاً جماعياً ولكنه عمل رجل واحد (محمّد)؛ وبناءً على ذلك فإن نشأة القرآن وتطوّره لم يدوماً أكثر من عمر حياة بشريّة؛ فجمع عثمان للقرآن لم يكن إلاّ نسخاً لصحف حفصة التي يعود تدوينها إلى خلافة أبي بكر أو على أقصى تقدير إلى خلافة عمر؛ والعمل التحريري اقتصر أغلب الظنّ على تركيب السور وترتيبها؛ وبخصوص الآيات الأولى، فإننا على يقين بأنّ القرآن كان وفيّاً لإرث النبيّ⁽²⁸⁾. وبطبيعة الحال فإنّ القرآن كما نعرفه اليوم يتبع رسم المصحف العثماني.

ولمزيد من الوضوح، لا بدّ أن نفرّق هنا بين إشكالين. الأوّل يتعلّق بمعرفة ما إذا كان القرآن لا يتألّف إلاّ من مجموع الآيات أو السور التي كانت قد دُوّنت زمنَ محمّد (وتحت إشرافه) فقط، أي، بعبارة أخرى، ما إذا كان القرآن إلاّ مجموعة أقوال النبيّ وما قام به الكتّبة (الجمع والتدوين) لم يكن سوى إعادة وضع "قطع البازل" «pièces du puzzle» بحريّة نوعاً ما، حسب الترتيب الذي نعرفه حالياً. يبدو لي أنّ هذه الفكرة يُفدّها تفنيدياً جلياً التحليل الدقيق لمحتوى النصّ القرآني، ولتركيبته ومصادره⁽²⁹⁾. فهناك بالفعل أسباب متينة تدفعنا لكي ننسب للكتّبة نشاطاً ودوراً يتجاوز مجرد الجمع لبتعداه إلى التحرير والتأليف، الشيء الذي يجعل من القرآن عملاً جماعياً وليس عمل مؤلّف واحد⁽³⁰⁾.

الإشكال الثاني⁽³¹⁾، الذي سأركّز عليه الآن، يتعلّق بظهور المصحف – متى، لماذا، وكيف جاء إلى الوجود؟

تأريخ الشواهد المادية القديمة

هذه الأسئلة الثلاثة حول أصل المصحف هي أسئلة مترابطة فيما بينها. ومن ثمة، فإنّ الجواب على السؤال (لماذا) يفترض أنّ السؤال (متى) كان قد حُلّ. يجب بالفعل أن نعرف الأشخاص الفاعلين والسياق الذي تدخلوا فيه حتّى نفهم التأثيرات التي قاموا بها. هذا في حين أنّ مسألة تاريخ ظهور المصحف هي محلّ نقاش حادّ. هناك صنفان يتصارعان. الأوّل يؤكّد على أنّ جمع النصّ تمّ تحت سلطة عثمان، في حين أنّ الصنف الثاني يعتبر أنّ الاشتغال على النصّ القرآني امتدّ طيلة القرن السابع ميلادي ولم يجد رسم المصحف صيغته شبه النهائيّة إلاّ أثناء خلافة عبد الملك (ولكنّ هذا لا يعني أنّ شيئاً لم يحدث في فترة حكم عثمان).

كيف نختر بين الصنفين؟ منذ فترة وجيزة، اقترح نيكولاي سيناى (Nicolai Sinai) مُدافعة عن الرواية التقليديّة، وقدم عدّة حجج ضدّ الصنف الثاني⁽³²⁾. ولكنّ برهنته تحوي، في نظري، على عدّة عناصر قابلة للجدل، بالرغم من أنّها تمثّل مُحصلة مُفيدة لمجمل التّقاشات. ولذلك فإنّني سأسعى هنا لتبديد الأفكار المضطربة القابلة أكثر للطعن. وهذا سيسمح بعد ذلك بتقديم فرضيات جديدة.

إشكاليات التأريخ بالكربون 14

يمكننا أن نأمل في أن يقدم لنا التأريخ بالكربون 14 حلاً نهائيًا للآثار المادية للنص القرآني - حتى وإن كان الأمر يتعلق فقط بقطع طويلة نوعًا ما. وفي هذا الصدد قام بهنام صادقي بتأريخ، بالكربون 14، رِقِّ مبروش (palimpseste) من مصاحف صنعاء (مشهور غالبًا باسم (DAM 01-27.1)، ولكن صادقي يُطلق عليه، دون أي تفسير، اسم "صنعاء 1"). وحسب نتائج هذا التحليل، هناك نسبة 68% أن يكون أصل هذا الرِّقِّ عائداً إلى الفترة ما بين 614 و656، و95% بالنسبة للفترة بين 578 و669؛ ومن ناحية أخرى، حظوظ أن يكون هذا الرِّقِّ سابقاً لسنة 671 تصل إلى 99%، وهي بحدود 91,8% بالنسبة لسنة 655؛ وهي تبلغ 71,1% لسنة 645، وكذلك 56,2% لسنة 635 (وهذا الاحتمال يصبح أقل من 50% حوالي سنة 632)⁽³³⁾.

إنَّ النصَّ السفلي في الرِّقِّ المبروش لا يُمثِّل نصَّ المصحف العثماني (خلافًا للنص العلوي): فهناك بعض الاختلافات في استعمال الضمائر النحويَّة، وبعض اللواحق، وبعض التعابير، وكذلك في ترتيب السُّور. إلاَّ أنَّ هذا النصَّ يُقدِّم نسخة يمكن التعرف عليها للنص القرآني كما نقرأه اليوم. فإذا كانت الأرقام التي قدَّمناها أعلاه موثوقة فإنَّ ذلك من شأنه أن يُعزِّز الرواية التقليديَّة، إذ يصبح لدينا الدليل على أنَّ جزءًا هامًا من الرِّسم كان قد بلغ شكلاً يقترب من القرآني الحالي على أقصى تقدير في سنوات 660. هناك تأريخات أخرى بالكربون 14 يبدو أنَّها تدعم هذا الطَّرْح⁽³⁴⁾.

قد يتبادر إلى الذهن أنَّ القضية حُسمت وأصبحت مفروغا منها، غير أنَّ الأشياء في الحقيقة هي أكثر تعقيداً. وبالفعل، فإذا كان التأريخ بالراديو كربون يمثِّل أداة ثمينة (الأمر لا يتعلَّق إطلاقاً بنبذ المناهج العلميَّة التي هي مفيدة جدًّا)، إلاَّ أنَّه يواجه في الوقت الرَّاهن مشاكل عويصة عندما يتعلَّق الموضوع بتأريخ المخطوطات القرآنيَّة. ولذلك فإنَّ إعطاء ثقة كبيرة جدًّا للتأريخ بالكربون 14 يبدو إنَّه قليل الصَّواب⁽³⁵⁾.

مثالان فقط يكفيان للبرهنة على ذلك⁽³⁶⁾. الأوَّل يخصُّ "مصحف الحاضنة"**. نحن نعلم أنَّ هذا المخطوط نُسخ عام 1020 للميلاد وهو محفوظ في جامع القيروان. بيد أنَّ التحليل بالكربون 14 يُعطي تاريخاً يتراوح، وذلك باحتمال بنسبته 95%، بين سنتي 871 و986، والتواريخ الأكثر احتمالاً، بالترتيب التنازلي، هي 937، 895 و785 (كذا). فالفرق بين أعلى تاريخ (986) وسنة النَّسخ المعروفة هو 34 سنة فقط، وهذا يبدو مُشجِّعاً، ولكنَّ مثل هذه المسافة، لو تعلَّق الأمر بتحديد ما إذا كان مخطوط ما يعود إلى فترة حكم بنو سفيان أم حكم بنو مروان، تُصبح عقبة كأداء. أمَّا بخصوص التاريخ الأكثر احتمالاً (937)، فهو يسبق تاريخ نسخ المخطوط بثلاثة وثمانين عاماً.

مثال آخر: الورقتان الأخريان للمخطوط الذي درسه صادقي وقع تأريخهما بين عامي 543 و643 للورق الأوَّل، وبين 433 و599 للورقة الثَّانية، وهذا يُسبِّب إشكالا⁽³⁷⁾. سوف لن أبحث عن تفسير هذه الاختلافات (هل كانت نتيجة مشاكل في المعايير، أم فساد قديم لحق بالمخطوط مثلاً من جرَّاء استخدام حبرٍ مرَّكَّب أساساً من الكربون؟)، ولكنَّ هذا يقودنا إلى نتيجة مفادها أنَّ تأريخ المصاحف القرآنيَّة بالكربون 14 يجب أن يقع التعامل معه بحذر، حتَّى وإن أعطى نتائج لا تشدُّ عمَّا يمكن أن يقبله العقل. وهكذا

فمن المحتمل جداً أن يكون النص السُّفلي لمخطوط (DAM 01-27.1) يعود تاريخ نسخه إلى عهد بنو مروان⁽³⁸⁾.

الباليوغرافيا

هناك طريقة أخرى لتأريخ المخطوطات تركز على المعطيات الباليوغرافية. فرانسوا ديروش هو بالتأكيد أكثر المدافعين عنها اقتناعاً، بالرغم من أنه يُبدي ثُجَاهها حَدراً كبيراً⁽³⁹⁾. ومع ذلك يليق بنا أن نعترف بفائدة هذه المقاربة وفي نفس الوقت محدوديتها. وهكذا بالنسبة لتأريخ مخطوط مصحف باريس-سان بيترسبورغ (*codex Parisino-petropolitanus*): فإن ديروش يُوضِّعه في الرَّبَع الأخير من القرن السابع ميلادي⁽⁴⁰⁾، مُضيفاً أنه نُسخة عن "نموذج مكتوب" [وليس تحت الإملاء] -الذي هو بطبيعة الحال سابق لها (ولكن بكم سنة؟) -، غير أن الحُجج التي يركز عليها ديروش تبدو واهية جداً⁽⁴¹⁾. ولذلك فإن تأريخ هذا المخطوط في حدود الرَّبَع الأوَّل من القرن الثامن ميلادي يبدو بالفعل وجيها بنفس الدرجة أو حتَّى أكثر من الاحتمال الذي قدَّمه ديروش.

هناك عُنصران يخدمان في هذا الاتِّجاه. من جهة، البرهان الذي يُقدِّمه ديروش، والذي مفاده أن مخطوط مصحف باريس لم يتأثَّر بالتغييرات التي أُدخِلت على المصاحف خلال مبادرة الإصلاح التي قام بها الحجاج، والتي يحدِّدونها (عن صواب أو خطأ) في سنتي 703-704، هو برهان غير مُقنع بالمرَّة، وذلك ليس فقط للأسباب التي ذكرناها في الهامش السَّابق، ولكن أيضاً لأنَّ المحتوى الدقيق لهذا الإصلاح يبقى غامضاً (وأكثر أهميَّة) ممَّا يقوله لنا التقليد السنِّي⁽⁴²⁾. ومن جهة أخرى، فإنَّ شكل المخطوط يبدو أنه يشير بأنَّ الأمر يتعلَّق بمصحف كبير مرصود للاستعمال في المساجد، كما أنَّ سياقاً لاحقاً للإصلاح الذي أصدره عبد الملك والحجاج يكون أكثر ملاءمة لظهور هذا المخطوط باعتبار أنَّ إحدى تجديدات الحجاج تمثَّلت في إدخال قراءة القرآن في المساجد، قراءة مباشرة من المصحف⁽⁴³⁾. وهذا التجديد لاقى بعضاً من المعارضة.

ولهذا، يمكننا إذن أن نتساءل: هل لدينا، من بين القطع الأكثر قِدماً والمنسوخة بالخط الحجازي، شواهد مباشرة عن القرآن تعود إلى مصاحف سابقة للمصاحف الحجاجيَّة. بعض العلماء، مثل يان فان ريبث (Jan van Reeth)، يرون أنَّ الجواب بالنفي يظلُّ هو القاعدة، إلى أن يأتي دليل قاطع يُخالف ذلك⁽⁴⁴⁾. شخصياً، يستهويني القول بأنَّ وجود شواهد مخطوطة ما قبل عبد الملك بن مروان لا يمكن استبعاده (تأريخ بعض القطع يبقى ترجيحي جداً⁽⁴⁵⁾)، وهو على أيَّة حال ليس ثابتاً اليوم على الإطلاق، بعكس ما يقع تأكيده غالباً. ففي أحسن الحالات، قد لا نحصل إلاَّ على عدد ضئيل جداً من القطع القرآنيَّة ما قبل مروانيَّة.

ومع ذلك، إنَّ حقيقة أن تكون أقدم الشواهد الماديَّة للنص يعود تاريخها بالتأكيد إلى الفترة المروانيَّة لا تعني أنَّ النص التي تُمثِّله لم تقع كتابته إلاَّ في تلك الفترة (وعلى غرار ذلك، أقدم مخطوطات الأناجيل هي بطبيعة الحال متأخِّرة على التاريخ الذي كُتبت فيه النصوص). وليس في هذا ما يثير الدهشة، إذ أنَّ المصحف وقع تجميعه انطلاقاً من نصوص كانت موجودة قبل ذلك (مهما كانت التحويرات التي استطاعت أن تتعرَّض لها

خلال هذا النشاط التدويني). ولكن كل الاختلاف مع قضية الأناجيل هو أننا لسنا في سياق يمكنه أن يسمح لنا، بمجرد استخدام النقد النصي فقط، أن نُعيد بناء هذا "القرآن ما قبل القرآن". فنحن إذن أمام خيار وحيد: إما القبول بوجود تطابق شبه تام بين شواهدنا المادية وبين حالة النص في أواسط القرن السابع ميلادي (الشيء الذي يفترض أن نصيّق تصديقا أعمرى روايات التقليد الإسلامي)، وإما اعتبار أن هذا التطابق شبه التام هذا لا يجب أن يكون مُسلماً به سلفاً، عندها يمكن إذن لمقاربة تاريخو-نقدية (بطريقة جزئية، نظراً للوثائق التي بين يدينا) أن تُكُتَب تاريخ القرآن بما فيها فترة عبد الملك. ولكن، الحصول على تاريخ جزئي مبني على مُعطيات ومناهج متينة أفضل من تاريخ شبه مُكتمل وشامل شُيّد على أسس هزيلة، أو بمجرد حُكم العادة، الشيء الذي من المحتمل أن يُفضي بنا إلى مسالك خاطئة.

تأريخ النص

إذا كان تأريخ الشواهد المادية على النص يظل غير مؤكّد، فإنّ تأريخ النص نفسه يمكن أن يركز على طرق أخرى. هناك، حسب نيكولا سيّناي، حُجَّتَيْن توطّدان الرواية التقليدية: من جهة، الإجماع على نسبة رسم القرآن إلى عثمان؛ ومن جهة أخرى، عناصر النقد الداخلي، أي مختلف مُميّزات النص القرآني مثل عدم التطابق مع الظرف التاريخي لما بعد سنة 650، غياب الإطار السردّي، وكذلك غياب الضبط اللغوي⁽⁴⁶⁾. والغيابان الأخيران لا يدلّان على أي شيء يُذكر. أمّا فيما تبقى، فإنّ سيّناي يُعيد البرهنة التي قدّمها ألفريد دونير بالرّغم من أنّ شوماكير ردّ عليها بطريقة مُقنعة جدّاً⁽⁴⁷⁾. يليق بنا الآن أن نُضيف بعض الملاحظات على ما أسَمّيه "سياقات القرآن"، وإلى نسبة الرّسم القرآني.

سياقات القرآن

يقول سيّناي: "والسؤال المطروح هو ليس معرفة ما إذا كان القرآن يحتوي أم لا على مفارقات تاريخية بالمعنى الحصري للكلمة، بقدر ما إذا كان بإمكاننا أن نكتشف فيه تلك الاهتمامات التي تُفهم جيّداً على أنّها اهتمامات المحررين النّاشطين في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي أكثر منها الاهتمامات العاجلة في مكّة والمدينة. فإذا كان الرّسم القرآني لم يكتمل بعد قبل عام 700 ميلادي فإنّه يبدو من الغريب أنّ هذه المسألة لم تشملها التطوّرات الهامة التي شهدها التّاريخ الإسلامي بين سنتي 630 و700 ميلادي، وبالخصوص السرعة غير المسبوقة التي استطاعت بها قبائل "بربرية" على تخوم الامبراطوريتين البيزنطية والسّاسانية، من خلالها تحالفها، أن تفرض نفسها سيّدة على أرض شاسعة، ثمّ النزاعات المريرة والحروب الأهلية التي سرعان ما صدّعت وحدة الفاتحين"⁽⁴⁸⁾.

يتناول سيّناي الأشياء وكأنّ المفارقات التّاريخية الوحيدة والوجيهة كانت تخصّ تاريخ الجماعة الإسلاميّة وانشقاقاتها. وهكذا فهو يعتبر غياب إشارة صريحة لحروب الردّة والفتنة الكبرى دليلاً على أنّ جمع القرآن قد وقع في خلافة عثمان – ولكنّ هذا استنتاج كاذب. بالمقابل، يوجد عدد لا يُستهان به من المقاطع القرآنية لا يمكن تفسيرها في السياقات المكيّة والمدنية زمن النّبي، كما يصعب تحليلها إذا وضعناها في زمن عثمان – في حين أنّ هذه المقاطع نجد لها تفسيراً جيّداً في سياق النّصف الثاني من القرن السابع

ميلادي. وهذا يتعلّق بأشياء من بينها: غائيّة النبوة "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا" (الأعراف، آية 40)، التي يمكن فهمها بشكل أكبر في سياق فترة حكم بنو سُفْيَانٍ أو بالخصوص فترة المروانيين⁽⁴⁹⁾؛ السورة 19 (مريم) التي هي نسخة مُعدّلة عن نصّ أصلي ألف على الأرجح بعد الفتوحات⁽⁵⁰⁾؛ الآيات 33-66 من السورة 3 (آل عمران) التي هي متأخّرة عن أقدم صياغة في السورة 19، والتي يجب فهمها في سياق الشّام-فلسطين، وبالتأكيد بعد سنة 650 ميلادي⁽⁵¹⁾؛ أو جوانب مُختلفة من السورة 5 (المائدة)⁽⁵²⁾. ومن ناحية أخرى، فإنّ القرآن يتّخذ موقفا مُلتبسا تجاه النّصارى: فبعض المقاطع القرآنيّة تبدو مسيحيّة، أو تُفشي إرادة نحو التّقارب أو التّراضي مع المسيحيّة (البقرة، 87؛ المائدة، 82-83؛ مريم، 1-33، إلخ)، في حين نجد آيات قرآنيّة أخرى تحتوي على جدال عنيف (النّساء، 171-172؛ المائدة، 17، 51؛ مريم، 34-40، إلخ). إنّ تفسير هذه الوضعيّة (التي تتعلّق، على حدّ سواء، بالسّيّاقات الملموسة التي أفسحت المجال لهذه الأحكام المتضاربة وبالعمل التحريري الذي يظهر في النّص) فقط بالتّوقف عند فترة عثمان يظلّ في أفضل الحالات تفسيراً من العسير جدّاً تقبّله؛ في حين أنّه إذا أخذنا بعين الاعتبار فترة أطول إلى حدّ ما، حتّى فترة حكم المروانيين، فإنّ الأشياء يمكنها أن تُفسّر بشكل أفضل بكثير. وأخيراً، على مستوى جغرافي وليس زمني هناك عديد المقاطع القرآنيّة التي لا تدخل في إطار سياق منطقة الحجاز⁽⁵³⁾.

يجب علينا كذلك أن نُشير إلى مجموع الآيات التي تروي شخصيّة ذو القرنين (الكهف، 83-102) التي يعود مصدرها (نصّ سرياني "أسطورة الإسكندر") في أقصى الحالات إلى سنة 629-630 ميلادي، ولكنّه لم يُعرّف من طرف الجماعة الإسلاميّة الأولى إلاّ بعد الفتوحات فقط⁽⁵⁴⁾. وهذا لا يستبعد تأليف هذه الآيات في الفترة الواقعة بين وفاة النّبّي وخلافة عثمان، غير أنّ آيات أخرى من نفس السورة (الكهف، 60-82) تُحاور نصّاً سريانيّاً آخر، "ملحمة الإسكندر"، التي هي متأخّرة قليلاً عن "أسطورة الإسكندر" وتردّ عليها. فنحن لدينا سورة لا تندمج على الإطلاق في سياق مكّيّ (مع أنّها تُعتبر سورة مكّيّة) أو مدنيّ ولكنها تُساهم في النقاشات التي كانت تدور بين المسيحيّين خارج الجزيرة العربيّة ابتداء من السّنوات 630-640 وتتواصل طيلة القرن السّابع ميلادي. بالإضافة إلى هذا، ومن زاوية ثيولوجيّة وتفسيريّة فإنّ هذه السورة يمكن مقارنتها مع النّصوص السريانيّة التي تُناقشها ضمناً، وهي نصوص من المحتمل جدّاً أن تكون من إنتاج رُهبان⁽⁵⁵⁾.

ومن هنا نجد أنفسنا في الموقف الحرج التّالي: لا يمكننا القول بأنّ الإطار الذي يُقدّمه التقليد الإسلامي هو إطار صحيح، وفي نفس الوقت أن نأخذ مأخذ الجدّ النّص القرآني. فإذا أخناه مأخذ الجدّ (أي بعيداً عن الإطار التعسّفي الذي أعدّه له التقليد) فإنّه يتوجّب علينا فعلاً أن نُسلّم على الأقل بإحدى هاتاه الفرضيّات:

الفرضيّة الأولى: كانت الحجاز، زمن النّبّي، تعرف حضوراً وثقافة كتابيّة مسيحيّة شبيهة بما كانت عليه الشّام-فلسطين، لقد كان هناك مسيحيّون في الحجاز والأفكار المسيحيّة كانت معروفة فيها ولكن يمكن أن نجد أيضاً هناك صنفاً من الكتّبة في مقدوره تحرير نصوص مثل السّور 3، 5، 18 و19.

الفرضية الثانية: دعوة النَّبِيِّ لم تنتشر، ولو في جزء منها، داخل الحجاز، ولكن بعيدا في شمال الجزيرة العربية.

الفرضية الثالثة: كان هناك، زمن النَّبِيِّ، حضور مسيحي في الحجاز، ولكنّ الوضع لم يكن مُشابهًا لما هو عليه في الشّام-فلسطين ولا حتّى لما نجده في المنطقة الأكثر شمّالا من الجزيرة العربية. فإذا كانت بعض المقاطع القرآنيّة "المتحدّقة" كانت قد كُتبت في تلك الفترة (أو قبلها؟)، فهي من إنتاج مُحَرِّرين، كانوا ولا شكّ متواجدين في منطقة أكثر شمّالا، وكانت لعرب الحجاز معهم علاقات متواصلة.

الفرضية الرّابعة: يجب أن نفصل أكثر بين تحرير القرآن وبين فترة دعوة النَّبِيِّ، واعتبار أنّ جزءًا هامًا من القرآن تمّ تحريره، بعد وفاة محمّد، ودائمًا في مكان أكثر شمّالا (ولم يُحرّر بأكمله قبل عثمان). إنّ إيجاد فرضيّة تجمع بين الفرضيّتين الأخيرتين يبدو لي الحلّ الأكثر مصداقيّة: وبعبارة أخرى، القول بأنّ القرآن ليس له سياق واحد بل عدّة سياقات.

هل هناك إجماع على تاريخ القرآن؟

أحد البراهين التي يقع تقديمها غالبًا للدّفاع عن الرواية التقليديّة لأصول الإسلام وتاريخ القرآن هي حجّة الإجماع، أي أنّ المأثورات المتعلّقة بالإسلام الناشئ أجمع عليها المسلمون من كلّ الأحقاب، ومن كلّ بقاع الأرض، ومن كلّ التّيّارات والمذاهب، وذلك بالرّغم من الصراعات الدينيّة والسّياسيّة العميقة التي وصمت تاريخ الإسلام منذ بداياته؛ غير أنّ مثل هذا الإجماع لا يمكن أن يكون قد فُرض فيما بعد؛ والتفسير المُقنع أكثر هو أن يكون إذن هذا الإجماع يعكس الواقع⁽⁵⁶⁾. هذه الحجّة تُذكرنا بما اقترحه فانسننت دي ليرينس (توفّي حوالي عام 445 م)، وهو راهب من منطقة الغال الجنوبيّة الذي اقترح ثلاثة دلائل للفرز بين ضلال الهرطقة والمُعتقد الصحيح: الكونيّة، القُدّم والإجماع. إذ يجب، حسب رأيه: "الإكتفاء بالشّيء الذي آمن به النَّاس في كلّ مكان، وفي كلّ زمان، وأجمع عليه الكلّ *quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est*"⁽⁵⁷⁾. وليس من قبيل الصدفة إذا كانت سنوك هورغرونيي (Snouck Hurgronje) قد استشهد بهذه الصيغة اللّاتينيّة في مناقشته، التّقديّة جدًّا، لفرضيّات كازانوفّا (Casanova)⁽⁵⁸⁾.

إنّ حجّة الإجماع تبقى مع ذلك أقلّ حسما ممّا يظنّ أنصارها، وذلك مثلما بيّنه شوماكير⁽⁵⁹⁾. ويمكن أن نضيف إلى مناقشته بعض العناصر التّالية.

قبل كلّ شيء، الإجماع لا يعني الصّواب. قياسا على ذلك، كلّ التقاليد المسيحيّة تضع مكان ميلاد يسوع في (أو قرب) قرية بيت لحم، وهذا وإن كان تاريخيًا خطأ، لكنّه ضروري على المستوى الثيولوجي. يمكن أن نلاحظ مع ذلك أنّه إذا كان هناك إجماع على مكان الميلاد، فهناك أيضًا اختلاف حول الأحداث التي سبقته: فيوسف ومريم كانا متواجدين من قبل، حسب متّى، في بيت لحم، ولكن حسب لوقا، كان قد قدما من النَّاصرة، أمّا انجيل يعقوب المنحول فيقول لنا أنّهما كانا قادمين من أورشليم. هذه الوضعيّة شبيهة بتاريخ القرآن: هناك إجماع ظاهريّ على جمع النّص ونشره في خلافة عثمان، ولكن هناك أيضًا روايات متضاربة حول الأحداث التي سبقت ذلك (تدوين النصوص من طرف عديد الصّحابة، بداية التدوين في حياة النَّبِيِّ أو بعد موته، بداية التدوين مع الخليفة

أبو بكر، مواسلته أم لا في خلافة عُمر أو بداية التدوين فقط في عصر عمر، عثمان يجمع القرآن ولكن في خلافة عمر، إلخ). وعلى ذكر مسألة الميلاد والقرآن، يمكن أن نورد مثالا آخر على الإجماع الخادع: سورة القدر (97) تتعلّق، حسب إجماع التقليد الإسلامي، بنزول القرآن في "ليلة القدر". ومع ذلك، فإنّ هذا النص، بكل تأكيد، يتحدّث في الأصل عن ليلة ميلاد يسوع: لذلك فهذا النص سلّطت عليه، مُبَكِّرا جدّا، إعادة تفسير راديكاليّة⁽⁶⁰⁾. أمثلة أخرى: كلّ التقليد الإسلامي يُجمع (ما عدا البعض القليل) على أنّ محمّد توفّي في المدينة سنة 632 ميلادي، في حين أنّه من المحتمل جدّا أن يكون ذلك قد حدث متأخرا قليلا (634-635 م) في فترة الفتوحات في فلسطين⁽⁶¹⁾. وهذه التقاليد تُجمع أيضا على أنّ النبيّ كان اسمه محمّد (بالرغم من أنّها تنسب له عدّة أسماء أخرى)، وهذا لا يثبت أمام التحليل والتحخيص⁽⁶²⁾. مثل ظواهر إعادة التفسير هذه معروفة جيّدا في أماكن أخرى: الشيء الذي يدلّ على مدى امكانيّة التقليد الديني أن يكون خلّاقا وديناميكيا، كما أنّ هذا يستلزم أنّ تقييم المصادر لا يقتصر على الخيار بين مصادر صحيحة من جهة، وأخرى منحولة أو مغشوشة من جهة أخرى (بالرغم من أنّ عناصر دعائيّة تدخل هي أيضا داخل اللعبة)؛ ويظهر أيضا أنّ الذاكرة مطاطيّة، ناهيك بها في مجتمعات طرأت عليها تغييرات اجتماعيّة عميقة⁽⁶³⁾.

يمكن لهويّة الفاعلين في هذه التغييرات في الذاكرة الجمعيّة أن تخفى عنّا، ولكنّ من المؤكّد أنّ هذه الظواهر موجودة (وهذا ما يعرفه كلّ مؤرّخ يعمل في حقول بحث مماثلة كأصول المسيحيّة). هنا، أحد قنوات النّقل الرّئيسيّة يتكوّن من "القصاص"، وهي قناة نقل تُفضّل بما لا يُقاس عمليّة إعادة التفسير، أحيانا بصورة مُكثّفة، التي يسمح بها التقليد الشفوي⁽⁶⁴⁾. طبيعة الموادّ الحاضرة في المصادر الإسلاميّة تؤكّد هذا. أخبار القصاص، ورواياتهم تعتمد نفس ترسانة المواضيع التي يمكن التّعرف عليها بسهولة وهي تنزع إلى إجابة بعضها على البعض الآخر أكثر من أنّها تريد أن تُخبرنا بأمانة عن الأحداث الماضية:

"كلّ خبر يشكّل وحدة مستقلّة، وحدة قصيرة على العموم، ولا تحيل إلى أي عنصر آخر غير الذي تُقدّمه، أي أنّ ما يُشكّل ذروتها هو القول، أو القطعة الشعريّة أو الفعل الذي تصفه. وحتّى هذا القول أو بيت الشّعْر ذاك أو هذا الفعل يمكن أيضا أن يكون مناسبة لسرد وقائع مختلفة تُسند إلى شخصيات مختلفة. فالخبر كان غالبا، عند قدماء العرب، متأرجحا و "قلّبا". المُهمّ في كلّ ذلك كان عنصر الذروة الذي يمثّل مناسبة هذا الخبر"⁽⁶⁵⁾.

عودة على "الجمع العثماني"

دعونا نعود الآن إلى المأثورات حول الجمع العثماني للقرآن. إنّ جلّ النصوص التي لها صلة وثيقة بالموضوع قد وقعت دراستها مرّات عديدة (مع نتائج متضاربة⁽⁶⁶⁾)، ولذا سأطرّق لما اعتبره أساسيا في النقاشات المعروفة، وسأركّز اهتمامي على النقاط الحاسمة أكثر.

قبل كلّ شيء، يجب التذكير بأنّ الجزء الأكبر من الأحاديث عن جمع القرآن ونشر المصاحف في الأمصار متوقّف على رجُل واحد هو الزُّهري (وهذا إذا سلّمنا، كما فعل

الباحث هارالد موتزكي، أنّ الزُّهري، باعتباره الحلقة المشتركة لمجمل الأسانيد، من المفروض أن يكون هو الذي نقل الحديث ونشره⁽⁶⁷⁾. وهذا لا يعني أن فكرة نشر المصاحف وارسالها إلى الأمصار لا يمكنها أن تظهر، على الأقلّ ضمناً، في أحاديث أخرى منسوبة إليه، ولكننا لسنا أمام فيضٍ غزيرٍ من الأحاديث المختلفة لأنّ عدد الأخبار التي ترقى إلى الزُّهري ليست إلاّ تنوّعات لنفس هذا الحديث.

لننطلق من الروايات التي أوردها البخاري والتي تشكّل شاهداً مفيداً. نجد عند البخاري ثلاثة أحاديث متتالية مروية عن الزُّهري⁽⁶⁸⁾. الأولى، يفترض أنّه يرقى إلى زيد بن ثابت عن عبيد بن السباق، يروي كيف اتخذ قرار جمع القرآن بعد معركة عقرباء: فهو يصف عملية الجمع والتوضيب التي قام بها زيد وينتهي بالإخبار بأنّ الصّحف التي جُمعت بقيت عند أبو بكر حتّى تُوفّي، ثمّ انتقلت إلى عُمر وظلّت عنده طيلة حياته، ثمّ إلى ابنته حفصة. والحديث الثالث، وهو قصير جدّاً، مسنود إلى زيد بن ثابت عن ابنه خارجة، يروي عمليّة البحث عن آية مفقودة من سورة الأحزاب لإضافتها إلى المصحف. لا أحد من بين هذين الخبرين يتحدّث عن ارسال نسخ من المصحف إلى الأمصار.

فقط، الخبر الثاني هو وحده الذي يتكلّم عن ذلك. وحسب هذه الرواية، التي يفترض أنّ الزُّهري قد أخذها عن أنس بن مالك، فإنّ حذيفة بن اليمان حينما عين اشتداد الاختلافات في قراءات القرآن بين أهل الشام وأهل العراق، طلب من عثمان قائلاً له: "يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلّفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى". فأمر عثمان باستحضار الصّحف التي كانت عند حفصة بنت عُمر وأمر بنسخها في مصاحف؛ وأعاد الصّحف إلى حفصة، ثمّ: "أرسل إلى كلّ أفقٍ بمُصحفٍ ممّا نسّخوا وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفَةٍ أو مُصحفٍ أن يُحرق".

هذه الرواية (التي تُطلق عليها من هنا فصاعداً "خبر 2") هي أقلّ شيوعاً في المصادر من الخبر السابق ("خبر 1") الذي يُبرز أكثر دور أبو بكر⁽⁶⁹⁾. ففي حين نجد أنّ الغاية المنشودة في "الخبر 1" هو طلب القيام بجمع القرآن وتدوينه، نرى أنّ الغاية المرجوة في "الخبر 2" هي نشر المصحف في الأمصار. من الناحية السردية، نرى أنّ هذين الخبرين يعملان حسب نفس النسق: أ) وجود محنة تتعرّض لها الجماعة الإسلامية (في إطار حروب)، ينتج عنها إذن إما خطر ضياع الوحي أو خطر انقسام وحدة الأمة؛ ب) قرار من الخليفة (بإشراك زيد في العملية)؛ ج) إيجاد حلّ من شأنه أن يحلّ المشكل التي وُصفت في النقطة (أ).

وبعد أنّ عرفنا بنية هذين الخبرين، لننتفحّص الآن مدى مصداقيتهما. ولنبدأً "بالخبر 1" الذي يفترضه "الخبر 2" باعتبار أنّه يذكر صحف حفصة.

هل الوضعية الأولية، التي تتمحور حول خطر نسيان القرآن نظراً لأنّ العديد من حفظة القرآن، بل القراء هلكوا في عقرباء، هي وضعية محتملة ويمكن تصديقها؟ الجواب سلبيّ، وذلك لأسباب مختلفة⁽⁷⁰⁾، ومن بينها أنّ هؤلاء القراء ليسوا حفاظ/قراء للقرآن. فلفظة "قراء" مُبهمة جدّاً في المصادر القديمة، فإذا كان هناك "قراء" قد ماتوا في هذه المعارك فإنّه من المُحتمل أكثر أن يكون الأمر يتعلّق بقرويين ("أهل القرى")⁽⁷¹⁾، أكثر

منه بأشخاص يقرؤون أو يحفظون القرآن عن ظهر قلب ("حُفَاط" هي اللفظة التي كان من الأجدر استعمالها هنا في مثل هذا السياق عوض "قراء"). ولذلك فإن موتهم لم يكن له أي تأثير على نقل القرآن (يقطع النظر عن حجم المُدَوِّنة القرآنية التي كان من المُفترض تناقلها في تلك الفترة).

وما هي قضية صُحف حفصة؟ هذه الصُحف ليس لها أيّة علاقة بمعركة عُقْرَبَاء. بالإضافة إلى أنّها لا تلعب أيّ دور في روايات أخرى عن جَمع القرآن (روايات لا يوجد أيّ سبب لكي نقول أنّها أقلّ مصداقية من روايات الزُّهري). مثلاً، صُحف حفصة غائبة في طبقات ابن سعد (ت 845 م). من جهته، يروي ابن شَبَّة أنّ الخليفة عمر كان قد أراد جمع القرآن -ولكن لم يكن هناك أيّ موجب للقيام بمثل هذا الجمع إذا كانت صُحف أبو بكر قد انتقلت إليه بعد وفاة هذا الأخير⁽⁷²⁾. وبالإضافة إلى هذا، ما هي صفة هذه الصُحف؟ إذا جارينا رواية البخاري، لم تكن هذه الصُحف، بالمعنى الحصري، هي "صُحف حفصة": هي فقط صحف كانت عند أبو بكر، سلّمت عند وفاته إلى عُمر، ثمّ إلى حفصة. هذا في حين أنّ أحاديث أخرى تحكي عن "مُصحف حفصة"، بمعنى وجود مصحف كتبه النَّاسخ عمرو بن رافع بمبادرة من حفصة⁽⁷³⁾. فهل يمكن لنا القول إذن أنّه كانت هناك "صُحف حفصة"، التي جاءت من الجمع الأوّل الذي قام به زيد، إلى جانب "مُصحف حفصة" (الذي، من المنطقي أن يكون مُطابقاً "المُصحف زيد" باعتبار أنّهما من المفروض أنّهما اعتمدا على "صُحف حفصة")؟ كلّ هذا يبدو غريباً عجيباً.

في الواقع، "صُحف حفصة" تخضع لنمط خطابي شائع ومعروف جدّاً: فحتّى يتمّ تبرير الجَمع الرّسمي للنصّ المقدّس يقع الحديث عن وجود نصّ مكتوب من شأنه أن يضمن أنّ نقل الرّسالة الأوّلية كان قد حدث بصورة غير مشكوك فيها ومتواترة، وعلى أيدي أشخاص يتمنّعون بكامل الشرعية اللازمة للقيام بذلك. وهذه الصُحف تلعب أيضاً دوراً مُحدّداً في روايات الزُّهري، إذ أنّها تسمح بتناغم عدّة أحاديث متنافسة (بين تلك التي تتسبب بداية جمع القرآن لأبو بكر، والأخرى التي تعزو ذلك لعُمر)، وكذلك لإحداث الانتقال من "الخبر 1" إلى "الخبر 2".

أن تكون "صُحف حفصة" عبارة عن نمط خطابي أكثر منها حقيقة تاريخية، فهذا ما توكّده، على ما يبدو لي، الرواية التالية. إذ يُحكى أنّ مروان بن الحَكَم (ت 685 م)، ابن عمّ عثمان وكتائبه (أول خلفاء المروانيين)، أمير المدينة في خلافة معاوية، كان قد طلب مراراً وتكراراً من حفصة أن تُرسل له "الصُحف"، ولكنها كانت ترفض ذلك كلّ مرّة. ولمّا تُوفّيت حفصة، عام 665 م، طلب من أخيها عبد الله بن عمر أن يُسلّمها له ففعل. فأمر مروان فسُجِّقت وأُحرقت:

"إنّما فعلتُ هذا لأنّ ما فيها قد كُتِب وحُفِظ بالمُصحف، فحَشِيت إن طال بالنّاس زمانٌ أن يرتاب في شأن هذه الصُحف مُرتاباً، أو يقول: قد كان شيءٌ منها لم يُكُتِب"⁽⁷⁴⁾.

فإذا كانت هذه الصُحف قد وُجدت فعلاً ثمّ وقع إتلافها بهذه الطريقة، فإنّه بإمكاننا أن نعتقد أنّ "المُصحف" كان يختلف اختلافاً جوهرياً عن الصُحف، إذ أنّ الأسباب التي قدّمها مروان (أو نُسبت إليه) هي فعلاً أسباب حمقاء إلى درجة لا تصدّق (أو، على

الخيار، وَقِجَة إِلَى أْبَعْدِ الْحُدُودِ): فَإِذَا كَانَ الْمُصْحَفُ مُطَابِقًا لِمَا كَانَتْ تَحْتَوِي عَلَيْهِ الصُّحُفُ، لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَيُّ خَطَرٍ مِنَ الْإِبْقَاءِ عَلَيْهَا وَالْإِحْتِفَافِ بِهَا، وَهِيَ صُحُفٌ كَانَتْ عَلَى الْجَمَاعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْأَحْرَى أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهَا تَعَلُّقًا شَدِيدًا.

هَذَا "الْخَبْرُ" يَبْدُو لِي عَلَى آيَةِ حَالٍ خَبْرًا بَعِيدَ الْإِحْتِمَالِ (أَلَمْ يَكُنْ فِي مَقْدُورِ مَرْوَانَ أَنْ يَسْتَوْلِيَ عَلَى هَذِهِ الصُّحُفِ بِالْقُوَّةِ؟). الْأَشْيَاءُ تَنْضَحُ أَكْثَرَ عِنْدَمَا نَنْطَلِقُ مِنْ مَبْدَأٍ أَنَّ صُحُفَ حَفْصَةَ لَمْ تَوْجَدْ قَطًّا. وَمِنْ هُنَا نَفْهَمُ أَنَّ رِوَايَةَ حَرْقِهَا كَانَتْ لَهَا وَظِيفَةٌ بَدِيهِيَّةٌ: إِثْبَاتُ أَنَّهَا كَانَتْ بِالْفِعْلِ مَوْجُودَةً. خِطَابُ أَوَّلِ طَرَحِ قَضِيَّةِ وَجُودِ هَذِهِ الصُّحُفِ، وَذَلِكَ خِصُوصًا لِكَيْ يُثَبَّتَ وَقُوعُ نَقْلِ لَا تَشْوِيهِ شَائِبَةٍ مِنَ النَّبِيِّ إِلَى غَايَةِ الْجَمْعِ الرَّسْمِيِّ لِلْقُرْآنِ. غَيْرَ أَنَّهُ فِي الْفِتْرَةِ الَّتِي رَاجَتْ فِيهَا هَذِهِ الْأَخْبَارُ الَّتِي تَذَكَّرُهَا، فَإِنَّ هَذِهِ الصُّحُفَ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً، وَهُوَ شَيْءٌ يَدْعُو لِلدَّهْشَةِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَهْمِيَّةِ الْمُفْتَرَضَةِ لِهَذِهِ الصُّحُفِ. وَلِهَذَا كَانَ مِنَ الضَّرُورِيِّ تَفْسِيرَ انْدِتَارِهَا، وَمِنْ هُنَا جَاءَ الْخِطَابُ الثَّانِي، وَهُوَ خِطَابٌ تَمْزِيقٌ هَذِهِ الصُّحُفِ وَإِحْرَاقِهَا. وَهَذَا يَقْدَمُ أَحْسَنَ مِثَالٍ عَنِ "الْأَخْبَارِ" الَّتِي يُجِيبُ بَعْضُهَا بَعْضًا. وَأَنَا لَا أَشَاطِرُ الرَّأْيِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ شَفَالِي (Schwally) عِنْدَمَا يَقَرَّرُ الثَّانِي: "فَأَنَّ تَكُونَ الْمَجْمُوعَةَ [الصُّحُفَ] قَدْ انْتَقَلَتْ بَعْدَ مَوْتِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ إِلَى حَفْصَةَ هُوَ الْأَمْرُ الْوَحِيدُ الْمَوْكَّدُ فِي الرِّوَايَةِ كُلِّهَا"⁽⁷⁵⁾. وَهَذَا لَا يُلْغِي إِحْتِمَالِيَّةَ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ نِصُوصٌ (كَانَتْ قَدْ أُتْلِفَتْ أَوْ ضَاعَتْ لِأَحْقَابٍ) كَانَتْ مَتَدَاوِلَةً خِلَالَ تَأْلِيفِ الْمُصْحَفِ الرَّسْمِيِّ (وَلَكِنْ مَا الَّذِي كَانَتْ تَحْتَوِي عَلَيْهِ بِالتَّحْدِيدِ؟)، غَيْرَ أَنَّنَا إِذَا مَا أَرَدْنَا فَهْمَ مَا كَانَ قَدْ حَدَثَ فَإِنَّهُ يَتَوَجَّبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْتَنْبِطَ نَمُودَجًا لَا مَكَانَ فِيهَا لِصُحُفِ حَفْصَةَ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

هُنَاكَ إِحْتِمَالٌ آخَرٌ لِاسْتِبْعَادِ "الْخَبْرِ 1": لِنَفْتَرِضَ أَنَّ عِدَدًا كَبِيرًا مِنَ حَفْظَةِ الْقُرْآنِ كَانُوا قَدْ نَفَقُوا وَأَنَّ أَبُو بَكْرٍ أَمَرَ بِنَسْخِ النَّصُوصِ لِيَتَفَادَى "ذَهَابَ كَثِيرٍ مِنَ الْقُرْآنِ"، فَلِمَاذَا إِذْنُ الْإِحْتِفَافِ بِهَذِهِ الصُّحُفِ دَاخِلَ الْمَجَالِ الْخَاصِّ وَعَدَمِ نَشْرِهَا عَلَى الْعَمُومِ؟ كَيْفَ كَانَ بِإِمْكَانٍ مِثْلُ هَذَا الْمَوْقِفِ أَنْ يَسَاهِمَ فِي الْمَحَافِظَةِ عَلَى الْقُرْآنِ فِي الذَّاكِرَةِ الْجَمْعِيَّةِ؟

إِنَّهُ إِذْنُ لِمَنِ الصَّعْبُ أَنْ نَقْبَلَ بِأَيِّ شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُهُ "الْخَبْرُ 1"، وَهُوَ مَا يَجِبُ أَنْ يَحْفِرْنَا إِلَى تَوْحِيِّ الْحَيْطَةِ الشَّدِيدَةِ بِخِصُوصِ "الْخَبْرِ 2"، وَبِصُورَةٍ أَعَمَّ إِلَى كُلِّ مَا يُسَبِّحُ لِلزُّهْرِيِّ فِي هَذَا الْمَجَالِ.

وَالآنَ، دَعَوْنَا نَتَفَحَّصَ "الْخَبْرَ 2". الْوَضْعِيَّةُ الْأَوَّلِيَّةُ تَتَحَدَّثُ بِاخْتِلَافَاتٍ فِي قِرَاءَاتِ الْقُرْآنِ بَيْنَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ الْعِرَاقِ خِلَالَ غَزْوَةِ أَرْمِينِيَّةٍ وَأَذْرَبِيجَانَ. هُنَاكَ رِوَايَةٌ أُخْرَى صَرِيحَةٌ أَكْثَرُ:

"(...) فَإِذَا أَهْلُ الْعِرَاقِ يَقْرَؤُونَ بِقِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ وَيَأْتُونَ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ أَهْلُ الشَّامِ، وَيَقْرَأُ أَهْلُ الشَّامِ بِقِرَاءَةِ أَبِي بَنِي كَعْبٍ، وَيَأْتُونَ بِمَا لَمْ يَسْمَعْ أَهْلُ الْعِرَاقِ، فَيُكْفِرُهُمْ أَهْلُ الْعِرَاقِ"⁽⁷⁶⁾.

وَأَمَّا هَذِهِ الْمَشْكَلَةُ، ذَهَبَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانَ (مَنْ الْغَرِيبُ أَنَّهُ هُوَ الْوَحِيدُ الَّذِي تَقَطَّنَ لِهَذَا الْخَطَرِ) إِلَى عَثْمَانَ وَحَدَّرَهُ مَعْبَةً هَذَا الْأَمْرَ وَطَلَبَ مِنْهُ أَنْ يَضَعَ حَدًّا لِمِثْلِ هَذِهِ الْإِخْتِلَافَاتِ، وَمِنْ هُنَا جَاءَ جَمْعُ وَنَشْرُ الْقُرْآنِ، وَكَذَلِكَ اتِّلَافُ بَقِيَّةِ الْمَصَاحِفِ الْمُنَافِئَةِ.

هذه الرواية تثير بدورها العديد من التساؤلات. قبل كل شيء، فهي تؤكد على أن أهل الشام وأهل العراق يعتمدون تباعاً على مُصحفَي أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود. يمكننا إذن أن نتساءل عما كان عليه هذين المُصحفين. فإذا كانا يُشبهان، إجمالاً، ما يقوله لنا عنهما التقليد الإسلامي، وبعبارة أخرى، إذا كانا "مُصحفَي قرآن" قبل الأوان، فإننا نجد أنفسنا أمام صعوبة حقيقية. بالفعل، في الغالب الأعم، إن التنوعات المنسوبة لمُصحفَي أبي وابن مسعود مرتبطة بما يقابلها في النسخة العثمانية. قد يُجيبنا مُجيب بأن المُصحفين كانا يفترضان مُسبقاً، ليس النسخة العثمانية، بل بالأحرى النصوص المتفرقة التي جمعت لاحقاً، حسب ترتيب ما، في المُصحف الرسمي، وهذا يفترض كذلك أن النص القرآني كان له تقريباً (على الأقل تقديرياً) الشكل الذي هو عليه اليوم. ولكن التحليل التاريخي-نقدي، وقد سبق ورأينا ذلك، يجعل فرضية كهذه فرضية غير مُحتملة في منتصف القرن السابع ميلادي، وبالخصوص قبل هذا التاريخ، وهذا ينسحب بنفس الدرجة على مُصحف عثمان والمُصحفين المنسوبين لأبي وابن مسعود. فإذا كانت هناك مصاحف متداولة الاستعمال فمن الضروري إذن أن تكون مُختلفة اختلافاً جوهرياً عما نُسميه اليوم "قرآن".

بالإضافة إلى كل هذا، هل يحقّ لنا أن نفترض أن أهل الشام وأهل العراق كانت بين أيديهم مصاحف تُشكّل قاعدة لقراءة القرآن؟ الشيء الذي يبدو ضعيف الاحتمال. على أية حال، لم يكن هناك في المدينة مُصحف في متناول العموم؛ ثم أن استخدام المصحف القرآني كأداة للقراءة الليتورجية يعود إلى الحجاج.

ومن ناحية أخرى، هل كان من الممكن لاختلافات في الصلاة أو في ممارسة الطقوس الدينية أن تُشكّل خطراً إلى درجة صار معها تدخل الخليفة أمراً ضرورياً؟ وهذا أيضاً احتمال ضعيف؛ وذلك بالرغم من أنه يمكن على أي حال أن نتخيل أوضاع من التوتّر أو الاختلاف. وبالفعل، لا يجب أن نُبالغ في تقدير أهمية القرآن خلال العشريّات الهجرية الأولى. فجزء قليل من النص القرآني فقط كان ضرورياً لإقامة الصلاة وبقية الشعائر. وبعبارات أكثر استقزاً يمكن أن نقول: مهما كان الشكل الذي اتّخذه النص القرآني في تلك الفترة فإنه لم يكن يلعب دوراً مركزياً في حياة "المسلمين"، ولا شيء يدلّ على أنه كان منتشرًا وانتشاراً واسعاً. الفكرة التي كان باستطاعتها أن تغلب دوراً مركزياً، بالإضافة إلى بعض النصوص القصيرة (التي تتعلّق على الأكثر بـ "وَرَعَ بَيْبَلِي"، مُضمخ بصبغة مسيحية قوية، وليس له طابع قرآني مُميّز)، هي فكرة أن الله كان قد كلّم (على الأقل) نبيّاً عربياً⁽⁷⁷⁾. إن بُغية نَجدة "هذه الأمة قبل أن يختلّفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى" تُشكّل في الواقع خطاباً انفصالياً خارقاً وخارج التاريخ. فقد كانت الاختلافات مسموح بها، ونحن نعثر على تواجدها في بضع عشرات السنين بعد الواقعة التي يفترض أنها منسوبة لحذيفة. وعلى سبيل المثال، من الثابت أن "الشهادة" كانت لها عدّة صيغ في نهاية القرن السابع ميلادي⁽⁷⁸⁾. ولا يبدو أن هذا الأمر قد سبّب ولو إشكالا بسيطاً.

زيادة على ذلك، يكون من الخور إرادة وضع حدّ لاختلافات قراءة القرآن بواسطة نصّ يمثل هذا الغموض، إذ أنه لم يكن يرسم حركات المدّ القصيرة (وليس دائماً حركات المدّ

الطويلة) ولا الإعجام. وهذا من شأنه أن يُؤدِّد الإشكال التالي: فإمّا أن الاختلافات كانت مُطابِقة لتلك التي يرويها لنا التقليد الإسلامي، وفي هذه الحالة فإننا لا نفهم لماذا كانت هذه الاختلافات قد سببت مثل هذا الخطر على الأمة، ولا كيف لإرسال نصّ يكتفي بمجرد رسم عارٍ من كلّ حركات الإعراب والتنقيط، إلى كبرى مدن الخلافة، كان يُمَثَّل حلاً مقبولاً (79)؛ وإمّا كانت هذه الاختلافات من طبيعة أخرى (ولكن ما هي؟)، وإمّا كلّ هذا لم يكن له أيّة علاقة مع الاختلافات في قراءة النصّ المُنزَّل.

إنّ ما يقوله "الخبر 2" عن العمل الذي قامت به لجنة الكتّبة، التي شكّلها عثمان، ليس مقنعاً بالمرّة: وقد رأينا ما كان عليه الأمر بخصوص "صُحف حفصة"، ولكن الدّور الذي أسنِد إلى زيد وتركيبه لجنة الكتّبة – التي غاب فيها أبيّ بن كعب – هما بذات الدّرجة مؤضِعاً شكّاً⁽⁸⁰⁾. المقارنة مع روايات ابن سعد تكون هنا مُعيرةً جدّاً. فابن سعد لا يذكر أية عمليّة جمع للقرآن حدثت في زمن أبو بكر. والأغرب من كلّ هذا أنّ ابن سعد لا يُشير مُطلقاً إلى جَمْع للقرآن في القسم المخصّص لسير الأعلام عندما يأتي على ذكر عثمان وزيد. هناك بعض الإيحاءات النّادرة والغامضة لدور زيد في الجمع، وبعض الأخبار تتحدّث عن الأمر الذي أصدره عثمان لجمع القرآن؛ غير أنّ هذا الأمر كان قد أُعطي لأبيّ بن كعب وليس لزيد بن ثابت⁽⁸¹⁾! فإذا جارينا ابن سعد فيما ذهب إليه، وافترضنا أنّ أبيّ هو الذي لعب الدّور الحاسم في تأليف المُصحف "الرّسمي"، فما هي يا تُرى الهيئة التي كان عليها المُصحف الذي يُنسب إليه؟ في كلّ الأحوال، من المؤكّد أنّه لم يكن سببها بما أنتجه في نشاطه التحريري داخل لجنة جمع القرآن⁽⁸²⁾.

دعونا الآن نمرّ إلى الجواب الذي كان قد أُعطي لحلّ الإشكال الأصلي (اختلاف القراءات)، ألا وهو إرسال المصاحف الرّسميّة إلى الأمصار⁽⁸³⁾. يشرح لنا "الخبر 2" هذا الجواب كالتالي: "وَأَرْسَلَ [عثمان] إِلَى كُلِّ أَقْصِي بِمُصْحَفٍ مِمَّا نَسَخُوا وَأَمَرَ بِمَا سِوَاهُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ صَحِيفَةٍ أَوْ مُصْحَفٍ أَنْ يُحْرَقَ". توجد هنا إشكاليات عدّة، ومن بينها حالة غموض ومأزق.

الغموض: أين أُرسِلت بالضبط هذه المصاحف؟ لو اتّبعتنا البخار فإننا نتصوّر عمليّة نشر واسعة للمصحف. فهناك روايات موازية تنصّ على أنّ المصاحف كانت قد أُرسِلت "إلى كلّ جُنْدٍ مِنْ أَجْنَادِ الْمُسْلِمِينَ، إِلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ فِي الْأَمْصَارِ"⁽⁸⁴⁾. ولكن أيّ أمصار؟ يقع غالباً الاستشهاد بمقطع للدّاني (ت 1053 م) يروي حديثين، أحدهما يقصّ أنّ عثمان كان قد أحضر أربع نُسخ من المصحف أُرسِلت ثلاث منها إلى الكوفة، والبصرة والشّام، أمّا الأخيرة فقد بقيت في المدينة؛ وثانيهما يتحدّث عن سبع نُسخ، المصاحف الثلاثة الإضافيّة وقع إرسالها إلى مكّة، واليمن، والبحرين⁽⁸⁵⁾. يُفند الدّاني الحديث الثاني ويحتفظ بالأوّل وقد تبعه في ذلك مُعظم المرّخين الذين يعتبرون أنّ المصحف الذي بقي في المدينة هو النّسخة الأصليّة للمصحف العثماني⁽⁸⁶⁾. حسب شهادة ابن زبالة، عن مالك بن أنس (ت 796 م)، فإنّ الحجاج بن يوسف قد يكون هو الذي أرسل المصاحف إلى المدن الصغيرة (القرى) وليس فقط إلى المدن الكبرى (أمّهات القرى)⁽⁸⁷⁾.

حينئذ نجد أنفسنا في مأزق. إما أن يكون عثمان قد أراد نشر نسخة القرآن القانونية في كل أرجاء الخلافة، وحينها كان يتوجب عليه ارسال نسخ كثيرة تكفي لذلك، ولكن من الظاهر أن لم يقم بذلك؛ وإنما أنه كان قد أرسل مصحفه إلى مدن قليلة جداً، وفي هاتئ الحالة كيف كان بإمكانه واقعياً أن يأمل في الترويج لمصحفه؟ النتيجة ستكون حتماً، في أحسن الحالات، ذات بعد محدود جداً، خاصة وأن الفتنة الأولى ستتدلع بعد ذلك بقليل. هل لنا أن نفترض أن عديد النسخ كان قد وقع إنجازها بسرعة على عين المكان في المدن التي أرسلت إليها المصاحف؟ ليس لدينا أي شيء يؤكد ذلك.

بالإضافة إلى هذا، ونظرا لما كان عليه الوضع السياسي في الكوفة، ما هي يا ترى الحظوظ المتوفرة أن ذلك لكي يتم قبول إصلاح عثمان؟ فهل كان للخليفة ما يلزم من السلطة على أهل الكوفة حتى يفرض عليهم مصحفه، ويشترط عليهم أن يقبلوا باتلاف مصحفهم (وهو نفس المصحف الذي سيجبر الحجاج على إتلافه من جديد بعد هذا بنصف قرن)، ولكن ليس له ما يكفي من السلطة لكي يمنع بعضاً منهم من الانضمام إلى التمردين عليه والمشاركة في اغتياله؟

وهكذا نرى أن "الخبر 2" له قيمة تاريخية ضعيفة جداً. فالوضعية الأساسية التي بُني عليها كل هذا لا تُصدّق ولا يمكنها أن تفسّر القرار الذي اتخذه عثمان لجمع القرآن؛ والطريقة التي توخّتها لجنة الكتابة لا يمكن قبولها هي أيضاً؛ وهناك ضبابية تكتنف رواية ارسال المصاحف إلى الأمصار والمدن: هنا نرى أن التقليد الإسلامي مبهم (فقد أرسلت المصاحف "إلى كل أفي"، و "إلى كل جند")، أو متناقض في جزء منه عندما يذكر المدن التي استلمت تلك المصاحف⁽⁸⁸⁾. وفي الأخير، الحلّ المقترح (سواء كان قد أخذ به أم لا) لا يمكنه أبداً أن يكون حلاً ناجعاً.

وبالرغم من أن الأحاديث حول مصحف عثمان معروفة ومتداولة بكثرة، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنها قابلة للتصديق. في الحقيقة، لا يمكن لهذه الأحاديث أن تكتسب مظهراً من مظاهر المصدقية والمعقولية إلا شريطة أن نتخيل قرآناً كلياً الوجود يُهيمن على حياة المسلمين، ويُفترض أنه كان جاهزاً كاملاً منذ لحظة وفاة النبي. ولكن هنا تكمن كل المعضلة: لا شيء يؤكد أن القرآن كان معروفاً لدى الجماعة الإسلامية قبل عصر المروانيين، ما عدا روايات التقليد الإسلامي التي تكشف لنا الطريقة التي كانت الجماعة الإسلامية تتخيل القرآن (وقد كانت خلافة في هذا الميدان) أكثر ممّا تكشف لنا الماضي كما هو. والأحاديث الكثيرة عن تاريخ القرآن تبدو بالأحرى وكأنها اسقاط لصورة القرآن كما كان يراها المسلمون، أو كما كانوا هم يريدون أن يروها، في فترة متأخرة جداً، وردّها إلى أواسط القرن السابع ميلادي. وهذا لا يعني أن هذه الأحاديث لا تحتفظ "بذاكرة مُنحرفة" لهذه الأحداث، ولكي تتكوّن لنا صورة معقولة لما يمكن لهذه الذاكرة أن تنقله يجب بالتأكيد رفض الأحاديث الغربية التي يصعب تصديقها، ولكن يجب أيضاً التخلّي عن "الرواية الكبرى" التي تتحكّم في الذاكرة المسلمة⁽⁸⁹⁾.

ملاح أولية لتاريخ آخر للقرآن

إنّ رفض التاريخ التقليدي لأصول القرآن ليس مع ذلك كافياً. يجب بالمقابل اقتراح نموذج آخر أكثر واقعية. ولضيق المجال هنا، فإنني سأقتصر على إعطاء ملامح أوليّة مُدخراً البراهين المفصلة أكثر إلى دراسات لاحقة.

دعونا نعود قبل كلّ شيء إلى الفكرة التي مفادها أنّ القرآن لم يكن حاضرا حضوراً قوياً في حياة مؤمني⁽⁹⁰⁾ القرن الأول للهجرة. وهذا سوف يصدّم بدون شكّ ذلك القارئ الذي قد تعود على تقبّل المصادر الإسلاميّة والأخذ بها دون جدال ولا نقاش. وذلك بالرغم من وجود عناصر مختلفة تدعم هذه النظريّة⁽⁹¹⁾. وهذه العناصر تتكوّن من صنفين: الصنف الأوّل منها له علاقة بحالة النّص القرآني (من الصّعب جدّاً على آيات لم تُؤلف بعد أن يكون لها تأثير على أيّ أحد ما)، والصّنف الثاني هو الذي له علاقة بمعرفة النّص القرآني وكيفيّة استعماله. سأترك جانبا الصّنف الأوّل مُفضّلاً مناقشة بعض الملامح البارزة للصّنف الثاني.

يمكننا قبل كلّ شيء أن نهتمّ بطبيعة الوثائق الرّسميّة (موثيق، معاهدات، كتابات منقوشة، إلخ). وثائق القرن السّابع ميلادي قصيرة ولا تحتوي على اقتباسات قرآنيّة. وهكذا فإننا نجد أنّ نصوص معاهدات الاستسلام والولاء المُبرمة مع المدن المفتوحة لها صياغة واضحة وكلّها على نسق واحد. فهي تبدأ بالبسملة، ثمّ أسماء الأشخاص الذين يُعطون الأمان والذين يتسلّمونه، وتأتي بعد ذلك شروط المعاهدة، وأسماء الشّهود، ثمّ اسم النّاسخ، والتّاريخ، وأخيرا الإمضاءات أو، في بعض الأحيان، الأختام. فالأمر يتعلّق هنا بتكليف لتقليد قديم في الشرق الأوسط⁽⁹²⁾ - وهذا لا يمتّ للقرآن بأيّ صلة. ونفس الشيء ينطبق كذلك على معاهدات الصّلح بين المؤمنين مثل المعاهدة التي حصلت بين معاوية وعمرو بن العاص، هذا على الأقلّ إذا كان نصّها الذي وصلنا هو نصّ أصلي. وبالمقابل فإنّ: "(الوثائق) التي أنتجتها النّخب الحاكمة لخدمة نفس الأغراض في أواسط القرن الثّامن ميلادي وما بعد تنحو إلى الإطالة والإطناب أكثر مع إحياءات قرآنيّة أكثر تفصيلاً وتوسّعاً ونجد فيها حتّى اقتباسات قرآنيّة"⁽⁹⁴⁾.

قد يحدث أن تستعمل معاهدات القرن السّابع ميلادي من حين لآخر عبارات نجدها في القرآن (مثل عبارة "عهد الله"). وتعتزنا في نقوش العشريّات الأولى للهجرة حالة مشابهة لذلك. ولكن مع كلّ هذا، هل يحقّ لنا أن نقول أنّ القرآن: "أشبع النقوش الإسلاميّة المُبكرة"، وأنّ لغة هذه النقوش كانت: "مستوحاة من مُعجم ألفاظ القرآن ومُتشيعة بها"⁽⁹⁵⁾؟ إذا كان الجواب بنعم، فهذا يعني أنّنا نتعاطى مع اقتباسات أو صياغات قرآنيّة تقترض وجود نصّ سابق كان قد اكتمل تأليفه أو يكاد. هذا في الوقت الذي يمكن أن نرى فيه الأشياء بطريقة معكوسة: هذه النقوش تندرج بالأحرى ضمن صيغة من صيغ الوَرع (غالبا ما تكون متأثرة بالمسيحيّة⁽⁹⁶⁾) التي كانت شائعة في الشرق الأوسط في تلك الفترة مُمثّلة الوسط الذي ظهر فيه القرآن (من وجهة النّظر هذه لا يجب أن نستغرب من العثور، في يوم من الأيام، على نقوش ما قبل إسلاميّة تحتوي على آيات قرآنيّة). ولكن بحكم أنّ هذا الموضوع يقبل تأويلات مختلفة، فلا داعي إذن أنّ نتوقّف عنده طويلاً. بالمقابل، ما يمكن أن يتفق حوله الجميع هو الاختلاف الجوهرى بين نصوص أواسط القرن السّابع ميلادي (وهي نادرة) وتلك التي تُبنت أنّها تعود إلى قرن أو قرنين لاحقا.

نُذَكِّرُ هنا بأنَّ الأمرَ يتعلَّقُ بنصوصٍ رسميَّةٍ. فالقضيَّةُ لا تشملُ إذنَ كلَّ ما استطاعت أن تعرفه عن القرآن تلك البلدان المفتوحة والشعوب التي أسلمت حديثاً، ولكن تتعلَّقُ جيِّداً بلبِّ نظام الخلافة. بعبارة أخرى، كانت المرجعيَّةُ القرآنيَّةُ، قبل فترة حُكم المروانيين، غائبةً عن الإيديولوجيا السياسيَّة للخلافة، وهذا ما يمكن للبعض أن يُفسِّره بالقول ببساطة أنَّ الخلافة لم تكن لها إيديولوجيا - وهو حلٌّ جذري للقضيَّة ولكنَّهُ مُفَرطٌ. وبالرَّغم من أنَّ مسألة الطبيعة الحقيقيَّة لخلافة السُفيانيين تبقى محلَّ نقاش، وبالرَّغم من أنَّ التواصل بين الممارسات البيزنطيَّة وممارسات بني أميَّة مُلفتٌ للنظر (كما تُظهر ذلك الأركيولوجيا)⁽⁹⁸⁾، إلاَّ أنَّه ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ السُفيانيين كانت لهم إيديولوجيا سياسيَّة، ربَّما كانت بدائيَّة بسيطة، إلاَّ أنَّها في كلِّ الأحوال كانت أقلَّ تفرقةً من إيديولوجيا المروانيين⁽⁹⁹⁾. ولذلك، فإنَّ غياب أيِّ ذكْرٍ للقرآن، وأيضا لأيِّ اقتباس أو تلميح لآيات قرآنيَّة (ليس هناك أيضا ذكر لمحمَّد) له دلالاته حتَّى ولو أنَّ التفسير الذي ينبغي تقديمه لهذا الغياب يبقى مفتوحاً.

إنَّ تحليل الأيديولوجيا المروانيَّة يجب أن تبدأ بدراسة قبة الصخرة، ولكن هذا موضوع يتجاوز بشكل واسع حدود هذا المقال⁽¹⁰⁰⁾. سأقتصر على ملاحظة واحدة: نقوش قبة الصخرة (أول شاهد مادِّي مؤرَّخ (691-692 م) لنصِّ قرآني غير متقطع) تتحدَّث على محمَّد⁽¹⁰¹⁾ وتحتوي على آيات قرآنيَّة تختلف اختلافا طفيفاً عن المصحف الرِّسمي. هل يجب علينا أن نفسِّر هذه الاختلافات على أنَّها حصيلة تكيف لنصِّ قانوني كان موجوداً قبل السِّياق المحدَّد لهذه النقوش⁽¹⁰²⁾، أو بمثابة دليل على حالة ما قبل قانونيَّة للنصِّ القرآني الذي كان قد بقي في حالة هلاميَّة وغير مستقرَّة⁽¹⁰³⁾؟ أنا قد أميل إلى الفرضيَّة الثانيَّة، ولكن إذا اكتفينا بالاعتبارات النقشيَّة بالتَّحديد فإنَّه ليس بإمكاننا استبعاد الفرضيَّة الأولى استبعاداً تاماً (هذا حتَّى وإن كانت في الواقع تفترض مسبقاً ما تريد تأكيده).

النصوص التي تتحدَّث عن القرآن ولا تقتصر على "ذكر" آياته هي ولا شكَّ أكثر دلالة. وأقدم الشواهد على هذا النوع من النصوص تنتمي إلى الحقبة المروانيَّة المتأخِّرة. مثلاً، نجد مقطعين مهمَّين عند عبد الحميد الكاتب (ت 750 م)، وقد كان رئيس ديوان الإنشاء عند الخليفَتين الأمويين هشام بن عبد الملك (حكم 724-743 م) ومروان الثاني (حكم 744-750 م). المقطع الأوَّل يصف المعارف التي يجب أن يمتلكها الكُتَّاب: قبل كلِّ شيء علِّم "كتاب الله"، ثمَّ الإمام بالفرائض وبالعربيَّة، والإجادة في الخطِّ، ورواية الأشعار، ومعرفة تاريخ العرب والشعوب الأخرى ("أيَّام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها")، وأخيراً إتقان الحساب ("رسالة إلى الكُتَّاب، ص 238، 1-3-8"). والمقطع الثاني، المأخوذ من "رسالة إلى الأمير وليِّ العهد عبد الله بن مروان"، ينصح الأمير بأن يقرأ في كلِّ صباح جزءاً من "كتاب الله" (ص 219، 4): وذلك شكراً لله على ما أعطاه من صحَّة وعافية بدن وسُبوغ نعيم وظهور كرامة، ولأنَّه واجد فيه "شفاء القلوب من أمراضها، وجلاء وسواس الشيطان وسفاسفه، وضياء معالم النور تبييناً لكلِّ شيء، وهدى ورحمة لقوم يؤمنون... إلخ" (ص 219، 5-9)⁽¹⁰⁴⁾.

"كتاب الله" الذي يتعلَّق به الأمر هنا هو بكلِّ وضوح مصحف القرآن. فإذا كانت هاتان الرِّسالتان صحيحتين⁽¹⁰⁵⁾ فإنَّنا نمتلك شهادة من أولى الشَّهادات الصَّريحة على وجود القرآن، وعلى أيَّة حال فيما وصلنا من الأدب الإسلامي. وهذا يتوافق مع شهادات

المصادر المسيحية. فنصوص القرن السابع ميلادي التي في حوزتنا (حتى تلك التي تُظهر أنها تعرف "الإسلام" معرفة جيدة مثل نصوص يعقوب الرهاوي (ت 708 م)، أو تلك التي تعتمد اعتمادا كبيرا على مُخبرين "مسلمين") لا تتحدث عن القرآن، ولكن الأشياء تتغيّر بداية من الربع الثاني من القرن السابع ميلادي، أي بعبارة أخرى، بعد خلافة عبد الملك بن مروان.

يجب أيضا التشديد على السياق المؤسّساتي والاجتماعي التي تُبرزه هذه الإشارات إلى القرآن. قبل الفترة المروانية لم يكن الكتاب مسلمين. هذا في حين أننا نرى في نهاية حكم العائلة المروانية أنّ القرآن يدخل أو بالأحرى كان قد دخل ضمن موادّ تكوين الكتاب. وهذه نقطة حاسمة لصناعة نصّ قرآني: فقد أصبح لدينا الآن مُناوبين لسلطة الخليفة، السياسيّة والدينيّة. قبل المروانيين، ومهما كانت الحالة التي كان عليها القرآن في تلك الفترة، هذا العنصر الناقل للنص القانوني لم يكن موجودا.

هناك نقطة بارزة أخرى جلب إليها الانتباه جوزيف شاخت (Joseph Schacht) تتعلّق بدور القرآن الضئيل في بدايات تبلور الفقه الإسلامي: "ما عدا أبسط القواعد، فإنّ المعايير [الفقهية] المُستمدّة من القرآن قد وقع إدخالها في التشريع المُحمّدي دائما تقريبا في مرحلة ثانية"⁽¹⁰⁶⁾. وبالرغم من انتقادات هارالد موتزكي (H. Motzki)، فإنني لا أرى سببا للتخلّي عن هذه الأطروحة التي تظلّ، في خطوطها العريضة، وجيهة⁽¹⁰⁷⁾. وقد يحدث أيضا أنّ تُناقض الممارسة الفقهية المُحتوى الصريح للكتاب المقدّس [القرآن]⁽¹⁰⁸⁾.

غير أنّ هذا قد يكون بإمكانه أن يتلاءم بشكل من الأشكال مع تاريخ النصّ القرآني، كما لاحظته جيّدا باتريشيا كرونه (Patricia Crone). فعلا، لو أنّ القرآن كانا نصّا مركزيا وقانونيا (مُقدّس) منذ البداية، وبعبارة أخرى، إذا كان قد اكتسب السلطنة الحاسمة التي ينسبها له التقليد، في البداية في شكله "المتفرّق"، الذي سبق الجمع، ثم في شكل مُصحّف، كيف نُفسّر، في عدد لا يُستهان به من الحالات، أنّ التشريع الإسلامي يختلف عما يُصرّح به القرآن؟ بالإضافة إلى ذلك، لماذا ظلّ المفسّرون غير قادرين على شرح بعض الألفاظ والمقاطع القرآنيّة، ويبدون عاجزين أمام النصوص، ولم يُنقل إليهم أيّ متن تفسيريّ [مجموع الأدوات الضرورية للتفسير]؟ تقترح كرونه أنّ تفسير هذه المسألة يجب البحث عنه في فكرة مفادها أنّ تدوين وقوئنة القرآن حصلتا في زمن متأخّر⁽¹⁰⁹⁾.

إنّ الدور الهامشي الذي لعبه القرآن في الممارسة الحياتيّة لأجيال المؤمنين الأولى (وهذا لا يقتصر على المؤمن العادي أو من أسلموا حديثا)، وحيرة المفسّرين، على الأقل بخصوص بعض المقاطع، نظرا لانقطاع عمليّة النقل وعدم تواصلها، يُظهر أنّ الأشياء التي يقدّمها التقليد لنا غالبا على أنّها أشياء كانت معروفة وحاضرة حضورا قويا، أنّها بالفعل لم تكن كذلك. وهذا الانقطاع لا يخصّ فقط التفسير، فهو يشمل أيضا نقل النصّ. وبالفعل، فإنّ الطبيعة نفسها للغالبية العظمى لاختلافات القراءات تؤكد أنّنا لسنا أمام انتاج للتقليد الشفوي (الذي لا ينقطع) بل أمام جهود يقوم بها فقهاء اللّغة لفهم الرّسم الغامض للقرآن في ظلّ غياب تقليد شفوي يُسّعِفهم⁽¹¹⁰⁾.

كلّ هذا يصبّ في اتجاه قَوْنَنَة متأخّرة للقرآن حصلت مثلاً تحت حكم عبد الملك بن مروان. ولكن هل هذا من شأنه أن يُثبِت مقولة حدوث جَمع أوّل للنصّ القرآني في تلك الفترة؟ بكلّ صراحة، لا؛ إذ من المُستحسن التفريق بين "التأليف" وبين "القَوْنَنَة". هناك فرق بين أن تُحطّ نصوصاً أو مجاميع من النصوص، وبين أن ترى هذه النصوص تكتسب سلطة اجتماعية ودينية تسمح بأن نعتبرها كتابات قانونية (مُقدّسة). ويجب حتّى التفريق ليس فقط بين مرحلتين بل بين ثلاث مراحل: اللّحظة التي يتشكّل فيها المصحف (تكوين المدوّنة)، اللّحظة التي تقرّر فيها السّلطة السياسيّة فرض هذا النصّ واتّخاذ كلّ الإجراءات اللّازمة لذلك (قرار القَوْنَنَة)، واللّحظة التي يقع حقيقة استلام النصّ وقبوله وإدماجه داخل مُختلف شرائح الجماعة الإسلاميّة (القَوْنَنَة الفعلية).

المرحلة الثّانية، تلك التي اتّخذ فيها قرار القَوْنَنَة، يجب أن توضع بكلّ وضوح في فترة عبد الملك والحجّاج: فبدّفع منهما تمّ إنجاز "طبعة" (جديدة) للقرآن، ووقع نشر المصحف نشرًا أوسع، وأصبح يتمنّع بدور مركزي في أداء الشّعائر، وصارت مقاطع مهمّة من النصّ القانوني تجد مكاناً لها في النصوص الرّسميّة للخلافة. قبل الإصلاحات التي أدخلها عبد الملك والحجّاج فإنّه من الصّعب الحديث عن القرآن وكأنّه "قانون معياري" (أو "قانون 2")، وذلك باعتبار أنّه لم يكن يلعب إلاّ دوراً هامشيّاً في الممارسة الفقهيّة، وعلى ما يبدو لم يكن له أيّ دور أو حضور في النصوص الرّسميّة⁽¹¹¹⁾. كما لا يمكن الحديث عن "قانون تكويني"، ولا على "قانون قُدوة"، ولكنّ الأشياء بدأت تتغيّر، كما رأينا، مع رسائل عبد الحميد الكاتب الذي يُوصي بفحص النصّ القرآني بانتباه شديد لكي يتشبع المرء بجمال لغّته ("وَتُرَيُّنُ لَفْظَكَ بِقِرَاءَتِهِ"، رسالة إلى الأمير عبد الله، ص 219، 5-6). الأمر ذاته مع "القانون 1" الذي يكون النّاقِل فيه هي ممارسة الشّعائر: بعض النصوص في القرآن كان لها بكلّ تأكيد دور في العبادات والورع، ولكنّ إدخال الحجّاج قراءة القرآن في المساجد مباشرة من المصحف يُمثّل تغييراً مهمّاً جداً.

المرحلة الثّالثة، وهي القَوْنَنَة الفعلية، تتمثّل في مسار طويل نوعاً ما والذي يمكن تحديد زمن انتهائه بطرق مختلفة بحسب المؤشّر الذي نستعمله – مثلاً، عام 848 م، بعد إنهاء "المحنة" [محنة خلق القرآن]، أو في السّنوات 930م مع ابن مُجاهد وتحديد عدد القراءات المسموح بها، أو أيضاً في نهاية القرن العاشر ميلادي عندما بدأ الشيعة في الاعتراف بصحّة المصحف العثماني وعدم القول بتحريفه. تبقى المرحلة الأولى، أي مرحلة تكوّن المدوّنة، أو بالأحرى علاقاتها بقرار قَوْنَنَة القرآن.

في هذه النّقطة، يقترح سيناوي نموذج "الكتابة الخفية":

"يمكن أن يكون القرآن قد أُغلق منذ سنة 650 م، ولكنّه ظلّ غائباً عن التّاريخ الإسلامي إلى غاية سنة 700 م، عندما وقع ضمّه عرَضاً، بدون تنقيح يُذكر، إلى تقليد ديني موجود (...). لقد كانت هناك، على أقلّ تقدير، مصاحف معزولة مُتداولة، وهذا لسببَيْن، وجود مخطوطة صنعاء 1 [التي عُثِر عليها في سبعينات القرن الماضي] وكذلك لأنّه من الإجحاف أن نرفض ذلك الكمّ الهائل والمتميّز جداً من الأخبار الموجودة في المصادر الإسلاميّة بخصوص المصاحف غير العثمانيّة أو الأخبار حول إتلاف الحجّاج ودفنه لمخطوطات قرآنيّة"⁽¹¹²⁾.

قد تكون الأمور قد حدثت بهذه الطريقة بالنسبة لبعض أجزاء المدونة القرآنية، مع نصوص كُتبت في وقت مُبكر جداً ولكنها ظلت معروفة معرفة ضئيلة من طرف أغلبية المؤمنين (مثلاً لأنها لم تكن تتماشى مع الممارسة الشعائرية على غرار قصار السور في نهاية المصحف)، ثم أُضيفت في الجَمع النهائي⁽¹¹³⁾. وعلى العكس من هذا، هناك نصوص أخرى، مثل السورة 112 (الإخلاص)، التي نعرف لها تنويعات عديدة، كانت معروفة جيداً وكانت موضوع تناقل شفوي. أما أن نستنتج بأن النص القرآني لم تدخل عليه إلا تعديلات ضئيلة بين الجمع العثماني وجمع الحجاج فهذه مقولة أخرى يُريد سيناى أن يدعمها بحجّتين غير مُقنعتين بالمرّة. الأولى تتعلّق بمخطوط صنعاء 1، وهي ليست حجة قاطعة إلا إذا تبيننا تاريخ صادقي – وقد مرّ ورأينا مدى مصداقية هذا التاريخ. والثانية مرتبطة بالتجميعات غير العثمانية. أن يكون هناك نصوص قد وقع تداولها وأن يكون الحجاج قد أتلّفها فهذا ما لا يتناطح فيه عنزان. ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار ظاهرة الإسقاط التي سبق وأن تحدثنا عنها هنا، فإنّه يصبح من الصّعب أن نحدد بدقة الشكل الذي كانت تتخذه هاته المصاحف، وبالتالي ما هي الاختلافات التي كانت بين مصحف عثمان ومصحف الحجاج.

بالنسبة لكثير من الباحثين، لم يكن مصحف الحجاج إلا نسخة مُطوّرة لمصحف عثمان – إلا أنّ هذا الطرح لا يقوم إلا بترديد روايات المأثور السني. مثلاً، عمر حمدان يؤكّد بان دفاع جميل خارج عن التاريخ: "... (أي تغيير أو تلاعب بالنص، حتّى ولو كان ضئيلاً، من طرف الحجاج أو أي شخص آخر (...)) لا يمكن أن يكون قد حدث بدون أن يُثير ردّة فعل العلماء المعاصرين [في تلك الفترة]"⁽¹¹⁴⁾. هذا الحكم، بالإضافة إلى أنه يقوم باستحضار فئة اجتماعية (العلماء)، وهو استحضار غير صائب في مثل هذا السياق، يفترض أنّ قوْننة القرآن سبق وأن تمّت في تلك الفترة – وهذا هو بالضبط الذي لم يحصل. من الأكيد أنّ مختلف الشواهد تصف أنّ الاختلافات بين مُصحفَي عثمان والحجاج كانت عبارة على تغييرات طفيفة ومحدودة: فهي لم تشمل إلا رسم 11 كلمة، وترتيب الآيات والسور، والهجاء (إضافة التنقيط والحركات) وعدد الحروف والألفاظ والآيات⁽¹¹⁵⁾. إنّ "جمع" الحجاج يمكن أن يكون قد أدخل بعض الإصلاحات كترتيب السور والآيات؛ وبالمقابل فإنّ ما قيل عن إضافة نقط الإعجام لا يؤكّده التراث المخطوط⁽¹¹⁶⁾.

في الواقع، قراءة المصادر السنية تترك عند المرء انطباعاً مُزدوجاً. أولاً، يبدو أنّ المحدّثين لم تكن لديهم معرفة جيّدة بطبيعة الإصلاح الذي قام به الحجاج، وهذا غير مُستغرب، عندما نفكر بأنّ التقليد الشفوي كان غائبا وبأنّه بكلّ تأكيد لم يتبقّى أيّ مُصحف من "المصاحف العثمانية" (أو، في أحسن الحالات، عدد قليل منها فقط) لأنّ الحجاج كان قد صادرها وأتلّفها كلّها⁽¹¹⁷⁾. فقد كان إذن من المستحيل تقريباً أن نُقارن بدقة بين مصحفَي عثمان والحجاج. يمكننا بالأحرى أن نتوجّس غالباً حدوث إسقاط على فترة الحجاج، وهي ممارسات تأكّد وقوعها في فترة متأخرة أكثر. ثانياً، هذه الأحاديث تعمل في إطار دغمائي محدد جداً: بالنسبة لكلّ هؤلاء المحدّثين لم يكن في مقدورهم أن يتصوّرُوا أنّ النص القرآني كان قد تعرّض بين فترتي عثمان والحجاج لتغييرات أخرى غير تلك التغييرات السطحية التي أشاروا إليها في مؤلّفاتهم.

بعض المصادر المسيحية، على غرار رسائل عبد المسيح بن إسحاق الكندي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي⁽¹¹⁸⁾ ورسائل ليون الثالث إلى عمر الثاني⁽¹¹⁹⁾ أو الحوار بين إبراهيم الطبراني وعبد الرحمان الهاشمي⁽¹²⁰⁾، كل هذه الرسائل تُعزى للحجاج دورا أكثر أهمية من ذلك بكثير. هذه النصوص هي نصوص جدالية وناقحة عن الدين، ولكنها تُورد أحاديث كانت متداولة في القرن الثامن ميلادي والتي وقع تهميشها فيما بعد⁽¹²¹⁾. فمثلا، يصف عبد المسيح الكندي دور الحجاج كالتالي:

"ثم أن الحجاج بن يوسف لم يدع مصحفاً إلا جمعه وأسقط منه أشياء كثيرة ذكروا أنها كانت نزلت في بني أمية بأسماء قوم، وفي بني العباس بأسماء قوم، وزاد فيه أشياء"⁽¹²²⁾.

ويذهب ليون الثالث في نفس الاتجاه حيث يقول:

"أما بخصوص (كتابك) [المصحف] فقد قدمتم لنا أمثلة عن هذه التحريفات، ونحن نعرف، من بين ما نعرفه من أشياء أخرى، أن المدعو الحجاج الذي عيّنتموه والياً على فارس وقد كان قد كلفه رجاله بجمع كُتُبكم القديمة [مصاحف القرآن] وقام بتعويضها بكتب أخرى ألفها هو بنفسه، حسب هواه، ثم بثها في كل مكان بين أفراد أمّتك"⁽¹²³⁾.

أخيراً، هذا ما قاله إبراهيم الطبراني:
"لقد ألف الحجاج ورثب [القرآن]"⁽¹²⁴⁾.

هناك العديد من المؤرخين يميلون إلى التقليل من أهمية هذه الشهادات. مثلاً، حسب آرثر جفري، كان المسيحيون قد سمعوا بوجود تغييرات طفيفة قام بها الحجاج، وقد بالغوا في أهميتها لأسباب جدالية⁽¹²⁵⁾: فالحجاج لم يفعل في الحقيقة سوى رعاية نسخة مطوّرة من مصحف عثمان⁽¹²⁶⁾.

هذه الأحكام تبدو لي مُعَبِّرة جداً. فلماذا يُعتقد أن المصادر المسيحية أو الشيعية، لأسباب عقديّة جدالية، هي التي تُبالغ في التحويرات التي قام بها الحجاج، في حين أنه بإمكاننا أن نقول مثل هذا تماماً بأن المصادر السنية، كذلك لأسباب إيديولوجية، هي التي قلّلت من أهمية هذه التغييرات؟ فلا يجب على المؤرخ، بدعوى أن المذهب السني صار هو التيار السائد في الإسلام، أن يعتقد بأن الأحاديث التي ينقله هذا المذهب، ولأنها الأكثر انتشاراً، هي الأحاديث الأكثر مصداقية. فهي ليست بالضرورة الأحاديث الأقدم، وهي كذلك أحاديث مُنحازة إيديولوجياً بقدر ما هي منحازة الأحاديث الشيعية. ولكي نعرف أين تكمن الفرضية المعقولة أكثر، يجب إذن أن نجد في البحث عن قرائن وأدلة أخرى.

بعض الشهادات

إنّ هذه الدلائل [التي تحدثنا عنها في المقال السابق] ليس كثيرة جداً، ولكنها موجودة فعلاً. لقد ناقشها ألفريد لويس دي بريمار بكلّ مهارة وإتقان⁽¹²⁷⁾، وأنا سأتناول هذا النقاش من جديد مضيفاً إليه بعض البراهين، إذ أنّ النتائج التي خلص إليها دو بريمار وُضعت مؤخراً موضع شك⁽¹²⁸⁾.

تصريح الحجاج

نجد عند مُسلم الحديث التالي عن الأعمش (ت 765 م):
"سَمِعْتُ الْحَجَّاجَ بْنَ يَوْسُفَ، وَهُوَ يَخْطُبُ عَلَى الْمَنْبَرِ: أَلْفُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَلَّفَهُ جَبْرِيلُ.
السُّورَةُ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا الْبَقْرَةَ، وَالسُّورَةُ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا النِّسَاءَ، وَالسُّورَةُ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا
آلَ عِمْرَانَ" (129).

نلاحظ هنا أنّ كلمة "سورة" (خاصة في القرآن) لا تُؤدّي بالضرورة المعنى المُتعارَف عليه، فهي تُشير ببساطة لنصّ مكتوب، حتّى ولو كان قصيرا. فهل يتعلّق الأمر بتحديد، في هذا السّياق بالذات، بالسور 2، 4، 3، أو على الأقلّ بنصوص تقترب منها؛ أو هل المسألة تتعلّق بأجزاء من هذه السور (مثلا، نصّ يدور حول الآيات 63-74 التي تتحدّث عن بقرة بني إسرائيل)؟ سنتجنّب إبداء رأينا في هذا الموضوع. الفعل "ألّف" هو، من ناحيته، فعل غامض. فهو يعني: "وصل الشيء بعضه ببعض، ألّف أجزاء الشيء بعد تفرّقها"؛ ويعني في حالة الحديث على كتاب: وَضَعَهُ بَيْنَ دَفْتَيْنِ، جمع أجزاءه، ولكن أيضا بمعنى نَظَمَهُ، رَبَّنَهُ وَنَضَّدَهُ (130)، أي جعل منه كُلاًّ مُنَسَّقاً من عدّة أجزاء.

يرى دو بريمار في تصريح الحجاج هذا، الموجه حسب اعتقاده إلى الكتبة المكلفين بتأليف القرآن "دليلا على أنّ التأليف كان في ذلك الوقت ما يزال جاريا أو، على الأقل، كانت أجزاء من المدونة [القرآنية] لا تزال تسبّب إشكالات من حيث "التأليف" (131). فالترتيب الذي جاء فيه ذكر "النصوص" الثلاثة، وهو ترتيب يتطابق مع ما جاء في مُصحفَي بن مسعود وأبيّ وليس مع ترتيب المصحف العثماني، يمكن أن يكون مؤشرا على ذلك (ولكن، كما سنرى لاحقا، يمكن أن يتعلّق الأمر بشيء آخر).

لقد عارض نيكولاي سيناوي هذه الحجّة (132)، وهو يعتبر أنّ ما قاله الحجاج لا يتعدّى كونه خطبة على المنبر تتعلّق بطريقة قراءة القرآن. "ألّفوا القرآن كما ألّفه جبريل" يمكن أن تعني بكلّ بساطة "أفروا القرآن كما قرأه جبريل". ويلاحظ سيناوي أنّ التّووي فهم هذه الجملة بهذا المعنى. حسنا، ولكنّ قراءة التّووي يبدو جليّا أنّها مُقيّدة باعتبارات إيديولوجية وتفترض شحنة قويّة من الخيال.

الفكرة الكامنة وراء الجملة "ألّفوا القرآن كما ألّفه جبريل"، حسب تصوّرِي، مفادها "أفروا القرآن حسب الترتيب الذي قرأ به جبريل". ولكن "الترتيب الذي قرأ به جبريل القرآن" هو منطقيّا الترتيب الكرونولوجي الذي علّم به جبريل القرآن للنبيّ وليس هو ترتيب المصحف. وبالإضافة إلى ذلك، "ألّف" لا تعني مُطلقا "قرأ": فقد كان بإمكان الحجاج، لهذا الغرض، أن يستعمل ألفاظا مثل "قرأ، رتل، تلا، أو ذكر".

لنتفحص بعض الأحاديث التي تتكلم عن "تأليف القرآن" (133). إنّ الأمر يتعلّق دائما بفعل كتابة وترتيب القرآن، أو النتيجة التي حصلت من هذا الفعل. مثلا، جاء في واحد من الأحاديث التي تروي إسلام عمر أنّه قال: "حَرَجْتُ أَعْرَضُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ أُسْلِمَ، فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الْمَسْجِدِ، فَمُنْتُ خَلْفَهُ، فَاسْتَفْتَحَ سُورَةَ الْحَاقَّةِ، فَجَعَلْتُ أَعْجَبُ مِنْ تَأْلِيفِ الْقُرْآنِ" (134). فإذا كان عمر قد أصابه العجب لذلك لأنّ لا أحد غير الله (لا شاعر ولا كاهن) بإمكانه أن يكون مصدر مثل هذا التأليف.

هناك حديث منتشر بكثرة يروي أن زيد بن ثابت قال: "كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقْعِ" (135). فلأمر يتعلّق هنا ليس بقراءة القرآن ولكن بكتابته وترتيبه.

في حديث رواه البخاري أنّ يوسف بن ماهك بينما هو عند عائشة دخل رجل من العراق وسألها أن تُرَيِّه مصحفها: "قالت: لِمَ، قال: لَعَلِّي أُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ يُفْرَأُ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ"، فشرحت له عائشة حينئذ ترتيب نزول القرآن (الكرونولوجيا) موضحة ضمناً أنّ ترتيب قراءة السور غير مهمّ "قالت: وما يَضُرُّكَ أَيُّهُ قَرَأْتَ قَبْلَ". ثم أخرجت المصحف وأملت عليه آيات السور [كما جاءت مرتبة في مصحفها] (136).

نرى هنا أنّ لفظة "ألف"، التّسقيق والتّرتيب، تختلف تماماً عن لفظة "قرأ". إنّ "تأليف القرآن" هو في الواقع المرحلة التي تأتي مباشرة بعد "الجَمْع": فما إن تتمّ عملية جمع مختلف النصوص المتناثرة يُصبح من الملائم تنسيقها وترتيب مواضعها للقيام بتأليف المدوّنة. وهذا كما رواه اليعقوبي (ت حوالي 898 م):

"وَجَمَعَ عُثْمَانُ الْقُرْآنَ وَأَلْفَهُ، وَصَيَّرَ الطِّوَالَ مَعَ الطِّوَالَ، وَالْقِصَارَ مَعَ الْقِصَارِ مِنَ السُّورِ" (137).

إنّ مسألة ترتيب المدوّنة تتكرّر بصفة ملحّة: هل هو تدبير إنساني [توفيقي]، نبوي أم إلهي [توفيقي]؟ وفق ما جاء في حديثين عن ابن وهب (ت حوالي 813؟):
"سَمِعْتُ سَلِيمَانَ بْنَ بِلَالٍ يَقُولُ: سُئِلَ رَبِيعَةُ: لِمَ قَدَمْتَ الْبَقْرَةَ وَالْأَمْرَانَ، وَقَدْ نَزَلَ قَبْلَهُمَا بِضْعٌ وَثَمَانُونَ سُورَةً؟ فَقَالَ: قَدِمْنَا وَأَلْفَ الْقُرْآنَ عَلَى عِلْمٍ مِمَّنْ أَلْفَهُ، وَقَدْ أَجْمَعُوا عَلَى الْعِلْمِ بِذَلِكَ، فَهَذَا مِمَّا يُنْتَهَى إِلَيْهِ وَلَا يُسْأَلُ عَنْهُ" (138).

"سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ: إِنَّمَا أَلْفَ الْقُرْآنَ عَلَى مَا كَانُوا يَسْمَعُونَ مِنْ قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ" (139).

يرى ابن فارس (ت 1004 م) أنّ ترتيب السور [تأليف] هو أمر تولّاه الصحابة، وأمّ ضمّ الآيات بعضها إلى بعض: "فذلك شيء تولّاه رسول الله كما أخبر به جبريل عن أمر ربّه" (140).

هناك أيضاً سبب آخر يدعو للشك في تأويل سيناوي: إذ ليس هناك أيّ ترتيب محدد لقراءة القرآن، فهي قراءة حرّة. إنّ رأي ابن بطّال (ت 1057 م)، بالرغم من كونه متأخراً، إلّا أنّه يُعبّر تعبيراً تاماً عن الرّأي المشترك:

"لَا نَعْلَمُ أَحَدًا قَالَ بِوُجُودِ تَرْتِيبِ السُّورِ فِي الْقِرَاءَةِ لَا دَاخِلَ الصَّلَاةِ وَلَا خَارِجَهَا بَلْ يَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ الْكَهْفَ قَبْلَ الْبَقْرَةِ وَالْحَجَّ قَبْلَ الْكَهْفِ مِثْلًا. وَأَمَّا مَا جَاءَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ النَّهْيِ عَنِ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ مَنْكُوسًا فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُقْرَأَ مِنْ آخِرِ السُّورَةِ إِلَى أَوَّلِهَا، وَكَانَ جَمَاعَةٌ يَصْنَعُونَ ذَلِكَ فِي الْقَصِيدَةِ مِنَ الشَّعْرِ مُبَالِغَةً فِي جَفْظِهَا وَتَذْلِيلًا لِلِسَانِهِ فِي سَرْدِهَا" (141).

فلماذا يا ترى يكون الحجاج قد أراد فرض قراءة لبعض السور حسب ترتيب معين (ناهيك وأنه ترتيب يُخالف ترتيب المصحف الرسمي)؟ وتصريحه يمكن أن نفهم أكثر لو أنها جاءت لكي تُبَرَّر ترتيباً معيناً للمصحف أو ترتيب جديد له. من الأنسب تقريبا من الجملتين المذكورتين أعلاه، جملة اليعقوبي ("وَجَمَعَ عُثْمَانُ الْقُرْآنَ وَالْفَهْمَ")، وجملة أبراهام الطبراني ("لقد ألف الحجاج ورتب [القرآن]").

الإشارة إلى جبريل تستحضر الروايات التي مفادها أن النبي كان يزوره الملاك مرة في السنة (مرتين في سنة موته) ليراجع معه ما اجتمع عنده من القرآن ومعرفة ما إذا كان النبي قد حفظ جيداً الآيات التي نزلت، وهل كان قد وضعها في مكانها الصحيح في القرآن (وبعد ذلك يكون باستطاعته أن يُعلم صحابته القرآن حسب النظم المثبت في اللوح المحفوظ). وهذه أسطورة دينية مرصودة لشريعة عمل أجيال من الكتيبة الذين انهمكوا جهدهم لتأليف القرآن، ويبدو لي أن هذه الأسطورة تقف على خلفية الأقوال التي نسبت للحجاج⁽¹⁴²⁾. ومن هنا يمكننا أن نتساءل ما إذا كان ترتيب السور: البقرة، ثم آل عمران ثم النساء هو فقط موضع الزهان. والفعل، حسب بعض الأحاديث فإن جبريل هو الذي يُبلغ النبي الأمر الإلهي بخصوص ترتيب الآيات داخل السور. ألا يمكن أن يكون هذا مؤشراً على أن المسألة تتعلق بالأحرى بإعادة تأليف ومراجعة نصوص البقرة وآل عمران والنساء، ثم ادراجها في مجموعات نصية أكثر اتساعاً⁽¹⁴³⁾؟ هذا ليس بالمستحيل، كما سنرى ذلك الآن.

يوحنا الدمشقي

نحن مدينين ليوحنا الدمشقي (ت حوالي 750 م) بأقدم جدال ضد الإسلام كُتِبَ باللغة الإغريقية، في آخر فصل (رقم 100، "هرطقة الإسماعيليين") من مقالته حول "الهرطقات"⁽¹⁴⁴⁾. يبدو أن النص كان قد أُلف في السنوات 730-740 م. مما لا شك فيه أن يوحنا كان يعمل في خدمة الأمويين (بعد أبيه سرجون بن منصور) بين سنتي 700 و705 م، في نهاية حكم عبد الملك، وذلك قبل أن ينزوي في دير القديس ساباس. ولهذا لا يجب أن نرى في هذا الفصل القصير وصفا للإسلام كما كان يُمارس في سنوات 730 م. هذا النص، الذي لا يخلو من تحريف ونوايا ججاجية، يعطيني بالأحرى صورة عما كان يوحنا يعرفه ويفهمه عن "الإسلام" وكُتِبَ في نهاية حكم عبد الملك أي بداية القرن الثامن ميلادي.

لا يتكلم يوحنا الدمشقي عن كتاب اسمه "قرآن"، ولكنه يقول أن محمد أشاع بين الناس أن الله أوحى له كتاباً نزل من السماء⁽¹⁴⁵⁾. يكون محمد إذن قد كتب كتاباً (ببيلوس)⁽¹⁴⁶⁾ وقد باشر يوحنا القيام بنقد مظاهر مختلفة منه مع التركيز في المقام الأول على معرفة طبيعة المسيح. والمقاطع التي ذكرها يوحنا لها ما يقابلها في القرآن. ولهذا بإمكاننا أن نطابق هذا الكتاب مع القرآن أو مع شكل من أشكال "قرآن أصلي".

ومن جهة أخرى يلاحظ يوحنا: "وكما قلنا، محمد هذا قد كتب العديد من الكتب السخيفة، ووضع لكل واحد منها عنواناً"⁽¹⁴⁷⁾. لسنا ندري ما إذا كانت هذه الكتابات تمثل جزءاً من "الكتاب" (ببيلوس) الذي ذُكر آنفاً، أو أنها تشكل نصوصاً مستقلة لم يتم بعد، في تلك الفترة، ضمها إلى "الكتاب" (الفرضية الأولى يمكن أن تكون الأرجح). يذكر يوحنا

كتاب "النساء" (في صيغة المفرد)، وكتاب "ناقة الله"، وكتاب "المائدة"، وكتاب "البقرة"، مع العلم أن هذين النصين الأخيرين تم تقديمهما بصورة إبحائية شديدة (الفقرة التي تتحدث عن "المائدة" تشير فقط إلى الآيتين 114-115 في السورة، ولا شيء يُذكر عن محتوى سورة "البقرة" (148)).

في المقابل، ولأسباب ترتبط باستراتيجيته الجدالية يتكلم يوحنا بإسهاب أكثر عن "المرأة" وعن "ناقة الله". مثلاً، في نص "النساء" يقول أنه: "هناك قانون الزواج بأربع نساء وألف سرية وما ملكت يده غير الزوجات الأربع" (149). عدا الرقم ألف، وهو غير مذكور في القرآن (وهذه بكل وضوح مبالغة لأغراض جدالية)، هناك إشارة واضحة لما جاء في الآية 3 من سورة النساء، فالعبارة العربية التي تُقابل "عبدة/سرية" والتي وردت في القرآن هي "مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ". الجملة التي تأتي بعد تتحدث عن "الطلاق" بالرغم من أن سورة النساء، كما نعرفها اليوم، لا تتحدث عن ذلك. يلي هذا استطراد يشرح يوحنا من خلاله لماذا شرع محمد الطلاق: بسبب قصة زيد (أنظر السورة 33:37-40)، التي يُلخصها النص مُعتمداً، حسب اعتقادي، على حديث شفوي (150). ثم يعود يوحنا ليتطرق لموضوع الطلاق: المقاطع القرآنية التي يُشير إليها يوحنا يمكن أن يكون الآيات الواردة إما في سورة البقرة، الآيات 226-237 أو سورة الطلاق، الآيات 1-6 (151). ثم يؤكد فيما بعد أن الجملة التالية توجد في نفس الكتاب: "أحرث الأرض التي أعطاها الله لك، وارعها بكامل رعائتك، وقم بهذا بهذه الطريقة وبهذه الطريقة" – وهذا الاستشهاد تلميح مباشر للآية 223 من سورة البقرة.

يوحنا كاتب دقيق، وعندما يتحدث عن "نفس الكتاب"، فليس لدينا أي سبب يدعونا للظن بأنه يُخطئ أو أنه يستند إلى تقليد شفوي. وبالنتيجة، وكما لاحظ دو بريمار، من الممكن جداً أن نكون أمام "نصّ ذي تنظيم يختلف اختلافاً ملموساً عن تنظيم السورة الحالية رقم 4 الموسومة "النساء" (152).

والمقطع التالي من نصّ يوحنا مهمّ بنفس الدرجة والذي يتحدث فيه عن "ناقة الله". ليس لدينا أي سورة تحمل هذا الاسم بالرغم من أن هناك قصة تتحدث عن ناقة موجودة في عدة أماكن في القرآن (الأعراف، 73؛ هود: 61-68؛ الشعراء، 141-159؛ الشمس، 11-15). ونيقولا سيبي لا يميل، بكل تأكيد، إلى إعطاء أهمية كبيرة لشهادة يوحنا: "يبدو من الأفضل أن نفترض أن الإشارة إلى "كتاب ناقة الله" هي ببساطة شهادة على اسم سورة في فترة الإسلام المبكر (إما سورة الأعراف، أو سورة هود، وإما سورة الشمس) سقط استخدامه فيما بعد" (153).

إلا أن هذا التحليل يبدو لي مُتساهلاً. المقطع المتعلق بكتاب "ناقة الله" ينقسم إلى جزأين: الجزء الأول يقدم محتوى هذا الكتاب، والجزء الثاني، جدالي، يسخر من القصة الإسماعيلية (154). وهذه ترجمة للجزء الأول:

"[بخصوص هذا الكتاب]، فهو يقول أن ناقةً كان الله قد أرسلها وكانت تشرب [النهر] كله ولم تكن تُقَدِّر على المرور بين جبلين لعدم وجود مساحة كافية]. وهو يقول أنه كان هناك قوم في ذلك المكان: يوم يشرب فيه هؤلاء القوم، ويوم تشرب فيه الناقة. [وكلمة

شربت النَّاقَةَ الماء كانت تُسقي القومَ من حليبها عوضًا عن الماء]. ولكنَّ هؤلاء النَّاسَ، كما قال، كانوا أشرارًا فقاموا وقتلوا النَّاقَةَ. [إلاَّ أنَّ النَّاقَةَ كانت لها بَكْرَةٌ كانت، حسب قوله، قد صرخت تطلب من الله النجدة بعد موت أمِّها، فرفعها الله إليه]."

المقاطع بين معقوفين ليست موجودة في القرآن، حتَّى ولو مزجنا بين مختلف الآيات التي تروي هذه القصة. إذن، النَّصُّ القرآني الذي نعرفه لا يمكن أن يكون هو المصدر الذي أخذ عنه يوحنا. ومن ناحية أخرى، وضوح معنى النَّصِّ يشترط أن يوحنا كان بالتأكيد بصدد تلخيص ما كتبه مؤلِّف قصة النَّاقَةَ. بالمقابل، بعض جوانب القصة القرآني لا نجدها عند يوحنا، مثل ذكر النَّبيِّ صالح أو إهلاك القوم الذين قتلوا النَّاقَةَ.

بالنهاية، ليس من المهمَّ أن هذه الكتابات المختلفة، التي يذكرها يوحنا، كانت تشكِّل جزءًا من الكتاب (ببيلوس)، أو كانت قد أُضيفت إليه في وقت لاحق. فمهما كانت الفرضية التي نختارها فإننا، بالفعل، نتوصَّل إلى نفس النتيجة (إلاَّ إذا افترضنا أن يوحنا قد أخطأ، بالرغم من أنه كان مُطَّلِعًا إطلاعا جيِّداً على عدَّة أصعدة): يبدو أن المدونة "القرآنية" التي كان يوحنا قد اطَّلع عليها في أولى بدايات القرن السابع ميلادي كانت تختلف اختلافا ملموسا عن المدونة القرآنية التي نعرفها اليوم.

نشأة القرآن: نموذج جديد

من المهمَّ الآن، وعلى ضوء التحاليل السابقة، أن نرسم ملامح قالب لنشأة النَّصِّ القرآني وقوَّنته يكون أكثر مصداقية، ويُعيد لطبيعة النَّصوص التي درسناها حقها. سأقدم سلسلة من الفرضيات تكون في آن واحد حصيلة للتحاليل السابقة وطرحا لبعض مسالك للبحث. يجب علينا القيام بعدة دراسات لدقائق الأمور لكي يتسنى لنا تأكيد هذه الفرضيات ولتطويرها أو تعديلها.

1) مهما كانت الحيل الأدبية أو التأويلية التي استعملها المأثور الإسلامي ومهما تنوّعت أشكالها لترسيخ فكرة وجود كتاب يُخصَّص بوحدة عميقة، فإنَّ القرآن هو عبارة عن مُدونة أكثر منه كتابا، أي أنه عبارة عن تجميع نصوص أو أجزاء غير متجانسة (تنتمي لأنماط أدبية مختلفة) والتي لم تكن مرصودة مبدئيًّا لكي توضع في مُصحف، كما أن معناها الأوَّل ووظيفتها الأصلية يمكن أن يكونا قد تغيَّرا وحتَّى وقع إخفاؤهما، من خلال الجمع نفسه، الذي جعل من هذه النَّصوص جزءا من مدونة مُغلَّقة، محدَّدة المعالم ومُعْتَبَرة ككتاب قانوني. هذه النَّصوص المُختلفة، على المستوى الأدبي، تجد نفسها، من حيث الشكل، معروضة بنفس الطريقة. ولهذا لا يجب علينا أن نُخلط بين محتوى النَّصِّ القانوني وبين أقدم بنية للآية أو السورة.

2) إذا كانت أقدم كتابات قرآنية يعود تأريخها إلى زمن النَّبيِّ، فلا ينبغي لنا مع ذلك، لكي نفهم تاريخ القرآن، أن نقنصر على منطقة الحجاز في الثلث الأوَّل من القرن السابع ميلادي. لقد تمَّ بالفعل حدوث نشاط تحريري وتألفي بعد وفاة محمَّد. فمحررو القرآن هم مؤلِّفوه (ولم يكونوا مجرد نُسَّاخ وجامعون)، وهم بذلك من استطاع إعادة توضيحه وإعادة تأويله وإعادة كتابة النَّصوص التي كانت موجودة من قبل، وحتَّى إضافة آيات جديدة حسب منظورهم الخاص بهم الذي كان متأثرا بالخصوص بالصرعات السياسية

والدينية ويسوده انشغال بتحديد هوية مذهبية⁽¹⁵⁵⁾. بعبارة أخرى، إن طبعة نقدية للرسم القرآني من شأنها قبل كل شيء أن تعكس إيديولوجيا أولئك الذين ألفوا المصحف. يمكننا بالتأكيد أن نعكس دعوة محمد وما بشر به، ولكن فقط بطريقة غير مباشرة وليس بالضرورة باستمرار. وعليه فإن القرآن هو نص غير متجانس⁽¹⁵⁶⁾ ومُرْكَب ويجب فهمه حسب تعاقبية زمانية مُتسِّعة أكثر من الفرز الكرونولوجي بين السور المكية والمدنية.

3) يتكوّن القرآن، بحكم كونه نصًا غير متجانس، من "كُتَلٍ" استطاع المحرّرون أن يشكّلوا بواسطتها النص النهائي⁽¹⁵⁷⁾. ولكي أتحدّث عن هذه الكُتَل سأستعمل العبارة "مادة نصية"، أو بالأحرى "مُمتلِك نصي" وهي العبارة الألمانية (*Textgut*) التي استعملها بكلّ صواب كارل فريدريش بوهلمان في كامل بحثه المُعمّق⁽¹⁵⁸⁾. عندما نصف كتابة ما (مهما كانت أبعادها) بمُمتلِك نصي فإنّ المقصود هو التأكيد على حقيقة أنّ الأمر يتعلّق بامتلاك شيء ذي قيمة، شيء جدير بأن نحافظ عليه يكون من طبيعة نصية⁽¹⁵⁹⁾.

إنّ مفهوم "مُمتلِك نصي" يُشيدّ على أهمية الدور الذي يلعبه نصّ داخل جماعة بشرية، وعلى القيمة التي تمنحها إيّاه، وكذلك طريقتها في أخذه بعين الاعتبار، وكيفية فهمها واستعمالها له. وهذا يثير أيضا الطريقة التي يمكن لنصّ أن يتطوّر من خلالها وذلك سواء على مستوى مضمونه ومعناه الذي يمتلكه قرّؤه/سامعوه، أو على مستوى وظيفته. أخيرا، يُعيد هذا إلى الأذهان أنّ النصوص، باعتبارها مُمتلِكات، فهي تزوج وتتداولها الأيدي، ولا اعتبارات شتى تُقبَل أو تُرفض، تُشهر وتُنجح أم لا.

الحديث عن "مُمتلِك نصي" يسمح بأن لا نبتّ مُسبقًا في مسألة الهوية الدينية: فنفس الممتلِك النصي يمكن أن تستعمله جماعات مُختلفة، أو جماعات لا تعتبر نفسها مُختلفة ولكنّ ملاحظين من الخارج (مثل من كتبوا في الهرطقات) يرونها كذلك. فهو إذن بصفة خاصّة مفهوم عملي في سياق "مرحلة انتقالية" وسياق "تعددية مذهبية". من ناحية أخرى، فهو يضع مسألة المؤلّف في إطار ثانوي، الشيء الذي يمكن أن يُجيبنا الوقوع في عدّة أخطاء تاريخية. وهكذا فإنّ "الممتلِكات النصية" للمؤمنين التي سيقع جمعها في القرآن يمكن أن تكون أقوال محمد، كما يمكنها أن تكون أيضا نصوصًا ما قبل إسلامية، أو نصوصا أُنتجت بعد النبي. كلّ هذه النصوص سوف يقع بالنهاية ربطها بشخصية محمد.

إنّ استخدام "ممتلِكات نصية" في التحليل يُجيبنا أيضا أن نُسقط على النصوص نظرة "ما بعد قرآنية" قد ترى تلقائيًا أنّ النصوص التي يتعلّق بها الأمر تمثّل جزءًا من النص القانوني⁽¹⁶⁰⁾ – وهذا ما لا يمكن بكلّ تأكيد أن تمثّله في الأصل. الممتلِكات النصية هي نصوص ذات سلطة مرجعية (تتمتع بسلطة ذات نفوذ)، ولكن ليست مع ذلك نصوصا "قانونية" [صارت مقدّسة]. وما إن يقع الحديث عن نصوص مرجعية تبرز عدّة أسئلة جديدة – مثلا: سلطة مرجعية عند من؟ سلطة النصوص هذه، هل هي على مستوى متساوي بين مجموع المؤمنين؟ أم هي في جزء منها مرتبطة ببعض الأوساط، مثل وسط الكتّبة على سبيل المثال؟ وهكذا فإنّ بعض الممتلِكات النصية كان بإمكانها أن تُحرز على أهمية خاصة عند بعض فئات من المؤمنين وليس عند فئات أخرى. هذه

التساؤلات من شأنها أن تدفع إلى إعادة النَّظر في رؤية أحاديّة مفرطة (اجتماعياً وجغرافياً) لما كانت عليه أولى جماعات المؤمنين.

4) الممتلكات النصّية لها عدّة أنواع مختلفة؛ وهي إذن تُستخدَم حسب طرق متنوّعة. فالنّصّ التشريعي لا يُستعمل في نفس السياقات ولا يتمّ تناقله بنفس الطريقة، ولا بواسطة نفس قنوات التواصل، مثلما هو الحال مع خطبة دينيّة، أو نشيد ديني، أو نبوءة أو صلاة. ومن جهة أخرى، بعض النّصوص يمكن أن تكون معروفة لدى أغلبية المؤمنين في حين أنّ نصوصاً أخرى لا تكون معروفة إلا من طرف بعض الأشخاص.

5) الممتلكات النصّية للمؤمنين ليست فقط تلك النصوص التي سنجدها في القرآن. بعض الأقوال النبويّة وقع الاحتفاظ بها في القرآن، غير أنّ بعضها الآخر لم يقع نقله إلا عبر المجموعات الحديثيّة. هناك ممتلكات نصّية لم يقع إدراجها في القرآن وأخرى وقع إهمالها في حين أنّها كانت مرتبطة مباشرة بممتلكات نصّية تمّ دمجها في القرآن. لننظر في الآيات البيبليّة في القرآن، أي كل المقاطع التي تتحدّث عن شخصيّات من الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة. فالقرآن هو نصّ إيحائي في إشاراته البيبليّة إلى درجة أنّه لا يمكن فهمه إلا من طرف أنس يعرفون مُسبقاً القصص التي يُشير إليها. وهو في هذا ينتسب، على الأقل جزئياً، إلى النمط الأدبي الوعظي: فهو غالباً صياغة جديدة للقصص البيبليّة تشرح المعنى والعبرة لهذه القصص⁽¹⁶¹⁾. غير أنّه يجب أن نتذكّر هنا الممارسات الدينيّة أواخر العصور القديمة، وبالخصوص حقيقة أنّ الكنائس المسيحيّة كانت قد اعتمدت التقليد اليهودي لقراءة عموميّة للكتابات الدينيّة على غرار "كتاب الفصول" [قُرْيَانًا]. فالكتاب الديني لم يكن يُقرأ كلّه أمام المؤمنين. فالقراءات كانت تتركز على قراءة "قريانات" (من السريانيّة "قريانا" "قراءة فصول من كتاب ديني في أوقات الصلّاة"، ومنها اللفظ العربي "قرآن")، كانت تحتوي على مقاطع مختارة من نصّ ديني كانت تُقرأ في الجماعة حسب المناسبات. ومن ناحية أخرى تجدر الإشارة إلى أنّ المسيحيين العرب قبل الإسلام كانت الازدواجية اللغويّة سائدة بينهم (فالإغريقيّة والأراميّة/السريانيّة كانت تُستخدم في اللّيتورجيا في حين كانت اللّغة العربيّة تُستعمل في الحياة اليوميّة بالرغم من أنّ الأراميّة كانت قد لعبت أيضاً دور لغة التّواصل المشتركة).

في الأصل، بعض الممتلكات النصّية التي ستصبح آيات القرآن البيبليّة يُحتَمَل أنّها كانت إذن شروحا وتفسيرات لدروس مكتوبة كانت موجودة داخل قريانة، وهذه القريانة⁽¹⁶²⁾ ليست القرآن ولكن ما يقوم القرآن أحياناً بالإشارة إليها. وهذا ما يفسّر لماذا يبدو القرآن غالباً نصّاً مُبهمًا: فنحن نجد فيه شروحا قصيرة، وإيحاءات لقصص مختلفة دون أن يقع تقديم نصّ القصّة نفسه⁽¹⁶³⁾. وكانّ القرآن كان عبارة على مجموعة من هوامش أسفل الصّفحة، من توجيهات المؤلّف، وإرشادات للإخراج وإدارة الممثّلين كانت قد جُمعت ورُتبت حسب معايير مختلفة (نذكر من بينها معايير أسلوبيّة مثل القافيّة، ومعايير أقلّ شكلية كخطاب "المؤلّفين" اللاهوتي أو السياسي)، ولكن كلّ هذا دون أن نرى تحت أعيننا نصّ "المسرحيّة" (ولا حتّى امكانيّة أن تُتابع الترتيب الذي بُنيت عليه) الذي تشرحه هذه الهوامش والتوجيهات.

هذه الدروس الكتابية التي يشرحها القرآن ضمناً كانت بالضرورة معروفة لدى المؤمنين وكانت تشكل جزءاً من ممتلكاتهم النصية. فالنصوص التي ستصبح آيات القرآن البيبليّة لم تكن إذن، في البداية، وحيّاً مرصوداً ليحلّ محلّ وحيّ (جمع "وحي") سابقة وينسخها: وهذه الآيات كانت قد اعتُبرت كوحي (من مصدر نبوي)، أو كمجرّد تفسير (في إطار خطبة وعظيمة)، ولكنّ المؤمنين كانوا، في كلّ الحالات، على وعي بأنّ هذه النصوص كانت مرصودة لشرح وتفسير الوحيّ السابقة.

(6) إنّ القرآن، على عدّة أصعدة، هو نصّ تكراري. مثلاً بخصوص المقاطع البيبليّة: ليس من التّادر أن نجد نفس القصة تتكرّر في عدّة أماكن من سور المصحف⁽¹⁶⁴⁾. كيف يمكن تفسير هذه الظاهرة؟

لقد اقترحت عدّة فرضيات⁽¹⁶⁵⁾. الأولى تقترح أنّنا نمتلك ببساطة آثاراً ونسخاً لمختلف روايات شفوية لنفس القصة "سُردت في فترات متقاربة فيما يشبه التسجيلات المختلفة لخطاب انتخابي لرجل سياسة يقع بثّها عدّة مرّات خلال بضعة أيام أو أسابيع"⁽¹⁶⁶⁾. الثّانية تعتبر أنّ الأمر يتعلّق بمأثورات مُستقلّة عن بعضها البعض، ربّما تكون من جهات مختلفة، وقع اقحامها، كما هي تقريباً، في المصحف القرآني⁽¹⁶⁷⁾. هناك احتمال ثالث: ألا وهو احتمال حدوث مراجعات وتنقيحات متعاقبة لنفس القصة. وبعبارة أخرى، هناك النسخة الأولى للقصة التي هي الملك النصي الذي استعيد واستعمل من جديد وقعت مراجعته أو تكييفه مع سياق/مناص [تعاقب نصّ] ليس هو نفس سياق القراءات الشفوية الموجودة في زمن النبيّ، ولكن في سياق يكون قد حدث أيضاً في وقت متأخّر طيلة العشريّات التي تفصل بين وفاة محمّد وتأليف المصحف القرآني⁽¹⁶⁸⁾.

إنّ الممتلكات النصية تتجدّد قراءتها باستمرار، ويُعاد تأويلها وكتابتها ومراجعتها، أو يقع إدماجها في سياقات أخرى؛ بعضها يقع التخلّي عنه في حين يقع تأليف نصوص أخرى. هذه الممتلكات النصية الجديدة (سواء تعلّق الأمر بقطع نُفحت أو أُلقت) تطمح إلى الحصول على نفس سلطة المأثورات والنصوص التي انبثقت منها. تنحدر هذه السلطة من العلاقة التي يُفترض أنّها تعقدها مع شخصيّة المؤسس النموذجية وتجربته التي تمثّل القدوة الحسنة⁽¹⁶⁹⁾. فيما أنّ الممتلكات النصية القديمة سيقع ربطها بشخصيّة محمّد النبوية فإنّ الممتلكات النصية الجديدة ستلقى هي أيضاً نفس المصير. وهكذا كان الرّابط بين "النبيّ" وبين "كتاب الله" في زمن يوحناّ الدمشقيّ رابطاً راسخاً في المخيال المسلم. هنا يلعب القصاصون في تكوين (وحتّى خلق) الذاكرة دوراً حاسماً، كما يُسهّل غموض ألفاظ مثل "قرآن"، "سورة" أو "جمع" العديد من أشكال الإسقاط والاستدكار⁽¹⁷¹⁾.

(7) إنّ إعادة بناء مختلف مراحل "القرآن" قبل القرآن هي بالضرورة عملية تجريدية بحته (خصوصاً بالنسبة لأقدم مرحلة من هذه المراحل)، ولن أجازف هنا بالدخول في دقائق الأمور. ومع كلّ هذا يبدو لي أنّه بإمكاننا أن نقول الآتي.

أولاً وقبل كلّ شيء، ليس هناك ما يُشير إلى أنّ محمّد كان ينوي إصدار "الوحي" في شكل كتاب. على العكس، هناك أسباب متينة تدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ محمّد كان يعتبر

نفسه و/أو كانت دوائر مقرّبة منه تعتبره، على أنه "نبيّ المَلَحَمَة"، النبيّ الذي يُبشّر بنهاية وشيكة للعالم، نهاية كان من المفروض حدوثها حتّى وهو لا يزال على قيد الحياة⁽¹⁷²⁾. في مثل هذا الظرف هناك مهامّ مُلحّة أكثر بكثير من مجرد تأليف مُصحف، والظرف لم يكن بكلّ تأكيد مُختلفا جدّا طيلة خلافة أبو بكر وعمر. إذن، من الضروري أن تكون الممتلكات النصّية لتلك الحقبة تتمثّل أساسا في "مجموعة من التعاليم والمواظ مرصودة لتهيئة المؤمنين ليوم الحساب"، وكذلك في نصوص ليتورجية تعود حتما إلى فترة ما قبل الإسلام.

يمكن الاعتقاد بأنّ الأشياء قد تغيّرت مع تولّي عثمان الخلافة، وذلك لأسباب عدّة منها: تغيّر البنية الاجتماعيّة لجماعة المؤمنين بعد عقدين من الفتوحات والتوسّع؛ الصّراعات والتوتّرات بين مختلف جماعات المؤمنين التي كان محورها التّزاع على الخلافة والخصومات الجهويّة؛ ونهاية الزّمن لم تحدث وممتلكات نصّية تنمو وتتطوّر وذلك خاصّة نتيجة اعتناق الشّعوب المغلوبة الإسلام والتفاعل معها. ونحن نعرف، من ناحية أخرى، أنّ عثمان حاول جُهدا أن يؤسّس إدارته للإمبراطوريّة الناشئة على مركزية قويّة (ولكن بنوع من الحماقة كما دلّت عليه النتيجة النهائية التي آل إليها حكمه). ولذلك فمن الممكن إذن أن يكون عثمان قد بادر بتجميع كتابات "قرآنيّة" في المدينة، وكذلك في أماكن أخرى بإشرافٍ (حقيقي أو مُفترَض) من عديد الصّحابة⁽¹⁷⁴⁾. لقد كان الأمر يتعلّق بأعمال "نسخيّة" كان قد قام بها أولئك الذين كانت لهم، من بين المؤمنين، الكفاءة اللّازمة لذلك. غير أنّ النّص الذي تمخّض عن ذلك الجمع لا يجب، بدون أيّ تردّد، أن يُطابق بينه وبين النّص القرآني الذي نعرفه اليوم (من الضروري أنّه كان يحتوي على بعض نصوص القرآن الحاليّة، ولكن ليس كلّها، ومن المحتمل جدّا حسب ترتيب مختلف في جانب منه). بالإضافة إلى أنّ مبادرة عثمان لا تندرج في مسار قوّننة، فالنّص الذي جمعه ظلّ معروفا أقلّ ومحدود الانتشار ممّا سيكون عليه "قرآن المروانيين".

إنّ هذه العوامل، التي يمكن أن تكون هي أصل "الجَمع العثمانيّ" المُحتَمَل للقرآن، واصلت بطبيعة الحال تفعل فعلها بعد الفتنة [الأولى] الكبرى (656-661 م)، بل أنّ أهمّيّتها ازدادت أكثر. يبدو من الصّعب أن نُبالغ، على حدّ سواء، في تقدير النتائج التي ترتّبت على مقتل الحسين (680 م)، الذي سجّل موته اختفاء شخصيّة كريسمايّة، وفي نتائج الفتنة الثّانية (692-980 م). من وجهة نظر تاريخ الذّكرة، نحن بالتأكيد أمام مشهد تحوّل من جيل إلى جيل جديد، فكلّ الشخصيات المتورّطة في هذه الأحداث هي تقريبا كلّها شخصيات وُلدت بعد الهجرة أو بعد وفاة محمّد. وقد كان الصّراع بين بني أمية وبني الزّبير هو أيضا لحظة مناسبة لتقوية مركزية الدّولة وذلك أكثر ممّا كانت عليه تحت حكم بني سُفيان. إنّ أول إشارة لشخصيّة محمّد، المنقوشة على نقود سجّها بنو الزّبير، ثمّ نقوش قبة الصّخرة التي يحتلّ فيها النبيّ مكانة مركزية، تمثّل حدنّا حاسما في تشكّل الإسلام كديانة.

(8) حُكم عبد الملك بن مروان يمثّل فترة أساسية في تكوين القرآن: ففيها تمّ اتّخاذ قرار قوّننة النّص، وتمّ تدوين مُصحف جديد وقع نشره بصورة أوسع، وأدمجت في نصوص قرآنيّة الإيديولوجيا الرّسميّة للخلافة. ونحن نعرف أنّ الكتب المقدّسة تتكوّن في اللحظة التي تلتقي فيها اعتبارات تتعلّق بالنّص، والسّلطة، والهويّة الدينيّة والجمعيّة؛ هذا والحال

أنَّ الفترة المروانيَّة تقي تماما بكلِّ هذه المعايير خلافا لفترة حكم عثمان. ولذلك فإنَّه من الضروري أن نستعرض بعجالة الابتكارات السياسيَّة التي قام بها عبد الملك⁽¹⁷⁵⁾.

بالرَّغم من خوضه حربا ضروسا في مواجهة الخليفة ابن الزُّبير (وكذلك في مواجهة حركات متمرِّدة متعدِّدة) انصرف عبد الملك، في بداية الأمر، إلى القيام بإصلاحات نقدية. فاستعاد عُملة ابن الزُّبير (ت 692 م)، التي تأسَّست على إرادة توحيد الجماعة حول شخصيَّة محمَّد. نعرف مثلا قطعة النقود الفضيَّة التي ضربت في حُمص سنة 692/691 م منقوش على وجهها الأوَّل جسم ساساني مع تعاليق باللغة الفهلويَّة، وعلى قفاها نُقشت عبارة "باسم الله محمد رسول الله". إلا أنَّه في نفس السنَّة كانت قد ظهرت قطع نقدية من الذهب والفضَّة، سُمِّيت "الخليفة الواقف". هذه القطع، التي سُكَّت في الشَّام بين سنتي 691 و697 م نُقش على وجهها، عوضًا عن الحاكم التقليدي (الإمبراطور البيزنطي أو الملك السَّاساني)، رَجُلٌ واقف، طويل الشَّعر، مُلَّحي، رأسه مغطَّى بغطاء من الطَّراز العربي، يرتدي ثوبا طويلا ويضع يده اليمنى على سيفه. في بعض الأحيان تُحيط بالصُّورة كتابة بالخطِّ الكوفي ومنقوشة على حافة القطعة نقرأ فيها "عبد الله عبد الملك أمير المؤمنين"، أو "محمد رسول الله". على قفا القطعة تظهر الشَّهادة في صيغتها الثَّالِية مكتوبة بالخطِّ الكوفي المعكوس: "لا إله إلا الله وحده محمد رسول الله".

وقد شهدت سنة 692/691 م (72 هـ) أيضا بناء قبة الصَّخرة. والأسباب التي يمكن أن يكون قد سبِّد من أجلها هذا المَعْلَم هي محلُّ نقاش، ولكنَّ الفرضية المعقولة أكثر هي فرضية موشي شارون التي ترى في قبة الصَّخرة عبارة عن مَعْلَم انفصالي بامتياز مرصود لكي يُبرز تفوق الدِّين الجديد مع رُبِّه بالتَّاريخ المقدَّس والتَّأكيد كذلك على الخصوصية التي تُميِّزه أي الدَّور الذي لعبه محمَّد والرِّفض لكلِّ المعتقدات المسيحيَّة باعتبارها معتقدات خاطئة⁽¹⁷⁶⁾. لقد كانت غاية عبد الملك هي توحيد المؤمنين في الشَّام حوله وذلك من خلال التفريق القاطع أكثر فأكثر بين الدِّين الجديد وبين المسيحية – لا ننسى أنَّ قبائل الشَّام العربيَّة الكبيرة كانت قد اعتنقت، منذ أمد طويل، المسيحية وأنَّ خطر فقدان جماعة المؤمنين هويَّتها في نهاية المطاف كان خطرا حقيقيا يتهدَّدها⁽¹⁷⁷⁾.

شهدنا في سنة 697/696 م (77 هـ) حدوث إصلاح نقدي جديد، وذلك مع تغيير نوع العُملة واعتماد أوزان جديدة لها. والعنصر الأكثر إثارة يمكن أن يتمثَّل في التخلِّي عن كلِّ تجسيم وتشخيص واختفاء حتَّى اسم الحاكم. وهذا يدلُّ على أنَّ هناك إرادة واضحة لمحو كلِّ أثر أو تذكير بالرَّموز المسيحيَّة والبيزنطية (بالإضافة، فيما يبدو، أنَّ إجراءات مختلفة، سياسيَّة واجتماعية، مضادة للمسيحية كانت قد اتُّخذت). النقوش كلها دينية محضة، تدور عموما حول الجزء الأوَّل (وأحيانا حول الجزء الثَّاني) من الشَّهادة. والإيديولوجيا الدِّينية التي تُبرزها هذه النقوش (والتي نجدها أيضا على الشَّواهد العسكريَّة التي تحدِّد مسار الطَّريق الرابطة بين دمشق والقُدس – وهذا ابتكار آخر قام به الحاكم، أي أسماء المدن التي هي أسماء ليست أبدا اعتبارية)، تصبُّ في نفس خانة نقوش قبة الصَّخرة: تأكيد وحدانيَّة الله، تأكيد نبوَّة محمَّد، ونقض عقيدة التَّثليث.

وهناك إصلاح آخر بالغ الأهمية: لقد أصبحت العربيَّة هي لغة الإدارة الرّسمية للخلافة. فدفا تر الجباية، التي كانت تُكتب إلى حدِّ تلك السَّاعة بالإغريقيَّة في المقاطعات البيزنطية

القديمة (وأحيانا بالقبطية في مصر) وبالفلووية بالنسبة للمقاطعات الساسانية القديمة، تُرجمت إلى العربية. لقد كان ذلك المرحلة الأولى لعملية إصلاح شملت ليس فقط النظام الجبائي (مع ترفيع في عبء الضرائب)، ولكن أيضا موظفي الإدارة: من ذلك الوقت فصاعدا سيكون الموظفون أكثر فأكثر من العرب المسلمين.

وقد كان عبد الملك أيضا المبادر لإصلاح عميق للجيش. ففي حين كان النظام العسكري تحت حكم بني سفيان قائما بشكل واسع على التركيبات القبليّة، أسس الخليفة عبد الملك جيشا مُحترفاً، أمّا المقاتلون المتطوّعون فقد كان يتمّ تجنيدهم من بين العرب (المسلمين) وممن اعتنقوا الإسلام من غير العرب. احترافية الجيش هذه شكّلت "المرور من مجتمع تفوده نخبة من شيوخ القبائل إلى دولة تُديرها كوادر عسكرية ومدنيّة"⁽¹⁷⁸⁾.

كلّ هذه الإصلاحات كانت موجّهة نحو مركزية أكثر وتقوية سلطة الحاكم، ولكن أيضا نحو تفريق أكثر وضوحا بين "الإسلام" وبقية الأديان الأخرى. فقد اجتمع الدين والسلطة وأصبحنا أمام شكل جديد من أشكال ظاهرة معروفة جيّدا: يبدو تاريخ الشرق الأوسط وشرق المتوسط، بين القرنين الثاني والتاسع ميلادي (وحتّى فيما بعد) وكأنّه عبارة على مشاريع امبراطورية متعاقبة هدفها إقامة حُكم الله على الأرض⁽¹⁷⁹⁾. ومن وجهة النّظر هذه، فإنّه من الدّلالة بمكان أن يكون عبد الملك هو أوّل من اتّخذ لقب "خليفة الله"⁽¹⁸⁰⁾. وبهذا الصّدّد، لم تتوانى أبواق الدّعاية المروانيّة، وعلى رأسها الحجاج، في التّنويه بشخصيّة عبد الملك والرّفيع من منزلته⁽¹⁸¹⁾.

ومع ذلك فإنّ الإعلاء من شأن الخليفة لم يكن يمثّل استراتيجية كافية، إذ أنّه يبقى باستمرار عرضة للاحتكاك بكاريزما أحفاد النّبيّ المباشرين. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الإمساك بزمام أمور المُعتقّات – وهو جانب جوهرى من جوانب السّلطة – لا يمكنه أن تكون حقيقياّ إلاّ من خلال الإمساك بزمام الكتابات المقدّسة، أي قوّنتها⁽¹⁸²⁾. وهذا بالضبط هو السّياق الذي تأخذ فيه مسألة قانونيّة القرآن شكلها البارز وكامل ملامحها.

9) بالفعل، نرى في قوننة القرآن وقديسيّته رهانات متعدّدة. فهناك بطبيعة الحال مسألة الفرز الديني: يجب أن يظهر الإسلام على أنّه خاتم الأديان والنّاسخ والمُتمّم لليهوديّة والمسيحيّة، وبعبارة أخرى يجعل منها ديانتين عفا عنهما الزّمن سواء كان ذلك على مستوى العقيدة أم على مستوى التّشريع⁽¹⁸³⁾. وقد كان اليهود والنّصارى أهل كتاب: ولذلك فإنّه كان من المستحيل على المسلمون أن يظّلوا بدون كتاب خاصّ بهم.

ولكن هناك المزيد. إنّنا لم نُشير بما فيه الكفاية أنّ الأمر كان يتعلّق، بشكل أو بآخر، بالعراق في كلّ الروايات التي تتحدّث عن جمع القرآن. فرواية حذيفة بن اليمان عن الاختلاف في القراءات تحكي حادثة وقعت بين أهل الشّام وأهل العراق؛ والأحاديث التي أوردها ابن سعد حول مصحف ابن مسعود تهّم العراق وبالخصوص مدينة الكوفة؛ وقد نُسب لعبيد الله بن زياد (ت 686 م)، والي العراق، إضافة ألّفي حرف للمصحف القرآني⁽¹⁸⁴⁾. ونحن هنا بالتأكيد لسنا أمام أخبار تحكي الواقع بقدر ما هي ثمرة "ذاكرة مُنحرفة"، والتي أدركت مع ذلك إدراكا جيّدا أهميّة العراق الخاصّة التي يشهد عليها

دور الحجاج الحاسم في مسار قوْنَة القرآن، وكذلك خطبة الخليفة عبد الملك الشَّهيرة في أهل المدينة في حجة عام 695 م. وقد نقل لنا ابن سعد نصَّ هذه الخطبة:

"يا أهل المدينة، إنَّ أحقَّ النَّاس أن يلزم الأمر الأوَّل [أي مساندة النَّبي حال قدومه إلى المدينة بعد الهجرة] لأنَّكم، وقد سالت علينا أحاديث من قبَل هذا المشرق [أي العراق]، لا نعرفها ولا نعرف منها إلا قراءة القرآن. فلازموا ما في مُصَحَّفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم [أي عثمان]، رحمه الله، وعليكم بالفرائض التي جمعكم عليها إمامكم المظلوم، رحمه الله، فإنَّه قد استشار في ذلك زيد بن ثابت ونعم المُشير كان للإسلام، رحمه الله، فأحكما ما أحكما وأسقطا ما شدَّ عنهما"⁽¹⁸⁵⁾.

قد تُجانب الحذر والحيلة إذا ما بنينا على هذا النَّص أيَّة نتيجة، مهما كانت، فيما يتعلَّق بمحتوى مصحف عثمان: فصحة هذه الخطبة غير مضمونة إطلاقاً، وحتى وإن كانت صحيحة فإنَّها كانت تمثِّل بالأخصَّ الطريقة التي كان يريد أن يقدِّم من خلالها عبد الملك سياسته. ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذه السياسة هي سياسة واضحة جدًّا: بالنسبة للخليفة، الذي خرج منتصراً من الفتنة الثانية التي شهدت الصِّراع بين الزُّبيريين والأمويين، كان الأمر يتعلَّق قبل كلِّ شيء بتثبيت السُّلطة وترسيخها، ولكن كذلك الحصول على مساندة أهل المدينة. فقد دُمِّر بنو الزُّبير سياسياً وعسكرياً: في أواسط العشريَّة الأخيرة من القرن السابع ميلادي لم يعد وجودهم يشكِّل أي خطر. ولكن بالمقابل كانوا قادرين على توفير شرعية دينية ضرورية للحكم الأموي: فهم أمناء تقاليد المدينة، ولهم أواصر عائلية تربطهم بمحمَّد من خلال زوجته عائشة خالة عبد الله بن الزُّبير. فهم وحدهم إذن الذين في مقدورهم، في المخيال الجمعي الإسلامي، أن يُنافسوا العلويين، أحفاد النَّبي، الدَّ أعداء بني أمية. وبهذا يكون الحجاز، الذي هُمَّش على المستوى السياسي، قد أصبح حينها مركزياً على المستوى الديني.

وهكذا نرى أنَّ النُّخبة المدينيَّة ستلعب دوراً حاسماً في تأسيس إيديولوجيا النُّظام الجديد على غرار عروة بن الزُّبير (ت 713 م)، وهو أخو عبد الله بن الزُّبير الذي قتله جيش الحجاج أثناء محاصرته مكَّة، أو لاحقاً ابن شهاب الزُّهري. وكمل لاحظ أمير معزِّي فإنَّ فترة عبد الملك ليست هي فترة قوْنَة القرآن فحسب: هي أيضاً الحقبة التي بدأ فيها المصدر الثاني للإسلام، أي الحديث، يأخذ طابعاً مُمنهَجاً⁽¹⁸⁶⁾. فالإ جانب التَّحكُّم في النَّص المقدَّس، قنَّه النُّظام السياسي، هناك كذلك سعي (نجح نوعاً ما) لممارسة نفوذ على "الذاكرة".

وإرادة التَّحكُّم هذه تُفهم جيِّداً إذا عرفنا أنَّ الحركات السياسيَّة-الدينيَّة المارقة، حتى لا نقول مُتمرِّدة، مثل حركة المختار (ت 687 م)، كانت موجودة بكثرة، وكانت بالخصوص أكثر نشاطاً في المناطق الشيعيَّة. ولكن، حتى وإن كان المذهب الشيعي في أغلب الأحيان، خلال تاريخه، مذهباً سَكِينياً، فإنَّه يستند على مبدأ – وجود خطاب نبوي حيِّ باستمرار – من شأنه، نظرياً على الأقل، أن يُشكِّل خطراً سياسياً مُرعباً على شرعية النُّظام القائم. إنَّ تقديس القرآن، بمعنى قوْننته، ونشره تحت سلطة الخليفة (مع انعكاسات ذلك على العبادات التي أصبحت تُقام مستقبلاً على أساس المصحف)، ووضع شخصيَّة من الماضي في الواجهة الأماميَّة، شخصيَّة محمَّد التي كان يُراد، التَّحكُّم، قدر المستطاع،

في ذاكرتها؛ كلّ هذا يمثل جزءًا من حركة يمكن أن تُطلق عليها "خلع التجسيد عن النبوة". وعدم التّجسيد هو بطبيعة الحال ضدّ التّجسيد: وهذا يعني أنّ الكلام النبوي لم يعد كلامًا مرتبطًا بشخص ما، نبيّ كان أم إمام، ولكن أصبح كلام "كِتَاب" (188).

إذن، ليس من المُستغرب أن نرى القرآن لا يحتوي على آية إشارة صريحة للسلطة الأموية. فهدف عبد الملك ليس امتلاك نصّ يُسَرِّعُ عن الأمويين: الهدف هو امتلاك نصّ تستطيع من خلاله الجماعة الإسلامية، وحدها دون غيرها، أن تحدّد هويّتها؛ ولكن نصّ يكون تحت سيطرة النّظام الذي يتولّى فرضه تدريجيًا. ومن خلال أوّجه عديدة: غياب إطار سردي، نصوص بدون سياقات، فسخ المحتوى الليتورجي من عديد الممتلكات النصّية المُستخدّمة، هُويّة مُبهمة للأصوات المشاركة في الخطاب؛ كلّ هذا يجعل القرآن قابلاً بالفعل وبشكل جيّد جدًا لهذا النّوع من التّوظيف السّياسي.

الهوامش:

* صدر النّص الأصلي بالفرنسيّة تحت هذا العنوان:

Guillaume Dye : « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », in Christian Brouwer, Guillaume Dye, Anja Van Rompaey, *Hérésies: une construction d'identités religieuses*, édition de l'Université de Bruxelles, 2015, p. 55-104.

(1) إشارة إلى معركة العقبة التي جمعت، حسب المصادر الإسلاميّة، بين جيوش "المسلمين" (إذا سمحنا لأنفسنا باستعمال هذا المصطلح الخارج عن التّاريخ) وبين جيوش مُسليمة بن حبيب في سنة 633 م.

(2) البخاري، الصحيح، كتاب فضائل القرآن، الباب الثالث (4986=6509)

(3) تأثير نولدكه هنا كان تأثيرًا مُكثفًا، أنظر:

T. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträsser et O. Prezl, *Geschichte des Qorans*, Leipzig, Dieterich, T. Weicher, 3 vol., 1909, 1919, 1938, réimpr. G. Olms, 1961.

(4) أنظر:

A.-L. de Prémare, *Les fondations de l'islam: entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002, p. 278-340; Ibid., *Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 57-99; C. Robinson, *Abd al-Malik*, Oxford, Oneworld, 2005, p. 100-104; D. S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men. The Making of the Last Prophet*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. 155-196, 227-233 ; Ibid., *Zayd*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 117-123; S. J. Shoemaker, *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 136-158.

وهذه الفرضيّة كان قد سبق وأن صيغت من طرف آخرين، أنظر:

P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde: étude critique sur l'Islam primitif*, Paris, Geuthner, 3 vol., 1911-1924, et A. Mingana, «The Transmission of the Koran», *The Muslim World*, 7, 1917, p. 223-232, 402-414. Bonne synthèse des études au XXe siècle chez M. A. Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam, entre histoire et ferveur*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 63-89.

(5) أنظر:

J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C. H. Beck, 1992, p. 103-129 (trad. fr. D. Meur, *La mémoire culturelle: écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010); M. Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997; J. M. Balkin et S. Levinson (éd.), *Legal canons*, New York, New York University Press, 2000; M. Finkelberg et G. Stroumsa (éd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, Brill, 2003; E. Norelli (éd.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2004; J. Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunni Ḥadīth Canon*, Leyde, Brill, 2005; E. Thomassen (éd.), *Canon and Canonicity. The Formation and Use of Scripture*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2010. Synthèse utile dans T. Stordalen, «The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature», *Journal for the Study of the Old Testament*, 32/1, 2007, p. 3-22, en particulier p. 4-8, et Ibid., «What is a Canon of Scriptures», in Kristinn Olason, Olafur Egilsson et Stefan Stefansson (éd.), *Motun menningar/Shaping Culture: Festschrift for Gunnlaugur A. Jonsson*, Reykjavik, Hid, 2012, p. 15-33.

(6) أنظر:

G. Stroumsa, «The Body of Truth and its Measures. New Testament Canonization in Context», in H. Preissler et H. Seiwert (éd.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, Diagonal Verlag, 1994, p. 314.

(7) كما سبق وأشار إلى ذلك الباحث مانزيبس:

A. Menzies, «The Natural History of Sacred Books: Some Suggestions for a Preface to the History of the Canon of Scripture», *American Journal of Theology*, 1, 1897, p. 90.

J. Brown, *op. cit.*, p. 5. (8)

A. Menzies, *loc. cit.*, p. 83: (9)

"الكتب التي تضع المؤمن في المكان الذي وقف فيه أول التلاميذ، والتي تمكنه من الاستماع إلى كلمات المعلم [السيد المسيح]، وربما سمع بدون قصد أفكاره وصلواته السرية، بحيث يشعر بنفسه كيف وصل هذا الروح إلى المعلم من الأعلى ثم انتقل عبره إلى رجال آخرين، تلك الكتب أصبحت بسرعة عزيزة على قلوب جميع المؤمنين، وصار استخدامها أكثر فأكثر إلى أن فاق استعمال أي كتب أخرى". قصة تشيخوف القصيرة الرائعة "الطالب" (وهي من أدق ما وصف التجربة الدينية)، توضّح جيّدا الشعور محور موضوعنا هنا، أي الرابط الخاص بين الماضي (القصة تحكي الحادثة الإنجيلية لإنكار بطرس علاقته بالمسيح) وبين الحاضر (الحادثة نفسها يرويها طالب في اللاهوت لأزمئتين خلال أسبوع ألالام، في جوقارس وحول موقد نار)، رابط يكتشف للمؤمن الأحداث الماضية وكأنها قريبة وواقعية.

M. Halbertal, *op. cit.*, p. 3. (10)

(11) أنظر

K. W. Folkert, «The «Canons» of «Scripture», in M. Levering (éd.), *Rethinking Scripture*, New York, State University of New York Press, 1989, p. 173 [p. 170-179].

(12) وهذا ينسحب على المصحف (ممنوع حرقه، تناوله باليد اليسرى أو وضع كُتُب أخرى فوقه، إلخ)، وكذلك أيضا على الإنجاز المادي للآيات: فليس من النادر أن تُنقش آيات قرآنية على التمام والطلاسم لأغراض سحرية (وفي هذه الحالة لم يعد احترام المصحف وارداً فقد يحدث أن يقع رمي هذه التمام في المزابل بعد استعمالها وذلك سواء أدت مهمتها أم لم تؤدّيها). حول الاستعمالات السحرية للقرآن، أنظر:

C. Hamès (éd.), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala, 2007.

M. Halbertal, *op. cit.*, p. 6-9. (13)

(14) وهذا يُفسّر الفيض الهائل والحاسم من المؤلفات، الذي كان وراء تأسيس السنّة: فندما يستقرّ نصّ قانوني ويأخذ مكانه (ويصبح عندئذ مُغلّقا) مثل ما حدث مع القرآن، وعندما يقع تقليص كلّ مرونة في تفسيره (رفض التأويل الباطني مثلا)، فإنّه يصبح من الضروري توسيع المدوّنة القانونية بشكل أو بآخر. وفي هذه الحالة فإنّ إضافة مدوّنة قانونية أخرى، مُستمدّة من السنّة، تغدو حلاً طبيعياً.

Muhammad b. Idris al-Shafi'i, *Al-Risala*, éd. A. M. Shakir, Le Caire, Al-Halbi, (15) 1940, p. 20.

(16) بالنسبة لمثل هذه القراءة فإنّ المسألة لا تتعلّق بمعرفة هل أنّه بالإمكان تفسير نصّ ديني مُبهم بنصّ ديني آخر (هذا بطبيعة الحال يكون ممكناً)، ولكن السؤال هو بأيّ نصّ آخر يجب أن يُفسّر. هذه المقاربة يمكن إيجاد مبرّر لها أحيانا، ولكن يجب أن ينظر إليها المؤرّخون نظرة شكّ وريبة، حتّى ولو أنّها في المحكّ العملي (وبشكل لا واعي شيئا ما) تُخبر غالبا تحاليلهم. فيما يتعلّق بالدراسات البيبليّة، أنظر:

D. M. Carr, «The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies: Actual and Potential», in M. Nissinen (éd.), *Congress Volume Helsinki 2010*, Leyde, Brill, 2010, p. 505-535.

وحول الدراسات المانويّة، أنظر:

N. J. Baker-Brian, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, Londres, T & T Clark International, 2011, p. 66-76.

(17) الأمثلة على ذلك لا تُحصى ولا تُعد. أنظر المثالين على الرابطين التاليين:

http://www.miraclesducoran.com/mathematique_index.html

<http://www.projet22.com/sciences/mathematiques-et-logique/article/les-relations-mathematiques-du>

(18) أنظر:

B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York, Oxford University Press, 1993.

(19) هذا الموضوع درسه بغزارة محمد أمير معزّي على سبيل المثال في كتابه:

Le Coran silencieux et le Coran parlant, op. cit.

ثم حديثا في مقال له:

«Al-Shayḥ al-Mufid (m. 413/1022) et la question de la falsification du Coran», in D. de Smet et M. A. Amir-Moezzi (éd.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris, Cerf, 2014, p. 199-229.

أنظر أيضا في نفس المجلّد:

D. de Smet, «Le Coran : son origine, sa nature et sa falsification. Positions ismaéliennes controversées», p. 231-268.

وحول الفترة الحديثة والمعاصرة، أنظر:

R. Brunner, «La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine», *Arabica*, 52/1, 2005, p. 1-42.

(20) أنظر:

A. Charfi, *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 173-174 (i. n.).

هذا الاستشهاد مأخوذ من عرض سلبي، وكان لا بدّ من القول أنّه عرض دغمائي وسطحي، للكتاب الرّائع:

Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam, op. cit.*

(21) بخصوص الموقف المحيّر لعدد المؤرّخين تجاه المصادر الشيعيّة، أنظر:

M. Terrier, «Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinaires en islam: des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 40, 2013, p. 405-408.

حول المصادر التقليديّة، أنظر ريجيس بلاشير:

Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, Maisonneuve, 2e éd., 1959-1991, p.

3 :

"في غالب الأحيان (...) يجد المرء نفسه مُرغماً على أخذ مفاهيم مزيتها الوحيدة أنها مفاهيم الأغلبية. ولكن بالقابل، لننتق على أنه لولا التقليد [السني] لكان لزاما علينا أن نستسلم لعدم معرفة أي شيء عن تأليف كتاب ديني ذي هيئة عجيبة". ولكن ماذا ستعلمنا "السنة" إذا لم تكن تتمتع بأية مصداقية؟ ستعطينا معلومات يمكن استخدامها ولكنها ستكون ممتزجة مع "أخبار" غير صحيحة أو مُضِلَّة، مع تحريفات وتفسيرات جديدة مندرجة داخل رواية كبيرة تحكي لنا عن مِخِال الجماعات التي ألفت ونقلت هذه الأخبار أكثر مما تحكيه لنا عن الماضي. وزيادة على هذا، ليس صحيحاً أنه بدون "السنة" لا نمتلك أي وسيلة لمعرفة أي شيء يُذكر عن القرآن (وكأننا ليس بإمكاننا أن نعرف أي شيء عن الأنجيل بمعزل عن شهادة بابيلاس أسقف هيرابوليس والتي تنزع بالأحرى إلى الزج بنا في بعض الإتجاهات الخاطئة). وبخصوص وصف براديغم بديل، أنظر:

G. Dye, «Early Islamic Studies Seminar: International Scholarship on the Qur'an and Islamic Origins», in S. Burge et A. Hilali (éd.), *Contemporary Studies on the Qur'an*, Londres, Institute of Ismaili Studies.

** هكذا سُمِّي هذا المصحف نسبة إلى فاطمة حاضنة أبي مناد باديس، ثالث أمراء بني زيري، وقد جعلته وقفا على الجامع الأعظم بالقيروان. كُتب المخطوط بخط أنيق وقع تقليده بكثرة خلال القرون الوسطى.

(22) أنظر: البخاري، صحيح، فضائل القرآن، 4986-5007=6509-6529؛ ابن شبة (ت 876 م)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهم محمد شلتوت، مكة، طبع على نفقة حبيب محمود أحمد، 1979، ج 3، ص 990-1017؛ ابن أبي داود السجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جيفري، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1936. (23) إن مجرد وجود بعض من هذه المصاحف يبدو لي مشكوك فيه. لدينا كثير من المعلومات عن المُصَحِّفين المنسويين لابن مسعود وأبي، ولكن من الصعب معرفة ما كانا يحتويان عليه بالضبط، وذلك لأنه كان من الشائع أن يُنسب لهذا القارئ المشهور أو ذاك قراءات أو تفاسير مختلفة ليس لها أية علاقة بأي مصحف كان (والتي تقتض غالباً الوجود المسبق للمصحف العثماني). وبالإضافة إلى ذلك، إن نسبة مصاحف قرآنية لصحابة النبي تبقى حسب رأي أمرا غير قليل الاحتمال جداً. من الممكن أن بعض الصحابة كانت بحوزتهم صُحف تحتوي، مثلاً، أقوالاً نبويةً مختلفةً ونصوصاً ليتورجية. ولكن يجب أن نحذر من أن نستخلص من هذا بأن هذه الصُحف كانت تحتوي على القرآن كما نعرفه، وأنها كانت تتطابق بشدة مع الوصف الذي تقدّمه مصادرنا عن المصاحف المُسمّاة "ما قبل عثمانية".

(24) أنظر:

A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the GQ*, vol. 2, p. 30-46,

Qur'an: The Old Codices, Leyde, Brill, 1937.

هناك قائمة أكثر اكتمالاً (قانونية وغير قانونية) عند، عبد العال سالم مكرم وأحمد مختار عمر، مُعجم القراءات القرآنية، الكويت، دار السلاسل، 8 أجزاء، 1982-1985، وعبد اللطيف الخطيب، مُعجم القراءات، دمشق، دار سعد الدين، 11 مجلد، 2002.

(25) ابن أبي داود السجستاني، نفس المصدر، ص 21، 24-25.

(26) أنظر:

O. Hamdan, *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Hasan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, p. 146-174.

(27) السمهودي (ت 1505)، وفاء الوفا باخبار دار المصطفى، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1984 (طبعة القاهرة 1955)، ج 2، ص 668. بالرغم من أن الكتاب متأخر إلا أنه يستشهد بغزارة بكتابات ابن زبالة (ت 814) وابن شبة.

(28) *GQ*, vol. 2, p. 120

(29) بالإضافة إلى الأعمال المذكورة في الهامش 4، أنظر بالخصوص:

H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Londres, Royal Asiatic Society, 1902, p. 136-140; J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 1-52; G. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation. The Rediscovery and reliable Reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal*

hidden in the Koran under earliest Islamic Reinterpretation, Delhi, Motival Banarsidass Publishers, 2003; A.-L. de Prémare, «La constitution des écritures islamiques dans l'histoire», in D. de Smet, G. de Callataÿ et J. M. F. van Reeth (éd.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002*, *Acta Orientalia Belgica, Subsidia 3*, 2004, p. 175-184; Ibid., «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», in K.-H. Ohliget G.-R. Puin(éd.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2005, p. 179-211; É.-M. Gallez, *Le Messie et son prophète. Aux origines de l'islam*, Versailles, éditions de Paris, vol. 2, 2005; J. M. F. van Reeth, «Le Coran et ses scribes», in Ch. Cannuyer, A. Schhors et R. Lebrun (éd.), *Les scribes et la transmission du savoir*, *Acta Orientalia Belgica*, 19, 2006, p. 67-82; F. vander Velden, «Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie: Stufen der Textentwicklung von Sure 3,33-64», *Oriens Christianus*, 91, 2007, p. 164-203; Ibid., «Kotexte im Konvergenzstrang – die Bedeutung textkritischer Varianten und christlicher Bezugstexte für die Redaktion von Sure 61 und Sure 5, 110-119», *Oriens Christianus*, 92, 2008, p. 130-173 ; S. J. Shoemaker, «Christmas in the Qur'ān: The Qur'ānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 2003, p. 11-39 ; K.-F. Pohlmann, *Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft*, Darmstadt, WBG, 2012; G. Dye, «Le Coran et son contexte. Remarques sur un ouvrage récent», *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 247-270; ibid., «Lieux saints communs, partagés ou confisqués : aux sources de quelques péripécies coraniques (Q 19: 16-33)», in I. Depret et G. Dye (éd.), *Partage du sacré: transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2012, p. 55-121; ibid., «Réflexions méthodologiques sur la «rhétorique coranique» », in D. de Smet et M. A. Amir-Moezzi (éd.), *op. cit.*, p. 147-176.

(30) وهذه الأسباب هي على أربعة أصناف: تأريخ بعض المصادر وتحديد مكانها؛ خصائص المُحرِّرين؛ السِّبَاق الذي يمكن لأن يندرج فيه النَّص القرآني؛ المؤشِّرات التي تدلُّ على وجود نشاط تحريري. هناك أمثلة قدَّمتها الدراسات المذكورة في الهامش السابق. لِنُضِف شرحاً مختصراً للمصطلحات. يجب أن نفهم من مصطلح "تأليف" تلك المرحلة البدائيَّة (أو المراحل البدائيَّة) لتأليف نصٍّ، وذلك مثلاً عندما يقع تجميع مآثورات مختلفة (شفويَّة أو مكتوبة) يتمخَّع عنها عمل أدبيٍّ أوسع. وبدل مصطلح "تحرير" على نشاط متأخَّر يقوم فيه المُحرِّر أو المُحرِّرون: (أ) بإدخال موادَّ جديدة في عمل موجود، (ب) بالتَّغيير، (ت) بالترتيب/إعادة الترتيب أو (ج) بإغفال مادةٍ كانت موجودة سابقاً. وحسب الرواية التقليديَّة، لقد اقتصر عمل كُتِّبَةِ القرآن أساساً على القيام بعمل تحريري من صنف (ت)، وهذا ما تُطلق عليه "تحقيق". أمَّا ما أطرحة أنا فهو القول بأنَّه حدث عملٌ تأليفي بالإضافة إلى عملٍ تحريري ومراجعة تنتمي إلى الأصناف الأربعة الأخيرة.

(31) وهذا الإشكال منفصل مبدئياً على الإشكال السابق: إذ يمكن أن ننفي وجود عمل تحريري وتأليفي في الفترة الواقعة بين موت النَّبِيِّ وظهور المصحف، والعودة بأصل هذا الظهور إلى فترة خلافة عثمان أو، مثلاً، في عهد حكم عبد الملك، ولكن يمكننا أيضاً أن نسلِّم بوقوع مثل هذا العمل وتحديد زمن ظهور المصحف في أواسط القرن السابع ميلادي، أو بعد ذلك، في الفترة المروانيَّة.

(32) أنظر:

N. Sinai, «When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part I», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/2, 2014, p. 273-292; Ibid., «When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77/3, 2014, p. 509-521.

(33) أنظر:

B. Sadeghi et U. Bergmann, « The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet », *Arabica*, 57/4, 2010, p. 348, 353 [343-436]. يُعطي تحليل الكربون 14 تاريخ وفاة الحيوان الذي استُخدم جلده في إعداد الرِّق. افتراضياً، يقع الاتِّفاق على أنَّ الفارق الزمني بين موت الحيوان ونسخ المخطوط لا يجب أن يكون طويلاً جداً (بعض الأشهر أو بعض الأعوام).

(34) أنظر الموقع:

<http://www.islamic-awareness.org/quran/text/mss/radio.html>

أهمية الموقع تكمن في المراجع التي يقدمها وليس في تحليل المعطيات. وقع الإعلان مؤخرًا (21 جويلية 2014) عن تأريخ بالكربون 14 لقطع قرآنية محفوظة اليوم في مكتبة جامعة ليدين:

(<http://www.news.leiden.edu/news-2014/oldest-koran-fragments.html>)

تقترح الباليوغرافيا تاريخًا يتموضع بين سنتي 770 و830، ولكن، حسب التأريخ بالكربون 14، فإنّ هذه القطع يجب وضع تاريخ نسخها ما بين 650 و715، وتبدو سنة 652 على أنّها التاريخ الأكثر احتمالًا (ولكن- ما لا يقوله المقال - فإنّه لا يجب استبعاد سنة 747، بالرغم من أنّها أقلّ احتمالًا). وهناك عدم توافق مماثل (والذي يجب أن نأخذه محمل الجدّ) بين الباليوغرافيا والراديو كربون بخصوص حالة مخطوط توبينجين (MA VI) (165)، الذي يحدّد الكربون 14 تاريخه بين 649 و675، ولكنّ الباليوغرافيا تعطيه بالأحرى تاريخًا يعود إلى أواسط القرن الثامن ميلادي.

(35) حول الاحتياطات والشروط اللازمة لاستخدام نتائج التأريخ بالكربون 14، أنظر:

R. E. Taylor, *Radiocarbon Dating. An Archaeological Perspective*, Orlando, Academic Press, 1987, p. 15-38, 105-146.

يبدو أنّ الشروط التي يمكننا بموجبها أن نعطي للتأريخ بالراديو كربون ثقة فائقة ليس بعد متوقّرة إلى حدّ هذه الساعة فيما يتعلّق بالمخطوطات القرآنية القديمة.

F. Déroche, *Qur'ans of the Umayyads. A First Overview*, Leyde, Brill, 2014, (36) p. 11-14.

(37) نحن إذن لا نفهم جيّدًا لماذا نيكولا يكتب ما يلي: "بما أنّ ديروش لا يُقدّم المزيد من التفاصيل [غ. دي: مع أنّ ديروش يُقدّم تفاصيل في هذا الشأن]، يبدو من الأفضل في الوقت الحالي الاعتماد على النتائج التي توصل إليها صادقي وبيرغمان بالرغم من أنّ إجراء تحليل جديدة يبدو ضروريًا. (Part I, loc. cit., p. 276, n. 21). فإذا كان هنا لتأريخ الكربون 14 المصادقية المرجوة، فإنّ الحلّ المنطقي أكثر يكون بوضع تاريخ هذا المخطوط بين سنتي 578 و599، وهي الفترة الوحيدة المشتركة للتأريخ الثلاثة. ولكنّ هذا غير معقول على الإطلاق، ثمّ، حتّى وإن كان تأريخ صادقي وبيرغمان يبدو أقلّ شذوذًا من الآخرين فلا يعني هذا أنّه صائب (هناك تحليل أخرى حديثة تُعطي الفترات التاريخية التالية: 595-658، 566-657، و430-611: إذن المشكل يظلّ قائمًا). بناء على هذا، فإنّ التحليل بالكربون 14 لا يُعدّ مكسبًا يمكن أن نبني عليه تاريخ النّقل المخطوط للقرآن خلال القرن الأوّل الهجري.

(38) يحتوي النصّ السُّفلي فعلا على نقاط الإعجام، وعلى علامات الفصل بين الآيات، وكذلك الرّخارف بين السّور وهي علامات مُعاصرة للنّص الرّئيسي بدليل أنّها مرسومة بنفس الجبر (B. Sadeghi et U. Bergmann, loc. cit., p. 348).

F. Déroche, *op. cit.*, p. 7-10. (39)

(40) أنظر:

F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leyde, Brill, 2009, p. 157-158.

(41) كما يعترف هو نفسه بذلك. فهو يقول: "حتّى وإن كانت النّسخة قد تمّ إنجازها مباشرة من مخطوط مكتوب فهذا لا يسمح بدوره أن يُحدّد بأكثر دقّة التاريخ الذي حدث فيه ذلك" (نفس المصدر، ص 157)، أو: "لا يجب بطبيعة الحال استبعاد مسألة أنّ المخطوط كان متأخرًا تأخرًا طفيفًا عن هذا التاريخ: فإنّجاز إصلاح ما على أرض الواقع قد يتطلّب بعض الوقت. يجب كذلك الأخذ بعين الاعتبار التّيارات المحافظة التي، ببقائها فاعلة في صلب المجموعة الإسلاميّة في تلك الفترة وبالخصوص في ميدان نسخ نصّ الوحي، تكون قد استطاعت صيانة تقاليد خاصّة" (نفس المصدر، ص 157، هامش رقم 157).

(42) حول المصادر الإسلاميّة، أنظر:

O. Hamdan, *op. cit.*; Ibid., «The Second *Maṣāḥif* Project: A Step towards the Canonization of the Qur'anic Text», in A. Neuwirth, N. Sinai et M. Marx (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leyde, Brill, 2010, p. 795-835.

(43) السمهودي، نفس المصدر، ج 2، ص 667.

(44) أنظر:

J. M. F. vanReeth, « Les fardes de la révélation. Une hypothèse sur la forme du Coran original », in C. Cannuyer et A. Tourovets (éd.), *Mélanges d'orientalisme offerts à Janine et Jean Ch. Balty, Acta Orientalia Belgica*, 27, 2014, p. 152.

(45) أنظر ما كتبت حول مخطوط لويس-منغانا المبروش:

A. Fedeli, «The Digitization project of the Qur'anic Palimpsest, MS Cambridge University Library Or. 1287, and the Verification of the Mingana-Lewis Edition: Where is *Salām*?», *Journal of Islamic Manuscripts*, 2/1, 2011, p. 100-117, et A. George, «Le palimpseste Mewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2011/1, p. 377-429.

تنقسم القطع القرآنية للنص السفلي إلى 17 قطعة من مخطوط أو عدة مخطوطات صغيرة الحجم، وسبعة قطع لقرآن كبير الحجم. يعتبر جورج أن "الورقات القرآنية كبيرة الحجم" يمكن أن تعود إلى فترة جدّ قديمة لمجموعة المصاحف المكتوبة بالخطّ الحجازي (loc. cit., p. 396-405). غير أنّ هذا يبقى مجرد افتراض: إنّ الباحثة ألبا فادالي، التي تولّت تحقيق المخطوط، تنحاز إلى تاريخ أقلّ علوّاً (مداخلة شخصيّة).

N. Sinai, «Part II», loc. cit. (46)

(47) أنظر:

F. Donner, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writings*, Princeton, Darwin Press, 1998, p. 26-28, 35-63, 286-290 ; S. J. Shoemaker, *op. cit.*, p. 151-158, 188-196.

N. Sinai, «Part II», loc. cit., p. 516-517. (48)

(49) أنظر:

D. S. Powers, *Zayd*, *op. cit.*, p. 117-123 ; G. Dye, «Commentaire de Q 33:40», in M. Azaiez, G. S. Reynolds, T. Tesei, et H. Zafer (éd.), *The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Analysis of 50 Select Passages*, Berlin, De Gruyter, 2016.

G. Dye, «Lieux saints communs, partagés ou confisqués», *loc. cit.*, en (50) particulier p. 109-116.

(51) أنظر:

F. vander Velden, «Konvergenztexte syrischer und arabischer Christologie», *loc. cit.*, notamment p. 179.

G. Dye, «Réflexions méthodologiques sur la « rhétorique coranique », *loc. cit.*, (52) p. 169-170.

(53) أنظر:

P. Crone, «How did the quranic pagans make a living?», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 68/3, 2005, p. 387-399.

(54) أنظر:

G. Dye, «Le Coran et son contexte», *loc. cit.*, p. 257-259 ; T. Tesei, «The Chronological Problems of the Qur'ān: The Case of the Story of Dū l-Qarnayn (Q 18 : 83-102)», *Rivista degli Studi Orientali*, 84, 2011, p. 457-464.

(55) يليق بنا أن نشير هنا إلى الدراسة الشقيقة لـ:

Roger Paret : «Un parallèle byzantin à Coran XVIII, 59-81», *Revue des études byzantines*, 26, 1968, p. 137-159.

نلاحظ التآلفات البارزة بين القرآن والأخلاق الزهبانية التي ألهم نموذجها الطريقة التي يقّم بها القرآن الأنبياء (سورة النور، 37): فقد فُرِضت عليهم الصلاة (سورة يونس، 87؛ سورة إبراهيم، 40؛ سورة طه، 14)، والزكاة (سورة مريم، 55؛ سورة الأنبياء، 73)، والصيام والسكّات (سورة مريم، 26). وهذا التّصنيف للأخلاق النبويّة، الذي يمكن ان يُطلق عليه "أخلاق عباد الله"، هو تصنيف ذو دلالة عالية. وهو أيضا تنسجم انسجاما جيّدا مع المانويّة.

(56) أنظر:

F. Donner, *op. cit.*, p. 26-28, 37-38, 286-290 ; B. Sadeghi et U. Bergmann, *loc. cit.*, p. 364-366 ; N. Sinai, «Part II», *loc. cit.*, p. 509-513.

(57) أنظر:

Vincent de Lérins, *Commonitorium* 2.3 (Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina* 50, 640

(58) أنظر:

C. Snouck Hurgronje, *Mohammedanism. Lectures on Its Origins, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*, New York, G. P. Putman's Sons, 1916, p. 17-18.

S. J. Shoemaker, *op. cit.*, p. 156-158, 192-196. (59)
(60) أنظر:

G. Dye, «La nuit du Destin et la nuit de la Nativité», in G. Dye et F. Nobilio (éd.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011, p. 107-169. وقد ترجمنا هذا النص إلى العربية وهو منشور هنا على موقع الحوار المتمدن على عدة حلقات. [المترجم]

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514237>

S. J. Shoemaker, *op. cit.*, p. 18-117. (61)
(62) "محمد" هو كنية. أنظر:

A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869², vol. 1, p. 155-161 ; C. Gilliot, «Nochmals: Hieß der Prophet Muḥammad?», in M. Gross & K.-H. Ohlig(éd.), *Die Entstehung einer Weltreligion II. Von der koranischen Bewegung zum Frühislam*, Berlin, Hans Schiler Verlag, 2011, p. 53-95 ; G. S. Reynolds, «Remembering Muḥammad», *Numen*, 58, 2011, p. 188-206.

وهذا ينسحب على "علي" أيضا الذي هو أيضا كنية. ونحن لا نعرف اسمه الحقيقي.
(63) أنظر:

P. Crone, *Slaves on Horses. The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 3-4 ; G. R. Hawting, «Review of Motzki», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59/1, 1996, p. 141-143, ainsi que, dans un domaine similaire, Z. A. Crook, «Collective Memory Distortion and the Quest for the Historical Jesus», *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 11, 2013, p. 53-76.

P. Crone, *Meccan trade and the rise of Islam*, Oxford, B. Blackwell, 1987, : أنظر (64)
p. 214-230.

A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 48. (65)
(66) إلى جانب الأبحاث التي ذكرناها سابقا، يجب أن نُضيف:

J. Burton, *The Collection of the Qur'ān*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; H. Motzki, «The Collection of the Qur'ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments», *Der Islam*, 78, 2001, p. 1-34 ; G. Schoeler, «The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough», in A. Neuwirth, N. Sinai et M. Marx (éd.), *op. cit.*, p. 779-794; V. Comerro, *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, Würzburg – Beyrouth, Ergon Verlag – Orient-Institut, 2012; C. Gilliot, «Oralité et écriture dans la genèse, la transmission et la fixation du Coran», in Ph. Cassuto et P. Larcher (éd.), *Oralité et écriture dans la Bible et le Coran*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2014, p. 99-142.

(67) هذه نقطة لا يجب أن نُسلم بها بسهولة وذلك بسبب ظاهرة "انتشار الإسناد". فليس من المستبعد أن يكون هذا الحديث قد ظهر، مثلا، بعد جيل من الزهري، في حلقات "زهرية". بخصوص مشكلة تأريخ الأحاديث، أنظر:

M. Cook, *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 107-116.

(68) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب 3، (6511-6509=4988-4986).

H. Motzki, *loc. cit.*, p. 22-29. (69)

(70) إذا تتبّعنا المصادر الإسلامية فإننا نجد أنّ قوائم المقاتلين الذي قُتلوا في هذه المعركة تحتوي، في أكثر تقدير، على شخصين يُفترض أنهما كانا يعرفان بعضًا من القرآن (GQ, vol. 2, p. 20). ملاحظة عرضية: إذا كان محمد لم يمّت عام 633 (وهذا مُحتمل جدًا)، فلماذا اتُخذ قرار جمع القرآن؟
(71) أنظر:

- G. H. A. Juynboll, «The Qur'ān in Early Islamic History», JESHO, 16, 1973, p. 113-129; Ibid., «The Qur'ān Reciter on the Battlefield and Concomitant Issues», ZDMG, 125/1, 1975, p. 11-27
(72) أنظر:
- Ibn Šabba, op. cit., II, p. 705-712. Cf. A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, op. cit., p. 74
Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, op. cit., p. 85-87. (73)
(74) نفس المرجع، ص 25.
- J. Burton, op. cit., p. 225-227 عند GQ, vol. 2, p. 21 (75)
(76) ابن شبة، مرجع مذكور، ج 3، ص 993.
(77) أنظر:
- D. A. Madigan, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 50-52
(78) أنظر:
- J. L. Bacharach et Sh. Anwar, «Early Versions of the shahāda: A Tombstone from Aswan of 71 A.H., the Dome of the Rock, and Contemporary Coinage», *Der Islam*, 89/2, 2012, p. 60-69. Voir aussi F. Imbert, «Le Coran des pierres: statistiques épigraphiques et premières analyses», in M. Azaiez (éd. avec la collaboration de S. Mervin), *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Éditions, 2013, p. 99-124, notamment p. 119-122
(79) أنظر:
- D. S. Powers, *Muhammad is not the Father of Any of your Men*, op. cit., p. 161
(80) التقليد الإسلامي غير قادر على أن يتفق على تركيبة هذه اللجئة، كما أن الأهمية التي أعطيت لزيد بن ثابت في "الخبر 1" مشكوك فيها. فلماذا تُسبب له دور بارز جدًا في الوقت الذي لا زال فيه أبي بن كعب، الأكبر منه سنًا، يعدُّ على قيد الحياة؟ أنظر: P. Casanova, op. cit., vol. 2, p. 96-100.
(81) A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran*, op. cit., p. 78-80.
(82) لا أريد من كلامي هذا أن أقول بأنه يجب من الأفضل تصديق رواية ابن سعد على حساب رواية الزُّهري/البخاري أو رواية ابن شبة: في نظري ليس هناك واحدة من هذه الروايات تقترح رؤية واضحة ومقبَّعة للتاريخ الحقيقي للمصحف القرآني (والجمع بينها لا يسمح لنا بأن نتقدم أكثر). ولكنَّ بإمكاننا على الأقل أن نكفَّ عن تبجيل رواية الزُّهري/البخاري التي، بصرف النظر عن مدى انتشارها وأقدميتها المُفترضة، تنير تساؤلات أكثر مما تجد لها حلولاً.
(83) أترك جانباً إتلاف المصاحف المناهضة، وهو واحد من المواضيع الأكثر شيوعاً. ما الذي وقع بالضبط لإتلافه؟ نفس السياسة (إرسال مُصحف رسمي وإتلاف المصاحف المناهضة) أُسندت لعبد الملك والحجاج. فهل حصلت عملية الإتلاف مرتين، أو بالأحرى وقعت عملية إسقاط فؤُضع في عهد عثمان كما حدث فيما بعد في فترة عبد الملك؟
(84) السجستاني، مرجع سابق، ص 19-25.
(85) أنظر:
- Abū 'Amr al-Dānī, *Al-muqni' fi rasm maṣāḥif al-amṣār*, éd. O. Pretzl, *Orthographie und Punktierung des Koran : zwei Schriften*, Istanbul, Devlet Matbaasi, 1932, p. 10
; Ibn Abī Dāwūd al-Siġistānī, op. cit., p. 34
(86) أنظر:
- M. Cook, «The Stemma of the Regional Codices of the Koran», *Graeco-Arabica*, 9-10, 2004, p. 89-90.
(87) السمهودي، مرجع مذكور، ج 2، ص 457.
- (88) حتى قائمة المدن الأربع الكبرى التي استلمت المصحف تتغير جزئياً. فمكة تأتي أحياناً عوضاً عن البصرة. أنظر مثلاً "رسالة" عبد المسيح بن إسحاق الكندي، وهي نصٌ مسيحي يستند مع ذلك على مصادر إسلامية. أنظر ترجمته إلى الفرنسية في:
- G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mûn. Les épîtres d'Al-Hashimî et d'Al-Kindî*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1985, p. 187-188.
(89) أنا أختلف إذن بعض اختلافًا يكاد يكون تاماً مع جورج شولير عندما يؤكد، بعدما اعترف بأنَّ عديد الأحاديث عن تاريخ القرآن كانت ذات مصداقية هزيلة ويمكن أن تكون حتى مغلوطة أو مُختلقة: "ومع ذلك،

أعتقد أن هذه التقاليد لها نواة حقيقية وأنها توفر صورة عامة متنسقة من تاريخ جمع القرآن". (مصدر سابق، ص 780).

(90) وهي لفظة أشاعها فراد دونر:

Fred Donner, *Muhammad and the Believers: at the Origins of Islam*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

ولكنّ العبارة سيق وأن استعملها م. شارون للإشارة إلى الجماعات الناطقة بالعربية المرتبطة بشكل أو بآخر بدعوة محمد إلى غاية فترة المروانيين. وأنا أستعملها هنا محلّ وعوضاً عن "مُسلّم" لأنّ هذا الاستعمال في هذا السياق هو خارج عن التاريخ. وأنا لا أشاطر دونر في النظرة التي يمتلكها عن "المؤمنون" والذي يعتبرهم كحركة مسكونيّة. أنظر أيضاً:

M. Sharon «The Birth of Islam in the Holy Land», in Ibid. (éd.), *Pillars of Smoke and Fire. The Holy Land in History and Thought*, Johannesburg, Southern Book Publishers, 1988, p. 225-236).

(91) هذا الطرح لا يعني أنّ جماعات المؤمنين الأولى لم تكن تعرف شيئاً عن القرآن، ولكنّ النصوص (بالتأكيد النصوص القصيرة جداً، والتي لم تكن بالضرورة كثيرة، على الأقلّ في بداية الدعوة) التي كانت معروفة أو مهمّة بالنسبة إليها والتي نجدّها اليوم في القرآن، لم تكن نصوصاً يقع التعامل معها وكأنّها أجزاء من مصحف أو كتاب من شأنه أن يحلّ محلّ كتابات مقدّسة سابقة.

(92) أنظر:

M. Levy-Rubin, *Non-Muslims in the early Islamic Empire: from surrender to coexistence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 32-56

(93) أنظر:

A. Marsham, «The Pact (*amāna*) between Mu‘āwīya ibn Abī Sufyān and ‘Amr ibn al-‘Āṣ (656 or 658 CE): «Documents» and the Islamic Historical Tradition», *Journal of Semitic Studies*, 57/1, 2012, p. 69-96.

المسائل المتعلقة بمعركة صفين (657) وقضية التحكيم هي من التعقيد بمكان بحيث لا مجال للخوض فيها هنا بالتفصيل. إنّ الرواية التي تحكي بأنّ جيوش الشام كانت قد رفعت مصاحف القرآن (على رؤوس رماحهم؟ وكيف يمكن أن تتمّ مثل هذه العملية؟) لكي توقف تقدّم جيوش عليّ هي رواية من محض الخيال.

A. Marsham, *loc. cit.*, p. 75. Quelques exemples dans M. A. Amir-Moezzi, *op. cit.*, p. 73.

(95) أنظر:

R. Hoyland, «New documentary texts and the early Islamic state», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 69/3, 2006, p. 406.

(96) أنظر:

A. Baumstark, «Jüdische und christlicher Gebetstypus im Koran», *Der Islam*, 16, 1927, p. 229-248; Ibid., «Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran», *Oriens Christianus*, 37, 1953, p. 1-17; G. Dye et M. Kropp, «Le nom de Jésus (‘Īsā) dans le Coran, et quelques autres noms bibliques: remarques sur l’onomastique coranique», in G. Dye et F. Nobile (éd.), *op. cit.*, p. 196-198.

(97) يرى (C. Foss) أنّه كانت هناك حكومة مركزية جداً وبيروقراطية تحت حكم معاوية «A Syrian Coinage of Mu‘āwīya», *Revue numismatique*, 158 (6e série), 2002, p. 353-365 ; أنّ (J. Johns) يعتقد أنّه لم توجد مثل هذه الحكومة «Archaeology and the History of Early Islam : The First Seventy Years», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46/4, 2003, p. 411-436).

(98) أنظر:

A. G. Walmsley, *Early Islamic Syria. An Archaeological Assessment*, Londres, Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2007; G. Avni, *The Byzantine-Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

(99) الإيديولوجيا السُفْيَانِيَّة (بنو أبي سفيان) كانت تتمثّل في جوهرها في الاعتقاد بوجود إله واحد رحمان رحيم (ولا شيء غير هذا: لا مسيح، ولا محمد، ولا قرآن)، واعتماد التاريخ الهجري.

(100) أنظر:

F. vander Velden, «Die Felsendomschrift als Ende einer christologischen Konvergenztextökumene im Koran», *Oriens Christianus*, 95, 2011, p. 213-246.

(101) وهذا بعد بضعة أعوام، في 685-686 م (66 هـ)، من الظهور الرسمي لأول مرة للنبي على قطعة نفوذ مكتوب عليها (بسم الله - محمد رسول الله) كان قد سگها الوالي على بيشابور عبد الملك بن عبد الله (من آل الرُبَيْر أي من أعداء المروانيين) في خلافة عبد الملك بن مروان. أنظر:

J. Johns, *loc. cit.*, p. 426-427

(102) أنظر:

E. Whelan, «Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān», *Journal of the American Oriental Society*, 118/1, 1998, p. 1-14

(103) أنظر: C. Robinson, *op. cit.*, p. 103; S. J. Shoemaker, *op. cit.*, p. 148.

(104) حول عبد الحميد الكاتب، أنظر:

W. al-Qādī, «Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity», in A. Cameron & L. I. Conrad (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. Vol. 1: Problems in the Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, 1992, p. 215-275. Sur ces deux passages, cf. *Ibid.*, «The Impact of the Qur'ān on Early Arabic Literature: The Case of 'Abd al-Ḥamīd's Epistolography», in G. R. Hawting et A.-K. A. Shareef (éd.), *Approaches to the Qur'ān*, Londres, Routledge, 1993, p. 287. Les références sont à l'édition de I. 'Abbās, *'Abd al-Ḥamīd b. Yahyā al-kātib wa-mā tabqā min rasā'ilihi wa-rasā'il Sālim Abī l-'Alā*, Amman, Dār al-šurūq li-l-našr wa-l-tawzī', 1988

(105) مثلما يعتقد الواقدي. وهذه هي الفرضية الأكثر احتمالا، بالرغم من أنه من الصعب الجزم بذلك جزما قاطعا. ومن المعروف جدا أن المسائل المتعلقة بصحة وتاريخ المصادر الإسلامية القديمة بصفة خاصة أمر في غاية التعقيد. أنظر:

R. Hoyland, «Review of Cameron & Conrad», *Journal of the American Oriental Society*, 114/2, 1994, p. 288; M. Cook, *op. cit.*, notamment p. 153-158.

(106) أنظر:

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Oxford University Press, 1953², p. 224.

(107) أنظر:

H. Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*, translated by M. H. Katz, Leyde, Brill, 2002.

(108) الأمثلة على هذا متنوعة: رفض الاعتراف بالوثائق المكتوبة كحجة شرعية (سورة البقرة، آية 282)، الرجم في حالة الزنا (سورة النور، آية 2)، لفظة "كتاب" بمفهوم عقد انعتاق وليس بمفهوم عقد نكاح (سورة النور، آية 33)، إلخ... أنظر:

J. Schacht, *op. cit.*, p. 224-227 ; P. Crone, «Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18, 1994, p. 10-12 [1-37].

P. Crone, *loc. cit.*, p. 10-21. (109)

(110) أنظر:

110 M. Kropp, «Résumé du cours 2007-08 (Chaire européenne)», *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*, 108e année, 2008, p. 787 ; K. E. Small, *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*, Plymouth, Lexington Books, 2011, p. 145-146.

ولهذا من الأجدر، مرة أخرى، ألا تُسقط على القرن السابع وضعيّة متأخرة جدًا تتحدث عن أدب القراءات. (111) من البديهي أن بعض النصوص الموجودة في القرآن كانت لها سلطة على المؤمنين قبل خلافة المروانيين، ولكن هذا لا يجعل من القرآن نصًا قانونيًا مُقدَّسًا. انظر: K. W. Folkert, *loc. cit.*, p. 173.

(112) N. Sinai, «Part I», *loc. cit.*, p. 289.

(113) ليس من المستبعد أن تكون هناك نصوص قد وُجدت قبل محمد. يكفي أن ننظر لسورة قريش التي لها طابع عتيق إلى أقصى حدّ وكذلك من ناحية الأسلوب، فهي لا تتنافر مطلقًا مع مدونة نقوش ما قبل الإسلام. ولكن، يبقى السؤال لأي سبب وقع ادماج هذا النص في القرآن؟

(114) أنظر: O. Hamdan, «The Second Maṣāḥif Project», *loc. cit.*, p. 799-800. نفس الحجة الخارجة عن التاريخ (بدون ذكر كلمة "علماء" ولكن بخصوص الجمع العثماني للقرآن) في: GQ,

vol. 2, p. 91.

- (115) السجستاني، مرجع سابق، ص 49-50، 117-118.
- K. E. Small, *op. cit.*, p. 165 (116)
- (117) السجستاني، ص 35 "حدثنا ابن وهب، قال: سألت مالكاً عن مصحف عثمان رضي الله عنه، فقال لي: "ذَهَبَ". يمكن كذلك أن نستشهد بالسّمهودي، ص 669 "قال الشّاطبي [ت 1194] ما حاصله: إنّ مالِكًا قال: إنّما يُكْتَبُ المُصْحَفُ على الكتابة الأولى، لا على ما استحدثه الناس. قال: إنّ مصحف عثمان رضي الله عنه تَغَيَّبَ فلم نجد له خَبْرًا بين الأشياخ". أنظر أيضا رسالة عبد المسيح الكندي التي تتشكك في مصداقية الخبر القائل بحفظ النسخة الوحيدة من مصحف عثمان.
- (118) أنظر:
- G. Troupeau, «Al-Kindi, Abd al-Masih», *Encyclopaedia of Islam*², Leyde, Brill, 1986, vol. 5, p. 121-122.
- (119) المراسلة المنسوبة للإمبراطور البيزنطي ليون الثالث بنه وبين عمر الثاني مُذهلة سواء من حيث المحتوى أو تاريخ النص. وهي ذات تركيبة مماثلة للمراسلة التي دارت بين الكندي والهاشمي: رسالة قصيرة من كاتبها المسلم مشفوعة بدحض طويل من الجانب المسيحي. لقد عُرفت رسالة ليون الثالث بفضل ترجمة أرمنية أُدرجت في كتاب "تاريخ الحروب والفتوحات العربية في أرمينيا" للمؤرخ لوفوند (m. ca Lewond (790، أنظر:
- Z. Arzoumanian, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, Wynnewood, Pa., St. Sahag and St. Mesrob Armenian Church, 1982, p. 72-105 ; A. Jeffery, «Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leon III», *The Harvard Theological Review*, 37/4, 1944, p. 269-332.
- (120) أنظر:
- G. B. Marcuzzo, *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Rahman al-Hashimi à Jérusalem vers 820*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1986.
- (121) شهدة عمر الثاني بخصوص محمد هي، من وجهة النظر هذه، شهادة مؤثرة. أنظر:
- P. Casanova, *op. cit.*, vol. 2, p. 110-122, notamment p. 119 ; A. Mingana *loc. cit.*, p. 402-414 ; H. Motzki «The Collection of the Qur'ān», *loc. cit.*
- G. Tartar, *op. cit.*, p. 190. (122)
- A. Jeffery, *loc. cit.*, p. 297-298. (123)
- G. B. Marcuzzo, *op. cit.*, CXXVI, p. 331 (124)
- A. Jeffery, *loc. cit.*, p. 298, n. 48. (125)
- R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, *op. cit.*, p. 501 (126)
- (127) أنظر:
- «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 200-202 sur al-Ḥajjaj, p. 185-189 sur Jean de Damas, *Ibid.*, *Aux origines du Coran*, *op. cit.*, p. 95-97 sur Jean de Damas.
- أترك جانبا العناصر التي تبدو لي أقل أهمية مثل:
- «controverse du moine de Beth Ḥalé» (*loc. cit.*, p. 184-185, *op. cit.*, p. 94).
- N. Sinai, «Part I», *loc. cit.*, : أنظر (128)
- حول الحجّاج، ص 282-284، وعن يوحنا الدمشقي، ص 286-287.
- (129) صحيح مُسلم، باب 50.
- (130) أنظر:
- C. Gilliot, «Les traditions sur la composition/coordination du Coran (*ta'līf al-Qur'ān*)», in C. Gilliot et T. Nagel (éd.), *Das Prophetenhadīt. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 15.
- «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, (131) p. 201.
- «Part I», p. 283. (132)
- (133) الفقرات التلية مدينة كثيرا لكلود جيليو: C. Gilliot, *loc. cit.*, ما يهمني بطبيعة الحال هنا ليس صحة هذه الروايات بل ما يهمني هنا هو معنى "ألف/تأليف".
- (134) ابن حنبل، مسند، ج 1، 17.8، القاهرة، 1895.
- (135) أنظر على سبيل المثال: ابن جيان (ت 965 م)، الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان، بيروت، 1987، ج 1، ص 163، رقم 114.

- (136) البخاري صحيح، كتاب فضائل القرآن، باب 6.
(137) أنظر:
- Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qubī historiae*, éd. M. T. Houtsma, Leyde, Brill, 1883, I, p. 196.
- (138) ابن كثير (ت 1373 م)، فضائل القرآن، القاهرة، 1996، ص 144.
(139) الداني، المقنع، ص 9.
(140) بدر الدين الزركشي (ت 1392 م)، كتاب البرهان في علوم القرآن، القاهرة، 1957، ج 1، ص 237.
(141) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب 6.
(142) ليس بإمكاننا أن نقطع بصحة هذا التصريح، ولكن هناك احتمال ضعيف أن يكون منحولاً لأن هذا التصريح مُخرج قبل كل شيء. نجد نفس هذا الحديث عند البخاري (كتاب الحج، باب 138)، ولكن بدون الجملة الأولى (ألفوا... جبريل)، الشيء الذي يجعل النص غير مفهوم. بقية الحديث يكاد أن يكون هو نفسه تقريباً عند البخاري ومسلم. حسب مسلم: "قال الأعمش: فلقبت إبراهيم فأخبرته بقوله [قول الحجّ] فسبّه، وقال: حدثني عبد الرحمن بن يزيد أنه كان مع عبد الله بن مسعود فأتى جمرة العقبة فاستبطن الوادي فاستعرضها فرماها من بطن الوادي بسبع حصيات يُكَبَّرُ مع كل حصاة. قال: فقلت: يا أبا عبد الرحمن إن الناس يرمونها من فوقها، فقال هذا والذي لا إله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة". هذا المقطع لا علاقة له بجملة الحجّ (ما عدا الإشارة إلى سورة البقرة)، التي احتُفِظَ بها لأنها جاءت في سياق (الأحاديث عن الحجّ) لا يربطه أي رابط بتاريخ القرآن. وهكذا تمّ تحييد محتواه للناسف.
(143) أنظر:
- A.-L. de Prémare, «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 202.
(144) أنظر:
- R. Lecoz (éd.), *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Éditions du Cerf, 1992 (p. 210-227 pour le texte grec et la traduction).
إتني أعدّ، بالتعاون مع جيل كورتيو، ترجمة جديدة للفصل 100 الشهير لبوحنا الدمشقي مصحوباً بتعليق. ولهذا سأقتصر في هذه المناقشة على الحد الأدنى الضروري.
- (145) أنظر: R. Lecoz (éd.), *op. cit.*, p. 212, § 1, 16-18.
(146) *Ibid.*, p. 212, § 1, 19.
(147) *Ibid.*, p. 220, § 6, 1-2.
(148) *Ibid.*, p. 224-226, § 8, respectivement 1-4 et 5-6.
(149) *Ibid.*, p. 220, § 6, 2-6.
(150) *Ibid.*, p. 220, § 6, 7-16.
(151) *Ibid.*, p. 220-222, § 6, 16-21.
(152) «'Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 186.
(153) N. Sinai, «Part I», p. 287.
(154) على التوالي الصفحات: 222, § 7, 1-10 et p. 222-224, § 7, 10-43.
(155) ليس من المستغرب إذن تكون التخلّلات والمراجعات الأكثر بروزاً كانت تهمّ اليوم الآخر، والهوية الدينية، طبيعة القول النبوي، بالإضافة إلى مسرّحته داخل المدونة القرآنية. يُضاف إلى هذا العمل والإخراج الشكلي للمصحف، وذلك بواسطة آليات أدبية وبلاغية مختلفة على غرار "كلمات الرّبط" بين السور. أنظر بخصوص النقطة الأخيرة:
- G. Dye, «Réflexions méthodologiques sur la «rhétorique coranique»», *loc. cit.*, p. 163-167.
(156) والجدير بالملاحظة أنّ هذا يتمّ بدون إطار سردي.
(157) هذه الكتل تأتي على مستويات مختلفة: الآية، والسورة، ولكن أيضاً على مستويات وسطية – مجموعة آيات لا تكوّن بعد سورة أو كتل من السور مُدرّجة كما هي في المدونة القرآنية.
(158) أنظر: K.-F. Pohlmann, *op. cit.*
(159) في إطار الشفوية، يمكننا استعمال المصطلح (*Spruchgut*). وبما أنّ الفرق بين الكتابة والشفوية ليس مركزياً في مناقشتنا هنا فإنني سأحدّث بشكل عام عن "ممتلك نصي".
(160) إنّ الأفكار حول "قانونية القرآن بالقرآن" وفكرة "الإحالة الذاتية في القرآن"، التي هي ثمرة هذه النظرة، تبدو لي إذن ضبابية. وبعبارة: "كتاب" لا تشير إلى القرآن ولكن تشير بالأحرى إلى كتابة عامة؛ فكلية "قرآن" في الأصل اسم وليس عنوان كتاب لم يوجد بعد.

- G. S. Reynolds, *The Qur'ān and its Biblical Subtext*, Londres, Routledge, (161) أنظر: 2010, p. 230-258.
- (162) بالسريانية؟ إن مثل هذا التأكيد القوي على الطابع "العربي" للقرآن يوحي بأن له علاقة لصيقة مع الكتابات غير العربية.
- J. M. F. van Reeth, «Le Coran et ses scribes», *loc. cit.*, p. 71-73. (163)
- (164) بعض الأمثلة: سجود الملائكة لأدم ; 20:116 ; 18:50 ; 17:61 ; 15:28-35 ; 7:11 ; Q 2:34 ; 38:71-78) ; قصة نوح: 54:9 ; 26:105-22 ; 23:23-30 ; 11:25-49 ; 10:71-74 ; Q 7:59-64 ; C. A. Segovia, *The Quranic Noah and the Making of the Islamic Prophet. A Study of Intertextuality and Religious Identity Formation in Late Antiquity*, Berlin, de Gruyter, à paraître) ; (Q 2:49-93 ; 7:103-103) ; 166 ; 10:75-93 ; 11:96-99 ; 20:9-98 ; 23:45-49 ; 25:35-36 ; 26:10-68 ; 28:3-50 ; 40:23-45 ; 43:46-56 ; 44:17-33 ; 51:38-40 ; 54:41-43 ; 69:9-10 ; 73:15-16 ; 79:15-26).
- (165) مناقشتي تتحدث عن تكرار الآيات البيبليّة. معرفة ما إذا كان تكرار النبوءات أو الآيات ذات الطابع التشرّيعي يُفسّر بنفس الطريقة هي مسألة أتركها مفتوحة هنا. نشير فقط للدراسة التي صدرت حديثاً:
- J. Witztum, «Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels», in B. Sadeghi, A. Q. Ahmad, A. Silverstein et R. Hoyland, *Islamic Cultures, Islamic Contexts. Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, Leyde, Brill, 2015, p. 1-50. (166) أنظر:
- F. Donner, «The Qur'ān in Recent Scholarship», in G. S. Reynolds (éd.), *The Qur'ān in Its Historical Context*, Londres, Routledge, 2008, p. 34. (167) J. Wansbrough, *op. cit.*, p. 21. (168) هذه أطروحة بوهلمان، أنظر أيضاً:
- F. vander Velden, «Kotexte im Konvergenzstrang», *loc. cit.*, p. 161-164. (169) إنني أطبق هنا بتصرّف الملاحظات الموحية بخصوص سياق مغاير استعملت في الدراسة التّالية:
- H. Najman, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leyde, Brill, 2003, p. 16-17. (170) هذا يُفسّر لماذا لا توجد في القرآن اشارات جليّة ودقيقة للأحداث التّاريخيّة. وأيّ حديث بهذا الشكل يكون من شأنه أن يعوق طموحات النصّ الصريحة في العودة إلى فترة التأسيس. وبالعكس من ذلك، فإنّ النصوص الإيحائيّة والمجرّدة من أيّ إطار سردي لا تتشكّل أي خطر في إعاقة القرآن من القيام بهذا. (171) حول مصطلح "جمّع"، أنظر:
- C. Gilliot, «Collecte ou mémorisation du Coran : essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu», in R. Lohlker (éd.), *Hadīstuden. Festschrift für Pr. Dr. Tilman Nagel*, Hambourg, Verlag Dr. Kovac, 2009, p. 77-132. (172) هذه هي الفكرة التي يُدافع عنها كازانوف. وقد استعادها حديثاً عدّة علماء نخصّ بالذكر منهم:
- J. M. F. vanReeth, «Le Coran et ses scribes», *loc. cit.* ; Ibid., «Muḥammad : le premier qui relèvera la tête», in A. Fodor A. (éd.), *Proceedings of the 20th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, The Arabist. Budapest Studies in Arabic*, 26-27, 2003, p. 83-96 ; S. J. Shoemaker, *op. cit.* ; Ibid., «The Reign of God has come»: Eschatology and Empire in Late Antiquity and Early Islam», *Arabica*, 61/5, 2014, p. 514-558. (173) J. M. F. vanReeth, «Le Coran et ses scribes», *loc. cit.*, p. 71. (174) أنظر:
- A.-L. de Prémare, «Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 200. (175) أنظر:
- C. Robinson, *op. cit.*, p. 66-80 ; F. Micheau, *Les débuts de l'islam. Jalons pour une nouvelle histoire*, Paris, Téraèdre, 2012, p. 185-211. (176) هو "أول خليفة في الإسلام" M. Sharon, *loc. cit.*, p. 229.

(177) في العادة يميل الغزاة، عندما يكونون أقل تقدماً من وجهة النظر الثقافية والعلمية من الشعوب المغلوبة، إلى تقمص ثقافة ولغة ودين المغلوبين. إلا أن الخليفة عبد الملك يُمثّل حالة جزئياً استثنائية لهذا "القانون" التاريخي.

F. Micheau, *op. cit.*, p. 196. (178)

(179) أنظر:

G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

(180) أنظر:

P. Crone et M. Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 7-8. F. Micheau, *op. cit.*, p. 206.

(181) أنظر:

A.-L. de Prémare, «Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 191-192.

M. A. Amir-Moezzi, *op. cit.*, p. 22, 83. (182)

(183) أنظر:

G. Dye, «La théologie de la substitution du point de vue de l'islam», in T. Gergely et E. Ben-Rafaël (éd.), *Judaïsme, christianisme, islam. Le judaïsme entre « théologie de la substitution » et « théologie de la falsification »*, Bruxelles, Didier Devillez Éditeur-Institut d'études du judaïsme (collection Mosaïque), 2010, p. 85-103.

(184) ابن أبي داود السجستاني، مرجع سابق، ص 117.

(185) ابن سعد، طبقات، دار صادر، بيروت، 1985، ج 5، ص 233. أنظر أيضاً:

A.-L. de Prémare, «Abd al-Malik b. Marwān et le processus de constitution du Coran», *loc. cit.*, p. 195-197.

(186) أنظر: M. A. Amir-Moezzi, *op. cit.*, p. 83، يُقال أن ابن شهاب الزهري تلقى في فترة حكم الخليفة هشام الأمر بتدوين الحديث تدوينا منظماً، ولكن الزهري كان عالماً قبل ذلك في ديوان عبد الملك.

(187) إن الحديث عن "إمام" وليس على "نبي" ليس له أهمية كبرى هنا: فما عدا الإسم، فإن "الإمام" يتمتع بكل مواصفات النبي.

(188) أقترح هنا هذا المفهوم من عند:

Aleida Assmann, «Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift», in J. Huber & A. M. Müller (éd.), *Interventionen*, Bâle, Stroemfeld, 1993, p. 159-181.

أن يُقرأ الكتاب أساساً أو أن يُتلى، فهذا أمر ثانوي.