

تكريس النصّ القرآنيّ: نظرة تاريخيّة

المقال الأوّل: الوضعيّة الحاليّة للدراسات [القسم الثاني] (*)

جوشواج. ليتل^[١]

ترجمة: علي الرضا رزق^[٢]

بعد أن لخصّنا ما توصّلت إليه الدراسات الغربيّة من حجج مؤيّدّة أو معارضة للفرضيّة العثمانيّة [أي كون عثمان بن عفّان هو المسؤول عن تكريس النصّ القرآنيّ]، يمكننا الآن أن نتقل إلى الحديث عن الفرضيّة الحجّاجيّة. ثمة طيف متنوّع من الحجج المؤيّدّة للفرضيّة الحجّاجيّة، ونحن نشير إليها برموز [ح.١]، [ح.٢]، [ح.٣]، [ح.٤]، وسنلخص كلّ واحدةٍ منها على حدة في هذا لقسم من البحث، مع المناقشة المناسبة لكل منها.

وكانت البداية من أكثر الفرضيّات «اعتدالاً»، حيث حاجج عدد من الباحثين الغربيّين أمثال ثيودور نولديكه وأقرانه، وخلاصتها أنّ الحجّاج بن يوسف أشرف على مشروع لإضافة علامات تشكيل صوتيّ، وتستند هذه الحجّة إلى العديد من

(*) - حول هذا المقال وموضوعه يرجى مراجعة القسم الأوّل منه والمنشور في العدد ٤٥ (شتاء ٢٠٢٥-٢٠٢٦م) من المجلة نفسها، الصفحة ٧٨ وما بعدها.

[١] - دائرة الأصول اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، كليّة الدين والثقافة والمجتمع، جامعة خرونيغين (Groningen)، هولندا.

[٢] - باحث ومحاضر في الدراسات الإسلاميّة؛ بيروت - لبنان.

المصادر وبعضها قديم، حيث ذكروا أنَّ أقدم المصاحف كانت مكتوبة بحروف عربية غير منقوطة، وأنَّ ذلك تسبَّب في وقوع الكثير من الأخطاء اللغوية والكتابية، ما دفع بالحجَّاج إلى أن يكلِّف النُّسخ بإضافة النقاط على الحروف لتمييز بعضها عن بعض. وعبر أصحاب الفرضية الأخرى مثل جيفري وبلاشير عنها، بصوَر مختلفة، وهي تستند إلى فكرة أنَّ الحجَّاج صحَّح بعض مواضع الرسم العثماني، ويستند هذا القول إلى خبرٍ ورد مرَّتين عند ابن أبي داود.

وفي مناقشة الأدلة يتبيَّن اسناد المؤيدين للفرضية الحجَّاجية، إلى أخبار متعدِّدة محفوظة في التراث الإسلامي يبدو أنَّها في الظاهر تتحدَّث عن قيام الحجَّاج بتكريس النصِّ القرآني، أو إعادة تكريسه، ولكن بعد التدقيق فيها يتبيَّن أنَّ أي من الروايات الإسلامية التي استعرضناها تدلُّ على قيام الحجَّاج بجمع القرآن أو بتأليفه أو بتنقيحه أو بتكريسه أو بإعادة تكريسه، وكذا يمكن الخدش أيضًا في سجلِّ المخطوطات القرآنية التي اعتمدت كأدلة استشهد بها الباحثون المؤيِّدون للفرضية الحجَّاجية.

الكلمات المفتاحية: تكريس النصِّ القرآني، الحجَّاج، الرسم العثماني، التصحيحات النصِّية، المصادر المسيحية، المصادر الإسلامية، جمع القرآن، دو بريمار، شومايكر.

أ. الحجَّاج وعلامات التشكيل [ح.١]

البداية من أكثر الفرضيات «اعتدالاً»، حيث حاجج عدد من الباحثين الغربيين - بمن في ذلك كُلُّ من ثيودور نولدكه (Nöldeke) ودايفد مارغوليوث (David Margoliouth) وآرثر جيفري (Arthur Jeffery) وريتشارد بل (Richard Bell)، ومونتغمري وات (W. Montgomery Watt)، وكلود وجيو (Claude Gilliot)، وعمر حمدان (Omar Hamdan)، وهيربرت بيرغ (Herbert Berg) - أنَّ الحجَّاج بن يوسف أشرفَ على مشروع لإضافة علامات تشكيل صوتيٍّ (diacritical markings)^[١]، لا سيَّما تنقيط الحروف، إلى الرسم القرآني في المصاحف

[١] - ينبغي الإشارة إلى أنَّ علامات التشكيل لا تقتصر فقط على الحركات الصوتية القصيرة (الفتحة، الضمة، الكسرة)، كما هو السائد في الاستعمال المعاصر. فكلُّ علامةٍ توضع على الحرف الصامت (Consonant) وتساعد على تبيان

العثمانية^[١]. وتستند هذه الحجّة إلى المصادر التالية:

١. حمزة الأصفهاني (ت. ٣٦٠ / ٩٧٠-٩٧١) الذي ذكر أنّ أقدم المصاحف كانت مكتوبةً بحروف عربية غير منقوطة، وأنّ ذلك تسبّب في وقوع الكثير من الأخطاء اللغوية والكتابية، وأنّ ذلك الأمر دفع بالحجّاج إلى أن يكلف النّسخ بإضافة النقاط على الحروف لتمييز بعضها عن بعض^[٢].

٢. العسكري (ت. ٣٨٢ / ٩٩٣) الذي يبدو أنّه يقتبس معلوماته من حمزة الأصفهاني^[٣].

٣. ابن خلّكان (ت. ٦٨١ / ١٢٨٢) الذي ينقل بدوره عن العسكري^[٤].

٤. ابن عطية (ت. ٥٤١ / ١١٤٧) الذي ذكر أنّ «شكّل المصحف ونقطه» كان من عمل عبد الملك بن مروان والحجّاج بن يوسف، وأنّ هذا الأخير قسّم النصّ القرآنيّ كذلك إلى «أحزاب»، وأنّه كلّف كلّاً من الحسن البصريّ (ت. ١١٠ / ٧٢٨) ويحيى بن يعمر (ت. حوالي ٩٠ / ٧٠٨-٧٠٩) بإنجاز هذه المهمة^[٥].

كيفية النطق به هي علامة تشكيل صوتي، ومن ذلك الهمزة مثلاً، فهي إشارة إلى ضرورة قطع الهواء عند الحنجرة في أثناء النطق بالألف. وكذلك أيضاً علامات الإمالة. ولذلك فإنّ المشروع الحجّاجي المفترض هنا هو أعقد بكثير من مجرد إضافة ثلاث حركات صوتية قصيرة. (المترجم).

[١]- انظر:

Margoliouth, Nöldeke, Geschichte des Qorâns, 305 ff., esp. 307-8 (مقتبساً من ابن عطية وابن خلّكان)؛ Jeffery, "Ghevond's Text", 298 n48 (مقتبساً من ابن خلّكان والعسكري)؛ Bell, Introduction, 43 (من دون ذكر مصدره)؛ Gilliot, "Creation of a Fixed Text", 48 (من دون ذكر مصدره كذلك)؛ Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", esp. 807 ff. (مقتبساً من حمزة الأصفهاني)؛ Berg, "Canonization of the Qur'ān", 41-42 (مقتبساً من ابن خلّكان وعمر حمدان)؛ Sinai, "Part I", 283-84 (مقتبساً من حمزة الأصفهاني وابن خلّكان وابن عطية).

[٢]- الأصفهاني، حمزة، التنبيه على حدوث التصحيف، ص ٢٧. ومن الواضح أنّ الخبر الذي يورده حمزة عن «النقط» يعني هنا النقط التي تميّز الحروف الصامتة بعضها عن بعض، كالباء والتاء والياء على سبيل المثال.

[٣]- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، ص ١٣.

[٤]- ابن خلّكان، أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٢، ص ٣٢.

[٥]- ابن عطية، عبد الحق، تفسير ابن عطية: المحرّر الوجيز، ص ٤٠. في هذا السياق، يشير مصطلح «شكّل المصحف» إلى إضافة الحركات الصوتية القصيرة كالضمة والفتحة والكسرة. أمّا «نقط المصحف» فيشير على الأرجح إلى إضافة علامات التشكيل الصوتي باستعمال أشكال دائرية، فتُضاف مثلاً نقطة حمراء للإشارة إلى همزة أو تنوين مثلاً. أشكر مارين فان بوتن (Marijn van Putten) على هذا التوضيح.

لقد تعرّضت هذه الفرضية لانتقادات متنوعة من قبل عدّة باحثين، مثل ريجيس بلاشير (Régis Blachère) ودو بريمار (De Prémare) وكيث سمول (Keith Small) وفرونسوا ديروش (François Déroche) وسيناى (Sinai) ودي (Dye) وآدم بُرسي (Adam Bursi) وشومايكر (Shoemaker)، وذلك استناداً إلى عاملين رئيسيين. أولاً: كيفما نُظِرَ إلى المسألة، فإنّ القول أساساً بأنّه تمّ فرض علامات تشكيل صوتي بصورة موحّدة ونهائيّة وشاملة يتعارض مع مجموعة المخطوطات القرآنيّة المتاحة لنا. فمن ناحية، تحوي بعض المخطوطات الأقدم تاريخاً على بعض علامات التشكيل، وهي لم تظهر فجأة في المرحلة اللاحقة^[١]. ومن ناحية أخرى، فإنّ استعمال هذه العلامات بقي متقطعاً وغير متّسق تماماً في المخطوطات اللاحقة على زمن الحجاج^[٢]. ثانياً: تتضارب المعلومات في المصادر الإسلاميّة المبكّرة حول مسألة هويّة المسؤول عن إضافة علامات التشكيل إلى النصّ القرآنيّ، فترد فيها أسماء كتبة وحكّام مُختلفين يُزعم أنّ لهم دوراً في هذه المسألة^[٣]. وعليه، فإنّه يبدو من المقبول الاستنتاج بأنّ الروايات التي تنسب إلى الحجاج بن يوسف إضافة علامات التشكيل الصوتي على الرسم العثمانيّ المُكرّس هي في نهاية المطاف أخبار تاريخيّة تُبنى عن تخمينات خاطئة أو استنباطات أو تكهّنات غير دقيقة من قبل علماء مسلمين متأخرين سَعَوْا -كما في حالات عديدة أخرى- إلى تحديد هويّة «الشخصيّة العظيمة» المسؤولّة عن جانب محدّد من ثقافتهم أو مجتمعتهم^[٤].

[١] - يحتاج أغلب الدارسين الغربيّين بأنّ الاعتقاد الشعبيّ بأنّ المخطوطات القرآنيّة كانت خالية تماماً من التنقيط والتشكيل ليس صحيحاً. وبالاستناد إلى المخطوطات القرآنيّة القديمة، فإنّه يمكن العثور على بعض من هذه العلامات بالفعل في المصاحف القديمة. وهذا يعني أنّ أقدم المصاحف التي وصلتنا لا تقتصر على الهيكل الحروفي الصامت للنصّ فقط، بل على علامات صوتيّة مساعدة على القراءة. (المترجم).

[٢] - انظر حول هذه المسألة:

Blachère, Introduction, 77; De Prémare, Aux origines du Coran, 84; Small, Textual Criticism, 165; Déroche, Qur'ans of the Umayyads, 72, 96-97, 138; Sinai, "Part I", 283-84 n64; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 63-64, 87; Dye, "Le corpus coranique", 890; Bursi, "Connecting the Dots", 125-26, 128-29; Shoemaker, Creating the Qur'an, 44-45. Cf. Fudge, "Scepticism as Method", 11.

[٣] - انظر:

Blachère, Introduction, 77; De Prémare, Aux origines du Coran, 84; De Prémare, "Abd al-Malik", 204; Bursi, "Connecting the Dots", 123-25.

[٤] - بخلاف ما عند عمر حمدان (Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", 809). انظر أيضاً:

ب. الحجّاج والتصحيحات النصّية [ح.٢]

الفرضية التالية عبّر عنها، بصُور مختلفة، باحثون مثل جيفري وبلاشير وديروش، وهي تستند إلى فكرة أنّ الحجّاج صحّح بعض مواضع الرسم العثماني^[١]. وبشكل أساسي، يستند هذا القول إلى خبرٍ ورد مرّتين عند ابن أبي داود (بغداديّ)^[٢]؛ ت. ٣١٦/٩٢٩، مرّةً من طريق أبيه أبي داود السجستانيّ (مشرقيّ، ثمّ بصريّ)؛ ت. ٢٧٥/٨٨٩، ومرّةً من طريق أبي حاتم السجستانيّ (بصريّ)؛ ت. ٢٥٠/٨٦٤-٨٦٥ أو ٢٥٥/٨٦٩. وهذان يرويان بدورهما عن عبّاد بن صُهيب (بصريّ)؛ ت. بعد ٢٠٢/٨١٧-٨١٨، عن عوف بن أبي جميلة (بصريّ، ت. ١٤٦-١٤٧/٧٦٣-٧٦٥) الذي يذكر أنّ الحجّاج غير أحد عشر حرفاً في مصحف عثمان^[٣]. وهذه الكلمات هي:

١. «يَتَسَنَّ»: بُدِّلَتْ إِلَى «يَتَسَنَّهُ»، في سورة ٢ [البقرة]، الآية ٢٥٩.

Little, "Where Did You Learn to Write Arabic?", 170-71.

وللاستزادة حول عدم موثوقية هذا النوع الأدبيّ المعروف بكتب «الأوائل»، انظر ما يتصل بأمر الحجّاج تحديداً في:

Bursi, "Connecting the Dots", 123-25.

[والكاتب يقصد هنا أن قضية نقط المصحف وإضافة التشكيل على الرسم تحوّلت إلى مسألة ثقافية، شأنها شأن العديد من الظواهر الثقافية والاجتماعية التي لم يكن علماء المسلمين على معرفة بمشئها الحقيقي، أو اختلفوا في تعيين ذلك. وثمة عينة من هذه المسائل -وبعضها سابق على تاريخ الإسلام- التي شغلت بال المسلمين في الزمن الأوّل، وهي محفوظة في ما يُعرف بكتب «الأوائل»، وهي المؤلفات التي تضع نقطة بداية لكل ظاهرة وتسمّي الشخص المسؤول عن ذلك. (المترجم).]

[١]- انظر:

Jeffery, "Ghevond's Text", 298 n48; Blachère, Introduction, 90-91; Déroche, The One and the Many, esp. 133; Berg, "The Collection and Canonization of the Qur'ān", 41.

[٢]- يتعلّق المؤلف «جغرافية» الإسناد، ولذلك فإنّه يُعلم القارئ بمكان نشاط الرواة، فيعبر عن واحد منهم بأنّه بصريّ أو شاميّ أو شرقيّ/ مشرقيّ (أي من شرق العالم الإسلاميّ في إيران وأفغانستان وغيرها من مناطق آسيا الوسطى) وغير ذلك. والفائدة من هذا الأمر هو تحديد «مسار» الخبر وكيفية انتقاله من جبل إلى آخر عابراً البلدان ومتأثراً بالأجواء الثقافية السائدة في كلّ مكان يمرّ فيه. والفكرة المستبطنة هنا هي أنّ الحدث الذي تُعنى به يقع بالضرورة في العراق حيث كان نفوذ الحجّاج، وعليه فإنّ الشاهد على الحديث والراوي الأوّل له سيكون من تلك المنطقة، أو قريباً منها بشكل أو بآخر. وهذه الطريقة في دراسة الأسانيد هي من تخصص المؤلف، وتُعرف بالدراسة السندية-المتنية للحديث (isnād-cum-matn analysis). وقد كتب أطروحته للدكتوراه (راجعها في لائحة المصادر والمراجع بعنوان: Little, "The Hadith of 'Ā'īshah's Marital Age") بالاستناد إليها وإلى تطويرات وتعديلات اقترحها عليه، وسيظهر جانبٌ من ذلك في النقاشات التالية أدناه. (المترجم).

[٣]- ابن أبي داود السجستاني، عبد الله، كتاب المصاحف، ص ٤٩-٥٠، ص ١١٧-١١٨.

٢. «شريعة»: بُدِّلَتْ إلى «شريعة»، في سورة ٥ [المائدة]، الآية ٤٨.
٣. «يُنشِرُكُمْ»: بُدِّلَتْ إلى «يُسَيِّرُكُمْ»، في سورة ١٠ [يونس]، الآية ٢٢.
٤. «آتِيَكُمْ»: بُدِّلَتْ إلى «أُنَبِّئُكُمْ»، في سورة ١٢ [يوسف]، الآية ٤٥.
٥. «لله»: بُدِّلَتْ إلى «الله»، في سورة ٢٣ [المؤمنون]، الآية ٨٧ والآية ٨٩^[١].
٦. «المُخْرَجِينَ»: بُدِّلَتْ إلى «المرجومين»، في سورة ٢٦ [الشعراء]، الآية ١١٦.
٧. «المرجومين»: بُدِّلَتْ إلى «المُخْرَجِينَ»، في سورة ٢٦ [الشعراء]، الآية ١٦٧.
٨. «مَعَايِشَهُمْ»: بُدِّلَتْ إلى «مَعِيشَتَهُمْ»، في سورة ٤٣ [الزخرف]، الآية ٣٢.
٩. «ياسن»: بُدِّلَتْ إلى «ءاسن»، في سورة ٤٧ [محمد]، الآية ١٥.
١٠. «وَأَنْفَقُوا»: بُدِّلَتْ إلى «وَأَنْفَقُوا»، في سورة ٥٧ [الحديد]، الآية ٧.
١١. «بِظَنِّينَ»: بُدِّلَتْ إلى «بِظَنِّينَ»، في سورة ٨١ [التكوير]، الآية ٢٤.

ولكن، وكما يشير صادقي، فإنه «لم يكن للحجاج من سبيل إلى إزاحة التفرعات المحلية المختلفة والمتحدرة من الرسم العثماني للنص القرآني، لا سيما خارج العراق، ولا دليل على أنه سعى إلى القيام بذلك داخل العراق أو خارجه. وعلى العكس من ذلك، ثمة دليل على أنه إن كان قد حاول ذلك فعلاً، فإنه قد فشل»^[٢]. وعلى سبيل المثال، فإن بعض التغييرات التي يذكر عوف بن أبي جميلة أنها لحقت بالنص العثماني الأصلي -وهي التي من المفترض أن الحجاج قد أحدثها- لا تزال موجودة في القراءات المعتمدة والمستندة إلى الرسم العثماني^[٣]، وهو ما يعني أن

[١]- وفي الرسم الحالي هي كذلك أيضاً: «الله»، وذلك على الرغم من أن رواية ابن أبي داود تذكر أن اللفظ كان «لله» في الآيات ٨٥، ٨٧، و٨٩ من السورة، غير أن الحجاج غير الأخيرين إلى «الله»، وهو ما لا يوافق الوضع الحالي للرسم. فكل الحالات السابقة يوافق فيها التغيير المدعى الرسم العثماني الحالي، ما خلا هذه الحالة. (المترجم).

[٢]- انظر: Sadeghi and Bergman, "Codex", 365 n36.

[٣]- لا يزال المصحف المصري الشائع الآن، والمستند إلى رواية حفص عن عاصم، يضم لفظ «لله» في الآيتين ٨٧ و٨٩ من سورة ٢٣ [المؤمنون].

الحجّاج لم يتمكّن، في أفضل الأحوال، سوى من تغيير بعض الكتابات القرآنية التي كانت موجودة في محيطه القريب، أو أنّ تأثيره كان عابراً فحسب. وبالإضافة إلى ذلك، وكما أشار صادقي أيضاً، فإنّ ادّعاء عوف أنّ التغييرات التي جاء بها الحجّاج لم تكن معروفة في الرسم العثمانيّ ادّعاءً لا دليل عليه:

[فهذه] التغييرات لا تخرج عن نطاق الاختلافات التي يتوقّع المرء ظهورها بشكل طبيعيّ ضمن أيّ تقليد نصّيّ [يُنسخَ بشكل مكتوب باستمرار]. ويظهر التفحص الدقيق لهذه الاختلافات أنّ الراوي البصريّ الذي كتب الخبر [عن قيام الحجّاج بتغيير النصّ القرآنيّ] قد افترض ببساطة أنّه ثمة نسخة قرآنية بصرية معيّنة، متحدّرة من النصّ [العثمانيّ] القياسيّ، تحوي النصّ الأصليّ الذي أرسله عثمان. وعليه، فقد افترض بصورة ساذجة أنّ الاختلافات الإحدى عشرة مع مصحف الحجّاج تمثّل الاختلافات التي أحدثها ذلك الحاكم المكروه^[١].

بقول آخر، إذا كان الحجّاج قد أمر بعمل نسخة من القرآن، وإذا كانت تلك النسخة حاويةً للتغييرات التي ذكرها عوف، فإنّه لا سبب يدعو إلى القبول بما يدّعيه عوف بأنّ الحجّاج مسؤول عن تلك التغييرات. وعلى العكس من ذلك، فإنّ هذه الاختلافات النصّية أقرب أن تكون تطوّرات من داخل الرسم العثمانيّ نفسه: فمن المحتمل أن يكون بعضها أو كلّها نتاجاً طبيعياً لأخطاء نسخيّة تقع في أثناء نقل النصّ العثمانيّ المكرّس؛ وقد يكون بعضها أو كلّها متحدّراً من النصّ العثمانيّ الأصليّ نفسه. وفي الحاليتين، فإنّه لا سبب يدعو إلى نسبة هذه التغييرات إلى الحجّاج بن يوسف^[٢].

[١]- انظر: Sadeghi and Bergman, "Codex", 365 n36.

[٢]- انظر أيضاً:

Sinai, "Part I", 284 (incl. n65); Van Putten and Sidky, "The Codices of Unknown Successors".

بالإضافة إلى ذلك، انظر ما يقترحه الأعظمي من أنّ عوف بن أبي جميلة كان مدفوعاً بموقفه المناهض للأمويّين، وكذلك حمدان الذي يرى أنّ الخبر ناشئ في أوسط الكوفيّين المناوئين للأمويّين (وذلك مع أنّ جميع الرواة في السند هم من البصريّين):

A'zamī, The History of the Qur'ānic Text, 102; Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", 799–800.

ت. الحجاج وتكريس النصّ القرآنيّ أو إعادة تكريسه [ح.٣- ح.٤]

تتركنا المناقشة السابقة إذن مع الفرضيتين الأخيرتين المرتبطتين بدور الحجاج في تكريس النصّ القرآنيّ، وهما تعتمدان بشكل أو بآخر على الأدلة نفسها، وبالتالي، فإنّه بالإمكان استعراضهما معاً: فالأولى [ح.٣] تذهب إلى أنّ الحجاج أحدث إضافاتٍ في محتوى النصّ العثمانيّ للقرآن أو حرّره، وهو ما يُعدّ عملية إعادة تكريس جديدة (Re-canonization)^[١]. والثانية [ح.٤] ترى أنّ الحجاج، وليس عثمان، هو مَنْ كرّس النصّ القرآنيّ^[٢]. ويستند المدافعون عن كلا الرؤيتين، بأشكال مختلفة، إلى ما يلي:

١. المصادر المسيحية التي تحدّد أن تكريس النصّ القرآنيّ، أو إعادة تكريسه، تمّ على يد الحجاج.

٢. المصادر الإسلامية التي تزعم أنّ الحجاج قام بذلك.

٣. ادّعاء غياب أيّ مخطوط قرآنيّ يعود إلى الفترة السابقة على الحجاج.

[١]- انظر:

Abbott, *The Rise of the North Arabic Script*, 49; Dietrich, "al-Ḥadždjād b. Yūsuf", 41; Gilliot, "Re-considering the Authorship of the Qur'ān", 100; Powers, *Muhammad*, ch. 8; Powers, *Zayd*, 122-23; Donner, "Dīn, Islām, und Muslim im Koran", esp. 132-33; Tottoli, *The Qur'an*, 161-62; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 53-61, 166; Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, 22 (incl. n108).

للمزيد من المواقف المتردّدة أو غير المكتملة في هذا الصدد، انظر:

Hoyland, *Seeing Islam*, 500-501; Small, *Textual Criticism*, 8, 106, 111, 122-23, 152, 164 ff., 173, 183; Déroche, *The One and the Many*, x, 129-33, 140.

[٢]- انظر:

Casanova, *Mohammed*, 103-42; Mingana, "The Transmission of the Kur'ān According to Christian Writers"; Crone and Cook, *Hagarism*, 18; De Prémare, *Les fondations de l'islam*, ch. 15; Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*, part III, ch. 2; De Prémare, *Aux origines du Coran*, 90 ff.; Robinson, 'Abd al-Malik, 100-104; De Prémare, "'Abd al-Malik"; Shoemaker, *The Death of a Prophet*, 146-58; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?"; Dye, "Le corpus coranique"; Shoemaker, *Creating the Qur'an*, esp. chs. 1-3.

١. المصادر المسيحية

ثمة ثلاثة مصادر مسيحية يلجأ إليها القائلون بنظرية قيام الحجاج بتكريس النص القرآني أو إعادة تكريسه، وهم يقتبسون منها، بصور مختلفة، بوصفها دليلاً مباشراً على مواقفهم:

• نصّ الراهب الأرمني غيفوند (Lewond)^[١] ويضمّ تحريره وترجمته بالأرمنية لـ «المراسلة بين ليو الثالث وعمر الثاني»

وهو [أي الرسالة] نصّ فلسطيني مسيحي مبكر؛ وقد اختُلف في تاريخ الترجمة الأرمنية التي عملها الراهب غيفوند، فقليل إنها تمت في فترة معينة من القرن الثامن الميلادي، أو في نهاية القرن الثامن الميلادي، أو بين نهاية القرن الثامن وبداية القرن العاشر الميلادي، أو بين نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع الميلادي، أو في القرن التاسع الميلادي (ربما في النصف الثاني منه)^[٢]. وبحسب هذا النصّ، فإنّ الإمبراطور الروماني [البيزنطي] ليو الثالث الإيسوري^[٣] (حكّم من ٧١٧ إلى ٧٤١ ميلادية) ذكر في رسالة بعث بها إلى الحاكم الأمويّ عمر بن عبد العزيز (حكّم من ٧١٧/٩٩ إلى ٧٢٠/١٠١) أنّ القرآن كُتب في الأصل على يد عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب (ويسمّيه هذا النصّ: «أبو تراب») وسلمان الفارسي^[٤]. كما يذكر

[١]- ثمة ترجمة عربية لهذا المصدر ولكنها لم تتوفّر لي كاملة؛ انظر: غيفوند، تاريخ غيفوند. وغيفوند (باللاتينية: Le-wond أو Leontius؛ وبالأرمنية القديمة: Լեւոնդ) راهب أرمني عاش في القرن الثامن الميلادي ويذكر في تاريخه تفاصيل كثيرة عن فترة الفتوحات الإسلامية الأولى وسيرة الحكّام والأمراء العرب الذين كان على معرفة بأحوالهم. وتاريخه هذا من مشهورات النصوص غير العربية التي يستند إليها الباحثون الغربيون لدى دراسة التاريخ الإسلامي المبكر، وقد نُشر مؤخراً نشرةً محقّقةً ومترجمةً بالأرمنية والإنكليزية؛ انظر تفاصيل هذه النشرة في الهامش أدناه. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحرف الأرمني (Լ) -ويقابله الحرف (L) في الرسم المعاصر- يُلفظ بطريقة تتقارب مع صوت الـ«غ» بالعربية أو (gh) بالإنكليزية. ولذلك يُعرّب اسم الراهب الأرمني إلى «غيفوند» وليس «ليفوند». (المترجم).

[٢]- انظر:

Gero, Byzantine Iconoclasm, appendix 2, esp. 163, 171; Hoyland, Seeing Islam, 490 ff., esp. 499 ff.; Greenwood, "The Letter of Leo III in Ghewond", esp. 205-6; Palombo, "The 'Correspondence' of Leo III and 'Umar II'; La Porta and Vacca, An Armenian Futūḥ Narrative, xxii-xxv, 190-97.

[٣]- أو الإزورايّ، نسبةً إلى إيسوريا أو إيزوريا (Isauria)، أي الإقليم الجبليّ الذي يقع في وسط الأناضول إلى الجنوب من مدينة قونية، وهو مهد عدد من الأباطرة البيزنطيين. (المترجم).

[٤]- نقل هنا، للفائدة، الترجمة العربية (عن الإنكليزية) لمطلع هذا النصّ كما يرد عند غيفوند: «إذن، لقد قلت إنّ

أنَّ الحجاج جمع لاحقاً معظم نسخ هذه الكتابة الأولى وأعاد كتابتها واستبدلها بقرآن جديد نشره في أنحاء الإمبراطورية العربية آنذاك. ويذكر غيفوند كذلك أنَّ جزءاً من كتابات عليّ بن أبي طالب القرآنية نجا من المشروع الذي أطلقه الحجاج^[١]، ولم يستطع هذا الأخير إخفاءه^[٢].

• «محااجة الراهب أبراهام الطبري» (Abraham of Tiberias)

وهذا نصّ فلسطيني مسيحيّ عربيّ جاء في شكل مناظرة بين راهب من طبريا [في الجليل] يدعى أبراهام وبين عامل عربيّ مسلم من عمّال الدولة يدعى عبد الرحمن الهاشمي. وقد تمّ تحديد تاريخ هذا النصّ ببداية القرن التاسع الميلاديّ^[٣]. وبحسب هذه الوثيقة، فإنّ القرآن كُتب بعد وفاة النبيّ محمّد، وذلك على أيدي أصحابه، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وعبد الله بن العباس ومعاوية. وبعد ذلك، جمع الحجاج القرآن ورتبه^[٤].

• «رسالة عبد المسيح الكندي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي»

متّى ومرقس ولوقا ويوحنا كتبوا الأناجيل. أعلمُ أنَّ الحقيقة المتعلقة بنا نحن المسيحيين تزعجك، لذا تريد أن تجد رفيقاً لكذبك حيث نزعزعتنا قلنا إنّ الله أنزل [هذه الأناجيل] من السماء مكتوبة، تماماً كما تقولون أنتم عن «الفرقان» الخاصّ بكم. ولكننا لسنا غافلين عن أنّ عمر وأبا تراب وسلمان الفارسيّ هم من كتبوا لكم [كتابكم]. ومع ذلك، فإنكم بكذبكم تُشيعون أنّ الله أنزله من السماء. وكما يظهر فإنّ السياق جدليّ وليس تاريخيّاً، ويحاجج ليو هنا أنّ المسلمين يكذبون على المسيحيين حينما يقولون إنهم يعتقدون بأنّ الأناجيل أنزلت من السماء، وذلك لأنّ المسلمين يظنون بكتابهم هذا الظنّ، فيُسقطون النتيجة نفسها على المسيحية. أمّا الحقيقة، بحسب ليو، فهي أنّ هؤلاء الثلاثة، عمر وعليّ وسلمان، هم من كتبوا القرآن (ويسميه «الفرقان» في كلامه). للنصّ الإنكليزيّ الذي اعتمدناه، انظر:

La Porta and Vacca, An Armenian Futūh Narrartive, 127. (المترجم)

[١]- نصّ غيفوند كالأتي: «ورغم ذلك، فقد بقي جزء صغير من كتابات أبي تراب، لأنّ [الحجاج] لم يتمكن من إزالتها بالكامل». انظر:

La Porta and Vacca, An Armenian Futūh Narrartive, 131. (المترجم)

[٢]- للاطلاع على بعض الدراسات المؤيدة للفرضية الحجاجية والتي اقتبست من هذا النصّ، انظر:

Crone and Cook, Hagarism, 18, 168 n21; Nevo and Koren, Crossroads to Islam, 239-40; Dye, "Le corpus coranique", 893; Shoemaker, Creating the Qur'an, 53-55; Hoyland, Seeing Islam, 500-501.

[٣]- انظر: Szilagyi, "The Disputation of the Monk Abraham of Tiberias", 91-92.

[٤]- انظر: Marcuzzo, Le dialogue d'Abraham, 331.

للاطلاع على بعض الدراسات المؤيدة للفرضية الحجاجية والتي اقتبست من هذا النصّ، انظر:

Nevo and Koren, Crossroads to Islam, 241-42; Dye, "Le corpus coranique", 893; Shoemaker, Creating the Qur'an, 55-58; Hoyland, Seeing Islam, 501.

وهذه رسالة مسيحية عربية اختلف كذلك في تحديد تاريخها، فقليل إنها تعود إلى زمن الخليفة العباسي المأمون (حكّم من ١٩٨ / ٨١٣ إلى ٢١٨ / ٨٣٣)، أو إلى القرن العاشر الميلادي، أو إلى فترة متأخرة أكثر، غير أنّ أغلب الباحثين يميلون إلى الرأي الأول^[١]. وبحسب هذه الرسالة، فإنّ القرآن بقي محفوظاً بعد وفاة النبيّ محمد في شكل كتابات متفرقة، ومن ثمّ فإنّ عثمان بن عفّان جمعها، وأرسل نسخاً ممّا جمعه إلى الأمصار الرئيسيّة في الإمبراطوريّة، وأتلف معظم النسخ والأجزاء السابقة. وبعد ذلك، جمع الحجاج جميع النسخ العثمانيّة، وحذف منها كلّ المقاطع المعادية للأُمويّين والمؤيّدّة للعبّاسيّين، ووضع نسخاً جديدةً من القرآن وأرسلها إلى الأمصار، وأتلف ما سبق من كتابات^[٢].

وإلى هذه المصادر الثلاثة، يمكننا إضافة مصدر رابع:

• «مسألة القرآن»

وهو عمل مسيحيّ سريانيّ موجز، يُرجّح أنّ تاريخه يعود إلى القرن الثامن أو القرن التاسع الميلاديّ^[٣]. وبحسب هذا المؤلّف، جمع الحجاج النصوص القرآنيّة السابقة من جميع أنحاء الإمبراطوريّة الإسلاميّة، فأتلفها، وأمر بعض العلماء والكهنة المسيحيّين بمساعدته في إنتاج نصّ قرآنيّ جديد^[٤].

[١]- انظر مثلاً:

Muir, "The Apology of Al Kindy"; Griffith, "The Prophet Muḥammad", 106-7; Tartar, Dialogue islamo-chrétien; Hoyland, Seeing Islam, 472 (incl. n61); Bottini, "The Apology of al-Kindī", 587-88.

[٢]- الكندي، رسالة، ٧٧-٨٣. للاطلاع على بعض الدراسات المؤيّدّة للفرضيّة الحجاجيّة والتي اقتبست من هذا النصّ، انظر:

Casanova, Mohammed, 110 ff.; Mingana, "The Transmission of the Kur'ān According to Christian Writers", 407 ff.; Abbott, The Rise of the North Arabic Script, 49; Crone and Cook, Hagarism, 18, 168 n21; De Prémare, Les fondations de l'islam, 461-62; Robinson, 'Abd al-Malik, 103; Powers, Muhammad, 160-61, 292 n45; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 59; Dye, "Le corpus coranique", 892; Shoemaker, Creating

the Qur'an, 55-58; Hoyland, Seeing Islam, 501; Déroche, The One and the Many, 132-33.

[٣]- انظر: Roggema, "Eltā d-Quran, 'The Affair of the Qur'ān'", 595-96.

[٤]- انظر: Roggema, The Legend of Sergius Bahīrā, 304-9.

• مناقشة المصادر المسيحية

باختصار، تُجمع هذه المصادر المسيحية الأربعة فيما بينها على أنّ الحجاج أدّى دوراً مهماً في إنتاج النصّ القرآنيّ المُكرّس: فيبدو أنّ «المراسلة بين ليو الثالث وعمر الثاني» و«محااجة الراهب أبراهام» و«مسألة القرآن» تصوّر الحجاج بصورة الجامع للقرآن والمؤلف والمُكرّس لنصّه. أمّا «رسالة الكندي» فتصوّره كمحرّر [أو مصحّح] للمصحف العثمانيّ ومُعيداً لتكريسه من جديد. ومن هنا، فإنّ وجهة نظر الباحثين المؤيدين للفرضيّة الحجاجيّة سواء ذهبوا إلى كون الحجاج مُعيداً لتكريس النصّ القرآنيّ [ح. ٣] أو ذهبوا إلى كونه المُكرّس الفعليّ للقرآن [ح. ٤]، إنّما تساوي فعلياً اختيار هؤلاء الباحثين بين «رسالة الكندي» كمستندٍ لهم وبين ما سواها - وهو اختيار يبدو أنّه يتحدّد بناءً على ما إذا كان الباحثون يأخذون ببعض الحجج المؤيِّدة للفرضيّة العثمانية أو المعارضة لها كما عرضنا لها سابقاً. بقولٍ آخر، إذا قام [لدى باحث معيّن] دليل معتبر على أنّ عثمان بن عفّان هو من كرّس النصّ القرآنيّ، فإنّ ذلك يعني أنّ الحجاج [بالنسبة إلى الباحث نفسه] لم يقم سوى بإعادة تكريس هذا النصّ العثمانيّ، أي بما يتوافق مع «رسالة الكندي». ولكن، إذا ثبت الدليل عنده بما يخالف قيام عثمان بعملية التكريس الأصليّة، فإنّ هذا سيقوّي الاعتقاد بأنّ الحجاج هو المُكرّس الفعليّ للنصّ القرآنيّ، أي بما يتوافق مع المصادر الثلاثة الأخرى.

ومع ذلك، فإنّ هذه المصادر المسيحية الأربعة بحدّ ذاتها منفتحة بشدّة على تأويلات متعدّدة: فمن الممكن أنّها تعبّر عن ذاكرة جماعيّة أصيلة حول إسهام الحجاج في إنتاج المحتوى القرآنيّ (سواء أكان هو المُكرّس للنصّ أم المعيد لتكريسه)؛ ولكن من الممكن أيضاً، بالقدر نفسه من الاحتمال، أن تكون تعبيراً عن موقف جدليّ مسيحيّ مشترك يقدّم صورة مشوّهة عن تاريخ القرآن، وذلك كما اقترح جيفري (Jeffery) وهارلد موتسكي (Harald Motzki) وسيناى (Sinai)^[١]. بتعبير آخر، من

[١] - انظر:

Jeffery, "Ghevond's Text", 298 n48; Motzki, "Collection", 14, 20; Sinai, "Part I", 284; Nöldeke et al., Geschichte des Qorāns, 3:104 n1 [= The History of the Qur'ān, 462-63 n604]; Déroche, The One and the Many, 132-33.

الممكن أن نكون هنا، ببساطة، أمام ادعاء مسيحي كاذب نابع من سوء فهم أو من مبالغة في تصوير دور الحجاج في ما يخص القرآن. ومن المحتمل أن هذا الادعاء قد ظهر في محيط مسيحي فكري، مثل فلسطين، وذلك في فترة معينة من القرن الثامن الميلادي. ومن ثم فإن هذا الموقف وصل إلى أرمينيا ومناطق أخرى^[١]. وبالفعل، فإن الحجج القوية المؤيدة للفرضية العثمانية والتي عرضنا لها سابقاً، وكذلك الحجج المعارضة للفرضية الحجاجية التي سيأتي الكلام عليها لاحقاً، تعطينا بأجمعها سبباً قوياً لتبني مثل هذا التفسير لمحتوى المصادر الأربعة المذكورة.

وللدفاع عن وثاقة هذه المصادر المسيحية، استند كل من كازانوف (Casanova) ومينغانا (Mingana) وشومايكر (Shoemaker) إلى كونها أقدم نسبياً [من المصادر العربية والإسلامية]^[٢]، وذلك على الرغم من أن هذا الدفاع يسقط بالنظر إلى اعتبارين اثنين. الأول، كما أشار موتسكي، وكما يبدو أن شومايكر يعترف به، فإن المصدر الأقدم ليس بالضرورة أن يكون المصدر الأشد وثاقاً واعتباراً^[٣]. بكلمات أخرى، بالاستناد إلى الحجج القوية المؤيدة للفرضية العثمانية (كما بيّناها سابقاً) وإلى تلك المعارضة للفرضية الحجاجية (التي سنعرض لها لاحقاً)، فإنه لا يبقى للأقدمية التاريخية النسبية للمصادر المسيحية سوى أهمية ضئيلة. والاعتبار الثاني أن المصادر المسيحية موضع النقاش ليست في الواقع مبكرة على نحو مؤثر: فلم يكن بالإمكان تحديد تاريخ النسخة الأرمنية من «مراسلة ليو الثالث» -وهي افتراضاً الوثيقة الأقدم من بين الأربعة- لجهة كونها من القرن الثامن الميلادي، على أقرب

[١]- بالنسبة إلى فلسطين ودورها كنقطة انطلاق للكتابات الدفاعية والجدلية المسيحية ضد الإسلام في الفترة المبكرة، لا سيما في ما يرتبط بأرمينيا، انظر:

Palombo, "The 'Correspondence' of Leo III and ʿUmar II", 259, 264; Shoemaker, A Prophet Has Appeared, 62-63, 219; Roohi, Pseudo-Sebēos on Muslim-Jewish Intimacy.

[٢]- انظر:

Casanova, Mohammed, 119; Mingana, "The Transmission of the Kurʿān According to Christian Writers", 407; Shoemaker, Creating the Qurʿan, 53-58.

[٣]- انظر:

Motzki, "Collection", 14; Shoemaker, The Death of a Prophet, 148-49.

تقدير، سوى بشكل مبهم وغير أكيد^[١]. وعلى العكس من ذلك، فإن موتسكي برهن على أن رواية واحدة على الأقل من الروايات المؤيدة للفرضية العثمانية يمكن إرجاع تاريخها إلى مصدر إسلامي، هو ابن شهاب الزهري، توفي في عام (١٢٣ / ٧٤٠ أو ١٢٥ / ٧٤٣)^[٢]. أي أننا إذا حصرنا المناقشة هنا في تحديد أقدم خبر مؤرخ بشكل موثوق عن هوية المكرس للقرآن، فإن الفرضية العثمانية تحظى بأفضلية واضحة^[٣].

أخبار أخرى من المصادر الإسلامية لدعم الفرضية الحجاجية

وإلى جانب ما تقدم، استند كازانوف وآخرون إلى أدلة أخرى، مباشرة وغير مباشرة، لتأييد تلك الأخبار المسيحية عن أدوار الحجاج في ما يخص القرآن^[٤]. وقد تناولنا معظم تلك الأدلة غير المباشرة في ما سبق، من مثل غياب الاقتباسات القرآنية عن المصادر المتقدمة، والشهادة التي يدلي بها يوحنا الدمشقي [الذي يتعارض وصفه للقرآن مع بعض جوانب النص القرآني المكرس كما أسلفنا في القسم الأول من المقال]. ومن الواضح أن مثل هذه الأدلة لا تكفي لتجاوز الاعتبارات القوية المبيّنة أعلاه والتي تؤثر إلى أن تلك الروايات المسيحية نتجت عن تشويه تاريخي جذلي. غير أن المدافعين عن الفرضية الحجاجية بشقيها (كون الحجاج هو المكرس، أو كونه

[١] - انظر ما سبق في هذا الصدد؛ يساوي شومايكر بين تاريخ النسخة الأرمنية لهذه الرسالة وبين تاريخ نصّها الأصلي (باليونانية أو العربية)، وذلك في معرض محاولته جعل النسخة الأرمنية ذات تاريخ أقدم. ولهذا الغرض، يقتبس شومايكر من أعمال شادلر (Schadler) الذي يذهب إلى أن النص الأصلي للرسالة يعود إلى بداية القرن الثامن الميلادي. ومع هذا، فإنه ينبغي ملاحظة أن بالومبو (Palombo) يؤرخ النص الأصلي بنهاية القرن الثامن الميلادي. لكن كل ذلك يبقى غير ذي صلة بما نحن فيه، إذ لا يُعلم إذا ما كان النص الأصلي (باليونانية أو العربية) يحتوي التفصيل المتعلق بالحجاج، فهذه المعلومة تظهر في النسخة الأرمنية. وعليه، فتاريخ النص الأرمني هو ما يعنينا؛ راجع:

Shoemaker, Creating the Qur'an, 53-58; Schadler, John of Damascus, 126 ff; Palombo, "The 'Correspondence' of Leo III and 'Umar II'".

[٢] - انظر: 282, "Part I", Sinai, "Collection"; Motzki.

[٣] - بالطبع، وحدها الحجة [ح. ٤] التي تذهب إلى أن الحجاج هو المكرس الحقيقي للقرآن ستكون عرضة للنقض في هذه المناقشة. أما الحجة الأخرى [ح. ٣] التي تقبل وجود عملية تكريس مبكرة على يد عثمان بن عفان، فإنها تتسق تمامًا مع كون سردية الفرضية العثمانية متقدمة زمنيًا.

[٤] - انظر مثلاً:

Casanova, Mohammed, 124-28, esp. 127; De Prémare, Les fondations de l'islam, ch. 15; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 88 ff.; Dye, "Le corpus coranique", 892 ff.; Shoemaker, Creating the Qur'an, ch. 2.

مُطلقاً لعملية التكريس من جديد) استندوا، بالإضافة إلى ما تقدّم، إلى مجموعتين من الأدلة المباشرة وغير المباشرة لتأييد المصادر المسيحية. الأولى تتعلق بتاريخ المخطوطات القرآنية الأقدم، وهو ما سناقشه لاحقاً. والثانية تتكوّن من مجموعة من الأخبار الإسلامية التي يُفترض أنّها تتحدّث عن جهود الحجاج في مجال تكريس النصّ القرآني، وهو ما ستحوّل إليه الآن.

الحجاج والمصاحف الأخرى

بدءاً من أعمال كازانوف ومن خلفه، استند المؤيّدون للفرضية الحجاجية، بصور مختلفة، إلى أخبار متعدّدة محفوظة في التراث الإسلامي يبدو أنّها في الظاهر تتحدّث عن قيام الحجاج بتكريس النصّ القرآني، أو إعادة تكريسه، في زمن الحاكم الأمويّ عبد الملك بن مروان^[١]. بدايةً، استشهد بعضهم برواية ابن أبي داود المتقدّمة عن التغييرات الإحدى عشرة التي أحدثها الحجاج في المصحف العثماني^[٢]. وبعضهم استشهد بالروايات التي تتحدّث عن إضافة الحجاج لعلامات التشكيل الصوتي على المصاحف^[٣]. وكلّ هذا سبق لنا مناقشته أعلاه. ثمّ، استشهد كلٌّ من كازانوف ومينغانا وألبرت ديتريش (Albert Dietrich) ودو بريمار وباورز وشومايكر بأخبار مختلفة تتحدّث عن إتلاف الحجاج لنسخ متعدّدة من المصحف تخالف النصّ العثماني،

[١]- حيثما أمكنني ذلك، فقد أخضعت تلك الأخبار إلى إجراءات التحليل السندي-المتني (isnād-cum-matn analysis; ICMA) محاولاً إعادة تكوين النسخ الأقدم من نصوص تلك الأخبار، ومنتبهاً إيّاها إلى «الرواة المشتركين الجزئيين» (Partial common links; PCL) أو «الرواة المشتركين» (Common link; CL). للمزيد من الاطلاع حول هذه المنهجية والألفاظ المستعملة فيها [راجع ملاحظة المترجم في الهامش ٨٠]، وانظر:

Görke, "Eschatology", 184-95; Motzki, "Dating Muslim Traditions", 250-52; Pavlovitch, Formation, 22 ff.; Little, "The Hadith of 'Ā'ishah's Marital Age" [unabr.], 108 ff., esp. 130-33.

[٢]- انظر:

Powers, Muhammad, 160-61, 292 n44 and n46; Powers, Zayd, 122, 139 n28; Tottoli, The Qur'an, 161-62 (incl. n155); Hoyland, Seeing Islam, 501.

[٣]- انظر:

Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", 231; Dietrich, "al-Ḥadjdjād b. Yūsuf", 41, col. 2; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 58; Hoyland, Seeing Islam, 501; Déroche, The One and the Many, 131.

أي تخالف النصّ المكرّس في زمن عثمان، لا سيّما مصحف عبد الله بن مسعود (حجازيّ-كوفيّ؛ ت. ٦٥٢/٣٢ أو ٦٥٤/٣٣) الذي كان له بعض الأتباع في الكوفة في الزمن الأمويّ.^[١] ومن هذه الأخبار على سبيل المثال^[٢]:

ما يرويه أبو بكر بن عيّاش (كوفيّ؛ ت. ٨٠٩/١٩٣) عن عاصم بن أبي النّجود (كوفيّ؛ ت. ٧٤٤/١٢٧ أو ٧٤٦/١٢٨): وفيه أنّ عاصمًا سمع الحجاج يخطب على المنبر في جامع الكوفة، ويذكر مصحف ابن مسعود الذي كان يستعمله في القراءة، ولكنّه يزدريه ويعتبره مجرد «رجز» أعرابيّ، ويتوعّده^[٣]. ولاحقًا، أيّد الأعمش شهادة عاصم.^[٤]

ما يرويه محمّد بن فضّيل (كوفيّ؛ ت. ٨١٠-٨١١/١٩٥) عن سالم بن أبي حفصة (كوفيّ؛ ت. بعد ٧٥٠/١٣٢): وفيه أنّ سالمًا سمع الحجاج كذلك يخطب على منبر مسجد الكوفة ويذكر قراءة ابن مسعود، ولكنّه يحطّ من شأنها بوصفها مجرد «رجز» أعرابيّ، ويتوعّد أيّ شخص يسمعه يقرأ بهذه القراءة بالقتل^[٥]، ويزعم أنّه لن يتوانى

[١]- انظر:

Casanova, Mohammed, 128; Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", 231; Dietrich, "al-Hadjd-jādj b. Yūsuf", 41, col. 2; De Prémare, "Abd al-Malik", 208; Powers, Muhammad, 160; Shoemaker, Creating the Qur'an, 45; Hoyland, Seeing Islam, 501.

[٢]- سيورد المؤلف بضع عشرة روايةً من مصادر متنوّعة، وسيلخص مفادها عوض اقتباسها مباشرة. وقد رجعنا إلى جُلّ هذه المصادر في الترجمة بغية الحفاظ على بعض الألفاظ الأصليّة الواردة فيها لكي يسهل على المتتبّع العثور عليها في الطبّعات المختلفة. ولم نورد في الهامش إلّا نصّ الخبر الذي نحتمل أنّ القارئ قد يستأنس بقراءته كما يرد في الأصل وذلك لتوضيح السياق الكامل. (المترجم).

[٣]- نذكر هنا موضع الشاهد من الخبر باللفظ الوارد عند ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ١٥٩: «... يزعم أنّه يقرأ قرآنًا من عند الله، والله ما هو إلّا رجز من رجز الأعراب، والله لو أدركت عبدّ هذيل [أي عبد الله بن مسعود] لضربت عنقه». (المترجم).

[٤]- انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ، سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢١٠؛ ابن أبي الدنيا، عبد الله، الإشراف في منازل الأشراف، ص ١٣٥-١٣٦؛ أبو الفضل الزهري، عبّيد الله بن عبد الرحمن، حديث الزهري، ص ٣٠٠-٣٠١؛ ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ١٥٩-١٦٢. وقارن النصّ لدى: الحاكم النيسابوري، محمّد بن الله، المستدرّك على الصحيحين، ج ٣، ص ٦٤١ (وليس فيه ذكّل لعاصم).

[٥]- واللفظ في تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ١٦٠: «سمعت الحجاج على المنبر يذكر قراءة ابن مسعود: فقال: رجز كرجز الأعراب؛ والله لا أجد أحدًا يقرؤها إلّا ضربت عنقه، ولأحْكَمُهَا من المصحف ولو بضلع خنزير». (المترجم).

عن استعمال ضلع خنزير حتى لإزالة قراءة ابن مسعود من المصحف^[١].

ما يرويه يحيى بن زياد الفراء (كوفي؛ ت. ٢٠٧ / ٨٢٣): عاين الفراء بنفسه مصحف الحارث بن سويد التيمي (كوفي؛ ت. قُيِّل ٧٣ / ٦٩٢) الذي كان قد دُفِنَ أيام الحجاج^[٢]؛ والحارث كان واحداً من تلامذة ابن مسعود^[٣].

ما يرويه ابن قتيبة (بغدادى؛ ت. ٢٧٦ / ٨٨٩): حيث يذكر أنَّ الحجاج انتدب عاصم بن العجاج الجحدري (بصري)، وناجية بن رُمح (بصري على الأرجح)، وعلي بن أصم (بصري)، ووكلهم بتتبع المصاحف وإتلاف ما خالف منها مصحف عثمان، وتعويض كل صاحب نسخة مُتلفة بستين درهماً^[٤].

ولكن، لا يذكر أي واحد من هذه الأخبار أنَّ مسعى الحجاج لإتلاف ما خالف النسخة المكرسة من القرآن كان جزءاً من عملية تكريس للنص -أو حتى عملية تحرير أو جمع له- كان قد بدأها بقرار منه^[٥]. بل على العكس من ذلك، فجميع هذه الأخبار

[١]- انظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، كتاب جُمَل أنساب الأشراف، ج ١٣، ص ٣٨٦؛ تاريخ مدينة دمشق، م. س، ج ١٢، ص ١٦٠.

[٢]- الفراء، يحيى بن زيد، معاني القرآن، ج ٣، ص ٦٨. أشكر هشام صدقي للفت انتباهي إلى هذا الخبر.

[٣]- ونص الخبر يتحدث عن الآية ٢٦ من سورة الفتح، وهي بالرسم العثماني: «كَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلُهَا». غير أنَّ الفراء يقول عن الآية نفسها: «ورأيتهما في مصحف الحارث بن سويد التيمي من أصحاب عبد الله [بن مسعود]: «وكانوا أهلها وأحقَّ بها»، وهو تقديم وتأخير، وكان مصحفه دُفِنَ أيام الحجاج». (المترجم).

[٤]- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مُشكل القرآن، ص ٥١. انظر أيضاً: ابن مُطَرِّف، القُرطبي، ج ٢، ص ١١. ويبدو أنَّ الهدف من عملية «التطهير» التي يقودها بصريون هو التخلص من مصحف ابن مسعود الشائع في الكوفة، وذلك كما أشير إليه في بعض الدراسات:

Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", 823-24; Sinai, "Part I", 281, 283; Dutton, "The Form of the Qur'an", 188.

[٥]- يستشهد دو بريمار وشومايكر بما عند ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ١٥٩-١٦٠، وفيه خبر بالسند التالي: ابن عساكر → اللَّفْتَوَانِي → مُحَمَّد بن أحمد وسليمان بن إبراهيم → البرجي → الجورجيري → إسحاق بن الفَيْض → ابن حُمَيْد → جرير → عطاء بن السائب → عتاب بن أسيد. ويروي الخبر حكاية عن أم أيمن، وأنها كانت تبكي بعد وفاة النبي لأنَّ الوحي قد انقطع. وحين بلغ كلامها الحجاج، قال، بحسب رواية عتاب: «كذبت أم أيمن، ما أعمل إلا بوحى». ويحاول دو بريمار وشومايكر الربط بين هذا الخبر وبين خبري ابن عباس وابن فضال الآنف الذكر، وهذه الأخبار الثلاثة يذكرها ابن عساكر في الموضوع نفسه. ولكن، حتى لو قبلنا بتاريخية الخبر الذي يورده ابن عساكر، فإنَّ ذلك لا يعني بأنَّ كل تلك الأخبار المستقلة التي ترد في موضع واحد (وهي هنا أخبار ابن عباس وابن فضال وعتاب) يساند بعضها بعضاً. وأكثر من ذلك، حتى لو سلّمنا بأنَّ الحجاج كان يظن أنَّ كل ما يقوم به في شأن القرآن مسدّد إلهياً بشكل أو بآخر، فإنَّ ذلك لا يعني بالضرورة أنَّ الحجاج قصد إلى كتابة القرآن أو تأليفه، فضلاً عن أن يكون قد قام بذلك بالفعل، أو أن يكون أصلاً قادراً على القيام به. بكلمات أخرى، ما يرويه ابن عساكر هنا حملاً لأكثر

تشهد بوضوح على سياسة أمويّة متّسقة سعت إلى المحافظة على النصّ الذي كرّسه عثمان بن عفّان على حساب النسخ الأخرى التي كانت لا تزال قيد التداول في بعض الأوساط الكوفيّة. وبالفعل، فقد فهم عدد من الباحثين هذه الأخبار على هذا النحو، ومنهم غوتهيلف بيرغستريسر (Gotthelf Bergsträßer) وأوتو بريترل (Otto Pretzl) وعمر حمدان (Omar Hamdan) ونيكولاي سيناي (Nicolai Sinai)^[١].

أخبار قيام الحجاج بعد آي القرآن

استند جملة من الباحثين المؤيدين للفرضيّة الحجاجيّة، مثل ديتريش ودو بريمار ومحمّد علي أمير معزّي (Mohammad Ali Amir-Moezzi) وإيتان كولبرغ (Etan Kohlberg) وشومايكر، استندوا أيضاً إلى سلسلة من الأخبار التي تتحدّث عن لجنة من المتخصّصين في القرآن كان الحجاج قد كلّفهم بالعمل على إحصاء جوانب مختلفة من النصّ القرآنيّ ودراساتها^[٢]. ومن تلك الأخبار^[٣]:

من وجه، ولا يغيّر، مثلاً، حقيقة أنّ خبري ابن عبّاش وابن فضّيل لا يتحدّثان عن قيام الحجاج بتأليف القرآن أو كتابته، وأنهما في الواقع متّسقان مع الفرضيّة العثمانيّة. وينطبق هذا الأمر أيضاً على المفاهيم الأمويّة حول الوضعيّة المقدّسة أو السامية للخليفة، والتي يذكرها أيضاً دو بريمار؛ انظر:

De Prémare, "Abd al-Malik", 209–10; Shoemaker, Creating the Qur'an, 49.

[١]- انظر الرؤى المختلفة في:

Nöldeke et al., Geschichte des Qorāns, 3:104 n1 [= The History of the Qur'ān, 462–63 n604]; A'zamī, The History of the Qur'ānic Text, 103–4; Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", 798–99, 823–24, and passim; Sinai, "Part I", 281, 283; Judd, "Al-Haḡḡāḡ b. Yūsuf", 53 ff., 57.

وحول المقاومة الكوفيّة للمصحف العثمانيّ، انظر:

Nöldeke and Schwally, Geschichte des Qorāns, II, 49 [= The History of the Qur'ān, 252]; Jeffery, Materials, 8; Blachère, Introduction, 63–64; Jones, "The Qur'ān-II", 241.

[٢]- انظر:

Dietrich, "al-Hadjdjād b. Yūsuf", 41, col. 2; De Prémare, "Abd al-Malik", 209; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 58, 191 n76; Shoemaker, Creating the Qur'an, 49, 273 n32; Hoyland, Seeing Islam, 501.

[٣]- إشارة السهم (→) هي لبيان اتّصال السند من راو إلى آخر. ففي الحالة الأولى، ينقل عبد الله عن عمرو عن مطهر عن الحماني. وهذه طريقة معتمدة في الدراسات الغربيّة، وهي تعوّض بيان طريقة نقل الرواية، بالقراءة أو السماع أو الإجازة أو غيرها، وتفيد في تحديد سلسلة الرواة بشكل أوضح. (المترجم).

خبر عبد الله بن بكر السهمي (بصري-بغدادى؛ ت. ٨٢٣ / ٢٠٨) → عمرو بن المُنَجَّل^[١] (بصري) → مَطَهَّر بن خالد (بصري) → [أبو محمد، راشد بن نجيح] الحِماني (بصري)؛ وفيه أنَّ الحجاج أمر مجموعة من القراء والحفاظ والكتاب، بمن فيهم الحِماني، بعد أحرف المصحف. وأمرهم بتحديد وسط القرآن، وتقسيم النص إلى سبعة أجزاء ثم إلى ثلاثة أجزاء [وتحديد موضع انتهاء كل سُبْع وكل ثلث]^[٢].

خبر عبد الله بن بكر السهمي (بصري-بغدادى؛ ت. ٨٢٣ / ٢٠٨) → عمرو بن المُنَجَّل (بصري) → توبة بن علوان (بصري) → شهاب بن شُرَيْفَة المَجاشعي (بصري) → [أبو محمد، راشد بن نجيح] الحِماني (بصري)؛ وفيه أنَّ الحجاج أمر مجموعة من القراء والحفاظ والكتاب، بمن فيهم الحِماني، بتقسيم القرآن إلى أربعة أجزاء^[٣].

خبر عبد الله بن بكر السهمي (بصري-بغدادى؛ ت. ٨٢٣ / ٢٠٨) → عمرو بن المُنَجَّل (بصري) → مَطَهَّر بن خالد (بصري) → [أبو محمد، راشد بن نجيح] الحِماني (بصري)؛ وفيه أنَّ الحِماني وغيره من القراء استطاعوا تحديد أرباع القرآن في فترة أربعة أشهر، ومنذ ذلك الحين صار الحجاج يقرأ في كل ليلة ربعاً من القرآن.^[٤]

خبر الداني (أندلسي؛ ت. ١٠٥٣ / ٤٤٤) → أبو الفتح فارس بن أحمد بن موسى المُقري (شامي-مصري؛ ت. ١٠١٠-١٠١١) → أبو بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل، ابن البناء المهندس (مصري؛ ٩٩٥ / ٣٨٥) → أبو بكر أحمد بن محمد بن عثمان بن شبيب (رازي-مصري؛ ت. ٩٢٤-٩٢٥ / ٣١٢) → أبو العباس الفضل بن

[١]- في بعض المصادر: عمرو بن مُنَجَّل؛ ولكننا التزمنا الصيغ التي يشتهر المؤلف ولم نعتب عليها لكي لا يطول البحث أكثر. (المترجم).

[٢]- انظر: كتاب المصاحف، م. س، ص ١١٩-١٢٠؛ الداني، عثمان بن سعيد، البيان في عدّ آي القرآن، ج ٧٤، ص ٣٠٠-٣٠١.

[٣]- انظر: كتاب المصاحف، م. س، ص ١٢٠؛ البيان في عدّ آي القرآن، م. س، ص ٣٠١.

[٤]- انظر: كتاب المصاحف، م. س، ص ١٢٠؛ البيان في عدّ آي القرآن، م. س، ص ٣٠١ (وليس فيه مَطَهَّر)؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٢، ص ١١٦. وقارن ذلك بالتفسير الخاطيء للخبر عند:

شاذان بن عيسى المُقَرِّئ (رازي؛ ت. ٢٩٨/٩٠٢-٩٠٣) → أحمد بن كُريب (?) → محمد بن يحيى القطَّعي (بصري) → محبوب (بصري) ويزيد بن النَّضْر المُجاشعي (بصري) → شهاب بن شُرَيْفَة المُجاشعي (بصري) → الحَمَّاني (بصري): وفيه أنَّ الحَجَّاج أمر مجموعةً من القراء والحَقَّاط والكُتَّاب، بمن فيهم الحَمَّاني، بعد آي القرآن^[١].

ومرَّةً أخرى، فإنَّ أيًّا من هذه الأخبار لا يشير بأيِّ شكل من الأشكال إلى أنَّ الحَجَّاج هو مَنْ كرَّس النصَّ القرآنيَّ - ناهيك عن قيامه بتحرير النصِّ وتنقيحه أو جمعه. وإذا حُمِلت هذه الأخبار على ظاهرها، فإنَّها لا تشير إلى أكثر من أنَّ الحَجَّاج أمر مجموعةً من أهل القرآن بتحريِّ المزيد من المعلومات عن جوانب محدَّدة من القرآن من حيث هو نصٌّ مكتوب (ويشبه أن تكون هذه أدوات مساعدةً على حفظ القرآن)، وهذا التفسير هو ما ذهب إليه، بصور متنوعة، كلُّ من بيرغشتريسر وبريتزل ومحمد مصطفى الأعظمي وعمر حمدان^[٢].

أخبار مصحف الحَجَّاج

وبعد، فقد لجأ القائلون بالفرضية الحَجَّاجية، من مثل كازانوف ومينغانا ودو بريمار وباورز وأمير معزِّي وكولبرغ ودي وشومايكر، إلى سلسلة أخرى من الأخبار التي تفيد بأنَّ الحَجَّاج أمر بعملِ مصاحف قرآنية ثمَّ أرسلها إلى مختلف الأمصار^[٣]. ومن هذه المرويَّات نذكر على وجهٍ خاصٍّ ما يلي:

[١] - البيان في عدَّ آي القرآن، م. س، ص ٨١. ثمة إشكال بشأن المحدث أحمد بن كُريب: لم يمكن العثور على أيِّ ذكر له في مدوِّنة الحديث كُلِّها، وكذلك الكتابات المصاحبة لعلم الحديث. وأكثر من ذلك، يستعمل الداني الإسناد التالي كثيرًا: الداني → فارس → أحمد المصري → أحمد الرازي → الفضل → أحمد بن يزيد (بيان، ٢٣، ٣٣، ٣٨، ٤٥-٤٦، ٥٠، ٥٣، ٥٨، ٦١، ٦٣، ٦٩، ٧٣، ٨١-٨٢، ١٠٩، ١٣٠، ١٣٥، وغيرها من المواضع). وهذا ما يسمح بالقول إنَّ «محمد بن كُريب» هنا هو تصحيف «محمد بن يزيد»، وهو أبو الحسن أحمد بن يزيد بن آزاد (يزداد) الحلواني الصَّفَّار (مشرقي؛ ت. ٢٥٠/٨٦٤-٨٦٥).

[٢] - انظر: Nöldeke et al., *Geschichte des Qorāns*, 3:260-61 [= *The History of the Qur'ān*, 593-94]; Hamdan, "The Second Maṣāḥif Project", *A'zamī, The History of the Qur'ānic Text*, 104-5.

[٣] - انظر:

Casanova, Mohammed, 124-28; Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", 231; De Prémare, *Les fondations de l'islam*, 296, 460-61; De Prémare, "Abd al-Malik", 204-5; Powers, Muhammad, 160-61, 292 n46; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 58-59; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 64; Dye, "Le corpus coranique", 865; Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 46; Hoyland, *Seeing Islam*, 501; Déroche, *The One and the Many*, 131-32, 267 nn84-85.

خبر محمد بن زبالة (مدني؛ ت. بعد ١٩٩ / ٨١٤) → مالك بن أنس (مدني؛ ت. ١٧٩ / ٧٩٥): وفيه أن الحجاج أرسل مصاحف إلى الأمصار الرئيسية [أمهات القرى في العالم الإسلامية حينها]، بما في ذلك مصحف إلى المدينة. وكان هذا المصحف يُحفظ في صندوق في المسجد الجامع ويُقرأ فيه أيام الخميس والجمعة. ومن ثم، أرسل الخليفة العباسي المهدي (حكّم من ١٥٨ / ٧٧٥ إلى ١٦٩ / ٧٨٥) «مصاحف لها أثمان» جرى حفظها كذلك في صندوق خاص في المسجد وصار يُقرأ منها^[١].

خبر ابن شبة (بصري؛ ت. ٢٦٢ / ٨٧٦) → محمد بن يحيى (مدني) → عبد العزيز بن عمران (مدني) → مُحَرِّز بن ثابت (مدني) → ثابت، وكان في حرس الحجاج (؟): وفيه أن الحجاج أمر بكتابة مصاحف، وأرسلها إلى الأمصار، بما في ذلك مصحف إلى المدينة. فكره آل عثمان [في المدينة] فعل الحجاج، وقد سئلوا أن يجلبوا المصحف الإمام الذي كان لعثمان ليقرأ فيه [أي في المسجد الجامع]، ولكنهم ادّعوا أن المصحف «أصيب» يوم مقتل عثمان وتضرّر. هنا، يستطرد مُحَرِّز (الرواي المذكور في السند) ويقول إنه قد بلغه أن مصحف عثمان صار بالورثة إلى خالد بن عمرو بن عثمان. ويعود محمد بن يحيى (الذي يروي عنه ابن شبة) ليقول إن المهدي (الخليفة العباسي) بعث بمصحف إلى المدينة فهو الذي يُقرأ فيه اليوم (أي في المسجد الجامع في زمانه)، وأما مصحف الحجاج فقد عُزل وجُعِل في صندوق دون المنبر^[٢].

١٦. الرسالة في القدر المنسوبة إلى الحسن بن يسار [المعروف بالحسن البصري]

[١]- ابن زبالة، محمد بن الحسن، أخبار المدينة، ص ١٢٤؛ ابن النجار، محمد بن محمود بن الحسن، الدرّة الثمينة (تحقيق: شُكْر)، ص ٣٢٩-٣٣٠؛ ابن النجار، الدرّة الثمينة (تحقيق: شُكْر)، ص ١٦٦-١٦٧؛ الفاسي، محمد بن أحمد، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ج ٢، ص ٤٣٩؛ السمهودي، علي بن عبد الله، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ج ١، ص ٣٦٩، ج ٢، ص ٦٦٨. [نورد هنا تمام الخبر لبيان الصورة الكاملة: «حدّثني مالك بن أنس قال: أرسل الحجاج بن يوسف إلى أمهات القرى بمصاحف، فأرسل إلى المدينة بمصحف منها كبير، وهو أول من أرسل بالمصاحف إلى القرى، وكان هذا المصحف في صندوق عن يمين الأسطوانة التي عملت علماً لمقام النبي ﷺ، وكان يُفتح في يوم الجمعة والخميس، ويُقرأ فيه إذا صليتُ الصبح، فبعث المهدي بمصاحف لها أثمان فجُعِلت في صندوق ونُحِّي منها مصحف الحجاج، فوضعت عن يسار السارية، ووضعت منابر لها كانت تقرأ عليها، وحُمِل مصحف الحجاج في صندوقه فجُعِل عند الأسطوانة التي عن يمين المنبر». (المترجم)].

[٢]- ابن شبة، عمر، كتاب تاريخ المدينة المنورة، ج ١، ص ٧-٨؛ انظر أيضاً: وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، م. س، ج ٢، ص ٦٦٧-٦٦٨.

(بصري؛ ت. ٧٢٨ / ١١٠) [والتي يُقال إنه أرسلها إلى عبد الملك بن مروان]: وفيه جواب الحسن لعبد الملك، ويقول فيه: «فأنزل كتاب الله، يا أمير المؤمنين، على منازل، ولا تحرفه وتناولوه غير تأويله».

يمكن تتبع أولى هذه الروايات بالاستناد إلى طريقة التحليل السندي-المتني (isnād-cum-matn analysis) وإرجاعها إلى «الراوي المشترك الجزئي» (Partial common link; PCL) علي بن مُسهر الكوفي.

وقد درس هذا الحديث كلُّ من دو بريمار ودي وشومايكر واستخلصوا منه أنه حاكٍ عن قيام الحجاج بتكليف مجموعة من الكتاب بجمع القرآن وتأليفه، وتجميع للسور التي كانت إلى ذلك الحين متفرقة لتشكّل النصّ القرآنيّ المُكرّس (The canonical text). صحيح أنّ استخدام لفظ «ألفوا» على لسان الحجاج في الخبر يوحي مباشرةً بأننا هنا أمام عملية جمع أو إنشاء لنصّ جديد، ولكن عناصر أخرى في الخبر نفسه تتعارض مع هذا التفسير: فمن الواضح أنّ الحجاج يتوجّه إلى جمهور كوفيّ عامّ، في خطبة يوم جمعة مثلاً، وليس [أمام كتبة متخصصين مثلاً] في دار كتابة ونسخ (Scriptorium)، وذلك كما أشار إليه سيناوي. كما أنّ تفسير دو بريمار ومَن معه للخبر لا يزال يُغفل الفرق بين استخدام الحجاج لتعبير غير مألوف («السورة التي تُذكر فيها البقرة») وبين تعبیر ابن مسعود («سورة البقرة»). كما أنّ النصف الثاني من الخبر -الذي يردّ بشكل واضح على الحجاج- يبدو خارج الصورة تماماً في ذلك التفسير.

وعلى العكس ممّا يذهب إليه دو بريمار ومَن معه، اقترح سيناوي أنه من المناسب النظر إلى هذا الخبر بوصفه حاكياً عن نقاش مبكّر حول الترتيب الصحيح للسور في النصّ القرآنيّ. وثمة ما يؤكّد هذا القول: في الصيغة الأصلية التي يرويها علي بن مُسهر، يشير الحجاج إلى سورة البقرة، ثمّ إلى سورة آل عمران، ثمّ إلى سورة النساء، وهو ما يتوافق مع ترتيب السور في النصّ العثمانيّ، ولكنّه يخالف الترتيب المشهور عن ابن مسعود، فعند هذا الأخير: البقرة، ثمّ النساء، ثمّ آل عمران. وعليه،

فإننا هنا أمام تفسير بديل أكثر معقوليّة حول مصطلح «التأليف»، بحيث يمكن فهمه هنا أنّه أقرب إلى أن يعني في هذا السياق «الترتيب» ثمّ «الجمع». بقول آخر، إنّ الخبر الذي يرويه عليّ بن مُسهر يعبر عن مثال آخر ينتقد فيه الحجاج الرسم الموجود في مصحف ابن مسعود والذي كان يفضّله عدد من الكوفيّين. ولكن، يبقى سؤال لم يُجَب عنه في هذا التفسير، وهو سبب تسمية السور بشكل مختلف بين الحجاج وابن مسعود، فضلاً عن الغرض الفعليّ لابن مسعود من تسمية السورة بذلك الاسم.

ثمّة حلّ بسيط لهذا التساؤل: في نسخته السابقة (أي الصيغة الأصليّة لخبر الأعمش الذي يرويه عليّ بن مُسهر بألفاظ مختلفة قليلاً)، فإنّ هذا الحديث كان جزءاً من نقاش مبكّر حول التسمية الصحيحة لسور القرآن. أي إنّ الحجاج هنا يمثل هنا الجانب المؤيّد للرؤية التي تقول إنّ إضفاء أسماء محدّدة للسور القرآنيّة (مثل «البقرة») بدعة، وأنّه ينبغي عوضاً عن ذلك تحديد السور بصورة أكثر وصفيّة وأقلّ رسميّة (مثلاً: «السورة التي ذُكرت فيها البقرة»). وهكذا تُحلّ الإشكالات دُفعةً واحدةً: يُخاطب الحجاج هنا جمهوراً عامّاً لأنّه يحاول التأثير في الطريقة التي يُحيل فيها الناس إلى سور القرآن؛ والاختلاف في استعمال الأسماء يعبر عن تصوّرات متعارضة حول الطريقة المقبولة لتسمية السور؛ والقصة التي يُذكر فيها ابن مسعود تُستحضر هنا لتُثبت لجمهور الكوفيّين أنّه كان للسور أسماء محدّدة (مثل «سورة البقرة»).

وما يؤكّد هذا التفسير هو وجود رواية مُتّابعة (Co-transmission) للخبر نفسه ومن طريق «الراوي المشترك» له (Common link; CL) نفسه، أي الأعمش. وفي تلك الرواية، لا يُستعمل لفظ «ألّفوا». وثمّة أيضاً روايتان أخريان متابعتان للخبر نفسه لا تتضمّنان لفظ «ألّفوا» ولا أيّ إحالة إلى سورتي آل عمران والنساء (واللتّين ينبغي ذكرهما لبيان أنّ السياق متعلّق بترتيب السور في المصحف العثمانيّ مقارنةً بترتيب ابن مسعود). [وهنا الروايات الثلاث بمتونها وأسانيدها]:

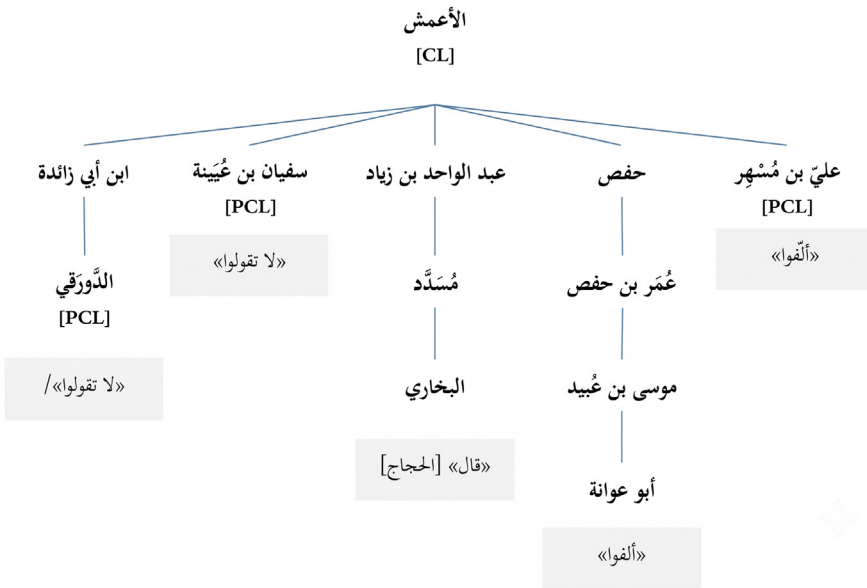
- البخاري (ت. ٢٥٦ / ٨٧٠) → مُسَدّد (بصريّ؛ ت. ٢٢٨ / ٨٤٢-٨٤٣) → عبد الواحد بن زياد (بصريّ؛ ت. ١٧٦-١٧٧ / ٧٩٢-٧٩٤) → الأعمش: قال: «سمعت

الحجاج يقول على المنبر: السورة التي يُذكر فيها البقرة، والسورة التي يُذكر فيها آل عمران، والسورة التي يُذكر فيها النساء...».

- سفيان بن عُيينة (كوفي-مكي؛ ١٩٨/٨١٤) → الأعمش: قال: «سمعت الحجاج بن يوسف يقول: لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة كذا».

- الدُّورقي (ت. ٢٥٢/٨٦٦) → زكرياء بن أبي زائدة (كوفي؛ ت. ١٤٩/٧٦٦-٧٦٧) → الأعمش: قال: «سمعت الحجاج -هو ابن يوسف- يقول: لا تقولوا سورة البقرة، قولوا: السورة التي تُذكر فيها البقرة».

وهنا رسم بيانيّ لأسانيد الروايات ذات الصلة.



وثمة أقوال أخرى مشابهة لما سبق ترد على لسان كُلٍّ من النبيّ وعبد الله بن عمر (مدني؛ ت. ٧٣-٧٤ / ٦٩١-٦٩٣)، وذلك في سلسلة من الروايات البصريّة^[١] التي

[١]- لرواية عن شُعبة (بصريّ) → خالد الحذاء (بصريّ) → نافع (مدنيّ) → ابن عُمر (مدنيّ)، انظر: البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، ج ٤، ص ١٧٣. ولرواية من الراوي المشترك (CL) أبو عُبَيْدَةَ عُبَيْس بن مَيْمُون (بصريّ)

تؤكد على مسألتين: أولاً، أنَّ مسألة التسمية الصحيحة لسور القرآن كانت موضع نقاش في العراق في زمن مبكر، وثانياً، أنَّ رواية الأعمش تنتمي إلى هذا النقاش كذلك، وينبغي تالياً قراءته من هذا المنظور تحديداً.

باختصار، إنَّ تفسير دو بريمار ومَن معه من الباحثين لخبر عليّ بن مُسهر -أي ذهابهم إلى أنَّ هذا الخبر حاكٍ عن مسألة جمع القرآن أو تأليفه- يتجاهل الدليل الداخلي المتضمّن في الخبر نفسه، ويتجاهل كذلك الأدلة الخارجية للروايات المتابعة لهذا الخبر من طريق الأعمش أو من طرق موازية أخرى. وعلى ضوء هذه الأدلة، يتّضح معنى الخبر وتاريخه:

- (١) لقد كانت مسألة التسمية الصحيحة لسور القرآن موضع نقاش في العراق في زمن مبكر.

- (٢) ومن ضمن هذا النقاش، حدّث الأعمش بهذا الخبر ونشره، وذلك في معرض رفض التسمية التي يعتمدها الحجاج لسور القرآن^(١)، و[بحسب الخبر نفسه] يدحض إبراهيم النخعي مزاعم الحجاج من خلال الاستشهاد بحادثة يستعمل فيها ابن مسعود [الكوفي] الاسم الرسمي للسورة.

- (٣) ومن ثمّ، فقد توسّع نطاق خبر الأعمش ليشمل مسألة أخرى منفصلة عن الأولى، وهي المتعلقة بترتيب السور في المصحف العثماني، وذلك في قبالة ترتيب

→ موسى بن أنس (بصري) → أنس بن مالك (بصري-مدني) → النبي، انظر: الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، ج٦، ص٤٧-٤٨؛ المُستغفري، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، ج٢، ص٥١١؛ شُعْبُ الإيمان، م. س، ج٤، ص١٧٢-١٧٦؛ الأباطيل والمناكير والصّحاح والمشاهير، م. س، ج٢، ص٣٣١. ولخبر عن الراوي المشترك (CL) حماد (بصري) → يونس (بصري) → الحسن (بصري) → النبي، انظر: ابن الضريس، محمد، فضائل القرآن، ص٨٥-٨٧.

[١]- ثمة إشكال آخر ذكره المؤلف عرضاً في الهامش ٨٥: لماذا يتبنّى خبر الأعمش، ظاهراً، التسمية المعتمدة لدى ابن مسعود (أي سورة البقرة وليس السورة التي ذُكر فيها البقرة كما عند الحجاج) ولا يتبنّى ترتيب مصحفه؟ أي لماذا يُخالف الحجاج في التسمية ويوافق على الترتيب العثماني للنص؟ أو على الأقل لا يتمّ تسجيل وجود اختلاف بين الترتيبين كما يُذكر الاختلاف في التسمية. والمسألة فيها نظر، فقد يكون الأعمش أيضاً في معرض انتقاد الحجاج في مسألة الترتيب. ويبدو من نظرة أوليّة، أنَّ خبر الأعمش يحكي عن «تسلّط» الحجاج على شؤون المصحف بصورة لم يقبلها الكوفيون ولكنهم كانوا مُكرهين على اتّباعها. وفي كلّ الأحوال، فإنّ الحجاج هنا لا يُمكن تصوّره وكأنّه «مُكرّس» لنصّ القرآن، فعمله -وإن كان تدخلاً في بُعد من أبعاد النصّ، سواء لجهة التسمية أو الترتيب- يبقى في حدود ظاهرة خارجية لا تمسّ التأليف الداخلي للنصّ القرآني؛ وهذا المنظور هو ما يعني المؤلف حصراً. (المترجم).

ابن مسعود، فنجد الحجاج مدافعاً عن الترتيب العثماني بوصفه «التأليف» الأصلي للقرآن^[١].

أما التفسير الذي يقترحه دو بريمار وشومايكر لخبر ابن سعد الذي يذكر خطبة عبد الملك في أهل المدينة فلا يُبلي بلاءً أفضل بكثير مما سبق^[٢]. فالرسالة المتضمنة في كلام عبد الملك واضحة ومباشرة: يجب على أهل المدينة -وعلى المسلمين جميعاً، والحال هذه- الالتزام بـ«الأمر الأول»، وبالفرائض التي أقرها الخليفة، وبالقرآن، وذلك في مواجهة الظاهرة الجديدة المتمثلة بسَيْلان الأحاديث من «المشرق»، أي من العراق. غير أن الخبر ينطلق من تكريس عثمان للنص القرآني وكأنه أمر مفروغ منه [فلا يعارضه ولا يتحدّث عن إنشاء نصّ جديد]، ويذهب إلى الثناء على عثمان (مسمياً إياه «الإمام المظلوم») وعلى مساعده زيد بن ثابت لجهودهما في عمل مصحف مقبول من الجميع^[٣]. كما أنّ الخبر يبدو أيضاً وكأنه يتعاطى مع كون مصحف عثمان مقبولاً بشكل واسع على أنه أمر مفروغ منه كذلك: فمن خلال القول إنّ الأمر الوحيد الذي يمكن التعرف عليه في سيل الأحاديث الواردة من الشرق هو الاقتباسات من القرآن، فإنّ الخبر يفترض ضمناً أنّ أهل المدينة وكذلك أهل المشرق يُجمعون على نصّ قرآني مشترك. بقول آخر، وعلى العكس من افتراضات دو بريمار حول «وجود تقاليد قرآنية مختلفة في مواضع مختلفة من الإمبراطورية» أو حديثه عن

[١] - قد يكون الأعمش نفسه مسؤولاً عن توسّع نطاق الخبر، وذلك بالنظر إلى الرواية المتابعة التي يذكرها أبو عوانة، المسند الصحيح، ج ١٠، ص ١٨٧-١٨٨، عن موسى بن عبيد الطرسوسي عُمر بن حفص (كوفي؛ ت. ٢٢٢/٨٣٦-٨٣٧) → حفص بن غياث (كوفي؛ ت. ١٩٤-١٩٦/٨٠٩-٨١٢) → الأعمش: «سمعت الحجاج يقول: ألّفوا القرآن كما ألّفه جبريل: السورة التي يُذكر فيها البقرة...». بتعبير آخر، فإنّ لفظ «ألّفوا» الذي يرد في خبر علي بن مُسهر عن الأعمش يعضده الخبر الذي يرويه أبو عوانة بسنده عن الأعمش. وبالطبع، فاحتمال أن يكون خبر علي، الأوسع انتشاراً، قد أثر في لفظ الخبر عند أبي عوانة يبقى ممكناً. كما أنّ احتمال أن يكون علي بن مُسهر نفسه هو من أضاف الجزء المتعلق بالتأليف الذي جاء به جبرائيل يبقى أيضاً احتمالاً غير مستبعد.

[٢] - انظر:

De Prémare, Aux origines du Coran, 92-93; De Prémare, "Abd al-Malik", 202-3, 206; Shoemaker, Creating the Qur'an, 47-48.

[٣] - انظر أيضاً:

Crone and Hinds, God's Caliph, 71-72; Anthony, Muhammad, 91-2.

«القرآن الذي لم يستقرّ نصّه بعد»^[١]، فإنّ خبر ابن سعد يفترض ضمناً سرديّة النصّ العثمانيّ المعياريّ [الذي تم تكريسه سابقاً] ويعزّز من شأنها.

ونصل الآن إلى مناقشة الخبر الذي يرويه البلاذري، والذي يرد فيه على لسان عبد الملك: «وفيه جمعتُ القرآن»، أي في شهر رمضان. بخلاف الخبرين السابقين [أي خبر عليّ بن مُسهر وخبر ابن سعد] اللذين لا يدعمان الفرضيّة الحجّاجيّة، فإنّ هذا الخبر يبدو بالفعل قابلاً للتأويل بطرق متعدّدة. فيمكن فهمه على أنّه يعني أنّ عبد الملك جمع القرآن بالمعنى نفسه الذي يقال فيه إنّ أبا بكر أو عمر أو عثمان «جمعوا» القرآن، وذلك كما افترضه مينغانا^[٢]. ولكن، يمكن فهم الخبر أيضاً على أنّه يعني أنّ عبد الملك حفظ القرآن فحسب، كما حاجج سيناوي وبروس فدج (Bruce Fudge)^[٣]، وكما اعترف بذلك أيضاً باحثون داعمون للفرضيّة الحجّاجيّة من أمثال دو بريمار^[٤].

أمّا النصّ ما قبل الأخير الذي نبحثه هنا فهو خبر الطبريّ واقتباسه من كتاب المعتضد بالله، والذي يُدين فيه المروائيين بـ«تبديل كتاب الله»، والذي يُحمّل فيه أيضاً على الأمويّين بشكل عام بوصفهم «مُبدلي الكتاب». ولقد اقترح مارغوليوث أنّ مفاد ذلك الخبر يحمل إشارةً إلى قيام الحجّاج بعمل «نسخة» خاصّة به من القرآن، وهو مشروع لم يكن -في نظر مارغوليوث نفسه- أكثر من مجرد إدخال علامات «ترقيم» [كعلامات الوقف] على النصّ نفسه^[٥]. لكننا هنا نتعاطى، مرّةً أخرى، مع

[١] - انظر: De Prémare, "Abd al-Malik", 203.

[٢] - انظر: Mingana, "The Transmission of the Kur'ān", 230; Hoyland, Seeing Islam, 501 n166.

[٣] - انظر: Sinai, "Part I", 282-83 (incl. n60); Fudge, "Scepticism as Method", 12.

وبشكل أعمّ، حول الحقل المعنويّ للفظ «الجمع»؛ انظر:

Gilliot, "Collecte ou memorization du Coran".

[٤] - انظر:

De Prémare, Aux origines du Coran, 82; De Prémare, Les fondations de l'islam, 297; De Prémare, "Abd al-Malik", 200-201; Powers, Muhammad, 160, 292 n41; Amir-Moezzi and Kohlberg, "Qur'anic Recensions", 59; Shoemaker, Creating the Qur'an, 45.

[٥] - انظر: Margoliouth, "Textual Variations", 336.

نص مبهم وحمال لأكثر من وجه في التفسير: يمكننا ببساطة فهم النص على أنه يحمل على الأمويين لاستبدالهم القرآن، بوصفه مصدرًا عقائديًا أو مصدرًا للهداية، لا بكونهم استبدلوا مصحفًا بآخر. ويتسق هذا التفسير تمامًا مع الخطاب والشعارات المناهضة للأمويين، ومن ذلك المطلب الشائع الذي ورد على لسان الذين خرجوا على الأمويين من أنه يجب عليهم الالتزام «بكتاب الله وسنة نبيه»^[١].

ويكتسب هذا التفسير أيضًا مزيدًا من القوة بالنظر إلى البحوث التي أجريت على التأويلات الإسلامية المبكرة حول المآخذ التي وُجّهت إلى أهل الكتاب في شأن «التبديل» و«التحريف»^[٢]، فقد فُهمت سابقًا على أنها تحيل إلى معان مثل التفسير الخاطيء، أو التشويه، أو إخفاء معاني النص، وليس التغير المادي في النص^[٣].

والنص الأخير قيد النظر هو مقطع من «الرسالة» المنسوبة إلى الحسن البصري، والتي ينصح فيها الحسن عبد الملك قائلاً: «ولا تُحرّفه [أي القرآن] وتناولّه غير تأويله». لقد افترض روبنسون أنّ هذا الجزء من النص يشير إلى قيام عبد الملك بكتابة القرآن وتكريس نصّه^[٤]، لكننا مرةً أخرى نتعامل مع نص غامض: صحيح أنّ «التحريف» قد يشير إلى معنى التغير الحرفي في النص، ولكن من الممكن أيضًا أن يحيل ببساطة إلى سوء الفهم أو سوء التفسير المتعمدين، أو تشويه المعنى، أو إخفاء النص وتغييبه. وفي الواقع، فإنّ هذا التفسير البديل يبدو الأقرب إلى الصحة في ضوء البحوث التي أشرنا إليه للتو حول معاني «التحريف» في التفسيرات الإسلامية المبكرة.

[١] - انظر مثلاً: Crone and Hinds, *God's Caliph*, 59 ff.

[٢] - مثلاً في سورة البقرة، ٧٥ ﴿وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾؛ النساء، ٤٦ ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾؛ المائدة، ١٣ ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ و٤١ ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾، وغير ذلك. (المترجم).

[٣] - انظر مثلاً: Reynolds, "Qur'anic Accusation", esp. 192 ff.; Nickel, *Narratives of Tampering*.

[٤] - انظر: Robinson, 'Abd al-Malik, 103.

خلاصة البحث في الروايات الواردة في المصادر الإسلامية

في الخلاصة، لا تصف أيُّ من الروايات الإسلامية التي استعرضناها أعلاه، بشكل مباشر أو صريح، قيام الحجاج بجمع القرآن أو بتأليفه أو بتنقيحه أو بتكريسه أو بإعادة تكريسه. [ويمكننا تلخيص ما توصلنا إليه كما يلي]:

- الأخبار (١ إلى ٤) التي تتحدّث عن مناهضة الحجاج لمصحف ابن مسعود في الكوفة، وإتلافه عدداً من المصاحف غير العثماني، تتوافق مع سياسة أموية قضت بالمحافظة على نتائج عملية التكريس التي قام بها عثمان بن عفان.

- الأخبار (٥ إلى ٨) المروية على لسان [القارئ والمحدّث البصريّ أبي محمّد] الحِماني لا تعدو كونها حاكيةً عن محاولة الحجاج لتحديد جوانب كمّية وعدديّة من النصّ القرآنيّ.

- الأخبار (٩ إلى ١١) التي تتحدّث عن قيام الحجاج بإرسال مصاحف إلى الأمصار ليست بدورها سوى تعبير عن إرساله نسخاً جديدةً من المصاحف [وليس قيامه بتكريس نصّ جديد]، تماماً كما فعل المهديّ العبّاسي بعده.

- الخبر (١٢) المرويّ عن الأعمش هو على الأغلب جزء من نقاش أوسع حول الطريقة الصحيحة لتسمية سور القرآن، وهو كذلك -في صيغ ثانوية من صيغه اللاحقة- جزء من مناقشة حول ترتيب المصحف العثمانيّ مقارنةً بمصحف ابن مسعود.

- الخبر (١٣) المرويّ عند ابن سعد يتحدّث في الواقع عن صيانة عبد الملك بن مروان للتكريس العثمانيّ للقرآن.

- الخبر (١٤) المرويّ عند البلاذري يتوافق مع استذكار عبد الملك زمن حفظه للقرآن ليس غير.

- الخبران (١٥-١٦) المنسوبان إلى المعتزّد العبّاسي والحسن البصريّ على التوالي يحيلان على الأرجح إلى ما كان يُنظر إليه على أنّه ممارسة أموية انطوت

[بشكل متعمّد] على تجاهل القرآن أو تفسيره على نحو خاطئ.

يبقى أنّ المصادر المسيحية وحدها هي التي تصف بوضوح قيام الحجّاج بتكريس النصّ القرآنيّ أو إعادة تكريسه. ولا يبدو أنّ المصادر الإسلاميّة يمكن قراءتها على هذا النحو، إلّا في الحالة التي يتم فرض تلك المصادر المسيحية عليها [وقراءتها من خلال ذلك المنظور الخارجي]. في المبدأ، لا يمكن القول إنّ هذا الفرض التأويلي غير مشروع تماماً: فمن الممكن نظرياً أن تكون المصادر المسيحية قد حافظت بشكل أكثر دقة على معلومة تاريخيّة عن الإسلام المبكر وجدها المسلمون اللاحقون غير ملائمة [لمنظوراتهم] أو غير مفهومة، وذلك بحيث إنّ تلك المعلومة لا يُعثر عليها اليوم إلّا في سياقات هامشيّة أو بصورة مجتزأة في المصادر الإسلاميّة المتأخّرة^[١]. لكن، في الحالة التي نحن أمامها، فإنّ هذا الافتراض هو ببساطة غير قابل للتطبيق. ففي ضوء الحجج الأقوى التي تصبّ في صالح الفرضيّة العثمانيّة (كما بيّنا سابقاً)، وتلك المعارضة للفرضيّة الحجّاجيّة (كما سنبينه بعد ذلك)، يتولّد لدينا مبرر قويّ لرفض التسليم بأنّ المرويّات الإسلاميّة عن جهود الحجّاج في ما يخصّ القرآن يمكن تأويلها بطريقة مخالفة لما هي عليه ظاهراً. بقول آخر، سواء أقرأنا هذه الروايات قائمةً بحدّ ذاتها أم في سياق الأدلّة والاعتبارات الأشمل، فإنّنا نخرج بالنتيجة نفسه: لا تتحدّث أيّ من هذه الأخبار بصراحة ووضوح عن عمليّة تكريس (Cannonization) أو إعادة تكريس (Re-cannonization) للنصّ القرآنيّ من قبل الحجّاج، ومن غير المرجّح كذلك أن يكون أيّ منها نابغاً من استذكار [سليم لحدث وقع في] الماضي أو شهادة حيّة على تلك العمليّة المفترضة. وباختصار، فإنّ التفسيرات التي تقدّم بها سيناوي وآخرون حول مفاد هذه الروايات تبقى في العموم أقوى من تلك التي يقترحها دو بريمار ومن معه.

[١] - ثمة شيء مشابه لهذه الفكرة عند:

Casanova, Mohammed, 122; Crone and Cook, Hagarism, 18; De Prémare, Aux origines du Coran, 84; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 87, 89; Shoemaker, Creating the Qur'an, 44-45, 49, and passim.

سجل المخطوطات القرآنية

المجموعة الأخيرة من الأدلة التي استشهد بها الباحثون المؤيدون للفرضية الحجاجية هي سجل المخطوطات القرآنية [وما وصلنا منها]. فبحسب كازانوف وودو بريماؤ وياورز ودي وشومايكر، ليس من بين المخطوطات القرآنية التي لا تزال موجودة اليوم أي واحدة يمكن ردّ تاريخها بثقة إلى ما قبل زمن عبد الملك والحجاج. وأقدم المخطوطات يعود إلى زمن عبد الملك، الأمر الذي يناسب الحجتين [ح. ٣] و[ح. ٤] أعلاه، والادعاء بأن الحجاج قد عمل القرآن المكرس، أو أنه أُلّف كل ما سوى ذلك من نسخ.^[١] في الحقيقة، كما سنعرض لاحقاً، فإنه ثمة اليوم العديد من المخطوطات القرآنية التي تمّ تحديد تاريخها إلى ما قبل زمن عبد الملك، وذلك بالاعتماد على فحص الكربون المشعّ (Radiocarbon dating) أو بالاستناد إلى نتائج علم المخطوطات والكتابات القديمة (Paleography). ولكن الباحثين المؤيدين للفرضية الحجاجية [لا يزالون] يرفضون تلك النتائج.

[١]- انظر:

Casanova, Mohammed, 123; De Prémare, "Abd al-Malik", 193-94; Powers, Muhammad, 292-93 n48; Powers, Zayd, 122; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 67-69; Dye, "Le corpus coranique", 861-66; Shoemaker, Creating the Qur'an, ch. 3.

الخاتمة

خلاصة البحث في الحجج المؤيدة للفرضية الحجاجية

في الخلاصة، تستند جميع الحجج المؤيدة للفرضية العثمانية قيد النظر إلى أدلة ضعيفة، أو في أحسن الأحوال إلى قرائن حمالة للأوجه، وفي أسوأ الأحوال فإنها تنطلق من فهم خاطئ لتلك الأدلة. ومن المقطوع به أنه لا يمكن لأي من هذه الحجج أن تصمد أمام الحجج المؤيدة للفرضية العثمانية (كما عرضنا لها سابقاً) ولا أمام الحجج المعارضة للفرضية الحجاجية (كما سنعرض لها). وعلى وجه خاص، فإنّ الحجّة [ح.١] التي تستند إلى إضافة الحجاج لعلامات التشكيل الصوتي إلى النصّ العثماني تستند إلى أخبار وروايات مشكوك فيها، وتتعارض مع ما بين أيدينا من مخطوطات قرآنية. أمّا الحجّة [ح.٢] حول تصحيح الحجاج بعض مواضع النصّ العثماني فتستند إلى خبر غير معقول في ذاته. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحجّتين [ح.٣] (أنّ الحجاج أعاد كتابة المصحف وأعاد تكريسه) و[ح.٤] (أنّ الحجاج هو من كرّس النصّ القرآني وليس عثمان)، فكلاهما تنطلقان من مجموعة من المصادر المسيحية غير المؤكدة والمتأخّرة نسبياً، وإلى حزمة من الأخبار الواردة في المصادر الإسلامية التي وجدناها مضطربة في أفضل الأحوال، ومتعارضة فيما بينها أو غير ذات صلة بمسألتنا في أسوأ الأحوال. كما أنّهما تنهضان على أساس مقارنة تشكيكية مبالغ فيها تجاه القرآن والوضع الحالي للمخطوطات المتوفرة له. وعليه، فإننا في الوضع الراهن للدراسات، لا نجد أي سبب وجيه للقبول بالافتراض الذي ينسب إلى الحجاج التدخل -بأي شكل من الأشكال- في النصّ القرآني المكرّس أو في مضمونه.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أ. المراجع العربية

١. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ٤ مجلدات، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، لا. ت.
٢. أبو الفضل الزهري، عبّيد الله بن عبد الرحمن، حديث الزهري، تحقيق: حسن محمد بن علي شبالة البلوط، الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨ م.
٣. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني، المسند الصحيح المخرّج على صحيح مسلم، ٢٠ مجلدًا، تحقيق: عباس بن صفاء خان بن شهاب الدين وآخرين، المدينة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٤ م.
٤. أبو نُعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، المسند المستخرج على صحيح مسلم، ٤ مجلدات، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، لا. ت.
٥. أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، مسند أبي يعلى، ١٦ مجلدًا. تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٩٨٩ م.
٦. ابن أبي داود السجستاني، عبد الله، كتاب المصاحف، تحقيق: آرثر جفري، القاهرة: المطبعة الرحمانية، ١٩٣٦ م.
٧. ابن أبي الدنيا، عبد الله، الإشراف في منازل الأشراف، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٠ م.
٨. ابن الأثير، عليّ، الكامل في التاريخ، ١٠ مجلدات، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٨ م.
٩. ابن الجوزي، عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ١٩ مجلدًا، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢ م.

١٠. ابن حبان البستي، محمد. صحيح ابن حبان = الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ١٨ مجلداً، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨ م.
١١. ابن حجر العسقلاني، علي بن محمد، رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨ م.
١٢. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، لا. ت.
١٣. ابن خلكان، أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٨ مجلدات، تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، لا. ت.
١٤. ابن دقماق، إبراهيم، كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار (Description de l'Égypte)، ٥ مجلدات، تحقيق: كارل فولرز، القاهرة: المطبعة الوطنية، ١٨٩٣ م.
١٥. ابن زبالة، محمد بن الحسن، أخبار المدينة، ٤ مجلدات، تحقيق: صلاح عبد العزيز زيد سلامة، المدينة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، ٢٠٠٣ م.
١٦. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، ٩ مجلدات، بيروت: دار صادر، لا. ت.
١٧. ابن شبة، عمر، كتاب تاريخ المدينة المنورة، ٤ مجلدات، تحقيق: فهد محمد شلتوت. جدة: حبيب محمود أحمد، ١٣٩٩ هـ. ق.
١٨. ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن، المقدمة = معرفة أنواع الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، دمشق وبيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ١٩٨٦ م.
١٩. ابن ضريس، محمد، فضائل القرآن، تحقيق: غزوة بدير، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧ م.
٢٠. ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤ م.

٢١. ابن العربي (Bar Hebraeus)، تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠م.
٢٢. ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، ٨٠ مجلدًا، تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.
٢٣. ابن عطية، عبد الحق، تفسير ابن عطية: المحرر الوجيز، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم ومحمد الشافعي الصادق العناني، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧م.
٢٤. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مُشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٧٣م.
٢٥. ابن مُطَرِّف، [كتاب] القُرطَيْن، مجلّدان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٥٥ هـ.ق.
٢٦. ابن النجّار، محمد بن محمود بن الحسن، الدرّة الثمينة في أخبار المدينة، تحقيق: حسين محمد علي الشُّكري، المدينة: دار المدينة المنورة، ١٩٩٦م.
٢٧. ابن النجّار، محمد بن محمود بن الحسن، الدرّة الثمينة في أخبار المدينة، تحقيق: صلاح الدين بن عباس شُكر، المدينة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، ٢٠٠٦م.
٢٨. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ٣ مجلّدات. فادوز [ليشتشتاين]: جمعية المكنز الإسلامي، ٢٠٠٠م.
٢٩. البلاذري، أحمد بن يحيى، كتاب جُمَل أنساب الأشراف، ١٣ مجلّدًا. تحقيق: سهيل زكّار ورياض زركلي، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.
٣٠. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، ٢٤ مجلّدًا، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ٢٠١١م.
٣١. البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، ٧ مجلّدات، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حميد ومختار أحمد النّدوي، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م.

٣٢. الجوّقاني، الحسين بن إبراهيم، الأباطيل والمناكير والصّحاح والمشاهير، مجلّدان، تحقيق: عبد الجبّار الفريوائي، الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٢ م.
٣٣. الحاكم النيسابوري، محمّد بن الله، المستدرّك على الصّحّاحين، ٥ مجلّدات، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢ م.
٣٤. الأصفهانيّ، حمزة، التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق: محمّد أسعد طلس. بيروت: دار صادر، ١٩٩٢ م.
٣٥. الحُمَيْدي، عبد الله بن الزبير، مسند الحُمَيْدي، مجلّدان، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دمشق: دار السقا، ١٩٩٦ م.
٣٦. الداني، عثمان بن سعيد، البيان في عدّ آي القرآن، تحقيق: غانم القدّوري الحمد، الكويت: مركز المخطوطات والتراث، ١٩٩٤ م.
٣٧. السمهودي، علي بن عبد الله، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ٤ مجلّدات، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتب العلميّة، لا. ت.
٣٨. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٣ م.
٣٩. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، ١٠ مجلّدات، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرّمين، ١٩٩٥ م.
٤٠. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق: عبد العزيز أحمد. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٣ م.
٤١. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغويّة، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة، لا تاريخ.
٤٢. عياض بن موسى السبتي، القاضي، شرح صحيح مسلم، ٩ مجلّدات، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨ م.

٤٣. غيفوند، تاريخ غيفوند، ترجمة: ألكسندر كشيشيان، حلب: دار النهج، ٢٠١٢ م.
٤٤. الفاسي، محمد بن أحمد، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، مجلّدان، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٠ م.
٤٥. الفاكهي، محمد بن إسحاق، أخبار مكّة في قديم الدهر وحديثه، ٦ مجلّدات، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دُهيش، مكّة المكرّمة: دار الخضر، ١٩٩٥ م.
٤٦. الفراء، يحيى بن زيد، معاني القرآن، ٣ مجلّدات، تحقيق: عبد الفتّاح إسماعيل شلبي، ومراجعة علي النجدي ناصيف، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٥٥-١٩٧٢ م.
٤٧. الكندي، عبد المسيح بن إسحاق، رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة عبد المسيح إلى الهاشمي يرّد بها عليه ويدعوه إلى النصرانيّة، تحقيق: أنطون تيان (Anton Tien)، لندن: جمعية نشر المعرفة المسيحية (Society for Promoting Christian Knowledge)، ١٨٨٥ م.
٤٨. المُستَغفري، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، مجلّدان، تحقيق: أحمد بن فارس السّلوم، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦ م.
٤٩. مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، مجلّدان، تحقيق: نظّر بن محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة، ٢٠٠٦ م.
٥٠. المقرئزي، أحمد بن علي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٤ مجلّدات، تحقيق: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨ م.
٥١. النسائي، أحمد بن شُعيب، السنن الكبرى، ١٢ مجلّدًا، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ٢٠٠١ م.

ب. المصادر الأجنبية

1. Abbott, Nabia. The Rise of the North Arabic Script and Its Qur'ānic Development. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
2. Amir-Moezzi, Mohammad Ali and Etan Kohlberg. "Qur'anic Recensions and Political Tendencies: Al-Sayyārī and His Book of Revelation and Falsification". In Mohammad Ali Amir-Moezzi, The Silent Qur'an & the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor. Translated by Eric Ormsby. New York: Columbia University Press, 2016.
3. Anthony, Sean W. Muhammad and the Empires of Faith: The Making of the Prophet of Islam. Oakland: University of California Press, 2020.
4. A'zamī, Muḥammad Muṣṭafā al-. The History of the Qur'ānic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
5. Bell, Richard and W. Montgomery Watt. Bell's Introduction to the Qur'ān. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
6. Bell, Richard. Introduction to the Qur'ān. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.
7. Berg, Herbert. "The Collection and Canonization of the Qur'ān". In Routledge Handbook on Early Islam, 37–48. Edited by Herbert Berg. Abingdon: Routledge, 2018.
8. Blachere, Régis. Introduction au Coran. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1947.
9. Bottini, Laura. "The Apology of al-Kindī". In Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, 1:585–94. Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden: Brill, 2009.

10. Bursi, Adam. "Connecting the Dots: Diacritics, Scribal Culture, and the Qur'ān in the First/ Seventh Century", *JIQSA* 3 (2018).
11. Casanova, Paul. *Mohammed et la fin du monde: étude critique sur l'Islam primitif*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911.
12. Cook, Michael A. *Early Muslim Dogma: A Source-critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
13. Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
14. Crone, Patricia and Michael A. Cook. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
15. De Prémare, Alfred-Louis. "'Abd al-Malik b. Marwān and the Process of the Qur'ān's Composition". In *The Hidden Origins of Islam: New Research into Its Early History*. Edited by Karl-Heinz Ohlig and Gerd-Rüdiger Puin. Amherst: Prometheus Books, 2008.
16. De Prémare, Alfred-Louis. *Aux origines du Coran: questions d'hier, approches d'aujourd'hui*. Paris: Téraedre, L'Islam en débats, 2004.
17. De Prémare, Alfred-Louis. *Les fondations de l'islam: Entre ecriture et histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
18. Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
19. Déroche, François. *The One and the Many: The Early History of the Qur'an*. Translated by Malcolm DeBevoise. New Haven: Yale University Press, 2021.

20. Dietrich, Albert. "al-Ḥadjdjād b. Yūsuf". In *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. Edited by Bernard Lewis, Victor L. Ménage, Charles Pellat, and Joseph F. Schacht. Leiden: Brill, 1971.
21. Donner, Fred M. "Dīn, Islām, und Muslim im Koran". In *Die Koranhermeneutik von Gunter Luling*. Edited by Georges Tamer. Berlin: De Gruyter, 2019.
22. Dutton, Yasin. "The Form of the Qur'an: Historical Contours". In *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*. Edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel-Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2020.
23. Dye, Guillaume. "Le corpus coranique: questions autour de sa canonisation". In *Le Coran des historiens, I: Etudes sur le contexte et la genese du coran*. Edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi and Guillaume Dye. Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.
24. Dye, Guillaume. "Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran". In *Heresies: une construction d'identités religieuses*. Edited by Christian Brouwer, Guillaume Dye, and Anja van Rompaey. Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 2015.
25. Fudge, Bruce. "Scepticism as Method in the Study of Quranic Origins: A Review Article of Stephen J. Shoemaker, *Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study* (Berkeley: University of California Press, 2022)," *Bulletin of SOAS* first view (2025).
26. Gero, Stephen. *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources*. Louvain: Peeters, 1973.
27. Gilliot, Claude. "Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu". In *Ḥadīthstudien - Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch: Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*. Edited by Rüdiger Lohlker. Hamburg: Dr. Kovač, 2009.

28. Gilliot, Claude. "Creation of a Fixed Text". In *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Edited by Jane D. McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
29. Gilliot, Claude. "Les traditions sur la composition du coordination du Coran (ta' līf al-qur'ān)". In *Das Prophetenhadīt. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*. Edited by Claude Gilliot and Tilman Nagel. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.
30. Gilliot, Claude. "Reconsidering the Authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?" In *The Qur'ān in Its Historical Context*. Edited by Gabriel S. Reynolds. Abingdon: Routledge, 2008.
31. Görke, Andreas. "Eschatology, History, and the Common Link: A Study in Methodology". In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, 179–208. Edited by Herbert Berg. Leiden: Brill, 2003.
32. Greenwood, Tim W. "The Letter of Leo III in Ghewond". In *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Edited by David Thomas and Barbara Ruggema. Leiden: Brill, 2009.
33. Griffith, Sidney H. "The Prophet Muḥammad: His Scripture and His Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century". In *La vie du prophète Mahomet: colloque de Strasbourg, octobre 1980*. Edited by Tawfik Fahd. Paris: Presses universitaires de France, 1983.
34. Hamdan, Omar. "The Second Maṣāḥif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text". In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael J. Marx. Leiden: Brill, 2010.

35. Hoyland, Robert G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: The Darwin Press, 1997. Jeffery, "Ghevond's Text", 298 n48.
36. Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ān*. Leiden: Brill, 1937.
37. Jones, Alan. "The Qur'ān-II". In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 228–45. Edited by Alfred F. L. Beeston, Thomas M. Johnstone, John D. Latham, Robert B. Serjeant, and Gerald R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
38. Judd, Steven C. "Al-Haġġāġ b. Yūsuf and the Umayyad Qur'ān in Syrian Historiography", *Archimede* 10 (2023).
39. Juynboll, Gautier H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Ḥadīth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
40. Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir-Moezzi. *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyār*. Leiden: Brill, 2009.
41. La Porta, Sergio and Alison M. Vacca. *An Armenian Futūḥ Narrative: Lewond's Eighth-Century History of the Caliphate*. Chicago: Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago, 2024.
42. Little, Joshua J. "The Hadith of 'Ā'īshah's Marital Age: A Study in the Evolution of Early Islamic Historical Memory". PhD diss., University of Oxford, 2023. Unabridged version available online: https://www.academia.edu/143032332/The_Hadith_of_%CA%BF%C4%80%CA%BEi%C5%A1ah_s_Marital_Age_A_Study_in_the_Creation_and_Evolution_of_Early_Islamic_Historical_Memory_unabridged_version_.

43. Little, Joshua J.. “‘Where Did You Learn to Write Arabic?’ A Critical Analysis of Some Ḥadīths on the Origins and Spread of the Arabic Script,” *Journal of Islamic Studies* 35 (2024).
44. Marcuzzo, Giacinto-Boulos. *Le dialogue d’Abraham de Tiberiade avec ‘Abd al-Raḥmān al-Hāšimī a Jerusalem vers 820*. Rome: Pontificia Universitas Lateranensis, 1986.
45. Margoliouth, David S. “Textual Variations of the Koran”, *MW* 15 (1925).
46. Mingana, Alphonse. “The Transmission of the *Kur’ān* According to Christian Writers”, *MW* 7 (1917).
47. Mingana, Alphonse. “The Transmission of the *Kur’ān*”, *MW* 7 (1917).
48. Motzki, Harald. “Dating Muslim Traditions: A Survey”, *Arabica* 52 (2005).
49. Motzki, Harald. “The Collection of the *Qur’ān*: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, *Der Islam* 78 (2001).
50. Mourad, Suleiman A. *Early Islam Between Myth and History: Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/ 728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*. Leiden: Brill, 2006.
51. Muir, William. “The Apology of Al Kindy. An Essay on its Age and Authorship”, *JRAS* 14 (1882).
52. Nevo, Yehuda D. and Judith Koren. *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*. Amherst: Prometheus Books, 2003.
53. Nickel, Gordon. *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qur’ān*. Leiden: Brill, 2011.

54. Nöldeke, Theodor and Friedrich Z. Schwally. Geschichte des Qorāns, Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorans. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919.
55. Nöldeke, Theodor, Friedrich Z. Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl. The History of the Qur'ān. Translated by Wolfgang H. Behn. Leiden: Brill, 2013.
56. Nöldeke, Theodor, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl. Geschichte des Qorāns, Dritter Teil: Die Geschichte des Korantexts. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1938.
57. Nöldeke, Theodor. Geschichte des Qorans. Göttingen: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1860.
58. Nöldeke, Theodor. Sketches from Eastern History. Translated by John S. Black. London: Adam and Charles Black, 1892.
59. Obermann, Julian. "Political Theology in Early Islam: Ḥasan Al-Baṣrī's Treatise on Qadar", JAOS 55 (1935).
60. Palombo, Cecilia. "The 'Correspondence' of Leo III and 'Umar II: Traces of an Early Christian Arabic Apologetic Work", Millennium 12 (2015).
61. Pavlovitch, Pavel. The Formation of the Islamic Understanding of Kalāla in the Second Century AH (718–816 CE): Between Scripture and Canon. Leiden: Brill, 2015.
62. Powers, David S. Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
63. Powers, David S. Zayd. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

64. Reynolds, Gabriel S. "On the Qur'anic Accusation of Scriptural Falsification (taḥrīf) and Christian Anti-Jewish Polemic", JAOS 130 (2010).
65. Ritter, Hellmut. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Ḥasan al-Baṣrī", Der Islam 21 (1933).
66. Robinson, Chase F. 'Abd al-Malik. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
67. Roggema, Barbara. "'Eltā d-Quran, 'The Affair of the Qur'ān'". In Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden: Brill, 2009.
68. Roggema, Barbara. The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam. Leiden: Brill, 2009.
69. Roohi, Ehsan. Pseudo-Sebēos on Muslim-Jewish Intimacy: The Earliest Armenian Witness to the Rise of Islam in Context. Forthcoming.
70. Sadeghi, Behnam and Uwe Bergmann. "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'ān of the Prophet," Arabica 57 (2010).
71. Schacht, Joseph F. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1950.
72. Schadler, Peter. John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations. Leiden: Brill, 2018.
73. Shoemaker, Stephen J. A Prophet Has Appeared: The Rise of Islam Through Christian and Jewish Eyes. Oakland: University of California Press, 2021.
74. Shoemaker, Stephen J. Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study. Oakland: University of California Press, 2022.

75. Shoemaker, Stephen J. *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
76. Sinai, Nicolai. "When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part I", *BSOAS* 77 (2014).
77. Small, Keith E. *Textual Criticism and Qur'ān Manuscripts*. Lanham: Lexington Books, 2011.
78. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr al-. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, 15 vols. Edited by Michael J. de Goeje et al. Leiden: Brill, 1879–1901.
79. Tartar, Georges. *Dialogue islamo-chretien sous le calife Al-Ma'mun (813–834): Les epitres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi*. Paris: Nouvelles Éditions latines, 1985.
80. Tottoli, Roberto. *The Qur'an: A Guidebook*. Berlin: De Gruyter, 2023.
81. Van Ess, Josef. *Anfange muslimischer Theologie: zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977.
82. Van Putten, Marijn and Hythem Sidky. "The Codices of Unknown Successors". Forthcoming.
83. Wansbrough, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.