تكريس النصّ القرآنيّ: نظرة تاريخيّة
المقال الأوّل: الوضعيّة الحاليّة للدراسات [القسم الثالث][1]

جوشوا ج. ليتل[2]
ترجمة: علي الرضا رزق[3]

الملخّص

الجزء الثالث والأخير من هذا المقال يُقفل دائرة النقاش حول مسألة تكريس القرآن في الدراسات الغربيّة والرأي السائد فيها حاليًّا لجهة اعتماد أغلب الباحثين على «الفرضيّة العثمانيّة»، أي تكريس عثمان بن عفان للنصّ القرآنيّ في صدر الإسلام. وجوهر هذه الفرضيّة هو تسليم الدراسات القرآنيّة الحديثة بأنّ النصّ القرآنيّ «ثبَتَ» في مرحلة مبكّرةٍ جدًّا من تاريخ المسلمين، وصار الرسم المعتمَد في كتابة المصحف -وهو الرسم العثمانيّ نفسه الذي وصلنا اليوم- منتشرًا في البلاد التي وصل إليها المسلمون إبّان زمن الفتوحات. ويخصّص هذا القسم لدحض «الفرضيّة الحجّاجيّة» واستعراض أدلّة تاريخيّة ونصّية ومادّيّة متنوّعة أسقطت تلك الفرضيّة. ولا يُكتفى بذلك، بل إنّ المقال يستعرض بأمانةٍ «الردود على الردود»، ثمّ يوازن فيما بينها، مع الإبقاء على ترجيح «الفرضيّة العثمانيّة». ويتميّز هذا الجزء بالتعرّض بشكل واسع إلى الدلائل «المادّيّة» حول تاريخ النصّ، أي تلك التي يمكن استظهارها من

[١]- حول هذا المقال وموضوعه يرجى مراجعة القسمين الأوّل والثاني منه والمنشورَين في هذه المجلّة: العدد ٤٥ (شتاء ٢٠٢٥-٢٠٢٦م)، الصفحة ٧٨ وما بعدها؛ العدد ٤٧ (صيف ٢٠٢٦)، الصفحة ١٧ وما بعدها، على التوالي.

[٢]- دائرة الأصول اليهوديّة والمسيحيّة والإسلاميّة، كليّة الدين والثقافة والمجتمع، جامِعة خرونِـيْنغِن (**Groningen**)، هولندا.

[٣]- باحث ومحاضر في الدراسات الإسلامية؛ بيروت، لبنان.

المخطوطات القرآنيّة المبكّرة نفسها، من دون المرور بالضرورة بالروايات التاريخيّة. ومن المعلوم أنّ الدليل المادّي أُثير في الدراسات الغربيّة منذ زمن الاستشراق، وذلك للاعتقاد السائد في تلك الدوائر بأنّه دليل محايد غير متأثّر بالتيّارات الدينيّة وبالفرق المذهبيّة التي تميل عادةً إلى تناقل روايات غير تاريخيّة عن معتقداتها المركزيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الحجّاج بن يوسف، مخطوطات القرآن، رسم المصحف، فحص الكربون المشعّ، الخطوط الحجازيّة، طرس صنعاء (١)، الذاكرة التاريخيّة الإسلاميّة.

الحجج المعارِضة للفرضيّة الحجّاجيّة

بالإضافة إلى ما سبق [عرضه من حجج ادُّعيَ أنّها تؤيّد الفرضيّة الحجّاجيّة]، قدّم المدافعون عن الفرضيّة العثمانيّة، في الأوساط الأكاديميّة العلمانيّة الغربيّة وكذلك في أوساط المدارس الدينيّة الإسلاميّة، ما لا يقلّ عن أربع عشرة حجّةً إضافيّةً لدحض المقولة التي تذهب إلى أنّ تكريسَ الرسم القرآنيّ تمّ بعد زمن عثمان، ولا سيما من قِبَل الحجّاج بن يوسف الثقفيّ. وسنشير إلى هذه الحجج المعارِضة للفرضيّة الحجّاجيّة بالرموز التالية: ![حـ.١]، ![حـ.٢]، ![حـ.٣]، إلى ![حـ.١٤][١].

- ![حـ.١] جادلت نبيهة عبّود (**Nabia Abbott**) بأنّ الحاجة السياسيّة والاجتماعيّة إلى وجود نصّ قرآنيّ مُكرَّس كانت قد سبقت زمنَ عبد الملك والحجّاج، وتحديدًا في زمن عثمان (حكم من ٢٤/ ٦٤٤ إلى ٣٥/ ٦٥٦) ومعاوية (حكم من ٤١/ ٦٦١ إلى ٦٠/ ٦٨٠)، وهو ما يقوّض الفرضيّة [حـ.٤] حول كونِ الحجّاج هو المُكرّس الحقيقيّ للقرآن (ولكنّ ذلك لا يطال الحجّةَ [حـ.٣] حول قيام الحجّاج بتحريرِ نصٍّ مكرّسٍ قبله)[٢]. وضمن التوجّه نفسه، وردًّا على حجّة أشدّ

[١]- استطردنا في هذا القسم من الترجمة، غير مرّة وبشيء من التفصيل، في الهوامش، وذلك لبيان تمام الآراء والمواقف التي يشير إليها المؤلّف عرضًا أو يحيل فيها إلى دراسات سابقة لا تزال باللغات الأجنبيّة. كما علّقنا على بعض النقاط التي أثارها بهدف طرح النقاش بشكل أوسع على المهتمّين والمتابعين. ولم نقصد في كلّ ذلك التطفّل على الأصل أو تشتيت الانتباه عن هدفه. (المترجم).

[٢]- انظر: Abbott, The Rise of the North Arabic Script, P.48-49.

تخصيصًا في نطاقها (وهي إحدى نسخ الحجّة [حـ.٣]) والتي تذهب إلى أنّ الحجّاج حذف المقاطع المعادية للأمويّين من نصّ القرآن، فقد جادل السيّد أبو القاسم الخوئي بأنّ معاوية كان سيحاول القيام بهذا الأمر [قبل الحجّاج][١].

- ![حـ.٢] جادل كُلٌّ من دونر (**Donner**) وسَيناي (**Sinai**) بأنّ القرآن لا يحتوي على أيّ إشارة إلى الفتنة الأولى أو إلى سائر الصراعات والمجموعات والعقائد والأحداث والمصطلحات وما سوى ذلك ممّا ظهر خلال تلك المرحلة أو بعدها، وهو ما لا يتوافق مع الحجّة [حـ.٤] التي تفيد بأنّ نصّ القرآن بقي مفتوحًا [على التغييرات] وسيّالاً وغيرَ مستقرّ بعد موت عثمان بن عفّان. بكلمات أخرى، لا وجود لمفارقات تاريخيّة (**Anachronism**) تعود إلى الزمن اللاحق على عثمان، وهو ما لا يتّسق مع الاعتقاد بأنّ تكريس النصّ تمّ بعد موته[٢].

- ![حـ.٣] جادل كُلٌّ من شولر (**Schoeler**) وسَيناي بأنّ اشتمال النصّ القرآنيّ الـمُكرَّس على صيغ لغويّة قديمة متعدّدة، والمواضع المبهمة فيه، والمواضع غير المتّسقة فيما بينها[٣]، كلّ ذلك لا يناسب الفرضيّة [حـ.٤]، سواء تعلّق

---

[١]- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٢١٩-٢٢٠ (للترجمة الإنكليزيّة، انظر: Khū'ī, *Prolegomena*, P.151).

[٢]- انظر:

Donner, *Narratives*, ch. 1; Sinai, "Part II", 515 ff.; idem, *The Qur'an*, 47; idem, "Christian Elephant", 75 ff.

وكما يؤكّد سَيناي بالفعل، لا يبدو أنّ النصّ القرآني يحتوي على أيّ مفارقات تاريخيّة حتّى من عصر الفتوحات، وهي ملاحظة كرّرها مايكل كوك أيضًا (Cook, *The Koran,* P.133). ويلزم من هذا أنّ محتوى القرآن كان قد تشكّل واستقرّ إلى حدٍّ كبير قبل عمليّة التكريس التي قام بها عثمان، وهو استنتاج يظهر أيضًا أنّ النصّ السفلي لمخطوط (DAM 01-27.1)، أو «طِرس صنعاء ١»، يؤكّده كذلك؛ وسيرد الكلام عليه تاليًا (الحجّة ![حـ.١٤]).

[٣]- الافتراض الضمنيّ هنا هو أنّ التكريس يشتمل بداهةً على التخفيف من مواضع الإشكال في النصّ المعنيّ، بحيث إنّه يتمّ طمس المواضع التي قد يتوجّه إليها النقد بسبب تفاوتها الظاهر، أو تصحيحها وتعديلها، ومنها مثلاً الاستعمالات اللغويّة القديمة التي لم تعد رائجةً في الزمن المفترض لعمليّة التكريس المتأخّرة. وعليه، فإنّ وجود مثل هذه الصيغ دليل على قِدَم النصّ المكرّس. والمقصود بمواضع عدم الاتّساق في النصّ القرآنيّ هو المواضع التي كانت عمليّة التكريس المتأخّرة ستوحّدها، من قبيل الاختلافات التي نجدها في سياق الآيات المتكرّرة (مثل قصّة نبي الله موسى ﷺ، مثلاً)، حيث إنّ التكريس المتأخّر، لو حدث فعلاً، كان سيوحّد الاستعمالات والصيغ والتعابير والبنية القصصيّة في كلّ مرّة يُذكر فيها موسى. ولكنّنا لا زلنا نقرأ في النصّ القرآنيّ هذه التفاوتات الظاهريّة، وهو ما يدلّ على أنّ هذه المادّة الأوّليّة لم يجر التلاعب بها، بل بقيت على حالها. وقد ذهب الباحثون الغربيّون إلى مثل هذه الحجج حتّى في دراسة المخطوطات القرآنيّة؛ فقد لاحظ مارين فان بوتن (**Marijn van Putten**) مثلاً أنّ نُسّاخ المصاحف حافظوا على مواضع كتابة التاء المفتوحة والتاء المربوطة في ألفاظ مثل «نعمت/ نعمة» كما هي منذ أقدم المخطوطات، ولم

الأمر بالفرضيّة الحجّاجيّة أو بأي افتراض آخر حول تكريس متأخّر للنصّ. ومردّ ذلك أنّه، لو سلّمنا بفرضيّة التكريس المتأخّر، فإنّا كنّا سنجد أنّ أجيالاً متعاقبةً من الكَتَبَة والناقلين و/ أو المفسّرين (حتى مطلع القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي مثلاً) قد قاموا بإضافة بعض التعليقات على النصّ غير الثابت، أو أجروا فيه بعض التصحيحات، أو قاموا بتحديثه [لغويًّا ومعنويًّا]، وذلك بما يتوافق مع التغييرات التي لحقت بالمعايير اللغويّة وأساليب الفهم في زمانهم[١].

- ![حـ.٤] جادل سَيناي بأنّ الحجّة [حـ.٤] -أو أيّ حجّةٍ تدافع عن عمليّة تكريس متأخّرة- لا تتوافق كذلك مع الطبيعة الإيحائيّة الشديدة [وغير التصريحيّة] للنصّ القرآنيّ الـمُكرَّس، ولا تناسب كذلك طابعه الذي يميل إلى عدم تحديد سياق الآيات بشكل كامل (**Uncontextualized Character**)[٢]. ومردّ ذلك أنّه لو سلّمنا بفرضيّة التكريس المتأخّر، فإنّا كنّا سنجد أنّ أجيالاً متعاقبةً من الكَتَبَة

يتمّ توحيد الاستعمال إلى الصيغة المعياريّة، أي بالتاء المربوطة؛ انظر بحثه ("**The Grace of God**"). وهذا مؤشّر على أنّ عمليّة النسخ كانت دقيقةً، وأنّها حافظت بصرامة على الأصل الذي نُسخت عنه المصاحف اللاحقة، وأنّ كلّ ذلك كان يتمّ في زمن متقدّم جدًّا يسبق أي زمنٍ آخر افترض المستشرقون والباحَثون المشكّكون أنه زمن تثبيت النصّ. (المترجم).

[١]- انظر:

Schoeler, "Codification", P.788-89; Sinai, "Part II", P.519-20; idem, "Christian Elephant", 81 ff; Cook, *The Koran*, P.133.

سيحظى هذا المنحى من التفكير بدعم أكبر فيما لو أجرينا التحليل السندي-المتني (*isnād-cum-matn analysis*؛ ICMA) لتعقّب التساؤلات التي أبداها المفسّرون الأوائل إزاء الكلمات الغامضة في القرآن، وذلك بالرجوع بالزمن حتى الفترة المروانيّة. فإذا كان المفسّرون المسلمون لا يزالون يواجهون، حتى سنة ٧٠٠م تقريبًا [حوالي ٨٠هـ]، العديدَ من الكلمات الغامضة في القرآن، فإنّ ذلك يعني أنّهم كانوا يتعاملون مع نصّ أقدم منهم، وقد ثبت بالفعل قبل ذلك الوقت، وليسوا أمام نصّ أُلِّفَ و/ أو بقيَ مفتوحًا على التغييرات حتى ذلك الوقت. مرّةً أخرى، يحتاج هذا المنحى من التفكير لكي يُثمر إلى المزيد من الأبحاث في المستقبل.

[٢]- مثلاً: حيث يستعمل القرآن نعتًا لمنعوت محذوف؛ أو حيث يختصر قصّة توراتيّةً في صيغة مبسّطة؛ أو حيث يُنتَقد شخص أو جماعة من غير تعيين أو تسمية؛ فالنصّ نفسه مثلاً لا يعيّن من هم أصحاب الفيل تحديدًا؟ ومتى جاؤوا؟ ولماذا؟ وفي أيّ ظرف أو سياق. فكلّ ذلك متروك للتراث التفسيريّ المتنوّع لبيانه وشرحه. ومثل ذلك كثير في القرآن يعرفه القارئ والمتدبّر. والحجّة تقوم هنا على أنّ التكريس المتأخّر كان سيضيف عمليًّا هذه المعلومات إلى النصّ، وذلك بحكم حاجة الأجيال اللاحقة إلى بيان هذه التفاصيل مع إبقائها جزءًا من النصّ المقدّس. ولا يخفى على القارئ أنّ هذا النوع من الاستدلال أو الاحتجاج يستند إلى معرفة هؤلاء الباحثين بعمليات التكريس التي طالت نصوصًا مقدّسةً أخرى، لا سيّما التوراة والإنجيل، وهو في ذلك ينهلون من تراث ضخم في «الدراسات الكتابيّة» (**Biblical Studies**) التي أخضعت تلك النصوص إلى مختلف صنوف النقد التاريخانيّ والبنيويّ والشكليّ والبلاغيّ والتأويليّ. (المترجم).

والناقلين و/ أو المفسّرين (حتى مطلع القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي مثلاً) قد قاموا بإدراج أخبارٍ من سِيَرَ [الأشخاص المقصودين في الآيات] أو أضافوا تفاصيل سرديّة أخرى، وضمّنوا كلّ ذلك النصَّ القرآنيَّ الذي لم يكن قد ثبتَ بعدُ. وكان هؤلاء سيعتمدون على مجموعة كبيرة من الأخبار المصاحبة للقرآن، من التفاسير وأخبار السيرة والمغازي، والتي كانت قد بدأت بالظهور بالفعل بين المسلمين مع نهاية القرن الأوّل الهجري/ السابع الميلاديّ[١].

- ![حـ.٥] جادل كلٌّ مِن محمّد عبد العظيم الزُّرقاني [وهو من علماء القرآن المعاصرين في الأزهر في مصر] والسيّد أبو القاسم الخوئي -خلافًا لما تذهب إليه الحجّتان [حـ.٣] و[حـ.٤]- بأنّ الآلاف من حفّاظ القرآن كانوا موجودين في زمن الحجّاج، ولم يكن بوسع هذا الأخير أن ينسخَ أو يمحوَ ما حفظه هؤلاء، حتّى ولو قام فعلاً باستبدال كلّ مصحف في زمنه[٢].

- ![حـ.٦] جادل الزُّرقاني أيضًا -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- بأنّ الشخصيّات الدينيّة البارزة في زمن الحجّاج كانت ستمانع وتقف في وجه أيّ محاولةٍ من قبله لتغيير نصّ القرآن أو استبداله[٣].

- ![حـ.٧] جادل كُلٌّ من الزُّرقاني والخوئيّ -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- بأنّه ما كان بإمكان الحجّاج، وهو مجرّد عاملٍ من العمّال لا يملك سلطةً على شؤون الأقاليم الأخرى، فرضُ نسخةٍ جديدةٍ من القرآن تكون مقبولةً ومعتمدةً على امتداد الإمبراطوريّة العربيّة في ذلك الوقت [وما كانت لتسكت كذلك عن هذا الأمر بعد موت الحجّاج][٤].

---

[١]- انظر: (Sinai, "Part II", 517–19; idem, "Christian Elephant", 81 ff. incl. n89).

[٢]- الزرقاني، محمّد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج١، ص٢٧٤؛ البيان في تفسير القرآن، م. س، ص٢١٩ (للترجمة الإنكليزيّة، انظر: Khūʾī, *Prolegomena*, P.151).

[٣]- مناهل العرفان في علوم القرآن، م. س، ج١، ص٢٧٣.

[٤]- مناهل العرفان في علوم القرآن، م. س، ج١، ص٢٧٤؛ البيان في تفسير القرآن، م. س، ص٢١٩ (للترجمة الإنكليزيّة، انظر: Khūʾī, *Prolegomena*, P.151).

- ![حـ.٨] جادل كُلٌّ من صادقي وسَيناي -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- بأنّه من المستبعد جدًّا أن يكون الأمويّون قد نجحوا فعلاً في فرض نصٍّ مقدّسٍ جديد -أو، والحال هذه، في فرض نسخةٍ أحدثَ من نصٍّ مقدّسٍ قديم- على الجماعات الإسلاميّة التي كانت آخذةً في الانتشار والانقسام بشكل مطّرد في أعقاب عصر الفتنة [مقتل عثمان]، ولا سيّما على الشيعة والإباضيّة والفرق الأخرى التي وقفت في صفِّ معارضةِ الحكم. وعليه، فإنّ رسم النصّ المكرَّس المشترك بين أهل السنّة والشيعة والإباضيّة وغيرهم لا بدّ أن يكون ميراثًا مشتركًا سابقًا على زمن ظهور الفِرَق، أي إنّه بالضرورة يسبق زمن الفتنة[١].

- ![حـ.٩] استند كُلٌّ من الزُّرقاني، والخوئي، والأعظمي، وصادقي، وحمدان -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- إلى واقع «سكوت المصادر» (***e silentio***). فقد جادلوا، بصوَر مختلفة، بأنّ غياب الأخبار في المصادر الإسلاميّة عن تدخّل الحجّاج في النصّ القرآنيّ أو تبديله لا يتوافق مع وقوع ذلك الحدث التاريخيّ

---

[١]- انظر:

Sadeghi and Bergmann, "Codex", P.366, 414; Sinai, "Part II", P.510, 516; Blachère, *Introduction*, P.91-92; Donner, *Narratives*, intro.

إنّ شدّة اهتمام هذه الفرق في الحفاظ على حديثها وأخبارها وعباداتها وشعائرها ووصول أجزاء كبيرة من ذلك إلينا، يعني أنّها كانت ستكون أشدّ حرصًا في تناقل نصّها المقدّس (قرآنها الخاصّ المفترض) جيلاً بعد آخر، وهو ما لا نجده ولا دليل عليه. بل إنّ حدّة الخلاف بين المسلمين بدءًا من أحداث ما سُمّي بـ«الفتنة الأولى» يؤشّر إلى أنّه ما كان بالإمكان جمع المسلمين على نصٍّ واحد في أعقاب تلك الحوادث، ولا سيّما بالنظر إلى توزّعهم على امتداد رقعة جغرافيّة واسعة من شمال أفريقيا ومصر وبلاد الشام والحجاز والعراق وفارس. والواقع أنّا لا نعرف نصًّا متقدّمًا في التاريخ ومنتشرًا على طول البلاد، وبين مختلف الجماعات، حافظ على استقراره ووحدته وثباته بهذا الشكل، ولا سيّما أنّ سجلّ المخطوطات القديمة حافل بالمستندات والوثائق التي كانت، لكثرتها وتنوّع أصولها، لتظهرَ حجم الاختلافات المزعومة، وذلك كما حدث في حالات أخرى. كما أنّه يؤشّر إلى أمرَين؛ الأوّل: شدّة عنايةَ المَسلمين، على اختلافهم، بهذا النصّ الذي وصلنا مستقرًّا وثابتًا منذ أمد بعيد، بل يمكن القول إنّ اختلافهم الشديد في كلّ المسائل تقريبًا حتّم عليهم تمييز القرآن ومرجعيّته بالاهتمام والتقديس -وذلك للحفاظ على جماعتهم الكبرى واحدةً في قبال الجماعات الدينيّة التي احتكّوا بها عقب انتشارهم السريع في صدر الإسلام- ولم يكن إذّاك من السهل على أيّ جهة أن تتلاعب بالنصّ نفسه مع وجود فرق أخرى مناوئة لها؛ (ولذا فالخلط والتدليس والوضع كان أسبق وأنفذ إلى روايات التفسير من الآيات نفسها، ومنها الروايات حول التحريف). والثاني: إنّ مشروع توحيد المصاحف -ومن قبل ذلك تكريس النصّ وتثبيته- ما كان ليتمّ لولا اجتماع المسلمين الأوائل (أي قبل زمن الفتنة الكبرى) تحت سلطة واحدة، بصرف النظر عن السؤال حول شرعيّتها المفترضة، أو قُل توحّدهم في جماعة واحدة رغم اختلافاتهم العميقة. ولو أنّ أحداث التاريخ مضت إلى التنافر والتناحر مباشرةً عقب وفاة الرسول الأكرمﷺ، لَكان الاختلاف في النصّ القرآنيّ ليقعَ بشكل أو بآخر، وبصورة أكبر، بل ربما لم يكن من طريق لتفاديه أو عكس مساره، سواء أكان ذلك بالحذف أم بالزيادة أم بالتغيير أم بالتبديل. (المترجم).

حقيقةً، فَمِثل هذا الفعل الذي ينطوي على فرضِ نصٍّ معينٍ كان سيكون محلّ نقاش ونقد واسعَين، وكان العلماء في ذلك الزمن، أو أفراد الجماعة الإسلاميّة عمومًا، سيتناولونه بالكلام، ولا سيّما أنّ الحجّاج والأمويّين من ورائه لم يستطيعوا طمس ذاكرة كلّ الفرق على امتداد الجماعة الإسلاميّة[١].

- ![حـ.١٠] استند كُلٌّ من الخوئي والأعظمي وصادقي وحمدان وسَيناي وياسين دتون (**Yasin Dutton**) -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- إلى واقع «سكوت المصادر» (***e silentio***) [في شأنٍ آخر]. فقد جادلوا، بصوَر مختلفة، بأنّنا لا نجد أيّ ذكرٍ صريح لعمليّة تكريسٍ للقرآن أو إعادة كتابته على أيدِ الأمويّين **حتّى في المصادر المناوئة لهم** (وهي المصادر التي تعدّد ارتكابات الأمويّين وتجاوزاتهم)، وأنّ هذا السكوت لا يناسب أن يكون قد وقع حقًّا في التاريخ مثلُ هذه العمليّة، سواء أكانت تكريسًا أم تنقيحًا لنصّ سابق[٢].

- ![حـ.١١] استند سَيناي -خلافًا للحجّتين [حـ.٣] و[حـ.٤]- إلى واقع «سكوت المصادر» (***e silentio***) [في شأنٍ آخر أيضًا]. فقد جادل بأنّ عدم ذكر يوحنا الدمشقيّ (**John of Damascus**)[٣] لأيّ تفصيل عن قيام الحجّاج بتكريس النصّ القرآنيّ أو إعادة كتابته يتعارض مع حدوث هذا الأمر على يد الحجّاج، من وجهة نظر تاريخيّة، حيث إنّه من المتوقّع، عقلانيًّا، أن يُقدِم يوحنّا -وهو ناقد للإسلام عاش في كنف الدولة الأمويّة في سوريا خلال عهد عبد الملك- على اقتناص هذا الحدث المفترض للطعن في شرعيّة القرآن [وأصالته][٤].

---

[١]- مناهل العرفان في علوم القرآن، م. س، ج١، ص٢٧٤؛ البيان في تفسير القرآن، م. س، ص٢١٩ (للترجمة الإنكليزيّة، انظر: Khūʾī, *Prolegomena*, P.151)؛ وانظر:

Aʿẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 103 n73; Sadeghi and Bergmann, "Codex", P.366; Hamdan, "The Second *Maṣāḥif* Project", P.799-800.

[٢]- البيان في تفسير القرآن، م. س، ص219 (للترجمة الإنكليزيّة، انظر: Khūʾī, *Prolegomena*, P.151)؛ وانظر:

Aʿẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 103 n73; Sadeghi and Bergmann, "Codex", P.366; Hamdan, "The Second *Maṣāḥif* Project", P.799–800; Sinai, "Part II", P.510–11; Dutton, "The Form of the Qurʾan", P.188.

[٣]- مرّ ذكره في القسم الأوّل من المقال. (المترجم).

[٤]- انظر: Sinai, "Part I", P.287.

- ![حـ.١٢] استند كُلٌّ مِن سَيناي وفان بوتن (**Van Putten**) إلى واقعِ أنّه قد تمّ تحديد تاريخ العديد من المخطوطات القرآنيّة التي تضمّ الرسم (العثمانيّ) الـمُكرَّس (**Canonical text-type**)[١] وإرجاعها إلى زمنٍ سابقٍ على عبد الملك بن مروان (حكم من ٦٥/ ٦٨٥ إلى ٨٦/ ٧٠٥) وعامِلِه الحجّاج بن يوسف (ت. ٩٥/ ٧١٤)، وذلك بواسطة الفحص الكربونيّ الـمُشِعّ (**Radiocarbon**)، وبدرجةٍ عاليةٍ من الاحتمال. ويُعدّ هذا الأمر دليلاً قويًّا ضدّ الحجّة [حـ.٤] التي تذهب إلى أنّ الحجّاج مسؤول عن وضع هذا الرسم القرآنيّ [الموجود في تلك المخطوطات] الذي صار مُكرّسًا[٢]. بالإضافة إلى ذلك، وكما شدّد فان بوتن على وجه خاصّ، فإنّ النموذج الكتابيّ الأعلى (**The ultimate archetype**) الذي تتّصل به كلّ الشواهد المكتوبة الباقية على الرسم القرآنيّ الـمُكَرَّس لا بدّ

---

[١]- ورد استعمال هذا اللفظ (**text-type**) سابقًا في المقال، ودرجنا على ترجمته ببساطة إلى «الرسم»، ولكن، لـمّا كان الحديث هنا، وفي بقيّة المقال، متوجّهًا إلى هذه النقطة وتأثيرها في دراسة المخطَّوطات، فإنّه من المفيد أن نشرح بإيجاز المقصود منها. والترجمة الحرفيّة للّفظ أقرب إلى أن تكون شيئًا مثل «نوع النصّ»، أو في الحالة الخاصّة للقرآن، «نوع الرسم». والمعنى، أنّ المخطوطاتِ القرآنيّة (وسائر المخطوطات بشكلٍ عامّ) تنقسم من حيث الرسم إلى مجموعات أو حزم (**Clusters**)، وذلك بالنظر إلى الرسم المستعمل فيها؛ مثلاً، تُكتب بعض الكلمات، ككتاب، بألف خنجريّة عوضًا عن الألف المتوسّطة (كـتـٰب)، أو تُكتب كلمة «قال» مع أو بدون ألف. ومع كونها تنتمي إلى عائلةٍ واحدة من الرسم، أو نوعٍ واحد منه، فإنّ ذلك لا يمنع وجود اختلافات طفيفة في ما بينها، ولكنها لا تتميّز عن غيرها إلّا حيّن ينتقل رسمها إلى «نوعٍ» آخر، وهنا توضيح مفيد بقلم صادقي وبيرغمان: «... إن «نوع الرسم» يعبّر عن مجموعة من النصوص المتشابهة [في كتابتها] التي تتميز عن المجموعات الأخرى. ويُعد «نوع الرسم» مفهومًا أساسيًّا في علم النقد النصّي... وعادةً ما تكون النصوص التي تنتمي إلى «نوع الرسم» نفسه أشدّ ارتباطًا بعضها ببعض، [وذلك لجهة كونها من أصل واحد]... وبالتالي، يسمح منظور «أنواع الرسم» بترتيب النصوص في شجرة عائلية...»؛ (انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex", P.347). وجميع المخطوطات القرآنيّة الحاليّة -حتى لو وُجد اختلاف فيما بينها، ما خلا النصّ السفليّ في «طرس صنعاء ١» المسمّى (C-1)، والذي سيرد ذكره- تنتمي من حَيث النوع إلى الرسم العثمانيّ، وهو نفسه الرسم القرآنيّ الـمُكرّس (**Canonical text-type**) الذي لا يزال معتمدًا إلى اليوم. ونعرف من كتب المصاحف بعض المعلومات عن «الرسم المسعوديّ»، نسبةً إلى مصحف ابن مسعود. وسنبقي على استعمال «الرسم» إلّا حيث تدعو الحاجة إلى بيان أنّ المقصود هو العائلة أو المجموعة التي تنتمي إليها المخطوطة، وليس الهيكل النصّي نفسه. (المترجم).

[٢]- انظر إلى ما يقول سَيناي:

(Sinai, *The Qur'an*, 46, 56 n34) وذلك بالاستناد إلى: Dutton, "An Umayyad Fragment", esp. P.63–64, and Marx and Jocham, "Datierungen" [= "Radiocarbon (14C) Dating"]).

وانظر الرأي الشبيه بما تقدم لدى فان بوتن: (Van Putten, "The Grace of God", 275 ff., P.279) وذلك بالاستناد إلى:

Sidky, "Regionality", P.148–53; anon., "Concise List of Arabic Manuscripts".

وأنّه كان **أقدم منها حتّى**[١]، وهو ما يدعم بشكل أكبر فرضيّة أنّ تكريس القرآن قد تمّ بالفعل قبل زمن الحجّاج[٢].

- ![حـ.١٣] استند فان بوتن إلى نتائج أبحاث ديروش (**Déroche**) في مجال علم الكتابات القديمة (**Paleography**)، حيث توصّل هذا الأخير إلى التمييز بين نمط الكتابة [الأمويّ-المروانيّ] الذي أسماه (O1)، وهو نمط الخطّ العربيّ الذي نجده في الوثائق والكتابات الرسمية التي تعود إلى زمن عبد الملك بن مروان، وبين أنماط الخطّ «الحجازي» المختلفة والتي تعود إلى زمن أسبق على ذلك[٣]. وعلى هذا الأساس، أرّخ ديروش المخطوط القرآنيّ (***Codex Parisino-petropolitanus***) [مصحف باريس-سانت بطرسبيرغ][٤] -وسائر المخطوطات القرآنيّة المكتوبة بخطوط «حجازيّة» توافق الرسم الـمُكَرّس (العثمانيّ)- بأنّها جميعًا سابقة على زمن عبد الملك بن مروان. وعليه فإنّ الرسم القرآنيّ الـمُكرّس

[١]- يشمل النموذج الكتابيّ (**Archetype**)، إضافةً إلى «نوع الرسم» كما بيّنّا، طريقة الترتيب والعناية بالنصّ، ومن ذلك مثلاً أنّ فواصل السور كانت على شكل سلاسل، وأحيانًا بلون مختلف، أو طريقة تعشير الآيات (تحديد منتهى الآية العاشرة، ثم العشرين، ثم الثلاثين، وهكذا)، أو تخميسها، وذلك باستعمال علامات مميّزة. (المترجم).

[٢]- انظر: Van Putten, "The Grace of God", P.274, 279.

[٣]- لاحظ ديروش أنّ المصاحف التي تستعمل الخطوط الحجازيّة كانت متحرّرةً من القواعد التفصيلية في الكتابة، وكانت غالبًا متأثّرةً بالناسخ وأسلوبه الفرديّ؛ إذ لم يكن ثمّة أسلوب حجازيّ واحد بل نمط سيّال في كتابات تشترك كلّها في خصائص عامّة سُمّيت بالخطّ الحجازيّ. أمّا الوثائق المروانيّة، ومنها المصاحف، فقد نشأ معها نمط كتابيّ منضبط لا يختلف باختلاف النسّاخ، ويظهر في مختلف الوثائق، كالرسائل والنقوش والمصاحف، وقد سمّاه (O1) وميّز بين تطوّراته اللاحقة. (المترجم).

[٤]- اعتنى الباحث الفرنسي فرونسوا ديروش بهذا المصحف عنايةً فائقة، وألّف في ذلك مقالات ومؤلّفات مستقلّة، وقارنه بمصاحف ومخطوطات أخرى تعود إلى الزمن الأمويّ المبكّر. والمصحف المقصود مكتوب على جلد (طِرس) ومحفوظ بين مدينة باريس (في المكتبة الوطنية، برقم BnF Arabe 328 a and b) وبين مدينة سانت بطرسبرغ في روسيا (في المكتبة الوطنية الروسية الآن، برقم Saint Petersburg, NLR Marcel 18)، ولذلك يُعزى إلى المدينتَين (باسميهما باللاتينيّة). ويعود تاريخه وفق تقدير ديروش إلى الربع الثالث من القرن الأول الهجري، وأسلوب كتابته يُرجّح أن يكون من زمن سابق على عبد الملك بن مروان وتوحيده دواوين الدولة والذي كان له تأثير في طرق الكتابة (حوالى سنة ٨٠/ ٧٠٠). ورسم هذا المصحف يوافق بشكل عام الرسم العثمانيّ المعروف الآن، مع اختلافات تتعلّق بطريقة الكتابة في بعض الكلمات (مثلاً «شاى» بدل «شَيْء») وقد وُجد هذا المصحف أوّلاً في القاهرة القديمة في مسجد عَمرو في الفسطاط، ووصلت منه صحائف إلى باريس عام ١٨٠٣م، وصحائف أخرى وصلت عبر بعض المستشرقين الروس إلى المكتبة الامبراطوريّة العامّة في سانت بطرسبرغ، ومجموعها بين المدينتين ٩٨ صحيفة. وإضافة إلى هذه، ثمة بعض الصحائف في مكتبة الفاتيكان وفي لندن. وقد أمكن تمييز هذه الوثائق وتبيان أنّها تعود إلى مصحف واحد من خلال مقارنة النصّ وطريقة الكتابة وأسلوب التجليد والتجميع وعلامات أخرى؛ والمجموع يغطي أقلّ من نصف القرآن بقليل. وسائر التفاصيل حول هذا المخطوط يُرجع إليها في أعمال ديروش التي يذكرها المؤلّف. (المترجم).

لا يمكن أن يكون من عمل الحجّاج (وذلك خلافًا للحجّة [حـ.٤]) بل يعود إلى زمن متقدّم[١].

- ![حـ.١٤] استند سيناي إلى نتائج بحوث صادقي حول المخطوط رقم (**DAM 27.1-01**)، والمشهور باسم «طِرس صنعاء ١» (**Ṣanʿāʾ 1**)[٢]، وذلك لتقويض فرضيّة الحجّة [حـ.٤] تحديدًا والمتعلّقة بقيام الحجّاج **بتأليف القرآن أو جمعه**[٣]. وبواسطة فحص الكربون المشعّ، أمكن تحديد تاريخ هذا الرّق[٤] الذي يضمّ

[١]- انظر: Déroche, *Qurʾans of the Umayyads*, e. g., P.73, 97–99, 139.

أشكر فان بوتن على لفت انتباهي إلى هذا البحث وتسليط الضوء على أهميّته في النقاش الراهن. ويبدو أنّ ديروش يقبل بالفكرة القائلة إنّ الحجاج قام بشيء من إصلاح النصّ (م. ن، ص٩٦-٩٧، ١٢٧، ١٣٩-٤٠)، ولكنّ ذلك اقتصر على تغييرات في أسلوب الكتابة وتنسيقها، وليس بأيّ حال إعادة كتابة أو تكريسًا للنصّ. وبالفعل، فإنّ ديروش (م. ن، ص٧٢، ٩٧، ١٣٨) يشكّ حتّى في فكرة أنّ الحجّاج أضاف علامات التشكيل الصوتي إلى القرآن، وخلص (م. ن، ص١٤٠) إلى أنّ جهود الحجّاج، في أفضل الأحوال، قد تكون وراء الإضافة «المتّسقة بشكل كامل تقريبًا» للألِفات إلى كلمة «قال» في مخطوطة مصرية (أي لتمييز «قال» عن «قل»).

[٢]- عُثِر على هذا المصحف، وجملة من المصاحف الأخرى التي يُشار إليها بـ«مصاحف صنعاء»، عن طريق الصدفة، وذلك في أثناء أعمال ترميم جرَت في مسجد صنعاء الكبير منتصف القرن الماضي. وقد تعاونت الحكومة اليمنيّة حينها مع القسم الثقافي في وزارة الخارجيّة الألمانية لاستنقاذ هذا المخطوط ودراسته وتصويره وحفظه. ولكنّ الفريق البحثيّ الألمانيّ المعنيّ بالمشروع تحفّظ على المخطوط وصُوَره ولم ينشر عنه أيّ شيء لأكثر من ثلاثة عقود، ثمّ عمد إلى نشر بعض الدراسات المغرضة والمشكّكة بتاريخ القرآن، ولكنّها كانت ضعيفةً وغير مستندة إلى ما يكفي من الحجج، ودلّت على ضعف علميّ كبير لدى ذلك الفريق. وسُرعان ما بدأت صحائف من الرّقّ بالانتشار في مكاتب المزادات العلنيّة، وبيعَ منها بعض الصحائف بأسعار باهظة. ومع ظهور هذه المستندات إلى العلن، أمكن الالتفات إلى المخطوط وأهمّيّته، وهو ما اضطرّ الفريق الألماني إلى الشروع بالكتابة عن المخطوط بعد طول إهمال. وكان الباحث الإيرانيّ الأميركيّ بهنام صادقي أكثر من أضاء على هذه الوثيقة في أعماله التي يقتبس منها المؤلّف هنا، ويمكن الرجوع إليها للتوسّع في تاريخ «طرس صنعاء ١». (المترجم).

[٣]- انظر: Sinai, "Part I", P.275–76; idem, "Part II", P.513–14; idem, *The Qurʾan*, P.46, 56 n35.

[٤]- ينبغي تمييز المصطلحات المستعملة هنا تمييزًا دقيقًا: المخطوط (**Manuscript**) هو رسم النصّ نفسه. الرَّقّ (**Parchment**) هو المادّة التي كُتب عليها المخطوط، وهو مصنوع من جلد الحيوان؛ والتاريخ الذي يحدّده الفحص الكربونيّ يؤشّر غالبًا إلى زمن ذبح الحيوان الذي صار جلده، بالدباغة والصباغة، مادّةً تُستعمل في الكتابة. وبداهةً، يُفترض بأنّه هذا الزمن ليس بعيدًا عن تاريخ المرّة الأولى التي جُهِّز فيها الجلد للكتابة. أمّا الطِّرس، وجمعه الطُّروس (**Palimpsest**) فهو رقّ مستخدم مرّتين، أي إنّه استعمل أوّل مرّةً ثم مُحيَ هذا النصّ (ويسمى «النصّ السفليّ» أو الأدنى، أو التحتانيّ، أو المخفيّ، **Undertext**)، وكُتب فوقه نصّ جديد هو النصّ الظاهر للعيان. ولكن، لـمّا كان الحبر المستخدم في النصّ السفليّ مادّةً عضويّة تضمّ بعض المكوّنات التي تحافظ على وجودها، كالمعادن، فإنّه يمكن تظهيره من جديد بواسطة بعض الأشعّة، وهذا الذي تمّ فعله في حال «طرس صنعاء ١» الذي يحوي نصّه العلويّ النصّ القرآنيّ الـمُكَرّس، فيما يحتاج النصّ السفليّ إلى معالجة معيّنة ليصير قابلاً للقراءة. واستعمال الطروس شائع في الزمن السابق على انتشار الورق في منتصف القرن الثاني الهجري، وقد استمرّ أبعد من ذلك في الغرب الإسلاميّ في الأندلس. وهو في الأصل تقليد كتابيّ موجود لدى أغلب الديانات، إذ كانت أدوات الكتابة قليلة، وكان حكّ الرقّ أو كشطه أو محو نصّه والكتابة فوقه من جديد طريقة «اقتصاديّة» في اختصار تكاليف الكتابة والنسخ (الباهظة بمعايير ذلك الزمن). ومع ذلك، فإنّ الكتابة على الجلد كانت ظاهرةً «فاخرة» تُعظِّم من خلالها الجماعات نصوصها المقدّسة، وذلك لأنّ الجلود المدبوغة أبقى زمانًا وأرفع قيمةً من الكتابة على كتف الحيوان أو عظمه مثلاً، وكان بالإمكان

المخطوط بأنّه يعود إلى زمن سابق على العام ٦٦٠م، وذلك بنسبة احتمال تفوق الـ٩٥٪، أو بأنّه يسبق العام ٦٤٦م، وذلك بنسبة احتمال تصل إلى ٧٥,١٪ [١]. ويحتفظ النصّ السفليّ لهذا الرقّ (ويدعى النصَّ «C-1»، ويُرجّح أنّه قد كُتِب بعد فترة وجيزةً من إعداد الرّق للكتابة)[٢] برسم قرآنيّ يخالف النصّ الـمُكَرّس، وذلك في جوانب معيّنة: فترتيب السور في هذا المخطوط، غير الكامل، مختلف عن الترتيب الموجود في المصحف الـمُكرّس، غير أنّ السور الموجودة فيه تتشارك الآيات نفسها، وبالترتيب نفسه، مع نظيراتها في النصّ المكرّس، مع فارق أنّ الآيات تختلف غالبًا في صياغتها عن آيات المصحف، ففيها حذف أو استبدال أو دمج أو شيء من إعادة الصياغة[٣]. وبالاعتماد على جملةٍ من الأسس التاريخيّة والنقديّة والنصوصيّة، خلص صادقي إلى أنّ الرسم الـمُكَرَّس ورسم النصّ السلفيّ (C-1) لا يعتمد أحدُهما على الآخر [أي إنّهما ينتميان إلى نوعَين مختلِفَين من الرسم (**Text-Type**)]، ولكنّهما متحدّران معًا من نموذج كتابيّ أعلى (**Archetype**). بقول آخر، فإنّهما سَليلا **نسخة أقدم منهما من القرآن** كانت موجودةً **قبل** مخطوط (**27.1-DAM 01**) التي تعود بنفسها على الأرجح إلى زمنٍ أسبق من سنة ٦٤٦م [٢٥هـ تقريبًا، أي في فترة عثمان]. وتلك النسخة الأقدم تحتوي السور القرآنيّة نفسها، وتضمّ تقريبًا الآيات نفسها كما في النصّ الـمُكَرَّس وفي نصّ (**27.1-DAM 01**)[٤]. ولا يتوافق كلّ ما تقدّم مع الحجّة

الاحتفاظ بالنصّ في مكان العبادة العامّ واستعماله من قبل أكثر من شخص من دون الخوف أن يتمزّق أو يتضرّر. ولذلك، فإنّ كتابة المصاحف على الرّق بشكل عام في الصدر الأوّل دليل على أنّ مشروع الكتابة نفسه كان مموّلاً من قبل أثرياء أو مهمّين أو ذوي معرفة أو أصحاب سلطة، وليس بالإمكان تصوّر كونه مشروعًا فرديًّا أو خاصًّا يُمكن لأيّ شخص عاديّ القيام به. (المترجم).

[١]- انظر: Sadeghi and Bergmann, "Codex", P.348–54, 383.

[٢]- م. ن، ص٣٥٤.

[٣]- م. ن، ص٣٤٤، ٣٦٠ وما بعدها، وفي أماكن أخرى.

[٤]- م. ن، ص٣٩٤ وما بعدها، وكذلك: Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1".

مواضع الاختلاف بين «طرس صنعاء ١» وبين النصّ القرآنيّ الحاليّ عديدة، ومنها ما هو لافت، وإنْ بقيَ بعيدًا عن تغيير جوهر النصّ؛ فمثلاً ترد كلمة «الأنبياء» بدل «النبيّون»، من الآية ٤٤ في سورة المائدة، وهذه من النماذج التي توضح البَينونة بين النصّين من حيث الرسم، أو «نوع الرسم» (لعَيّنة من الاختلافات، انظر: Sadeghi and Bergmann, "Co-dex", P.417-436). وقد رجّح صادقي أنّ النصّ السفليّ يعودُ إلى مصحف أحد الصحابة، أو أنّه منسوخ عنه، ومن هنا

[حـ.٤] التي تزعم أنّ الحجّاج هو الذي وضع النصّ الـمُكَرّس من القرآن من خلال جمع السور التي كانت متفرّقةً حينها، وغير ذلك من تفاصيل.

أ) [ردود المؤيّدين للفرضيّة الحجّاجيّة على معارضيهم]

وبطبيعة الحال، فقد ردّ بعض الباحثين المؤيّدين للفرضيّة الحجّاجيّة -ولا سيّما شومايكر ودِي- على بعض ما تقدّم. بدايةً، رفض كُلٌّ منهما ما استند إليه دونر (**Donner**) وسَيناي، تحديدًا في ![حـ.٢]، من غياب المفارقات التاريخيّة في القرآن، وذلك لأسباب؛ أوّلًا: جادلوا شومايكر ودِي بأنّ عدم احتواء القرآن على [موادّ] متّصلة بالزمن اللاحق على النبيّ[١] [أي بعد زمان نبوّته وظهور القرآن] (***ex eventu***) لا يستبعد بالضرورة احتمال أن يكون النصّ قد أُلِّفَ في وقتٍ متأخّر[٢]. ثانيًا: جادل شومايكر بأنّ القرآن أُلِّف و/ أو نُقِّح على يد الحجّاج، وبعناية صارمة، وفق أسلوب أو نمط لا-تاريخيّ مُنبَتٍّ من أي اتّصال زمنيّ، وبذلك فإنّه لا يُعقل أن نتوقّع من النصّ ذكرَ أحداث الفتنة وما سواها، سواء من وجهة نظر عثمان أو الحجّاج [أو غيرهما][٣]. ثالثًا: جادل دِي بأنّ عبد الملك بن مروان والحجّاج، حين ألّفا القرآن

سمّى هذا النصّ (C-1)، نسبةً إلى لفظ (**Companion**)، أي «صحابيّ». ولكنّ الفائدة التي حصلت من دراسة «طرس صنعاء ١» تتعدّى الإضاءة على وجود نصّ قرآنيّ معتبر قبل زمن الحجّاج، أو إظهار أنّ حجم الاختلافات المزعومَة في المخطوطات القرآنيّة، مهما كبرت، تبقى ضئيلةً، بل تحديدًا في الترجيح المعقول بأنّ مصحف عثمان نفسه كان نتاج عملٍ جماعيّ «وَحَّدَ» المصاحف والقراءات المعروفة منذ زمن النبيّ. وكأنّ مشروع المصحف العثمانيّ كان تحديدًا في إيجاد النصّ الذي يوافق رسمُه وقراءتُه جميعَ تلك القراءات والكتابات القرآنيّة التي كانت معروفة في ذلك الزمن المبكّر. ومن الطبيعي أن نعثر على تقاليد كتابية أخرى، كما في «طرس صنعاء ١»، تخالف الرسم العثمانيّ. مع التأكيد بأنّ تلك الاختلافات تبقى يسيرة على كثرتها؛ أي إنّنا لا نعثر على ما يُمكن تسميته بـ«نصّ جديد» للقرآن، وجُلّ ما في الأمر هو اختلافات طبيعيّة تحدث في النقل أو النسخ نتيجة الخطأ أو الوهم أو النسيان. هذا طبعًا إنْ سلّمنا بأنّ النصّ الموجود في الطِّرس كان «قرآنًا» معترفًا به حقًّا، ولم يكن مثلاً مسودّةً عُرِضَت لاحقًا على متخصّصين لتصحيحها، أو كانت تدريبًا على النسخ، أو كانت مادّة يستعملها الطلّاب في التمرّس عَلى الحفظ، وغير ذلك من الاحتمالات التي طرحها بعض الباحثين في الغرب والشرق. لأنّ أيّ نصّ بهذه الأهميّة لا يُعتنى به فقط من زاوية وجوده مكتوبًا، بل من منظور الحاجة إليه وطريقة استخدامه أيضًا. فمن الذي كتبه؟ ولماذا؟ وعلى أيّ أساس؟ وكيف تمّ تناقله؟ ولا يكفي مجرّد الوقوع على طِرس أو مخطوط لهدم تراث متأصّل في التاريخ ووشيج الصلة بالوثائق التاريخيّة وبالمرويّات والكتابات التاريخيّة على حدٍّ سواء، كما هي حال القرآن الكريم. (المترجم).

[١]- حيثما يستعمل المؤلّف اسم «محمّد»، نستعمل هنا «النبيّ»، والإشارة في كلا الاستعمالين إلى رسول الله ﷺ. (المترجم).

[٢]- انظر: Shoemaker, *The Death of a Prophet*, P.153; Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte cano-nique?", P.70.

[٣]- انظر: Shoemaker, *The Death of a Prophet*, P.153-55.

و/ أو أعادا كتابة نصّه، امتنعا عمدًا عن إدخال أيّ عنصرٍ أو مقطعٍ مؤيّد للأمويين بشكل صريح، وذلك لتعظيم موقعية هذا المصحف ومقبوليّته لدى الفرق الإسلاميّة كلّها. وقد فَعَلا ذلك، بحسب دي، بقصد تحقيق هدفَهما المتمثّل في إيجاد عنصر مميّز للهويّة الدينيّة الإسلاميّة (أي كتاب إسلاميّ مقدّس جديد)[١]. رابعًا: جادل دي بأنّ القرآن يضمّ بالفعل مقاطعَ وسورًا كاملةً تحيل إلى نصوص أُلِّفت بعد زمن عثمان، أو هي تمثّل ببساطة تلك النصوص نفسها[٢]. خامسًا: جادل شومايكر بأنّ المقاطع القرآنيّة المناهضة لليهود والمسيحيّين تمثّل في الواقع مفارقات تاريخيّة تم إدخالها إلى النصّ في زمن السفيانيّين و/ أو المروانيّين[٣].

وللردّ على هذه النقاط، عارضها سَيناي بالاستناد إلى حججٍ متنوّعة:

أوّلًا: إنّ الظروف الخاصّة للجماعة الإسلاميّة بعد زمن النبيّ، وخصوصًا بعد زمن عثمان، كالفتوحات والفتن والجدالات المذهبيّة وغيرها، ينشأ عنها بالضرورة توقّع عقلانيّ بأنّ أيّ نصّ أو مجموعة من النصوص وُضِعت أو حُدِّثَ مضمونها بعد النبيّ (وخصوصًا بعد عثمان) كان ستحمل [بالضرورة] آثارًا تدلّ على تلك الظروف[٤].

ثانيًا: لا يبدو القرآن خاليًا من [الموادّ] المتّصلة بالزمن اللاحق على النبيّ (***ex eventu***) فحسب، بل من أيّ تطوّرات أو اهتمامات كبرى ظهرت في الزمن الفاصل بين النبيّ وبين الحجّاج، بما في ذلك النقاشات المذهبيّة[٥].

---

[١]- انظر: Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.104.

[٢]- م. ن، ص٧٠-٧١.

[٣]- انظر: Shoemaker, *The Death of a Prophet*, P.59-60.

[٤]- انظر: Sinai, "Christian Elephant", 75 ff.

[٥]- انظر: Sinai, "Part II", 515–16; idem, "Christian Elephant", 75 ff.

ومن أهمّ تلك النقاشات المنازعات الكلامية مع غير المسلمين، إذ لو كان النصّ متأخّرًا، ولو كانت فعلاً قد كُتب عمدًا بصورة لا-تاريخيّة ليبدو منقطعًا عن أيّ زمن تحديدًا، فإنّه كان بالضرورة سيحمل آثارًا من المعتقدات الدينيّة التي طوّرها المسلمون بفعل احتكاكهم بسائر الأديان، وذلك لأنّ هذه الصيغ العقديّة، حتى ولو طُمِسَت ظروفها الخاصّة، كانت ستكون بذاتها محلّ اهتمام دينيّ يُحتّم وجودها في النصّ المقدّس للمسلمين، بشكلٍ أو بآخر. ولكن، هذا ما لا نجده في نصّ القرآن بشكل صريح، بل كان على المسلمين استلال المفاهيم العقديّة أو اسّتنباطها من الآيات العامّة للكتاب. فاختلفوا في شأن القضاء والقدر مثلاً على نصوص الآيات نفسها، ولم يدّعوا آيات أخرى (كما حصل مع الحديث مثلاً). وبالطبع، فإنّ الفرق المتنازعة ما كان بإمكانها اختلاق نصٍّ جديدٍ من دون أن تسلَم من النقد (وربما

ثالثًا: إنّ التفكير بأنّ مؤلّفي القرآن أو محرّري نصّه، قبل الحجّاج و/ أو في زمنه، قد امتنعوا عمدًا عن ترك بصماتهم الزمنيّة والأيديولوجيّة في النصّ، لَهو أمرٌ بعيد الحصول جدًّا، ولا سيّما أنّنا لا نعثر أبدًا على هذا النوع من التحسّر [على عدم تضمّن القرآن لمثل هذه الإشارات] في مجموعة النصوص الحديثيّة المبكّرة[١].

رابعًا: إنّ المقاطع القرآنيّة التي قد يقبل سَيناي حتّى بأنّها [أُضيفت] بعد زمن النبيّ لا تزال تنتمي إلى الفترة الفاصلة بين النبي وبين عثمان [ولا تمتّ إلى زمن الحجّاج بِصِلَة][٢].

خامسًا: الأمثلة المفترضة التي يسوقها دِي ومَن معه للقول بوجود نصوص قرآنيّة تعود إلى ما بعد زمن عثمان تبقى موضع نقاش كبير[٣].

سادسًا: يذهب شومايكر إلى أنّ الآيات المناوئة لليهود والمسيحيّين تعود إلى زمن ما بعد النبيّ محمّد وعثمان، ولكنّ حجّته هذه تستند إلى الأطروحة الشهيرة التي أدلى بها دونر (**Donner**) حول أنّ الإسلام نشأ على هيئة طائفةٍ جامِعَةٍ (**Ecumenical**)[٤] من المؤمنين، وهي فرضيّة يرفضها باحثون مثل سَيناي، بصرف النظر عن النقاش في مسألة تكريس القرآن[٥].

العنف) الذي ستوجّهه لها الفرق الأخرى. ثمّ، ما النفع الذي كانت ستجلبه لنفسها فرقةٌ من الفرق فيما لو اخترعت نصًّا مقدّسًا (قرآنًا) لها لا يقبله إلّا أفرادها؟ فهل كانت لتتمكّن، في حالات المحاجّة والخصام، من إلزام غيرها به؟ (المترجم).

[١]- انظر: Sinai, "Christian Elephant", P.76.

[٢]- م. ن، ص٧٨-٨٠.

[٣]- م. ن، ص٧٩، ٨٦ وما بعدها- ص٩٤ وما بعدها.

[٤]- يُترجم هذا المصطلح عادةً بـ«مَسكونيّ»، وخصوصًا في السياقات المسيحيّة. وأصل اللفظ يونانيّ (***oikou-menē***)، ومعناه «العالم المَسكون/ المعمور بتمامه». وقد صار يُطلق على المجامع الكنسيّة ذات الطابع الشامل لعموم المسيحيّين على اختلاف طوائفهم، فيُقال «المجمَع المسكونيّ» دلالةً على أنّه يجمع أكثر من طائفة ويُعنى بوحدة الديانة المسيحيّة ككلّ. ولـمّا صار اللفظ ذا أحمالٍ دينيّة مسيحيّة -على الرغم من أنّ الأصل اللغويّ يبقى الأهم- فقد فضّلنا ترجمة اللفظ بـ«جامِع». (المترجم).

[٥]- م. ن، ص٨٠-٨١. خلاصة أطروحة فريْد دونر هي أنّ الإسلام تشكّل بدايةً، ولا سيّما في الفترة المكّيّة وأوائل الفترة المدنيّة، كحالة دينيّة تسعى إلى توحيد جميع «المؤمنين» بالله واليوم الآخر والحساب على الأعمال، من اليهود والنصارى وغيرهم، وأنّ الاتّصاف بـ«الإسلام» وقع لاحقًا نتيجة التطوّرات التي مرّت بها الدعوى المحمّديّة التي صارت تتمايز شيئًا فشيئًا، طقسيًّا ولاهوتيًّا، عن الجماعات الكتابيّة الأخرى. كما أنّ محور هذا التمايز كان شخص النبيّ نفسه، بحيث صار اتّباعه وطاعته جزءًا من الهويّة الدينيّة، وليس تفصيلًا هامشيًّا بالنسبة إلى أتباعه. (المترجم).

سابعًا، إنّ ادّعاء دِي وشومايكر بأنّ القرآن قد جُمِع على يد الحجّاج **من نصوص ومؤلّفات كاملة** تمّ اختلاقها أو تحديثها في أزمنة الفتوحات الكبرى والحروب الأهليّة والخلافات المذهبيّة والهيمنة الأمويّة وما شاكل من ظروف، إنّ هذا الادّعاء يعني أنّه ثمّة احتماليّة أكبر بأنّ يكون القرآن قد احتوى أيضًا على مفارقات تاريخيّة صارخة تعود إلى زمن ما بعد النبيّ، ولا سيّما الفترة التي أعقبت خلافة عثمان (وهو ما لا ينطبق على القرآن)[١].

وممّا ينبغي الإشارة إليه هنا أيضًا هو أنّنا حتّى لو قبلنا بأطروحة دونر حول جماعة «المؤمنين» الأولى، فإنّ استناد شومايكر إلى المفارقات التاريخيّة المناهضة لليهود والمسيحيّين في القرآن يبقى ضعيفًا. فافتراض وجود طائفة جامعة من المؤمنين لا لا يستدعي ولا يُـحتّم، بأيّ شكلٍ من الأشكال، ألّا يكون لتلك الطائفة نزاعات مع بعض اليهود والمسيحيّين، ولا يقضي بألّا يتعرّض النبيّ محمّد في تعليمه أو دعوته إلى انتقاد هؤلاء. وفي الواقع، فإنّ هذه النقطة تحديدًا كانت محلّ عناية كُلٍّ مِن فرد دونر وخوان كول (**Juan Cole**)، فقد جادلا، كُلٌّ مِن موقعه، بأنّ النقد القرآنيّ لليهود والمسيحيّين يميل إلى أن يكون موجّهًا إلى جماعات وطوائف محدّدة منهم، وإلى معتقدات أو ممارسات بعينها، وليس نقدًا مطلقًا لهم[٢]. وفي الحقيقة، فإنّه من المستغرب ألّا يوجّه النبيّ محمّد -بوصفه قائد حركة توحيديّة **إصلاحيّة** وفق وجهة نظر دونر- انتقادات للموروثات التوحيديّة السابقة عليه. وبالتالي، وحتّى لو سلّمنا بوجهة نظر دونر، فإنّه ما من داعٍ قويّ للاعتقاد بأنّ انتقادات القرآن لليهود والمسيحيّين تنمّ عن تدخّلات لاحقة [في النصّ القرآنيّ]، تمامًا كما أنّ استعمال القرآن لمفردة «المسلمين» لوصف أتباعه والطريقة الصحيحة في التوجّه إلى الله [ليس دليلاً على أنّ اللفظ لاحق على استعمالٍ أسبق وحصريّ يتمثّل في مفردة «المؤمنين»][٣].

---

[١]- Sinai, "Christian Elephant", P.82-84، ومواضع أخرى.

[٢]- انظر:

Donner, "From Believers to Muslims", esp. 24-28; idem, *Muhammad*, ch. 2, esp. 70-72, 77; Cole, *Muhammad*, *passim*.

[٣]- وذلك خلافًا للطرح الذي يقدّمه دونر (Donner, "*Dīn*, *Islām*, und *Muslim* im Koran", esp. 132-33). وللتوسّع

من جهته، اعترض شومايكر على استناد سَيناي في الحجّة ![حـ.٣] إلى وجود الصيغ اللغويّة القديمة في القرآن، ووجود مواضع مبهمة وغير متّسقة في النصّ. أوّلًا: انتقد شومايكر السرديّة الإسلاميّة التقليديّة التي تقول إنّ القرآن حُفِظ بشكل دقيق حين انتقل من النبيّ إلى أتباعه، مع تأكيده على أنّ هذه السرديّة لا تتّسق مع حقيقة أنّ المفسّرين المسلمين اللاحقين كانوا يجهلون معاني بعض الألفاظ القرآنيّة[١]. ثمّ استشهد شومايكر بما استنتجه مايكل كوك (**Michael Cook**) من أنّ تنقيح نصّ القرآن خلال عمليّة الجمع والتكريس لا بدّ أن يكون قد اتّخذ صفةً متحفّظةً بقيت عند الحدود الدنيا. واستشهد شومايكر كذلك بما اقترحته باتريشيا كرونه (**Patricia Crone**) حول أنّ بعض مقاطع القرآن تعود إلى زمن سابق على النبيّ، حتّى أنّ معاني بعض الألفاظ الواردة فيه كانت قد ضاعت منذ أمدٍ بعيد. واستند كذلك إلى الاقتراح المزدوج الذي تقدّم به كوك أيضًا، ومفاده أنّ أجزاء من القرآن يعود تاريخها إلى زمن سابق على النبيّ بوقت طويل و/ أو بقيت مبهمةَ المعنى حتّى عقود بعد وفاته[٢]. وأخيرًا، يظهر أنّ شومايكر يؤيّد جميع هذه الافتراضات مع تأكيده في الوقت عينه على أنّ معظم أجزاء النصّ القرآنيّ ظهرت في زمن النبيّ بشكلٍ أو بآخر[٣].

وللردّ على ما تقدّم آنفًا، عاود سَيناي معارضتها بطرقٍ مختلفة؛ أوّلًا: إنّ اقتراح شومايكر -بالاستناد إلى كُلٍّ من كرونه وكوك- بأنّ أتباع النبيّ ورثوا «كتابات قديمة» [وضمّنوها القرآنَ] لا يتواءم مع نظريّته العامّة بشأن المسلمين الأوائل وأنّهم كانوا أمّيّين بأغلبهم، وأنّهم احتفظوا بالموادّ القرآنيّة الأوّليّة بصورة شفهيّة[٤]. ثانيًا: إنّ ما

في معاني مفردات قرآنيّة مثل «مسلم» و«إسلام»، راجع أبحاث غودارزي (Goudarzi, "Worship", esp. P.41-46).

[١]- انظر:

Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 236. This exegetical and historical amnesia is also cited in Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.84-85.

[٢]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qur'an*, P.236-37.

[٣]- م. ن، ص٢٣٧-٣٨.

[٤]- انظر: Sinai, "Christian Elephant", P.85.

ادّعاه شومايكر من تفسيرات بديلة لا تواجه، ببساطة، النقطة المركزيّة التي يثيرها سَيناي: إذا كان نصّ القرآن بقيَ سيّالاً وغير ثابت حتّى زمن الحجّاج، فإنّه من الراجح أن نتوقّع -وهذا ينطبق على أيّ نصوص أو تقاليد قديمة انتهى بها المطاف إلى أن تكون جزءًا من القرآن الـمُكَرَّس، سواء تعلّق بالأمر بالموروث النبويّ أو بغيره- أنّ الألفاظ المبهمة كانت لِتُفَسَّر، أو تُحَدَّث، أو تُعاد صياغتها، وأنّ مواضع الافتراق عن القواعد النحويّة الظاهرة[١] كانت لِتُصَحَّح، وما شاكل ذلك[٢]. (بكلامٍ آخر، أيًّا كان السبب، إنّ ظاهرة فقدان المسلمين الأوائل لمعرفة السياقات [الدقيقة للآيات القرآنيّة]، والنصوص أو المعاني الـمُضَمَّنة [في النصّ القرآنيّ] (**Subtexts**)[٣]، ومعاني الألفاظ[٤]، ظاهرة لا تتواءم في الواقع مع الفرضيّة الحجّاجيّة). ثالثًا: يعجز

[١]- يرد في الأصل عبارة (**Grammatical Errors**)، ولعلّها إشارة إلى بعض التراكيب القرآنيّة التي قيل إنّها جاءت على غير القياس النحويّ، من ذلك قوله تعالى في الآية ٦٣ من سورة طه: ﴿**قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ**﴾. ولم نترجم العبارة حرفيًّا، أي إلى «أخطاء نحويّة»، لأنّ المسألة محلّ نقاش وتأمّل، ولا يخفى أنّ القرآن مَصدرٌ مِن المصادر التي اعتمد عليها النحاة في استنباط القواعد النحويّة، وعليه فإنّه من حيث المبدأ الأصل الذي يُقاس عليه، لا الفرع الذي يجب أن يحتكم إلى النظريّة النحويّة؛ ولذلك فقد آثرنا ترجمة العبارة إلى «مواضع الافتراق»، حيث إنّها عبارة تصف الأمر الذي نحن بصدده -تحديدًا وجود آيات لا تنطبق عليها ظاهرًا القواعد النحويّة المتأخّرة، بل تحتاج إلى تأويل نحويّ آخر- وذلك من دون إطلاق أحكامٍ نهائيّة في المسألة. (المترجم).

[٢]- انظر: (Sinai, "Christian Elephant", 82 ff incl. n96).

[٣]- يجوز أن تكون الإحالةُ هنا، بحسب سَيناي، إلى ما يتضمّنه القرآن من إشارات إلى نصوص سابقة عليه. ولا يُقصد القصص القرآنيّ المشترك مع التوراة والإنجيل فحسب، بل بعض الصور والتعابير والتراكيب القرآنيّة أيضًا، والتي يعتقد كثيرٌ من الباحثين في الأوساط الغربيّة بأنّ القرآن اقتبسها أو استوحاها من نصوص اليهود والمسيحيّين، وهي موجودة في النصّ من غير إشارة صريحة إلى مصدرها. ويقع هذا في العموم في منظور «التناصّ» (**Intertextuality**)، أي تداخل نصّ القرآن مع نصوص دينيّة سابقة عليه. وثمّة كتاب يحمل هذا العنوان، مشهور في الدراسات القرآنيّة الحديثة، لغابريال سعيد راينولدز: **القرآن ونصوصه الكتابيّة الضمنيّة** (**Reynolds, *The Qur'ān and its biblical subtext***). مثلاً، في محاولة الكشف عن هوية «هامان» الذي يرد ذكره في القرآن، يتحرّى راينولدز وجود هذه الشخصيّة في «سفر إستير» من التوراة، حيث يُذكر شخص باسم هامان أيضًا ويكون وزيرًا لملك فارسيّ. ويحاول إذّاك فهم سبب حدَيث القرآن عن هذا الشخص ومدى اعتماد النصّ القرآنيّ على النصّ التوراتي وأ أو شروحاته ومدلولاته. (المترجم).

[٤]- للتوسّع أكثر في شأن حالة «فقدان الذاكرة» (**Amnesia**) التفسيريّة والتاريخيّة في فترة الإسلام المبكّر، وذلك بخصوص عدّة جوانب من القرآن، أو الطريقة التي يبدو فيها القرآن منفصلاً عن التراث التفسيريّ والتاريخيّ، انظر:

Jeffery, *Foreign Vocabulary*, P.3-4; Crone, *Slaves on on Horses*, ch. 1; Cook, *Muhammad*, P.70-73; Crone, *Meccan Trade*, ch. 9; idem, "Two Legal Problems"; Hawting, *The Idea of Idolatry*; Cook, *The Koran*, ch. 13; Robinson, "Reconstructing Early Islam", P.117; Conrad, "Qurʾānic Studies", P.12-13; Gilliot, "Re-considering the Authorship of the Qurʾān", P.98; Reynolds, *The Qurʾān and Its Biblical Subtext*; Donner, *Muhammad*, 56; Reynolds, "Variant Readings"; Sinai, "The Unknown Known", P.47-48 (incl. n4), P.80;

شومايكر عن تفسير السبب الذي دفع بالمسلمين الأوائل إلى تضمين نصّهم المقدّس نصوصًا قديمةً وموروثاتٍ سابقةً كانت غير مفهومةٍ بالنسبة إليهم[١].

ومن ثمّ فإنّ شومايكر اعترض على ما استند إليه سَيناي في الحجّة ![حـ.٨] بشأن قبول مختلف الفِرَق الإسلاميّة بالنصّ القرآنيّ الـمُكَرّس - وهو ما يدعم القول إنّه **سابق** على تاريخ نشوء تلك الجماعات الدينيّة. واحتجّ شومايكر بأنّ هذا القبول إنمّا فرضَه الأمويّون بالقوّة فحسب: فقد نشروا القرآن الجديد على امتداد رقعة الإمبراطوريّة، وصادروا جميع النسخ الأخرى للقرآن أو الموادّ القرآنيّة الأوّليّة وأتلفوها، واضطهدوا بِعُنفٍ كُلَّ من تحدّى سلطتهم في هذا الشأن، ولا سيّما الشيعة الأوائل[٢].

ويمكن القول، إلى حدٍّ ما، إنّ السيناريو الذي يرسمه شومايكر قد يكون محتمَلاً. فالشيعة في زمن الحجّاج كانوا محصورين بصورة شبه كاملة في الكوفة[٣]، وهو ما يجعل المهمّة الافتراضيّة المتمثّلة في القضاء على النسخ الأصليّة لقرآنهم مهمّةً قابلةً للتحقيق بالنسبة إلى الدولة الأمويّة. فقد بدا أنّ الأمويّين، بشكل أو بآخر، نجحوا في القيام بمهمّة مشابهة، وفي المكان نفسه، وذلك أنّهم استطاعوا منع «الرسم

Pavlovitch, *Formation*, ix–xi, ch. 2, 512 ff.; Crone, *Qurʾānic Pagans*; Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, esp. 295 ff.; Cole, *Muhammad*, passim.

[١]- انظر: Sinai, "Christian Elephant", P.85-86 n100.

وينسحب هذا الكلام إلى زمن النبيّ ﷺ؛ ولا يطال مسألة استجلاب نصوص «أجنبيّة» على مسامع العرب فقط، بل يتعدّاه إلى مغزى هذا الاقتباس المزعوم. فلماذا يُضطرّ النبيّ إلى استعمال قصّة توراتيّةً حين يريد دعوة قبيلة عربيّة إلى الإسلام؟ ثمّ هل يكون اقتباس النبيّ أو استعارته من نصوص توراتيّة فعلاً غيرَ واعٍ وعملاً «ميكانيكيًّا» مجرّدًا عن أيّ مدلول، أي إنّه يكتفي بنقل النصّ أو فحواه أو إعادة صياغته في نصّ القرآن؟ ألاَ ينزاح معنى النصّ الـمُستعار و/ أو يكتسب مغزًى جديدًا؟ هل يبقى إذّاك على حاله وأصالته؟ هل للنبيّ دور في إعادة تفسيره أو تصويب الدرس العمليّ أو الأخلاقيّ المستفاد منه؟ علمًا أنّ القرآن يتحدّث عن علاقاته بهذه الكتب في كثير من المواضع، أي إنّ الاتّجاه العامّ لهذه العلاقة لم يكن خافيًا أو مُبهَمًا حتى يكتشفه الباحثون؛ وكثيرٌ من الأسئلة الأخرى التي لم يقدّم لها إجابات أغلبُ مَن عمل على تتبّع الاقتباسات التوراتيّة في القرآن، واكتفوا، ببلادة مملّة أحيانًا، بالإشارة إلى مواضع التشابه بينَ القرآن وبين كتابات دينيّة أخرى. ويمكن القول، إنّ النزعة الحديثة لدارسي القرآن في الغرب لم تعد تستسيغ الاكتفاء بمثل هذا العمل، وقد تعدّته إلى «برادايم» جديد في دراسة القرآن، وهو فهم النصّ القرآنيّ بوصفه عملاً تواصليًّا مستمرًّا في فضاء ثقافيّ وأدبيّ واجتماعيّ متميّز هو عالم العصور القديمة المتأخّرة **(Late Antiquity)**. ولا تخلو هذه النزعة من نقاش، ولكنّها تبقى أوسعَ فضاءً من تكبيل النصّ القرآنيّ في عالم الكتاب المقدّس المسيحيّ، توراتًا وإنجيلاً، وتصوّره كتابعٍ له. (المترجم).

[٢]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.37-38.

[٣]- انظر: Haider, *The Origins of the Shīʿa*, 14; idem, "Geography," P.312.

المسعودي» المعتمد في مصحف ابن مسعود، والذي كان يتمسّك به كثير من الكوفيّين في البداية. وقد تمكّنوا من فعل ذلك من خلال تهديد هؤلاء الكوفيّين بشتّى الطرق، ومصادرة مصاحفهم وإتلافها، ونشر المصحف العثمانيّ بالقوّة[١]. ومع مراعاة الفوارق بين الحالَتين، يمكن لأحدهم التفكير في أنّ الأمويّين قد نجحوا كذلك في حرمان الشيعة، في الكوفة تحديدًا، من جميع مصاحفهم الأصليّة و/ أو نصوصهم المقدّسة الأخرى، نسخةً نسخة، وهو ما لم يترك للشيعة مِن خيار سوى القبول بالمصحف المعتمد لدى الأمويّين.

ولكن، ثمّة صعوبات كبيرة تكتنف هذا السيناريو المقترح. بدايةً، كان الشيعة -بوصفهم تيّارًا مذهبيًّا متميّزًا يكنّ عداوةً أيديولجيّةً عميقةً للأمويّين ويرتبط بتاريخ من التمرّد عليهم- أقدَرَ على المقاومة من الكوفيّين العاديّين. بعبارة أخرى، إنّ نجاح الأمويّين في التعاطي مع كوفيّين مشرذمين وغير منظّمين لا يضمن بحدّ ذاته نجاحًا مماثلاً أمام الشيعة على وجه الخصوص. وبالإضافة إلى ذلك، وحتّى لو افترضنا أنّه كان باستطاعة الأمويّين مصادرة جميع المصاحف والصحف التي تضمّ موادّ قرآنيّة أوّليّة وانتزاعها من أيدي الشيعة، فإنّ ذلك أمر منفصل تمامًا عن الافتراض بأنّهم كانوا قادرين على إجبار الشيعة على تبنّي **نصّ جديدٍ بالكامل**؛ وهذه النقطة الأخيرة هي تحديدًا مرتكز أطروحة شومايكر. بقولٍ آخرَ أيضًا، ثمّة فرق بين أمرَين؛ الأوّل: الافتراض بأنّ الشيعة كانوا سيقبلون بنسخةٍ معدّلة عن كتابهم المقدّس، ولكنّ نصّها يبقى مألوفًا لهم في الجوهر؛ والثاني: الافتراض بأنّ الشيعة كان سيقبلون بكتاب مقدّس جديدٍ بالكامل لا يشبه إلّا قليلاً ممّا كان عندهم سابقًا. أخيرًا، إنّ الصعوبات التي يواجهها اقتراح شومايكر في حالة الشيعة تتفاقم بشكل أكبر في حالة الجماعات الأولى من الخوارج والإباضيّة، فقد كان هؤلاء، بحلول زمن الحجّاج، قد أخذوا بالانتشار في مناطق بعيدة عن العراق وصولاً إلى مناطق نائية من الإمبراطوريّة[٢].

[١]- انظر: Haider, *The Origins of the Shīʿa*, 14; idem, "Geography", P.312.

[٢]- انظر مثلاً: Wilkinson, *Ibâḍism*, ch. 5.

واعترض دِي على ما ذهب إليه عمر حمدان في الحجّة ![حـ.٩] والذي اعتبر أنّ «أيّ تغيير نصّيّ أو تلاعب بالقرآن -من قِبل الحجّاج، أو أيّ شخص آخر، وحتّى ولو كان في حدودٍ دُنيا كما في حالة زيادة الأَلِفَين-[١] ما كان ليحدُث من دون حصول أيّ ردّة فعلٍ من جانب العلماء المعاصرين»[٢]. وفي مقابل هذا الكلام، جادل دي بأنّ الافتراض بوجود فئة محدّدة باسم «العُلماء» في زمن الحجّاج يُعدّ مفارقةً تاريخيّة (**Anachronistic**)، وأنّ افتراض وجود نسخة من القرآن مشخّصةٍ في ذلك الزمن يُعدّ كذلك مفارقةً تاريخيّة، وأنّ العقيدة السنّيّة حول حِفظ القرآن وصونه عن التغيير من شأنها أن تطمس لاحقًا أيّ ذِكرٍ لتلاعب الحجّاج بالقرآن يكون غير متلائمٍ معها[٣].

ومع ذلك، ثمّة مشكلات ثلاث في ردّ دِي على حمدان. أوّلاً: يركّز دِي نقده، من دون سببٍ كافٍ لذلك، على استخدام حمدان مصطلح «العلماء»[٤]، في حين أنّ وجهة نظر الأخير تبقى صحيحةً إذا تحدّثنا عوضًا عن ذلك عن أهل العلم الأوائل الذين كانوا منتشرين بين ظهراني المجتمع المسلم (كالـمُفتين في المسائل الفقهيّة، وأئمّة الجماعة، والوعّاظ، والقُصّاص)[٥]. وإذا كانت الدولة الأمويّة قد أنتجت نسخةً

[١]- الكلام هنا على ما يرد في المصادر من قيام عبيد الله بن زياد (ت ٦٧/ ٦٨٦)، الحاكم السابق على العراق قبل الحجّاج، بإضافة ألفَي حرف إلى المصحف هي عبارة عن إضافة ألَفَين، الأولى هي الألف الفارقة للتمييز بين الاسم والفعل، والثانية هي إضافة الألف إلى ألفاظ مثل قال/ قالوا وكانَ/ كَانوا، حيث كانت تُكتَب بلا ألف، مثلاً «قل» بدل «قال». (المترجم).

[٢]- انظر: Hamdan, "The Second *Maṣāḥif* Project", P.799-800.

[٣]- انظر:

Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.86-87; idem, "Le corpus coranique", P.890-91.

[٤]- تصطلح الأكاديميا الغربيّة على الحديث عن «العلماء» كطبقة أو فئة خاصّة تبلورَت خصائصها ووظائفها في العصر العبّاسيّ مع بداية القرن الهجريّ الثالث تقريبًا، وذلك إبّان استقرار المذاهبَ الفقهيّة والعقديّة واكتمال هويّاتها الخاصّة وتعزّز طرق تناقل العلم فيما بين المنتمين إليها. وللفائدة، نذكر للقارئ أنّه يمكن مثلاً ملاحظة أنّ الرواة الأوائل لكتب الفقه والحديث كانوا بأغلبهم يَتَكَنُّون بأسماء المهن التي يزاولونها، فيكون أحدهم طحّانًا أو بقّالاً أو زيّاتًا أو سرّاجًا أو ما شاكل، إلى جانب كونه من أهل العلم. ولكنّ هذه النسبة المهنيّة اختفت شيئًا فشيئًا أو تضاءلت بشكل كبير لـمّا صار العالِم متفرّغًا للعلم، وثمّة «مؤسّسة» ترعاه، فيكون فقيهًا أو قاضيًا أو وزيرًا للحاكم أو مدرّسًا أو كاتبًا. ويمكن ملاحظة هذَا التبدّل الوظيفيّ بُعيد المئتَين للهجرة. ولذلك ينتقد دي نظريّة حمدان لأنّه يستعمل لفظ العلماء بصورة لا تناسب سياقها التاريخيّ. ويوضح المؤلّف هنا أنّ استعمال المصطلح قد يكون غير دقيق من قبل حمدان، ولكنّ ذلك لا يلغي صحّة الفكرة في الأساس، وهي أنّ أهل العلم والمشتغلين فيه، حتّى قبل تشكّلهم في طبقة أو فئة، لا بدّ وأنّهم كانوا سيقاومون الحجّاج في محاولته لتغيير النصّ القرآنيّ، أو ينتظرون موته لتصحيح فعلته، أو على الأقل كانوا سيتعرّضون لهذه المسألة في تعليمهم أو كتاباتهم. (المترجم).

[٥]- انظر مثلاً: (**Brockopp, *Muhammad's Heirs*, esp. chs. 1-2**). حاجَّ بروكوب في وجود «طبقة أوّليّة من

جديدةً من الكتاب المقدّس، فإنّه من الراجح أن نتوقّع أنّ أهل المعرفة الدينيّة في ذلك الوقت -مهما كان شكل تنظيمهم أو حالتهم الناشئة- كانوا سيلاحظون ذلك الأمر، وسيناقشونه، وسيبقى أثرٌ من ذلك في الذاكرة التاريخيّة الإسلاميّة. ثانيًا: إنّ ما يفترضه حمدان من وجود نسخة مكرَّسةٍ بالفعل من القرآن قبل الحجّاج هو أمر لا يتوقّف عليه أيّ استنتاج فعليّ فيما نحن بصدده. فالمسألة المحوريّة في الكلام هنا هي أنّ أهل المعرفة الدينيّة في ذلك الوقت كانوا سيلاحظون عمل الحجّاج، وسيثيرون بعض الضجّة بشأنه، خصوصًا إذا قامت الدولة **بعمليّة تغيير أو تبديل** تطال النصّ المقدّس أو الموادّ المقدّسة التي كانت بحوزتهم -مهما كان شكل تلك المواد في حينها، وسواء أكانت مكرّسةً أم لا- وكانت بعض الأخبار ستبقى حيّةً من تلك الحقبة. وفي الواقع، فإنّ احتجاج دِي على حمدان لا يزيد حجّة هذا الأخير إلاّ صلابةً، ولا سيّما ادّعاء دِي بعدم وجود أيّ نصّ مُكرَّسٍ سابق، وأنّ الحجّاج هو مَن **جمَع القرآن أو ألّفه**؛ فكلّما كان تدخّل السلطة أشدّ فجاجةً، ازدادت معه احتمالات أن يلاحظ المؤثّرون في المجتمع ذلك الأمر ويكون محلّ كلامهم. ثالثًا: إذا كان الحجّاج قد غيّر القرآن بالفعل أو هو مَن وضعَ نصّه حقًّا، فإنّ ذلك يدعو للتساؤل هل كانت العقيدة السنّيّة حول ثبات القرآن وعدم تغيّره لتتطوَّر في المقام الأوّل، أو على الأقل، هل كانت مثل هذه العقيدة لتطغى على الذاكرة الجماعيّة، ولا سيما أنّنا هنا أمام حدث فرضت فيه السلطة أمرًا حسّاسًا بالقوّة؟

واعترض شومايكر كذلك على سَيناي بشأن الحجّة ![حـ.١٠]، وتحديدًا بشأن سكوت المصادر المناهضة للأمويّين [عن حادثة تكريس القرآن من قبل الحجّاج]، فذهب إلى أنّ العنف المستمرّ الذي مارسه الأمويّون تاريخيًّا، ومن بعدهم [ذوو النفوذ] السنّيّون بشكل عام، أجبر الشيعة تحديدًا على نسيان حقيقة أنّ الحجّاج هو مَن وضع القرآن وأجبرهم على القبول به. بكلامٍ آخر، وبحسب شومايكر دائمًا، فإنّ

العلماء» **(Proto-scholars)** في ذلك العصر، بما يشمل أيضًا «الزهّاد الذين لم يحترفوا [مهمّة العلماء]»، وذلك قبل العام ٦٨٠م (م. ن، ص٥٦). وظهر كذلك «أهل الخبرة الدينيّة من ذوي الأعمال الخاصّة» و«مجموعات صغيرة غير منظّمة من الأفراد العالِمين»، وذلك حوالى ٦٩١م (م. ن، ص٦٦-٦٧). ثمّ «انتشر العلماء الأفراد على امتداد العالَم [الإسلامي]» في فترة ٦٨٠-٧٥٠م تقريبًا (م. ن، ص٨٢).

الظروف الخاصّة بتاريخ صدر الإسلام والضغوط التي رافقته ليست من النوع التي تسمح لنا بالتفكير بأنّ الذاكرة الشيعيّة بشأن مسؤوليّة الحجّاج عن النصّ القرآنيّ كانت ستبقى حيّةً في المصادر التي وصلتنا[١].

وثمّة ثلاث مشكلاتٍ أخرى في حجّة شومايكر المضادّة هنا.

أوّلًا: لا يتّسق هذا الفهم مع واقع أنّ الشيعة وسائر الفرق المعارضة للأمويّين احتفظت في ذاكرتها ومدوّناتها بتفاصيل العديد من التجاوزات والخطايا الأمويّة؛ فإذا كان الشيعة وغيرهم قد استطاعوا تناقل مثل هذه المعلومات، فلماذا لم يقدروا على ذلك في مسألة أخطر تتمثّل في تعرّض الحجّاج لنصّ القرآن بالوضع أو التعديل؟

ثانيًا: تتعارض وجهة نظر شومايكر بشكل صريح مع أدلّة أخرى ساقها هو بنفسه: مثل المرويّات الشيعيّة عن مسؤوليّة أبي بكر وعمر وعثمان عن تحريف أجزاء من القرآن أو حذفها بشكل أو بآخر[٢]. ويثبت بقاء مثل هذه الأخبار في المصادر الشيعيّة أنّ الشيعة كانوا راغبين وقادرين على حفظ روايات تخالف السرديّة السنّيّة الرسميّة حول تاريخ القرآن[٣]. ولا يتلاءم هذا الأمر مع أطروحة شومايكر بأنّ الشيعة خافوا من معارضة تلك السرديّة، وهو ما دفع بهم إلى التخلّي عن كلّ ما في ذاكرتهم من أخبار عن علاقة الحجّاج بالقرآن.

ثالثًا: وكما أشار صادقي، توحي [الروايات التاريخيّة] أنّ الأمويّين ظهروا على مسرح الأحداث كسلالةٍ محاصرة [محدودة التأثير]، وهي لم تقم، أو لم تستطع

---

[١]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qur'an*, P.37-38.

[٢]- انظر:

Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 35. See also Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification,* e.g., 24ff.

[٣]- البحث في مسألة تحريف القرآن لدى الشيعة مسألة يطول فيها البحث؛ للاطّلاع على مناقشة وافية في الموضوع، انظر: البيان في تفسير القرآن، م. س، ص١٩٧-٢٣٤؛ الطباطبائي، **محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن**، ج١٢، ص١٠٤-١٣٣؛ والمجلد الثامن من: معرفة، **محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن**. (المترجم).

والحال هذه، أن تتحكّم في التفاصيل الدقيقة المحفوظة في ذاكرة المسلمين أو في آرائهم [الدينيّة][١].

وبخلاف شومايكر، جادل دِي بأنّ «عددًا من مؤلّفات الإماميّة السابقة على العهد البويهيّ» تحتوي بالفعل على روايات «تنتقد الأمويّين لقيامهم بحجب مقاطع قرآنيّة تذكر عليًّا وأهل بيته، وإضافتهم مقاطع أخرى من عملهم، وتلاعبهم بمقاطع كاملة وتحريفها وبالتالي تغيير مغزاها»[٢]. ومع ذلك كلّه، لم يتمكّن دِي أو أي باحث آخر يتبنّى الفرضيّة الحجّاجيّة من تقديم ولو رواية شيعيّة واحدة -ولا أيّ رواية إسلاميّة ذات صلة- تدلّ على أنّ الحجّاج هو المسؤول عن تأليف القرآن أو تحرير نصّه أو تكريسه[٣].

وعارض دي وشومايكر كذلك استناد سَيناي في الحجّة ![حـ.١٢] إلى المخطوطات القرآنيّة التي تمّ تحديد تاريخها بواسطة فحص الكربون المشعّ، فظهر أنّها تعود إلى زمن سابق على عبد الملك بن مروان والحجّاج. وعلى الرغم من أنّهما لا يرفضان نتائج هذا الفحص رفضًا تامًّا، فإنّ دِي وشومايكر جادلا بأنّ هذه الطريقة ليست قاطعةً في نتائجها، وينبغي بالتالي الركون إليها بحذر وضمّها إلى أدلّة أخرى من التاريخ أو من علم الكتابات القديمة (**Paleography**). وقد ذهبا إلى هذا القول استنادًا إلى ستّ نقاط:

---

[١]- انظر: Sadeghi and Bergmann, “Codex”, P.366.

[٢]- انظر: Dye, “Pourquoi et comment se fait un texte canonique?”, 61; idem, “Le corpus coranique”, P.855. وانظر أيضًا إلى رأي مشابه: Blachère, *Introduction*, P.91-92.

[٣]- يقتبس دي من أمير معزّي (**Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux***)، بالإضافة إلى إسهام مشترك لأمير معزّي ودو سميه في كتاب (***Controverses sur les écritures canoniques de l’islam***)، ولكن من دون إحالة دقيقة إلى الصفحات ذات الصلة. ولقد بحثت عبثًا في هذه الأعمال لأجد أيّ اقتباس من مصدر شيعيّ مرتبط بهذا الأمر فلم أفلح. ويمكنني فقط التخمين، في حالة دِي وبلاشير، أنّه قد وقع الخلط بين الأخبار الشيعيّة حول أبي بكر وعمر وعثمان وبين الخبر الموجود في «رسالة الكندي» عن تدخّلات الحجّاج في النصّ القرآنيّ. ويمكن القول إنّ أقرب رواية إسلاميّة بحوزتنا تتحدّث عمّا يشبه قيام الحجاج بتأليف القرآن أو تنقيحه هو ما ورد في رواية ابن أبي داود عن إجراء الحجّاج أحد عشر تعديلًا على المصحف العثماني. ومع ذلك، وبالنظر إلى أنّ التغييرات المزعومة القليلة المذكورة لا تتعدّى كونها تصحيحات لأخطاء نسخية متصورة (بخلاف حذف مقاطع معادية للأمويين مثلًا)، فإنّه سيكون من المضلّل وصف هذا الخبر بأنّه يتحدّث عن كتابة القرآن من جديد.

أوّلًا: لا ينتج فحص الكربون المشعّ سوى نتائج تقريبيّة، وهو ما يصعّب استعماله للتمييز بين المخطوطات القرآنيّة السابقة على العصر المراونيّ وبين تلك اللاحقة عليها[١].

ثانيًا: أسفر فحص الكربون المشعّ (حين إجرائه في مختبرات متعدّدة) عن نتائج زمنيّة متباينة جدًّا في حالة بعض المخطوطات القرآنيّة[٢].

ثالثًا: حين طُبِّق فحص الكربون المشعّ على بعض المخطوطات القرآنيّة، وكذلك على بعض أوراق البردي (**Papyri**) أيضًا، أسفر عن تحديد نطاقات تاريخيّة تعارض، أو لا تتوافق إلّا بشكل بسيط، مع الأدلّة المستمدّة من التاريخ أو من علم الكتابات القديمة، كما أنّ تلك النتائج عارضت أحيانًا المعلومات الموجودة على قيد الختام (**Colophon**)[٣] في بعض الكتب المخطوطة[٤].

رابعًا: يمكن أن تتقوَّض نتائج فحص الكربون المشعّ كلّيًّا بسبب الظروف التي أحاطت عمليّة إنتاج الرق أو المخطوط، أو بسبب طريقة التخزين والحفظ[٥].

خامسًا: يمكن أن يتمّ عمل مخطوط قرآنيّ باستخدام رقٍّ قديم غير مستعمَل من قبل، أو يمكن أن يُستعمَل في المخطوط نفسه رقّ قديم وآخر جديد، وهو ما يؤدّي

---

[١]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.72-73.

[٢]- انظر: Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.67; idem, "Le corpus coranique", P.863-64; Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.73-75, 83-84, 86-87.

[٣]- الكولوفون لفظ يونانيّ يعني التتويج أو الاختتام، وفي حالة المخطوطات، فهو يشير إلى ما يُسجّل في آخر الكتاب من معلومات حول تاريخ الفراغ من النسخ ومكانه واسم الناسخ، وغير ذلك، ولذلك يُعرف أيضًا باسم قيد الختام أو قيد الفراغ. ويرد أيضًا باسم «الطُـرَّة» أو «حَرد المتن»؛ انظر: السعداوي، **يسري عبد الحميد، حرد المتن في المخطوط العربيّ**، ص٦٤-٧٤. (المترجم).

[٤]- انظر:

Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 67; idem, "Le corpus coranique", 863; Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.76, 83-84, 86-87.

[٥]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.75-76

إلى خروج فحص الكربون المشعّ بنتائج مضلّلة بشأن النطاق التاريخيّ للوثيقة محلّ الفحص[١].

سادسًا: يمكن للاختلافات التاريخيّة في معدّلات الكربون (النظير ^{14}C) بين نصفَي الكرة الأرضيّة الشماليّ والجنوبيّ[٢] أن تؤدّي إلى إفساد نتائج الفحص، وذلك إذا استُخدِمَت بيانات من نصف الكرة الأرضيّة الخاطئ لمعايَرَة النتائج في نقطةٍ معيّنةٍ من الزمن[٣].

وممّا لا ريب فيه أنّه يجب التعامل بحذر مع التأريخ بواسطة فحص الكربون المشعّ، ومن الأفضل استعمال نتائج هذا الفحص مقرونةً إلى أنواع أخرى من الأدلّة[٤]، وذلك كما أقرّ سَيناي أيضًا[٥]. ولكنّ هذا الحذر لا يمكن سحبه على النزعة التشكيكيّة العامّة لدى دِي وشومايكر تجاه جميع نتائج الفحص بالكربون المشعّ، والتي أسفرت عن نتائج تُظهر أنّ إحدى المخطوطات القرآنيّة يعود تاريخها إلى ما قبل عام ٧٠٠ للميلاد [٨٠ للهجرة تقريبًا]. وعلى سبيل المثال، انتقد صِدقي الفكرة التي تقول إنّه تمّ إنتاج الرِّقّ ومن ثمّ خُزِّنَ لعقودٍ أو حتّى قرون ثمّ أعيد استعماله لكتابة مخطوط قرآنيّ. وسلّط صدقي كذلك الضوء على المشاكل المتعلّقة بطريقة أحد المختبرات والتي أسفرت عن نتائج متضاربة حول النطاق الزمنيّ لإحدى المخطوطات المبكّرة، وجادل بأنّ الأدلّة المستمدّة من علم الكتابات القديمة تؤيّد فرضيّة أسبقيّة بعض المخطوطات القرآنيّة على العام ٧٠٠ للميلاد، وذلك كما تمّ

---

[١]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.78-79, 84-86.

[٢]- ثمّة اختلاف في معدّلات الكربون بين الغلاف الجويّ لنصف الكرة الأرضيّة الشماليّة وبين النصف الجنوبيّ، وذلك بسبب البيئة الطبيعيّة التي تُشكِّل كُلًّا منهما والظروف التاريخيّة المختلفة، ولذلك يجب استخدام بعض الطرق الحسابيّة لـمُعايَرَة النتائج، ولكن قد يقع الخطأ في تحديد منشأ العيّنة، وبالتالي يتمّ تطبيق معايير خاطئة عليها. (المترجم).

[٣]- انظر: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, 87 ff.

[٤]- انظر أيضًا:

Déroche, *Qurʾans of the Umayyads*, P.11–13; Fedeli, "Is the Dating of Early Qurʾānic Manuscripts Still a Problem?", P.10; Cellard, "Les manuscrits coraniques anciens", P.678-79.

[٥]- انظر: Sinai, "Part I", 276 nn21–22; idem, "Part II", 509. *Contra* Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.77.

التوصّل إليه من خلال إجراء فحص الكربون المشعّ عليها[١]. ومن جهتهم، جادل كُلٌّ من علي آقائي (**Ali Aghaei**) ومايكل ماركس (**Michael Marx**) وآخرون بأنّ العدد المتزايد لعيّنات المخطوطات القرآنيّة التي يتم تحديد تاريخها بواسطة فحص الكربون المشعّ سيساعد في حلّ الإشكالات التي أثارها شومايكر[٢].

ويُعدّ الجدل حول تحديد تاريخ الوثائق بواسطة فحص الكربون المشعّ جدلاً تقنيًّا للغاية، وينبغي حسمه من قبل متخصّصين في هذا المجال. وحتّى يتمّ ذلك الأمر، سنقتصر على نقد غير تقنيّ للنزعة التشكيكيّة العامّة لدى دِي وشومايكر بشأن التأريخ بواسطة الفحص الكربونيّ حين يتم تطبيقه على المخطوطات القرآنيّة المبكّرة. ومنشأ هذا النقد هو أنّه تم تطبيق هذا الفحص على ما يقرب من اثنتَي عشرةَ مخطوطةً قرآنيّةً مبكّرةً مختلفةً تضمّ «نوع الرسم» الـمُكَرَّس (العثماني)، وتمّ تحديد تاريخها، بدرجة عالية من الاحتمال، بما قبل العام ٧٠٠ للميلاد[٣]. وحتّى تنهض الحجّة [حـ.٤] التي تذهب إلى أنّ الحجّاج جمع أو وضع أو رتّب أمر الرسم الـمُكَرَّس، فإنّه ينبغي أن تكون **كلّ واحدةٍ من هذه النتائج المبيّنة بالفحص الكربونيّ خاطئة.** فحتّى لو عثرنا على مخطوط واحد من «نوع الرسم» الـمُكَرَّس (العثمانيّ) وأمكن تحديد تاريخه بزمن سابق على عبد الملك بن مروان، فإنّ ذلك يدحض الحجّة القائلة بمسؤوليّة الحجّاج عن تكريس الرسم القرآنيّ. فهل يمكن حقيقةً أن تكون كلّ المختبرات التي

---

[١]- انظر: "Sidky, Radiocarbon Dating".

[٢]- انظر: Aghaei *et al*., "Radiocarbon Dating", P.308.

[٣]- تحديدًا المخطوطات ذات الرموز التالية: (١) مخطوط (**DAM 01–25.1**)، وحُدِّد تاريخه بـ٥٤٣-٦٤٣ ميلاديّة، وذلك بدرجة احتمال تصل إلى ٩٥,٤٪؛ (٢) مخطوط (**Birmingham 1572**)، وحُدِّد تاريخه بـ٥٦٨-٦٤٥ ميلاديّة؛ (٣) مخطوط (Is. 1615 I)، وحُدِّد تاريخه بـ٥٩١-٦٤٣ ميلاديّة؛ (٤) مخطوط (**MS 247/Qāf 47/Ms. Or. Fol. 4313**)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٠٦-٦٥٢ ميلاديّة؛ (٥) مخطوط (**DAM 01–29.1**)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٣٣-٦٥٥ ميلاديّة؛ (٦) مخطوط (**Ma VI 165**)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٤٩-٦٧٥ ميلاديّة؛ (٧) مخطوط (**Arabe 331/Marcel 3/Leiden Or. 14.545b,c**)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٥٢-٧٦٣ ميلاديّة، مع ترجيح أن يكون تاريخه عائدًا إلى ما قبل ٧٠٠ ميلاديّة بدرجة احتمال تصل إلى ٩٠٪؛ (٨) مخطوط (We. II 1913)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٦٢-٧٦٥ ميلاديّة؛ (٩) مخطوط (**Arabe 335/Marcel 5/Leiden Or. 14.545a**)، وحُدِّد تاريخه بـ٦٥٢-٧٦٣ ميلاديّة، مع ترجيح أن يكون من القرن ١هـ/ ٧م، وذلك بدرجة احتمال تصل إلى ٧٥٪. وحول هذه المخطوطات، انظر:

Marx and Jocham, "Datierungen" [="Radiocarbon (14C) Dating"]; Sinai, *The Qurʾan*, 46, 56 n34; Van Putten, "The Grace of God", 275 ff.; Sidky, "Regionality", 148 ff.; anon., "Concise List of Arabic Manuscripts".

عملت على تلك المخطوطات القرآنيّة المختلفة قد أخطأت في تحديد تاريخها وأنّه يعود إلى ما قبل ٧٠٠ ميلاديّة؟ يبدو من الأنسب الافتراض أنّ بعض هذه النتائج دقيق على الأقلّ؛ أو بعبارةٍ أخرى، يمكننا القول إنّنا نمتلك بالفعل مخطوطةً أو اثنتَين، على الأقلّ، من الزمن السابق على الحجّاج ومن «نوع الرسم» الـمُكَرّس (العثمانيّ).

واعترض دِي كذلك على ديروش ورأيه بشأن تاريخ مصحف باريس-سانت بطرسبيرغ (***Codex Parisino-petropolitanus***) والذي اعتمد فيه على علم الكتابات القديمة ليبيّن أنّه يعود إلى ما قبل عهد عبد الملك بن مروان (وهذا الرأي هو الأساس الذي تقوم عليه الحجّة ![حـ.١٣]). وبرّر دي اعتراضه بالأسباب التالية:

أوّلًا: [اعتبر دِي] أنّ علم الكتابات القديمة (**Paleography**) لا يعود إلّا بنتائج تقريبيّة في أغلب الأحيان[١].

ثانيًا: استند ديروش في تحديد تاريخ هذا المصحف إلى غياب الخصائص والأساليب التي كان عبد الملك بن مروان قد فرضها [على طُرق الكتابة]، ويستند في هذا التفصيل الأخير إلى مجموعةٍ من الأخبار التي يشكّك فيها دِي أو يرفضها جملةً[٢].

ثالثًا: حتّى لو سلّمنا بهذه الأخبار، فإنّ حجم المصحف الكبير كما هو محفوظ في المخطوط يُشير إلى أنّه كان مخصّصًا للتلاوة العامّة في المسجد، وهذه ممارسة أدخلها الحجّاج وفق بعض الأخبار الأخرى[٣].

رابعًا: حتى مع قبول وجهة نظر ديروش الذي يعتبر أنّ هذا المصحف يتضمّن سمات سابقة على العصر المروانيّ، فإنّه من الممكن أن يكون هذا الأسلوب في

---

[١]- انظر: Dye, "Le corpus coranique", P.864.

[٢]- انظر: Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", 68; idem, "Le corpus coranique", P.865.

[٣]- انظر: Ibid, P.865.

الكتابة قد استمرّ إلى ذلك الوقت، وهو ما يعني أنّه من الممكن أن يكون هذا المصحف قد عُمِلَ في العصر المروانيّ [ولكن باعتماد أسلوب أقدم][١].

وكما هي الحال مع مسألة تحديد التاريخ بواسطة فحص الكربون المشعّ، فإنّ النقاش في مجال علم الكتابات القديمة نقاش تقنيّ بشدّة، وينبغي حسمه من قبل متخصّصين فيه؛ ولذا فإنّنا سنقتصر هنا على إيراد ثلاث نقاط [للردّ على ما ذهب إليه دِي أعلاه].

أوّلًا: إنّ التحليل المستند إلى علم الكتابات القديمة الذي أجراه ديروش على مصحف باريس-سانت بطرسبرغ، وعلى مخطوطات أخرى شبيهة به تعود إلى زمن سابقٍ على العهد المروانيّ، إنّ هذا التحليل لا يستند إلى الأخبار التي تتحدّث عن الإصلاحات التي قام بها الحجّاج فقط، بل يستند إلى حقيقة أنّ تلك المخطوطات قد كُتِبت بأنماط «الخطّ الحجازيّ» العربيّ، وهو أسلوب يسبق نمط الخطّ المميّز (O1) المستعمل في الوثائق الرسميّة الإمبراطوريّة في العهد المروانيّ[٢].

ثانيًا: حتّى لو قبلنا بأنّ الحجّاج هو مَن أحدَثَ عادةَ التلاوة من المصاحف في المساجد[٣]، فإنّ حجم مصحف باريس-سانت بطرسبرغ الكبير لا يعني بالضرورة أنّه قد عُمِل لأجل ذلك الهدف المحدّد.

ثالثًا: ثمّة العديد من المخطوطات القرآنيّة المكتوبة بأنماط «الخطّ الحجازيّ» (وهي الأنماط التي تناسب فرضيّة كون النصّ المكتوب من زمن سابق على العهد

---

[١]- انظر:

Dye, “Pourquoi et comment se fait un texte canonique?”, 68 n41; idem, “Le corpus coranique”, P.864-865.

[٢]- انظر مثلًا: (Déroche, *Qur’ans of the Umayyads*, 80, 139) بخصوص العلاقة بين نمط الخطّ (O1) والوثائق العائدة إلى العصر المرواني. وانظر أيضًا (م. ن، الصفحات ٨٦، ٩٠-٩٤) بخصوص العلاقة بين العمارة في ذلك العصر وبين بعض أشكال التذهيب والتزيين للمخطوطات القرآنيّة. ويجب التنبيه إلى أنّ الاستدلال على أنّ أصول أنماط الخطّ «الحجازيّ» و«الكوفيّة-ب» تعود إلى ما قبل العصر المرواني -وهو ما يقبل ديروش كذلك (م. ن، الصفحات ٥ وما بعدها، ٦٢-٦٣، ٧٣) بالاعتماد على ابن النديم وأخباره عن بدايات الخطّ العربيّ- مدعوم من عدد كبير من المخطوطات القرآنيّة المكتوبة باستعمال هذه الخطوط والتي خضعت لفحص الكربون المشعّ وحُدّد تاريخها بالقرن ١هـ/ ٧م؛ انظر أيضًا: Marx and Jocham, “Radiocarbon (14C) Dating”, P.216.

[٣]- انظر أيضًا: Sinai, “Part I”, 281 n51.

المروانيّ)، بما في ذلك بعض تلك المخطوطات التي تم إخضاعها لفحص الكربون المشعّ وتحديد تاريخها، بدرجة عالية من الاحتمال، بأنّها سابقة على العام ٧٠٠ ميلاديّة؛ بكلامٍ آخر، إنّنا أمام عدّة أمثلة يتوافق فيها فحصُ الكربون المشعّ والتحليلُ المستند إلى علم الكتابات القديمة على النتائج نفسها[١].

واعترض دِي وشومايكر كذلك على استناد سَيناي في الحجّة ![حـ.١٤] على نتائج أبحاث صادقي بخصوص النصّ السفليّ (**C-1**) في «طِرس صنعاء ١» الشهيرة (**27.1-DAM 01**)، وقد برّرا اعتراضهما كما يلي:

أوّلًا: عادت نتائج فحص الكربون المشعّ التي أخضِعَت لها هذه الوثيقة في عدّة مختبرات بنتائج شديدة التفاوت، وهو ما جعل منشأها الدقيق مبهمًا بشدّة[٢].

ثانيًا: أظهر التحليل المستند إلى علم الكتابات القديمة، والذي أجرته إلينور سلار (**Éléonore Cellard**) على النصّ السفليّ (C-1)، أنّه يُحتمل أن يكون المخطوط الأصليّ قد عُمِل في نهاية القرن الأوّل الهجريّ/ بداية القرن الثامن الميلاديّ[٣].

سنضع جانبًا الآنَ النقاش التقنيّ بشأن فحص الكربون المشعّ وعلم الكتابات القديمة ودورهما في تحديد تاريخ المخطوط، بل إنّنا سنسلّم جدلاً بأنّ تاريخ المخطوط يعود إلى ٧٠٠ ميلاديّة تقريبًا[٤]، وعليه، سنقبل بأنّه يمثّل نموذجًا من «نوع

---

[١]- لبعض النماذج، انظر: Marx and Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating", P.216.

[٢]- انظر:

Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.67; idem, "Le corpus coranique," P.863-64; Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.73-75, 83-84, 86.

وقد تمّ فحص أجزاء من «طِرس صنعاء ١» الشهير (**DAM 01-27.1**) وإرجاع تاريخها إلى فترات مختلفة: ففي أحد مختبرات أريزونا، تم تحديدَ التاريخ بفترة ٥٧٨-٦٦٩م؛ وفي أحد مختبرات ليون، جاءت النتيجة كما يلي: ٥٤٣-٦٤٣م، ٤٣٣-٥٩٩، ٣٨٨-٥٣٥م؛ وفي أحد مختبرات زوريخ حُدِّدت الفترة بـ ٥٦٥-٦٦٠م؛ وفي أحد مختبرات كيل: ٤٣٠-٤٩٥، أو ٥٣٠-٦١٠م؛ وفي أحد مختبرات أوكسفورد: ٥٩٥-٦٥٨م.

[٣]- انظر:

Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, 76-77. See also Cellard, "Un nouveau temoignage", 1111-14; idem, "The Ṣanʿāʾ Palimpsest", 2 n9.

[٤]- كما عند دِي: Dye, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique?", P.67; idem, "Le corpus coranique", P.864.

الرسم» غير الـمُكَرَّس الذي حافظ على وجوده حتّى بعد هيمنة الرسم الـمُكَرّس[١]. ومع ذلك، فإنّ الاستنتاج المفتاحيّ في بحث صادقي[٢] يبقى من دون تغيير: ثمّة أسس متينة، تاريخيّة ونصّيّة-نقديّة (**Textual-Critical**)، للاعتقاد بأنّ «نوع الرسم» الذي ينتمي إليه النصّ السفليّ (C-1) (بوصفه مغايرًا **لأقدم شاهد نصّيّ** [من القرآن الـمُكَرّس]) سابقٌ على زمن تكريس النصّ القرآنيّ (**Pre-canonical**)[٣]. ويلزم من هذا الأمر القول إنّ محتوى القرآن كان قد تشكّل إلى حدٍّ كبير قبل زمن التكريس [في عهد عثمان][٤].

ولا شكّ في أنّ «طِرس صنعاء ١» (أو **27.1-DAM 01**) لا يضمّ سوى جزءٍ من نصّ القرآن الذي بين أيدينا؛ ولذلك فإنّه من الممكن أنّ المجموعة الأصليّة من السور القرآنيّة (أي النموذج القرآنيّ الأعلى **Archetype**) التي كانت موجودةً من قبل، وكانت وراء نشوء النصّ السفليّ (C-1) والنصّ الـمُكَرَّس، كانت تضمّ عددًا أقلّ من السور، بما في ذلك السور المعروفة ولكن مع اختلافات جوهريّة أكبر. كما

[١]- وفقًا للاستدلال الذي يسوقه شومايكر (***Creating the Qurʾan*, P.77**)، فإنّ هذا من شأنه أن يدحض الفرضيّة الحجّاجيّة، ذلك أنّه يثبت أنّ «نصّ القرآن لم يكن قد تمّ توحيده في ذلك الوقت». كما أنّ «**مراسلة ليو الثالث**» تؤكد أنّه «بقي جزء صغير من كتابات أبي تراب، لأنّ [الحجّاج] لم يتمكّن من إزالتها بالكامل» (La Porta and Vacca, *An Armenian Futūḥ Narrative*, P.131)، وهو ما من شأنه أن يدحض أيضًا فرضيّة أن يكون الحجّاج هو مكرّس النصّ القرآنيّ كما يقول شومايكر. وبالطبع، فإن استدلال شومايكر هنا يستند إلى الافتراض الاختزالي القائل بأن أيّ عمليّة تكريس فعليّة تتطلّب **الرفض الفوري والشامل لأيّ مادة سابقة والتخلصّ منها كلّها لصالح بقاء النصّ المكرّس**. وعلى العكس من شومايكر، فقد أقرّ مؤيّدو الفرضيّة العثمانيّة على الدوام، قديمًا وحديثًا، بأنّ بعض الموادّ غير المكرّسة استمرت في البقاء لفترة من الزمن وذلك في بعض الدوائر (وعلى رأسها «نوع الرسم» المنسوب إلى مصحف ابن مسعود في الكوفة)، ودافعوا بدلًا من ذلك عن وجهة النظر الأكثر دقّةً وواقعيّةً والتي تقول إنّ النصّ المكرّس **ساد بسرعة وحظي بقبول رسميّ وواسع النطاق** بين المسلمين؛ انظر أيضًا المناقشة لدى فادج (Fudge, "Scepticism as Method", P.5).

[٢]- أشكر هيثم صدقي لتأكيده لي هذا الاستنتاج.

[٣]- انظر خصوصًا: Sadeghi and Bergmann, "Codex", 394 ff.; Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1", P.17-18.

[٤]- هذا هو الاستنتاج المفتاحيّ الذي ألمحنا إليه في توطئة الترجمة في القسم الأوّل من هذا المقال، ومفاده أنّ النقاش حول التكريس لا يعني بالضرورة أنّ النصّ الـمُكَرَّس مُغاير للنصّ أو النصوص السابقة التي تمّت عمليّة التكريس على أساسها، وخصوصًا بالنظر إلى المضمون العامّ للقرآن، بل وحتّى بالنسبة إلى أغلب تفاصيل هذا المحتوى. فالظاهر، من وجهة نظر تاريخيّة محايدة، أنّ هذا المضمون وصياغته وسماته الخاصّة كان قد استقرّ منذ صدر الإسلام، ولم يلحق به تغيير جوهريّ يقتضي القول على إثره إنّ فحوى الرسالة المحمّديّة قد طالها التحريف أو التغيير. وبالطبع، فإنّ هذا لا يلغي أهميّة تلك التفاصيل الدقيقة ومغزاها الدينيّ، ولكنّ النقاش فيها يبقى تحت سقف محدّد هو اشتراك المسلمين عمومًا في الاعتقاد بسلامة نصّهم المقدّس وصيانته عن التحريف الفاقع الذي يلزم منه فساد الدعوة النبويّة. وبلحاظ الظروف التاريخيّة لنشأة الجماعة الإسلاميّة الأولى، فإنّ مثل هذا الثبات لنصٍّ مركزيّ دينيّ لافتٌ من الناحية التاريخيّة. (المترجم).

أنّه من الممكن أيضًا أن تكون سور أخرى لم تصل إلينا[١]. بعبارةٍ أخرى، إذا ما عوّل أحدهم على الثغرات [النصّيّة] في «طِرس صنعاء ١»، فإنّه يمكن لأحدهم أن يجادل بأنّ عمليّة تكريس القرآن انطوَت كذلك على جمعٍ لموادّ قرآنيّة، وذلك على النحو الذي تعزوه بعض المصادر المسيحيّة [التي استعرضناها سابقًا] إلى الحجّاج، و/ أو تعزوه المصادر الإسلاميّة إلى عثمان. ولكن، مع ذلك، فإنّ ضآلة الاختلافات بين النصّ السفليّ (C-1) وبين النصّ الـمُكَرّس لا يتوافق مع أطروحة شومايكر ومَن معه حول أنّ النصّ القرآنيّ الـمُكرّس قد جمع شتاتَهُ الحجّاج مِن مجموعة نصوصٍ قرآنيّة أوّليّة متناثرةٍ في روايات شفويّة متقلّبة[٢].

أخيرًا، ينبغي الإقرار بأنّ استناد الزُّرقاني والخوئي في الحجّة ![حـ٥] إلى وجود الآلاف من حفظة القرآن منذ ما قبل زمن الحجّاج لن يُجدي كثيرًا مع متشكّكين من أمثال دِي وشومايكر، حيث إنّهما سيرفضان على الأرجح مثل هذه الأخبار جملةً

[١]- انظر مثلاً ما تقوله كرونه (Crone, *Qurʾānic Pagans*, xiii) وتساؤلها عمّا إذا كان النصّ السفليّ (C-1) يضمّ سورة البقرة؛ وانظر كذلك كلام موتسكي في هذا الصدد (Motzki, "Collection", P.2).

[٢]- انظر مثلاً: Shoemaker, *Creating the Qurʾan*, P.13-14, 49 ff., 238, and passim.

إذا كانت الفرضيّة العثمانيّة تشكو من بعض مواضع الضعف التاريخيّ، فإنّ الـمخيال التشكيكيّ لبعض الدارسين يكاد يكون أقرب إلى الأساطير منه إلى البحث العلميّ الجادّ. وعبارة المؤلّف هنا مَلَطّفَة، ولكنّ تمام بيانها، كما نفهمها، هو أنّ الاعتقاد بأنّ الحجّاج و/ أو عبد الملك قاموا بجمع القرآن بشكل تامّ من الذاكرة العامّة ومن صدور القرّاء ومن مجموعة القراءات الشفويّة المتعدّدة لَهو افتراض يُداني المستحيل. وبالنظر إلى ظروف التنازع والافتراق والتوسّع في المجتمع الإسلاميّ في العصر الأمويّ، فإنّ محض القوّة لا يكفي لفرض نصٍّ واحد على المسلمين بأسرهم. وعليه، فإنّ الفرضيّة الحجّاجيّة لا تنهض على أيّ أساس متين. وإذا كان الباحثون يتجشّمون العناء للبحث عن أدلّة تدعم الـمَيل العامّ إلى تصديق الرواية الإسلاميّة عن تكريس القرآن (أو توحيد المصاحف، بعبارة أوضح) في زمن عثمان، فإنّ الباحثين القائلين بالفرضيّة الحجّاجيّة يفتقرون إلى تصوّر معقول عن كيفيّة نجاح الأمويّين في مسعاهم الشاقّ ذاك. ولهذا، فإنّ أغلب هؤلاء يميلون، بحسب تتبّعنا، إلى تعظيم دور الحجّاج «التدخّليّ» في النصّ القرآنيّ. أي إنّهم يقبلون وجود نصّ أو نصوص سابقة، وبشكلٍ مكتوب وشبه مستقرّ، ولكنّهم يحدّدون زمن الحجّاج كنقطة تاريخيّة تمّ فيها صهر كلّ هذه الموادّ السابقة، مع ما رافَق ذلك من حذف أو تغيير أو إضافة مفترضة. وحتّى مع التنزّل إلى هذا المصاف، والتسليم لهم بذلك، فإنّه يبقى عليهم بيان النسبة بين هذا العمل الحجّاجيّ-المروانيّ وبين سائر النصوص السابقة المخالفة للقرآن الحاليّ، والتي لا نعثر بالمناسبة على أيّ دليل مادّي على وجودها، ما خلا النصّ السفليّ في «طِرس صنعاء ١» الشبيه جدًّا بالنصّ المكرّس. فما هي مواضع الزيادة بالضبط؟ وكيف تمّ ذلك في كلّ حالة على حدة؟ ولماذا لم يتمّ الاعتراض على ذلك؟ وغير ذلك من تساؤلات لا يكفي فيها مجرّد الادّعاء أنّ تفاصيلها قدْ انطمست. وكما هو واضح، فإنّ هذا الأمر مُعضِل ولا يتيسّر لهؤلاء الباحثين تقديم صورةٍ تاريخيّةٍ تامّةٍ عنه. (المترجم).

واحدةً ومنذ بداية أيّ نقاش. بقولٍ آخر، [بالنسبة إلى هؤلاء] فإنّ وجود جماعةٍ منظّمةٍ تتولّى أمر حفظ القرآن بأكمله وبشكل دقيق هو بحدّ ذاته أمرٌ يحتاج إلى إثبات أو تأكيد، ولا يمكن [في إطار النقاش حول تكريس القرآن] الانطلاقُ من افتراض وجودها[١]. وعلى المنوال نفسه، يجدر الإقرار أيضًا بأنّ استناد الزُّرقاني والخوئي في الحجّة ![حـ.٧] إلى السلطة المحدودة التي تمتّع بها الحجّاج لا يكفي بنفسه للردّ على كازانوفا ومَن معه والذين افترضوا بشكل مستمرّ أن الحجّاج إنّما كان يعبّر عن سياسةٍ إمبراطوريّةٍ [تتعدّى حدود سلطته المحلّيّة في العراق] وينوب في ذلك عن الخليفة عبد الملك بن مروان، ويحظى إذّاك بدعم من السلطة الأمويّة المركزيّة. بقولٍ آخر، إنّ ردّ الزُّرقاني والخوئي يتوجّه في هذه النقطة إلى مسألةٍ مختلفةٍ تمامًا عن الفرضيّة التي ينظّر لها كازانوفا وأتباعه[٢].

[١]- من المرجح أنّ طبقةً من أهل القرآن كانت تُعرف باسم «القرّاء»، وكانت موجودةً بالفعل بحلول منتصف القرن ١هـ/ ٧م، حيث يبدو أنّهم، كما نوقش أعلاه، شكّلوا إحدى الفصائل أو الفئات التي عارضت عثمان ثمّ ثارت عليه في نهاية المطاف. ومع ذلك، ثمّة بعض الأدلّة على أنّ هؤلاء القرّاء الأوائل (١) لم يكونوا حافظين دقيقين للغاية؛ (٢) ولم يحفظوا كامل القرآن [بالمشافهة فقط]؛ (٣) ولم يحفظوا النصّ المكرّس. ومن هذه الشواهد حقيقة أنّ القراء كانوا على ما يبدو يشعرون بالتهديد من جراء قيام عثمان بتكريس القرآن وتثبيت نصّه؛ وحقيقة أنّ «نوعَي الرسم»، العثمانيّ و(C-1)، يُظهران اختلافات يُناسب أن يكون منشؤها مستوى ما من إعادة الصياغة الشفوية؛ ووجود أحاديث مبكّرة تتحدّث عن مفهوم «الأحرف السبعة»، بما في ذلك إعادة صياغة نهايات الآيات ضمن حدود معينة. من ناحية أخرى، يصوّر الخبر الذي يرويه ابن عبد الحكم والمذكور سابقًا قراء مصر بوصفهم حَفَظةً دقيقين للغاية لكامل النصّ المكرّس، وذلك تحت حكم عبد العزيز بن مروان (حكم بين ٦٥/ ٦٨٥ و٨٦/ ٧٠٥). بعبارة أخرى، ثمّة شواهد تتوافق مع افتراض الزرقاني والخوئي المبيّن أعلاه. وسيتعيّن على الدراسات الأكاديمية المستقبليّة تحديد مدى دقّة خبر ابن عبد الحكم في هذا الصدد. للاطّلاع على الدراسات المتعلقة بالقرّاء والنقاشات حول أصولهم وتطورهم وحتى معنى لقبهم، انظر على وجه الخصوص (Shah, "Quest") والمصادر والمراجع الوفيرة المذكورة هناك. وانظر أيضًا مقال فان بوتن (Van Putten, "During the 70's…)، حيث يجادل بأن إعادة تفسير كلمة «قرّاء» على أنها جمع «قاري» -بمعنى «قرويّ»، ولا علاقة لها بلقب «قارئ القرآن»- تمثّل محاولات غير سليمة من الناحية اللغويّة.

[٢]- بالطبع، وكما أسلفنا، يخلّف الخبر المرويّ عند ابن عبد الحكم انطباعًا مفاده أنّ أنشطة الحجاج المتعلّقة بالقرآن (والتي لم تتجاوز على الأرجح إنتاج نسخ جديدة من النصّ العثمانيّ الـمُكرّس وتوزيعه) كانت محصورةً بالإقليم الذي تحت ولايته، وذلك بسبب محدوديّة سلطته كحاكم محلّي. ومع ذلك، فإنّ المسألة هنا هي أن كازانوفا ومَن معه استشهدوا بخبر (حيث يظهر فيه أنّ مشروع الحجّاج كان محدودًا بسبب محدوديّة سلطة هذا الأخير) يتعارض مع فرضيتهم (التي مفادها أنّ الحجّاج جمع القرآن وكرّسه بدعم من الخليفة الأمويّ والحكومة المركزية). بعبارة أخرى، بدلًا من الافتراض ببساطة، على غرار الزرقاني والخوئي، أنّ الحجّاج كان يعمل واليًا محدود الصلاحيّة، فإنّ هذه الانتقادات تشير إلى أنّه يتوفّر لدينا، وفق الأدلة نفسها التي ساقها مؤيّدو الفرضية الحجاجية، قرائنُ تدلّ على أنّ الحجّاج كان بالفعل [وليس بمجرّد الافتراض أو الزعم] حاكمًا محلّيًّا ليس غير، وأنّ جهوده المتعلقة بالقرآن، مهما كان نوعها، تأثّرت سلبًا نتيجةً لهذه الحقيقة.

ب) [خلاصة البحث في الحجج المعارضة للفرضيّة الحجّاجيّة][١]

ثمّة حاليًّا أربع عشرة حجّةً تعارض الفرضيّة الحجّاجيّة، وهي تستند إلى مجموعةٍ متنوّعةٍ من المعطيات:

- فالحجّة ![حـ.١] تستند إلى الظروف والمصالح السياسيّة والاجتماعيّة السابقة على زمن الحجّاج [والتي حتّمت تكريس النصّ القرآنيّ في وقت أسبق عليه].

- أمّا الحجّة ![حـ.٢] فتعتمد على غياب المفارقات التاريخيّة من نصّ القرآن؛ فيما تعوّل الحجّة ![حـ.٣] على الصيغ اللغويّة القديمة التي لا تزال ماثلةً في نصّ القرآن، إضافةً إلى مواضع الغموض وعدم الاتّساق [التي يؤشّر وجودها إلى غيابِ تدخّل تنقيحيّ لاحق عمَدَ إلى تصحيح هذه الأمور أو توضيحها أو توحيد استعمالاتها]. وكذلك، تستند الحجّة ![حـ.٤] إلى الإيحائيّة الشديدة التي تميّز لغة القرآن وطابعه الذي يميل عمومًا إلى عدم تحديد سياق الآيات بشكل واضح [وهو ما يؤشّر إلى أنّ أيّ تدخّلٍ لاحق كان ليسمّي ما ورد نعته وحُذفت الإشارة الصريحة إليه أو ورد مقتطعًا من سياقه].

- وتذهب الحجّة ![حـ.٥] إلى النظر [إلى الدور الذي كان سيؤدّيه] آلاف حفظة القرآن [ممّن كانوا سيعارضوا فِعلَة الحجّاج]؛ وبالمثل، تنظر الحجّة ![حـ.٦] إلى دور القادة الدينيّين [في السياق نفسه].

- أمّا الحجّة ![حـ.٧] فناظرةٌ إلى حدود السلطة التي مارسها الحجّاج كحاكم محليّ [لم يكن له أن يُنفِذ رغباته في أماكن أخرى من الإمبراطوريّة، ولا سيّما في أمرٍ حسّاس متعلّق بالقرآن الكريم].

[١]- لغة المقال الأصليّ في هذا المقطع التلخيصيّ شديدة الإيجاز، ولكن رأينا أنّ إعادة صياغة جميع الحجج المعارضة للفرضيّة الحجّاجيّة في مكان واحد فيها إفادة للقارئ، فعمدنا إلى إضافة بعض الشروحات بين معقوفين لتمام بيان النقطة المركزيّة في كلّ حجّةٍ، وقمنا كذلك بتجميع الحجج المتشابهة في مؤدّاها في بند واحد. (المترجم).

- وترى الحجّة ![حـ.٨] أنّ القبول الذي حظي به الرسم القرآنيّ الـمُكرّس كان عابرًا للجماعات الدينيّة الإسلاميّة [التي كانت الاختلافات فيما بينها ومعارضتها للحكم الأمويّ شديدةً للغاية].

- ومن ثمّ، تعوّل الحجّة ![حـ.٩] على دلالة سكوت المصادر الإسلاميّة بشكل عامٍ [عن ذكر حدثٍ جَلل يُفترض أنّه يمسّ القرآن]؛ وبالمثل، تعوّل الحجّة ![حـ.١٠] على دلالة سكوت المصادر الإسلاميّة المعارضة للأمويّة بشكل خاصّ [عن هذا الأمر]. وبشكل أخصّ، تقف الحجّة ![حـ.١١] عند دلالة سكوت نصّ يوحنّا الدمشقيّ [عن الأمر نفسه، وهو الذي كان ينحو في كتاباته منحى النقد للإسلام والقرآن، ويصعب تخيّل أن يفوته حدث كهذا].

- أمّا الحجّة ![حـ.١٢] فتنهض على أساس نتائج تحديد تاريخ المخطوطات القرآنيّة بواسطة فحص الكربون المشعّ، فيما تستند الحجّة ![حـ.١٣] إلى نتائج هذه التأريخ من زاوية المعلومات المستمدّة من علم الكتابات القديمة. وأخيرًا، تعوّل الحجّة ![حـ.١٤] بالخصوص على نتائج البحوث التي أجريت على النصّ السلفيّ المحفوظ في «طِرس صنعاء ١».

ولقد أجاب المؤيّدون للفرضيّة الحجّاجيّة على مجموع هذه الحجج، ومع ذلك، فقد كانت معظم ردودهم غير معقولة، أو يتولّد عنها المزيد من الإشكالات والتناقضات، أو كانت ردودهم، بشكلٍ أو بآخر، عاجزةً عن التعامل مع النقاط الأساسيّة للحجج المبيّنة أعلاه. وفي الوضع الحالي للدراسات، تظلّ الحجج المعارضة للفرضيّة الحجّاجيّة متنيةً؛ وبضمّ بعضها إلى بعض، فإنّها تصبح راجحةً بشكل أكبر.

الأدلّة والتفسيرات: تعليق أخير

قرنٌ من الجدل مضى حول هويّة الشخص المسؤول عن تكريس النصّ القرآنيّ، وقد نتج عن ذلك مجموعة معتبرة من الكتابات والمحاججات المؤيّدة أو المعارضة

للفرضيّات التالية: [١] أنّ عثمان بن عفّان كرَّس الرسم القرآنيّ؛ [٢] أنّ الحجّاج أضاف النقاط وعلامات التشكيل على الرسم؛ [٣] أنّ الحجّاج صحّح بعض الأخطاء الموجودة في النصّ العثمانيّ الـمُكَرَّس؛ [٤] أنّ الحجّاج تدخّل في النصّ العثمانيّ الـمُكَرّس، بإضافة موادّ أو إعادة كتابة مقاطع قرآنيّة، ثمّ أعاد تكريس النصّ الناتج عن هذه العمليّة؛ [٥] أنّ الحجّاج، وليس عثمان، هو مَن وضع النصّ القرآنيّ الـمُكَرَّس (وقد بُذل جهد كبير، ولا سيّما في تسعينات القرن الماضي والعقد الأوّل من القرن الحالي، لتقويض الفرضيّة القائلة بأنّ القرآن كُرِّس حوالى عام ٨٠٠ ميلاديّة [نهاية القرن الثاني الهجري][1]، وهذه فرضيّة بائدة اليوم).

وقد يترك حجم الكتابات البحثيّة الهائل في هذا الموضوع انطباعًا مفاده أنّ هويّة الشخص الـمُكَرِّس للقرآن مسألة معضلة للغاية؛ أو أنّه يمكن بناء حجّة قويّة تدعم أيًّا من الفرضيّات المختلفة [أي إنها تبدو متكافئةً وثمّة ما يبرّرها في المصادر]؛ أو أنّه ثمّة قسط كافٍ من الأدلّة التي تدعم الفرضيّة الحجّاجيّة لجهة أنّه جمع القرآن وحرّر نصّه و/ أو كَرَّسه وثبّته. لكنّ الحقيقة هي، من جهة، أنّ الحجج الحالية والأدلّة المتوفّرة تدعم بشكل كبير الفرضيّة العثمانيّة وتؤكّد عليها؛ ومن جهة أخرى، فإنّها تضعّف وتقوّض جميع أشكال الفرضيّة الحجّاجيّة. وبخصوص هذه النقطة، فإنّ الدراسات المؤيّدة للفرضيّة الحجّاجيّة والمعارضة للفرضية العثمانيّة تعاني من عجزٍ متكرّر في التعامل السليم مع الحجج المعارضة لها، وتشكو من اعتمادٍ مستمرّ على أدلّةٍ ضعيفةٍ ثمّةَ ما يفوقها قوّة، وتنمّ عن فشل في مباشرةِ معظم المصادر الأوّلية المتاحة بشكل جدّيّ، ومَيلٍ إلى إساءة فهم المعلومات الواردة فيها بشكل جذريّ.

ولا يعني هذا القول أنّه لا توجد قرائن تدعم بعض النسخ المختلفة من الفرضيّة الحجّاجيّة، إذ يُمكن للمؤيّدين للفرضيّة القائلة بإضافة الحجّاج للنقط وعلامات التشكيل، أي الحجّة [حـ١]، أن يستندوا إلى الأخبار التي يسوقها حمزة

[١]- هذه تحديدًا رؤى المستشرقين من أمثال جون وانزبرو (**John Wansbrough**)، وقد تراجع عنها بالفعل أغلب الذين كانوا يقولون بها، واستعاض المشكّكون في الرواية الإسلاميّة بأشكال مختلفة من الفرضيّة الحجّاجيّة التي عرض لها هذا المقال. (المترجم)

الأصفهانيّ وابن عطيّة عن نقط الحجّاج المصحفَ العثمانيَّ. وكذلك المؤيّدون للحجّة «التصحيحيّة» [حـ.٢]، فإنّ بوسعهم الاستناد إلى خبر ابن أبي داود حول تعديل الحجّاج لنصّ المصحف العثمانيّ في أحد عشر موضعًا كما تقدّم بيانه. أمّا المؤيّدون لفرضيّة تحرير الحجّاج للنصّ القرآنيّ، أي الحجّة [حـ.٣]، فيمكنهم التعويل على «**رسالة عبد المسيح الكندي**» بشأن تدخّل الحجّاج في النصّ وإعادة تكريسه من جديد؛ فيما يعوّل القائلون بتأليف الحجّاج وجمعه للنصّ القرآنيّ، أي الحجّة [حـ.٤]، على «**مراسلات ليو مع عمر الثاني**»، و«**محاججة أبراهام الطبري**»، ورسالة «**مسألة القرآن**»، وهي [نصوص مسيحيّة تضمّ] أخبارًا عن قيام الحجّاج بجمع القرآن وإعادة تأليفه وتكريسه. إلى ذلك، فإنّ أخبار المصادر الإسلاميّة التي تتحدّث عن منع الحجّاج من استعمال «أنواع الرسم» القرآنيّ غير العثمانيّة، أو قيامه بتعداد آي القرآن، أو بعثه بنسخ جديدة من القرآن، فهي أخبار يُمكن إعادة تفسيرها بوصفها استعادةً غير مباشرة [لذكريات تاريخيّة حول] تدخّلٍ أكثر جذريّةً من قبل الحجّاج، أو تُشكِّل ذاكرةً لم يتمّ قمعها تمامًا حول هذا الحدث.

وعلى الرغم من كلّ هذا، فإنّ كلّ هذه الحجج المؤيّدة للفرضيّة الحجّاجيّة تستند إلى أدلّة مبهمةٍ تحتمل عدّة تفسيرات في أفضل الأحوال، وهي تعارض أدلّةً أقوى في أسوأ الأحوال. أوّلًا: الأخبار عن نقط المصحف من قبل الحجّاج مُعارَضَةٌ بأخبار أخرى، ولا تتوافق مع ما وصلنا من مخطوطات قرآنيّة. ثانيًا: الخبر عن أحد عشر تنقيحًا أجراه الحجّاج في النصّ القرآنيّ وقع على الأرجح في اشتباه، فاعتبر أنّ الأخطاء والاختلافات النصّيّة الـمُنتمية عضويًّا إلى الرسم العثمانيّ نفسه تمثّل تدخّلًا متعمّدًا من قبل الحجّاج. ثالثًا: يُحتَمَلُ بِشِدّة أن تكون الأخبار المسيحيّة الأربعة عن تكريس الحجّاج للنصّ القرآنيّ أو إعادة تكريسه وليدَةَ سوء فهمٍ أو تشويه مسيحيّ جدليّ [نشأ في ظروف دينيّة واجتماعيّة] في القرن الثامن الميلاديّ. ويدعم هذا الطرح، وبقوّة، جملة من الأدلّة الإضافيّة التي لا ينبغي لها أن تظهر فيما لو كان الحجّاج بالفعل هو من وضع نصّ القرآن أو حرّره أو كرّسه أو أعاد تكريسه، فمن ذلك غياب أي مفارقة تاريخيّة واضحة أو مقنعة في النصّ القرآنيّ تعود إلى زمن ما

بعد الفتنة أو العصر الأموي، ووجود صيغ لغويّة قديمة فيه، بالإضافة إلى مواضع الإبهام وعدم الاتّساق، وغياب التفاصيل أو الشروحات من أخبار السِّيَر الشخصيّة أو السرديّات التاريخيّة [الوارد ذكرها في النصّ]؛ ومن ذلك أيضًا أنّ الرسم القرآنيّ نفسه قد حظيَ بقبول لدى الفرق الإسلاميّة المناوئة والمعادية للأمويّين؛ ومن ذلك غياب أي رواية إسلاميّة واضحة أو مباشرة (في المصادر المناوئة للأمويّين وفي غيرها على حدٍّ سواء) عن قيام الحجّاج بتأليف القرآن أو التدخّل فيه أو تكريس نصّه؛ ومن ذلك عدم ذكر يوحنّا الدمشقي، المعاصرِ للحجّاج، لأيّ تفصيل متعلّق بهذا الأمر؛ ومن ذلك وجود عدّة مخطوطات تضمّ «نوع الرسم» الـمُكرَّس يعود تاريخها -بواسطة فحص الكربون المشعّ وعلم الكتابات القديمة- إلى ما قبل زمن عبد الملك بن مروان وعامله الحجّاج.

وعلى العكس ممّا تقدّم، تحظى الفرضيّة العثمانيّة بعدد من الأدلّة القويّة، منها: إجماع أخبار المصادر الإسلاميّة ورواياتها بشأن تكريس القرآن؛ واتّفاق مختلف الأقاليم والفرق الإسلاميّة على هذا الأمر، بما في ذلك تلك الفرق التي كانت ساخطةً على عثمان أو منتقدةً له؛ واستبعاد فرضيّة أن تكون الجماعة الإسلاميّة المبكّرة قد نسيت، بشكل جماعيّ وبصورة لا اختلاف فيها، هويّة الشخص الذي كرّس القرآن؛ والجدل المبكّر الذي صاحب تكريس عثمان للنصّ القرآنيّ؛[1] والتوافق الواقع بين التحليل السلاليّ (**Stemmatic Analysis**) للمخطوطات القرآنيّة المبكّرة وبين إجماع علماء المسلمين الأوائل حول عدد المصاحف التي أرسلها عثمان إلى الأمصار. وفي الوقت نفسه، فإنّ النقد الذي توجّه إلى الفرضيّة العثمانيّة -بدءًا من افتراض ضرورة محاكاة حالة القرآن لحالة الكتب المقدّسة السابقة، وصولاً إلى

[١]- راجع الكلام في الحجّتين [عـ.٥ وعـ.٦] تحديدًا. والكاتب يتحدّث هنا على الأرجح عن أخبار معارضة بعض الصحابة والقرّاء لتوحيد المصاحف الذي قام به عثمان، كابن مسعود الذي دعا الكوفيّين إلى «غَلِّ المصاحف»، أي سترها إلى حين انتهاء عثمان من فعلته أو انقضاء أجله. والفكرة التي يطرحها المؤلّف هي أنّه، من الناحية التاريخيّة، قد يُعقَل أنّ أحدهم وضعَ روايةً مكذوبةً وروّجَ لها، ولكنّه يبعد أن يستطيع كذلك اختلاق روايات أخرى عن ردود أفعال صدرت من أشخاص أو جهات أخرى على إثر الحدث المتضمّن في الرواية المكذوبة، فذلك ممّا لا يمكن توقّعه أو حصره أو ضبطه مهما كانت مخيّلة الراوي الكاذب خلاّقة. ولذلك، فإنّ الروايات عن مخالفة ابن مسعود مثلاً لمصحف عثمان هي من الناحية التاريخيّة مؤشّر على وجود جدل داخليّ بين المسلمين بشأن حدث مبكّر وقع وكان له ارتدادات مختلفة لدى الفاعلين في ذلك الزمن. (المترجم).

الاستناد على مخطوط (**P. Hamb. Arab. 68**)- يعتمد على أدلّة مبهمة أو أُسيءَ فهمها، وعلى احتجاجات تاريخيّة واهية.

وبإيجاز، يمكن القول إنّه ثمّة تباين أساسيّ في حجم الأدلّة المعارضة والمؤيّدة لكِلا الفرضيّتَين، وفي القوّة التفسيريّة لكلّ واحدةٍ منهما. فمن جهة، تدعمُ الفرضيّةَ العثمانيةَ مجموعةٌ من الأدلّة القويّة، ولا يعارضها سوى أخرى ضعيفة أو مبهمة ويمكن التعامل معها وحلّها بسهولة. ومن جهة أخرى، فإنّ أوجهَ الفرضيّة الحجّاجيّة كلَّها تستند إلى أدلّة ضعيفة وحمّالةٍ للتفسيرات، ومعارَضَة في الوقت عينه بعدد من الأدلّة القويّة التي لا يمكن لها تجاوزها. وبكلامٍ مبسّط، فإنّ الفرضيّة العثمانيّة تُعدّ **تفسيراً جيّدًا** -بل **التفسير الأفضل [المتاح حاليًّا]**- لمجموع الأدلّة والوقائع التي بين أيدينا؛ أمّا الفرضيّة الحجّاجيّة، بكلّ أوجهها، فهي **تفسير سيّئ** لتلك الأدلّة. وعليه، فإنّ قبولنا بالأولى ورفضنا لهذه الأخيرة أمرٌ مبرّرٌ بقوّة.

وبالطبع، يمكن دعم أيّ شكلٍ من أشكال الفرضيّة الحجّاجيّة بسلسلة لا حصر لها من الحجج الرديفة، المخصّصة لسياقات محدّدة، والمصمّمة لتبرير الأدلّة التي لا تتوافق معها، و/ أو يمكن دعمها كذلك بالاستناد إلى فرضيّات أخرى موجودة تستطيع أن تؤدّي الغرض نفسه. وقد صادفنا بعضًا من هذه النماذج بالفعل: فقد يُقال إنّ الشيعة ربما سكتوا عن فعلة الحجّاج في ما يخصّ تأليف القرآن أو تنقيح نصّه بسببٍ من خوفهم الممتدّ من معارضة العقيدة السنّيّة حول صيانة القرآن؛ وربمّا يحتوي القرآن الـمُكرّس على مجموعات كاملة من النصوص اللاحقة على زمن عثمان؛ وربمّا كانت بعض أجزاء القرآن الذي ألّفه الحجّاج متحدّرةً من نصوص قديمة غير مفهومة، وقد كانت ثابتةً وغير متغيّرةٍ بطريقةٍ ما بالفعل، وتمّ إلحاقها بالنصّ القرآنيّ، وهو ما يفسّر عجز الرواة والكتبة والمفسّرين اللاحقين على زمن عثمان عن شرحها أو تحديثها [لتناسب ظروف زمانهم]؛ وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالرغم من ذلك كلّه، فإنّ احتياج الفرضيّة الحجّاجيّة إلى شبكةٍ واسعةٍ من الافتراضات والمقدّمات التي لا أساس لها أو يصعب البرهنة عليها يقلّل أكثر من القيمة التفسيريّة المنخفضة لها،

وخصوصًا حين مقارنتها مع التفسير الأقلّ تعقيدًا الذي تقدّمه الفرضيّة العثمانيّة[١]. وبالإضافة إلى ما تقدّم، وكما مرّ ذكره للتوّ، فإنّ هذه الحجج المساعدة المفترضة تعارض بدورها أدلّة أخرى أقوى منها، وتخلق من جديد إشكالاتٍ تعترض الفرضيّة الحجّاجيّة[٢]. وبكلّ الأحوال، فإنّه لا يمكن التوفيق بين الفرضيّة الحجّاجيّة بجميع أوجهها وبين الأدلّة المتاحة إلّا بصعوبةٍ بالغة، الأمر الذي يناقض بشكل كبير قدرة الفرضيّة العثمانيّة على التعامل بطريقة أفضل مع تلك الأدلّة[٣]. ومع استمرار هذا التباين الأساسيّ في القدرة التفسيريّة للفرضيّتَين، فإنّه ثمّة مبرّر قويّ لنا للقبول بالفرضيّة العثمانيّة وردّ الفرضيّة الحجّاجيّة.

[١]- راجع حول هذه الطريقة [في اختيار التفسير الأفضل لأيّ معضلة]: Sinai, "Part II", P.512.

[٢]- بشكل عام، انظر: (Sinai, "Christian Elephant", P.62–63 (incl. n20), 85 n100). وبالفعل، فإنّ المطّلع على أبحاث المتشكّكين، والمستمع إلى كلامهم مباشرةً، يلحظ حجم التعمّل والتكلّف والتعقيد في الأدلّة المفترضة التي يقدّمونها لدعم نظريّتهم حول تأخّر تثبيت النصّ القرآنيّ وتوحيد رسم المصاحف. ولا يُفهم أيضًا حجم اهتمامهم بأيّ مخطوط أو نقش أو دليل مادّي فيه نصّ قرآنيّ لا يتّسق تمامًا مع الرسم الحاليّ، حيث تكون هذه الاختلافات، كما مرّ في حالة «طرس صنعاء ١» هامشيّةً أو محدودةً للغاية ولا تأثير جوهريّ لها على نصّ القرآن كمنظومة دينية متكاملة. ولا يُعقل إذًا كيف يمكن تخيّل أنّ تاريخًا متجذّرًا من الكتابات والقراءات وتعاهد المسلمين لنصّ القرآن يمكن هدمه بمجرّد العثور على قُصاصة غير كاملة من ورق البرديّ أو رقّ مدفون في مكان ما. ولا سيما أنّ اعتناء المسلمين بنصّ القرآن كما يلحظه أيّ مطّلع على مخطوطات المصاحف لا يدانيه أي اعتناء في الزمن المتقدّم، ولا نجد أنّ نصًّا حظي بمثل هذه الإحاطة كتابةً وشفاهةً، وتفسيرًا وتأويلًا؛ ولذلك فإنّ بعض الأكاديميّين اتّهم المتشكّكين بـ«تثبيط» حقل الدراسات القرآنيّة، وتكبيله في نقاشات عقيمة، وأسره في أدلّة تاريخيّة بالغة الوهن، أو الإصرار على ليّ عنق النصّ ليوائم نصوصًا مسيحيّة أو يهوديّة قديمة، من غير أن يكون ذلك نافعًا حقًّا في تفسير القرآن، أو في فهم دلالته وتأثيره في نفس السامع والمتلقّي، سواء أكان هذا السامع معاصرًا للنبيّ (أي فهم حيثيات الرسالة المحمّديّة ونقاط ارتكازها) أم متباعدًا في الزمن عنه (أي فهم مغزى الركون إلى القرآن في أزمنة لاحقة على صدور النصّ). والمقال الذي بين أيدينا يؤشّر بشكل واضح إلى مآلات هذا الجدل الذي استمرّ قرنًا منَ الزمنِ، وهو يخلص إلى أنّ مجموع الأدلّة والقرائن يمكن تفسيره بشكل أفضل وأبسط من خلال القبول بالفرضيّة العثمانيّة، أي بفرضيّة أنّ الكتاب المقدّس للمسلمين كان قد ثبت نصّه بعد أقلّ من ربع قرنٍ على وفاة النبيّ. وسيذكر المؤلّف، لِمامًا، ما مفاده أنّ هذا الحدث نفسه ما كان ليتمّ لولا أنّ عثمان قد اعتمد على نموّذج قرآنيّ أسبق عليه. (المترجم).

[٣]- لا يعني هذا الكلام أنّ الفرضيّة العثمانيّة لا تحتاج إلى شواهد وحجج إضافيّة. وعلى سبيل المثال، انظر الردود على الحجّة ![حـ.٣] أعلاه. ولكن أغلب هذه الردود تستند إلى فرضيّات تمّت صياغتها بشكل مستقلّ عن النقاش حول تكريس عثمان للقرآن و/أو تقوم على مجموعة منفصلة من الأدلّة، وذلك على نحو لا يكون أيٌّ منها حجّةً مساعدةً بحدّ ذاتها ومصمّمة لأهداف محدّدة. (مرة أخرى، كما أوضحنا سابقًا، فإنّ مختلف نسخ الحجّتين [حـ.٣ وحـ.٤] المؤيّدتَين للفرضيّة الحجّاجيّة ينقصها الشواهد والقرائن الداعمة أيضًا). وعلى العكس من ذلك، لا تحتاج الفرضيّة العثمانيّة إلى ما يشبه هذا الكمّ من الافتراضات الإضافيّة التي لا دليل عليه أو التي يصعب تصوّرها أو التي تنطوي على أدلّة متضادّة.

الخلاصة

بالنظر إلى الحجج والأدلّة التي تمّ استعراضها إلى الآن، فإنّه يبدو من المرجّح أنّ عثمان بن عفّان (حكم من ٢٤/ ٦٤٤ إلى ٣٥/ ٦٥٦) هو المسؤول عن تكريس النصّ القرآنيّ، أي إنّه عمد إلى اختيار مصحف واحد أو قام بإعداده، وعمل منه أربع نسخ، واحدةٌ بقيت في المدينة وثلاث بعث بها إلى البصرة والكوفة وحِمص، وأمر بإتلاف جميع النصوص المكتوبة من القرآن على امتداد أراضي الإمبراطوريّة العربيّة الصاعدة. أمّا تطوّر القرآن كَنَصٍّ في الزمن السابق على عثمان فإنّه لا يزال يكتنفه الغموض[١]، ولكن يبدو أنّ عثمان استند إلى نموذج قرآنيّ أعلى (**Archetype**) متقدّم عليه زمنًا وذلك لإنتاج النصّ الـمُكَرّس.

ولقد واجه جهودَ عثمان شيءٌ من الانتقاد والممانعة، فقد احتجّت عليه طبقة متقدّمة من القرّاء الأوائل، وإنْ لم تنجح في مسعاها، وانتقدت فرضه نصًّا واحدًا على حساب النصوص الأخرى كلّها. ورفض بعض الكوفيّين كذلك التخلّي عن الرسم القرآنيّ المتحدّر من المصحف المرتبط بعبد الله بن مسعود (ت. بين ٣٢/ ٦٥٢ و٣٣/ ٦٥٤)، واستمرّوا في إنتاج مصاحف على أساسه. وربما ساهمت هذه العداوة في شيء من حركة المعارضة التي انتفضت في نهاية المطاف على عثمان وأودت بحياته. ولكن، وعلى الرغم من هذا، فقد نجح مشروع عثمان في تكريس القرآن بشكل كبيرة، فأُتلِفت معظم الموادّ القرآنيّة المكتوبة على امتداد رقعة الإمبراطوريّة، ونُسخت مصاحف الأمصار التي بعث بها على نطاقٍ واسع، وقَبِلَ معظم المسلمين الأوائل نسخته من القرآن وتوارثوا حفظه بما في ذلك الفرق التي كانت على خصومة معه. وبالتالي، فإنّ كلّ المخطوطات القرآنيّة التي وصلتنا -باستثناء واحدةٍ فقط ليس غير- تعتمد على «نوع الرسم» العثمانيّ المكرّس في بنية الهيكل الحروفيّ للنصّ القرآنيّ. بكلمات أخرى، مع استثناء النصّ السفليّ في «طِرس صنعاء ١» الشهير، كلّ المخطوطات القرآنيّة الموجودة الآن تنحدر [سُلاليًّا] من النموذج العثمانيّ الأعلى.

[١]- وهذا ما سنعرض له في المقال الثاني من هذه الثلاثية.

وبعد وفاة عثمان، حافظت السلالة الأمويّة على النصّ القرآنيّ الذي كرّسه، واستمرّت في استئصال المصاحف التي تعتمد على «نوع الرسم» المنسوب إلى مصحف ابن مسعود الرائج في الكوفة إلى حينها. وكان عاملُ الأمويّين على العراق، السيّئ السمعة، الحجّاج بن يوسف (ت ٩٥/ ٧١٤)، صارمًا على نحوٍ خاصّ في هذا الصدد، فقد أعلن في خطبٍ عامّة ألقاها في المسجد الجامع بالكوفة رفضه لرسم المصحف المسعوديّ، وتوعَّدَ كُلَّ من يتمسّك به، وكلّف بعض الشخصيات البصريّة بملاحقة نسخ هذ المصحف ومصادرتها وإتلافها. بالإضافة إلى ذلك، كلّف الحجّاج فريقًا من أهل القرآن [بتحديد وسط القرآن]، وتقسيمه إلى أثلاث، وأرباع، وأسباع، وذلك للإعانة على حفظه وتلاوته. كما كلّف آخرين بإنتاج نسخٍ جديدةٍ من المصحف [المكرّس في زمن عثمان] وبعث بها من العراق إلى أقاليم أخرى. وفي المدينة المنوّرة، قُبِل المصحف الذي أرسله الحجّاج، وصار يُستعمل منذ ذلك الوقت في الصلوات في المسجد الجامع. ولكن يبدو أنّ النسخة التي وصلت إلى مصر جُوبهت بالرفض من قبل حاكمها عبد العزيز بن مروان (كان واليًا بين ٦٥/ ٦٨٥ و٨٦/ ٧٠٥)، فقد أسخطه تجاوزُ الحجّاج الحدَّ، فأمر بإنتاج مصحف خاصّ به عوضًا عن ذلك.

وفي وقت ما من القرن التالي [أي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي]، كتب مصدر مسيحيّ (ربمّا في فلسطين) عن الأمر، ولكنّه أساء فهم دلالة أفعال الحجّاج في خصوص القرآن أو بالغ في أهميّتها، وهذا ما أدّى إلى ظهور عنصر جدليّ متكرّر (**Polemical Motif**) في الكتابات المسيحيّة يعتبر الحجّاج مسؤولاً عن جمع القرآن وإعادة كتابته أو تنقيح نصّه و/ أو تكريسه في نهاية المطاف، وقد صار هذا العنصر رائجًا وصولاً إلى أرمينيا. وفي الوقت نفسه، تنبّه راوٍ بصريّ ذو ميول شيعيّة، هو عَوف بن أبي جميلة (ت. بين ١٤٦/ ٧٦٣ و١٤٧/ ٧٦٥)، إلى أحد عشر متغيرًّا نصّيًّا طفيفًا في القرآن، فخلص إلى أنّ الحجّاج هو مَن أحدثها في النصّ[١]. أخيرًا، بينما كان

[١]- لم أعثر على عوف بن أبي جميلة، بهذا الاسم في مصادر علم الرجال الشيعيّة، وهو مذكور في مصادر الجرح والتعديل السنيّة، وفيها أنّه ثقة ولكنه رُمِيَ بالتشيّع. ولعلّ الكاتب هنا يلمّح إلى أنّ ميل عوف إلى التشيّع حمله على التشنيع على الحجّاج، مع أنّ ذلك غير ظاهر في نصّ الرواية. (المترجم).

العلماء المسلمون يتناقشون ويتجادلون بشأن التطوّر المبكّر لقواعد الرسم القرآنيّ على مدى القرون التالية، ظنّ بعضهم أنّ الحجّاج هو الذي نقَطَ المصحف وأضاف عليه علامات التشكيل.

لقد تعرّضت ذاكرة المسلمين بشأن تكريس القرآن من قبل عثمان لبعض التشويه والتحريف، وهو ما أدّى إلى ظهور جملةٍ من التناقضات بشأن سياق هذه الرواية وتفاصيلها. ولكن، لم يكن ثمّة خلافٌ حول الوقائع الأساسيّة في هذا الصدد، فجماعة المسلمين، ككُلٍّ واحد، ظلّت تحتفظ في ذاكرتها بأنّ عثمان هو مَن كرّس الهيكل الحروفيّ لنصّ القرآن.

[تذييل من المؤلّف]

إلى هنا ينتهي المقال الأوّل من السلسلة الثلاثيّة من مقالاتي حول البعد التاريخيّ لقيام عثمان بتكريس النصّ القرآنيّ. في المقال الثاني، سأجري تحليلاً تاريخيًّا-نصّيًّا حول الأحاديث التي تتناول هذه العمليّة، ومحاججتي ستتمحور حول كون هذه الأخبار تجسّد أو تعبّر عن ذكريات تاريخيّة راسخة وحقيقيّة عن ذلك الحدث. وفي المقال الثالث، سأطرح حجّة إضافيّةً من نصوص الحديث ضدّ الفرضيّة التي تعزو تأليف القرآن إلى الحجّاج وعبد الملك.

كلمة شكر من المؤلّف

أودّ أن أتقدّم بالشكر إلى كُلٍّ مِن ثاقب حسين (**Saqib Hussain**)، وهيثم صدقي (**Hythem Sidky**)، ومارين فان بوتن (**Marijn van Putten**)، وكريستوفر ميلشيرت (**Christopher Melchert**)، ومحمد الفراس (**Mohammad al-Firas**)، وعبد الله أونس (**Abdallah Ounes**)، وج. إ.، حسن م. (**J. I., Hasan M.**)، وجواد ت. هاشمي (**Javad T. Hashmi**)، وسيف الدين كارا (**Seyfeddin Kara**)، وبهنام صادقي (**Behnam Sadeghi**)، وشون و. أنتوني (**Sean W. Anthony**)، ونيكولاي سَيناي (**Nicolai Sinai**)، وبافل بافلوفيتش (**Pavel Pavlovitch**)،

والمراجع الثاني للمقال، وذلك على تعليقاتهم وآرائهم واقتراحاتهم بشأن مختلف الجوانب والمواضيع التي تناولها هذا العمل. وأشكر كذلك محمّد علي أمير معزّي (**Mohammad Ali Amir-Moezzi**) على مساعدته فيما يتعلق بالمواقف المبكّرة للشيعة حول القرآن. وأشكر آدم غايزر (**Adam Gaiser**) على مساعدته فيما يتعلّق بالأمر ذاته بالنسبة إلى الخوارج. والشكر موصول إلى م. بارمايون (**M. Barmayoun**) ومارك راندولف (**Mark Randolph**) على مساعدتي على الوصول إلى مصادر كانت لتبقى بعيدة عن متناولي لولاهما. وأشكر محرّري مجلّة الجمعيّة الدوليّة للدراسات القرآنيّة (**JIQSA**) على صبرهم اللامتناهي، تيرون بول (**Terron Poole**) وروكسانا إيراني (**Roxanna Irani**) من بودكاست (**Sképsislamica**) فقد أعادت مناقشتي معهما إحياء اهتمامي بهذا الموضوع.

لائحة المصادر والمراجع

أ) المراجع العربيّة

١. الخوئي، أبو القاسم، **البيان في تفسير القرآن**، قم: أنوار الهدى، ١٩٨١م.

٢. الزرقاني، محمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مجلّدان، القاهرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي، لا. تاريخ.

٣. السعداوي، يسري عبد الحميد، **حرد المتن في المخطوط العربيّ، دراسة ببليوجرافيّة تحليليّة**، معهد المخطوطات العربيّة: نشرة رقميّة، ٢٠٢١م.

٤. الطباطبائي، محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ٢٠ جزءًا، قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، لا تاريخ.

٥. معرفة، محمّد هادي، **التمهيد في علوم القرآن**، ١٠ أجزاء، بيروت: دار التعارف، ٢٠١١م.

ب) المراجع الأجنبيّة

1. Abbott, Nabia, *The Rise of the North Arabic Script and Its Ḳurʾānic Development*, Chicago: The University of Chicago Press, 1939.

2. Aghaei, Ali *et al*, "Radiocarbon Dating of Manuscripts Kept in the Central Library of the University of Tehran", *Radiocarbon* 65 (2023).

3. Amir-Moezzi, Mohammad Ali, *Le Coran silencieux et le Coran parlant: sources scripturaires de l'islam, entre histoire et ferveur*, Paris: CNRS Éditions, 2011.

4. Anonymous. "Concise List of Arabic Manuscripts of the Qur'an Attributable to the First Century Hijra", *Islamic Awareness* (last updated: 3 April 2019): https://www.islamic-awareness.org/quran/text/mss/hijazi.

5. Aʿẓamī, Muḥammad Muṣṭafā al-, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

6. Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris: G.-P. Maisonneuve, 1947.

7. Brockopp, Jonathan E, *Muhammad's Heirs: The Rise of Muslim Scholarly Communities,* Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

8. Cellard, Éléonore, "Les manuscrits coraniques anciens", In *Le Coran des historiens*, I: *Études sur le contexte et la genèse du coran*, Edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi and Guillaume Dye, Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.

9. Cellard, Éléonore, "The Ṣanʿāʾ Palimpsest: Materializing the Codices", *JNES* 80 (2021).

10. Cellard, Éléonore, "Un nouveau témoignage sur la fixation du canon coranique dans les débuts de l'Islam: le manuscrit Ṣan'ā' Dam 0129.1-", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (2018).

11. Cole, Juan R. I., *Muhammad: Prophet of Peace amid the Clash of Empires*, New York: Bold Type Books, 2018.

12. Conrad, Lawrence I., "Qurʾānic Studies: A Historian's Perspective", In *Results of Contemporary Research on the Qurʾān: The Question of a Historico-Critical Text of the Qur'an*, Edited by Manfred S. Kropp, Würzburg: Ergon Verlag, 2007.

13. Cook, Michael A. *Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1983.

14. Cook, Michael A. *The Koran: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

15. Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1987.

16. Crone, Patricia, *The Qurʾānic Pagans and Related Matters: Collected Studies in Three Volumes, Volume 1*, Edited by Hanna Siurua, Leiden: Brill, 2016.

17. Crone, Patricia, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

18. Crone, Patricia, "Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qurʾān", *JSAI* 18 (1994).

19. Déroche, François, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*, Leiden: Brill, 2014.

20. De Smet, Daniel and Mohammad Ali Amir-Moezzi, eds. *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2014.

21. Donner, Fred M, "*Dīn*, *Islām*, und *Muslim* im Koran", In *Die Koranhermeneutik von Günter Lüling*, Edited by Georges Tamer, Berlin: De Gruyter, 2019.

22. Donner, Fred M, "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community", *Al-Abḥāth* (2002- 2003).

23. Donner, Fred M., *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

24. Donner, Fred M., *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.

25. Dutton, Yasin, "An Umayyad Fragment of the Qur'an and its Dating", *JQS* 9.2 (2007).

26. 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.

27. Dye, Guillaume, "Le corpus coranique: questions autour de sa canonisation", In *Le Coran des historiens*, I: *Études sur le contexte et la genèse du coran*, Edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi and Guillaume Dye, Paris: Les Éditions du Cerf, 2019.

28. Dye, Guillaume, "Pourquoi et comment se fait un texte canonique? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran", In *Hérésies: une construction d'identités religieuses*. Edited by Christian Brouwer, Guillaume Dye, and Anja van Rompaey. Brussels: Editions de l'Université de Bruxelles, 2015.

29. Fedeli, Alba, "Is the Dating of Early Qurʾānic Manuscripts Still a Problem?" Paper presented at Fourth Nangeroni Meeting, Milan (17 June 2015).

30. Fudge, Bruce, "Scepticism as Method in the Study of Qur'anic 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).

31. Gilliot, Claude, "Reconsidering the Authorship of the Qurʾān: Is the Qurʾān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?" In *The Qurʾān in Its Historical Context*. Edited by Gabriel S. Reynolds. Abingdon: Routledge, 2008.

32. Goudarzi, Mohsen, Worship (*dīn*), Monotheism (*islam*), and the Qur'an's Cultic Decalogue, *JIQSA* 8 (2023).

33. Haider, Najam I., "The Geography of the Isnad: Possibilities for the Reconstruction of Local Ritual Practice in the 2nd/8th Century", *Der Islam* 90 (2013).

34. Haider, Najam I., *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

35. Hamdan, Omar, "The Second Maṣāḥif Project: A Step Towards the Canonization of the Qur'anic Text", In *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael J. Marx. Leiden: Brill, 2010.

36. Hawting, Gerald R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

37. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*. Leiden: Brill, 2007.

38. Khū'ī, Abū l-Qāsim b, ʿAlī Akbar al-Mūsawī al-, *Prolegomena to the Qurʾan*, Translated by Abdulaziz A. Sachedina. Oxford: Oxford University Press, 1998.

39. Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: The Kitāb al-qirāʾāt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Leiden: Brill, 2009.

40. La Porta, Sergio and Alison M. Vacca, *An Armenian Futūḥ Narrative: Łewond's Eighth-Century History of the Caliphate*, Chicago: Institute for the Study of Ancient Cultures of the University of Chicago, 2024.

41. Marx, Michael J. and Tobias J. Jocham, "Zu den Daiterungen von Koranhandschriften durch die ^{14}C-Methode", *Frankfurter Zeitschrift Für Islamisch-Theologische Studien* 2 (2015).

42. Marx, Michael J. and Tobias J. Jocham, "Radiocarbon (14C) Dating of Qurʾān Manuscripts", In *Qurʾān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th-10th Centuries: And the Problem of Carbon Dating Early Qurʾāns*, Edited by Andreas Kaplony and Michael J. Marx. Leiden: Brill, 2019.

43. Motzki, Harald, "The Collection of the Qurʾān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam* 78 (2001).

44. Pavlovitch, Pavel, *The Formation of the Islamic Understanding of* Kalāla *in the Second Century AH (718816- CE): Between Scripture and Canon*. Leiden: Brill, 2015.

45. Reynolds, Gabriel S, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. Abingdon: Routledge, 2010.

46. Reynolds, Gabriel S, "Variant Readings", *The Times Literary Supplement* (5 August 2015): https://www.the-tls.co.uk/articles/variant-readings.

47. Robinson, Chase F, "Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences", In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Edited by Herbert Berg. Leiden: Brill, 2003.

48. Sadeghi, Behnam and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet", *Arabica* 57 (2010).

49. Sadeghi, Behnam and Mohsen Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Qurʾān", *Der Islam* 87 (2012).

50. Schoeler, Gregor, "The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough", In *The Qur'an in Context: Historical and Literary*

Investigations into the Qur'anic Milieu, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, Leiden: Brill, 2010.

51. Shah, Mustafa, "The Quest for the Origins of the *qurrā'* in the Classical Islamic Tradition", *JQS* 7.2 (2005).

52. Shoemaker, Stephen J., *Creating the Qurʾan: A Historical-Critical Study*, Oakland: University of California Press, 2022.

53. 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.

54. Sidky, Hythem, "On the Regionality of Qurʾānic Codices", *JIQSA* 5 (2020).

55. Sidky, Hythem, "Radiocarbon Dating and Qurʾanic Manuscript Chronology", Paper presented at the Annual Meeting of the International Qur'anic Studies Association (5 September 2022).

56. Sinai, Nicolai, "The Christian Elephant in the Meccan Room: Dye, Tesei, and Shoemaker on the Date of the Qur'an", *JIQSA* 9 (2024).

57. Sinai, Nicolai, *The Qurʾan: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

58. Sinai, Nicolai, "The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qurʾan", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 66 (2015- 2016).

59. Sinai, Nicolai, "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'an Reach Closure? Part I", *BSOAS* 77 (2014).

60. Sinai, Nicolai, "When Did the Consonantal Skeleton of the Qur'an Reach Closure? Part II", *BSOAS* 77 (2014).

61. Tannous, Jack, *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

62. Van Putten, Marijn, "During the 70's..." Thread on X (24 January 2023): https://x.com/PhDniX/status/1617862605732970499.

63. Van Putten, Marijn. "'The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies", *BSOAS* 82 (2019).

64. Wilkinson, John C. *Ibâdism: Origins and Early Development in Oman*. Oxford: Oxford University Press, 2010.