بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 30 سبتمبر 2019

الشفهي والكتابي في الثقافة الإسلامية

يحي بلحسن
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

ملخّص:

حاولنا من خلال هذه المقالة توضيح العلاقة المعقّدة بين الشفهي والمكتوب في الثقافة الإسلامية. ورغم أن هذا الموضوع أثار نقاشات واسعة عند المستشرقين منذ أواخر القرن التاسع عشر، لم يلفت انتباه الباحثين العرب عدا بعض الإشارات المحتشمة هنا وهناك. هذه المقالة تذكّر كذلك، بالمراحل التي قطعها المكتوب قبل أن يصبح كتابا على النحو المعهود، وهي كالتالي: المكتوب، التدوين، التصنيف، الكتاب الجماعي أو المتعدّد الأجيال وأخيرا الكتاب.

مقدمة:

لم تهتم الكتابات العربية المعاصرة بموضوع الشفهي والكتابي في الثقافة الإسلامية؛ فما عدا بعض الإشارات هنا وهناك، لا نجد، حسب علمنا، كتابات خصّصت حيّزا أكبر لهذه الظاهرة التي لم تخل منها ثقافة إنسانية؛ فمحمد أركون مثلا يشير باقتضاب شديد إلى هذه الظاهرة المركزية في الثقافة الإسلامية، ولا يعيرها مساحة أوسع للتحليل والتفصيل.[1] ورَأيْنا كيف أن الباحث الألماني شولر يخصّص لهذا الموضوع، عدا المقالات، كتابين رجعنا إليهما في هذه المقالة.[2]

كيف يمكننا فهم ظاهرة الشفهي والكتابي في الزمن الإسلامي الأول؟ وأيهما طغى على الآخر؟ هل كانت الثقافة الإسلامية الأولى شفهية محضة أم إنها عرفت الكتابة أيضا؟ كيف تشكّل الكتاب الإسلامي الأول، وما هي سياقات وأسباب ظهوره؟ أو بتعبير آخر وبدقّة أكبر: كيف تمّت النقلة من الشفهي المسيطر إلى الكتابي الذي أصبح متغلّبا؟

أهمية وجوهر الموضوع هذا يكمن، في تقديرنا، في رصد هذه الحركة التي تمّت بين هذين النوعين من أنواع الاتصال.

النصوص الدينية، وهي تنتقل من الشفهي إلى الكتابة ثم التدوين ثم التصنيف لتُشكِّل، بفضل المريدين، كما سنرى، كتابا تاما كاملا، هل تحافظ في هذا التحرّك على أصالتها الأولى أم إنها تتكيّف حسب الوسيلة التعبيرية السائدة؟

هل فهمُنا للنص المنقول شفهيا هو نفس فهمنا له، وقد أصبح مكتوبا ومرتّبا بطريقة يختارها غالبا المدوِّن؟ ارتحال النص من أصله الشفهي الأوّل، لأن الأصل فيه أنه كلام وخطاب يُتوجّه به إلى أفراد مهما قلّوا أو كثروا، إلى أن يصير مكتوبا، هل يُعدّ هذا تطورا للنص أم ارتكاسا وتراجعا له وقد ضيعت الكتابة سياقات وظروف اللحظة الشفهية الأولى؟

---

1 انظر، أركون (محمد)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص. 134-135 حيث يوجه إلى أعمال جاك جودي، الفكر الإسلامي- قراءة علمية-، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص. 36.، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995، ص. 58 وما بعدها.، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد-، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص. 95

2 Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 2002. Et, *The Oral and the written in early Islam*, Trad. Vagelpohl (Uwe), éd. Routledge, London & New York, 2006

إذا كانت الشؤون الإنسانية، كما يقول أرنولد توينبي، في حركة دائمة، وبالتالي، كما يستنتج، لا يمكننا دراستها وفهمها إلا في إطارها الحيوي المتحرّك، [3] فكذلك النصوص، لا يمكننا استيعابها حق الاستيعاب، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار حركتها ذات الأبعاد الثلاثة: حركتها النوعية، وهي الانتقال من الشفهي إلى الكتابي، وحركتها في الزمن (ففهم النص في العهد النبوي قد يختلف عن فهمه في العهد العباسي مثلا) وحركتها في المكان (ففهم أهل العراق قد يختلف عن فهم أهل الحجاز).

سنحاول في هذه الورقة المتواضعة، أن نجيب على بعض هذه الأسئلة، وأملُنا أن يستفزّ الموضوع باحثين آخرين، فيقدّمون إجابات أوسع وأنفع.

الشفهي والكتابي عند الباحثين الغربيين:

منذ ستينيات القرن العشرين، احتلّت العلاقة بين الشفهي والكتابي في البحوث التاريخية الغربية مكانة مهمة، واستمرت في تطور دائم، كما يؤكد ذلك المؤرخ الألماني ح. كيلر.[4]

ولكن، ورغم أن المؤرخ الغربي المختصّ في حقبة القرون الوسطى، التي تلزمه مصادره أصلا أن يكون في احتكاك دائم بموضوع العلاقة الدائمة بين الشفهي والكتابي، لم تطرح هذه الإشكالية في البدء إلا في ميادين الفيلولوجيا، تاريخ القانون، فلسفة التاريخ والثقافة واللغة. من الرواد الأوائل الذين اقتحموا هذا الميدان، نذكر على سبيل المثال: تلميذ كانط (ت. 1804) جوهان قوتفريد فان هاردر[5](ت. 1803) وويلهام فان همبولت[6] (ت. 1835).[7] لا ينبغي أن نُهمل أيضا التأثيرات اللاحقة لأعمال تاريخية أنجلوساكسونية،

3 Toynbee (J. Arnold), Le changement et la tradition -Le défi de notre temps-, Trad. Jean-Louis Calvet, éd. Payot, Paris, 1969, p. 100

4 Keller (Hagen), «Oralité et écriture», Trad. de l'allemand par Michel Parisse, dans: Schmitt (J.-C) & Oexle (O. G) (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne.* Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S et le Max-Planck-Institut für Geschichte, éd.

Publications de la Sorbonne, Paris, 2002, p. 127. انظر أيضا, Kuchenbuch (Ludolf), «Ecriture et oralité, - Quel-ques compléments et approfondissements- », Trad. de l'allemand par Etienne Champion, dans: *Ibid.*, p. 143

5 Johann Gottfried von Herder

6 Wilhelm von Humboldt

7 Keller, *op. cit.*, p. 128

خاصة مثل بحوث والتر جاكسون أونج (ت. 2003)[8]، إيان واط (ت. 1999)[9]، والأنثروبولوجي البريطاني جاك جودي[10] (ت. 2015) المعروف أكثر لدى القارئ الفرنكوفوني.[11]

إذا أخذنا كمثال البحث الألماني، لم يبدأ الاهتمام الحقيقي العميق بمسألة الشفهي والكتابي إلا في أواخر سبعينيات القرن الماضي في ميدان الفيلولوجيا الألمانية، وبخاصة موضوع الرواية الشفهية للشّعر والتعديلات التي طرأت عليه جرّاء انتقاله من الشفهي إلى الكتابي خلال مرحلة تطور الأدب الألماني إبّان العصر الوسيط المبكر.[12]

بالنسبة إلى تاريخ القانون، العلاقة بين القانون الشفهي والمكتوب التي نوقشت منذ زمن بعيد، لم تدرس بعمق، من خلال الزاوية الأساسية للاختلافات البنيوية بين الأعراف والتقاليد القانونية الشفهية والأشكال القانونية المكتوبة، إلا منذ سنوات معدودة.[13] المختصّون في الحضارات القديمة، مثل جان أصمان المختص في مصر القديمة[14]، شاركوا بطبيعة الحال في البحث في هذا الموضوع.[15]

على الرغم من أن وحدة البحث الخاصة، الحاملة للرقم «321» والتي تحمل العنوان التالي: «تفاعلات ومواقع التجاذب بين الشفهي والكتابي»، استحدثت سنة 1985 بالجامعة الألمانية بمدينة فرايبورغ[16]، المؤرخون وبخاصة المختصون في العصور الوسطى، لم يدرسوا هذه الإشكالية إلا بتردد كبير. يؤكّد كيلر غياب أي نقاش عميق حول العلاقة بين الشفهي والكتابي في المجتمعات القروسطية؛ وإنه لأمر غريب، حسب كيلر، إذا أخذنا بعين الاعتبار ماضي البحث الألماني.[17]

8 Ong (Walter Jackson), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, éd. Methuen, Londres, 1982.

9 Watt (Ian), *The Rise of the novel*: *studies in Defoe, Richardson and Fielding*, éd. Chatto & Windus, Londres, 1957.

10 Goody (Jack), *La raison graphique -La domestication de la pensée sauvage-*, Trad. de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa, éd. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979. انظر أيضا, Entre *l'oralité et l'écriture*, Trad. Denis Denise Paulme, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994

11 Keller, *op. cit*., p. 130 sq.

12 Moyen haut allemand, *Ibid*., p. 129

13 *Ibid*.

14 Assmann (Jan), *La mémoire culturelle -écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Trad. de l'allemand par Diane Meur, éd. Aubier, Paris, 2010

15 Keller, *op. cit*., p. 132

16 Fribourg-en-Brisgau, *Ibid*., p. 133

17 *Ibid*., p. 127

ميشال باريس، المختص في المواثيق القروسطية، يُعلمنا: «الفرنسيون المختصّون في فترة القرون الوسطى، الذين لا يجهلون هذه الحركة التاريخية المتأثرة بالأعمال الأنجلو سكسونية والأمريكية، يبدون بدون نزاع متأخرين دون أن يهملوا تماما النظر في مسألة التأثر والتأثير المتبادلين بين الشفهي والكتابي.»[18]

نسبية الرواية:

لكن وقبل التقدّم في بحث مسألة الشفهي والكتابي في الثقافة الإسلامية الأولى، يجدر بنا أن نشير باقتضاب شديد إلى نسبية الرواية بسبب نسبية الذاكرة، لأن الرواية وبالتالي الذاكرة أساس ومصدر المسألة الشفهية والكتابية أيضا، وهو موضوع يستحق بحثا مستقلا. يؤكّد جاك جودي: «العمل المكتوب له حتما بداية ووسط ونهاية، ولكن الشفهي معّرض دوما لإضافات من أشخاص متعددين.»[19] الرواية الشفهية تبقى مفتوحة على التغيير والتعديل، حتى تُثبَّت بالكتابة وتُنشر وتذاع بين الناس. وهذا التغيير والتبديل ذو وجهان: تغيّر ذاتي وتغيّر خارجي؛ أما الخارجي، فالراوي عندما ينقل الحديث أو الخبر، يتلقّفه المستمعون ويروونه حسب سماعهم وفهمهم، فتختلف الرواية غالبا من راو إلى آخر. أما ما اصطلحنا على تسميته بالتغيّر الذاتي، فالشيخ الراوي الأول نفسه لا يمكن أن تحتفظ ذاكرته بالمعلومة بالضبط كما سمعها أوّلا. إن الذاكرة، كما أكّد الباحثون المعاصرون، «جهاز» حيّ ومبدع، تختلف الذاكرة الإنسانية عن جهاز الحاسوب مثلا الذي يتمثّل عمله في تخزين المعلومة واستعادتها عند الحاجة كما هي دون زيادة ولا نقصان، عكس الذاكرة التي تغيّر المعلومة غالبا بقصد أو بدون قصد، جزئيا أو كليا.[20] إن ذاكرة الإنسان، وهي تستعيد المعلومة مرتبطة ومتأثرة أشد الارتباط والتأثر بالحاضر المعيش أكثر من الماضي المنقضي[21]؛ أي بزمن بث الرواية وإذاعتها أكثر من زمن تلقيها وسماعها. يؤكّد الباحث جيري أن الدراسات الحديثة المهتمة بالوظيفة الواقعية للذاكرة تناقض جذرياً العقيدة الأغسطينوسية[22] التي ترى أن ذاكرة الإنسان لها القدرة على استعادة الماضي كما وقع.[23] يختم برينر فصله الممتع «مدخل إلى المعنى»: «ولكني أريد أن أقول بوضوح إن قدرتنا على استعادة

18 Parisse (Michel), « Ecrit et oral », dans: *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allema- gne*, *op. cit*., p. 167

19 Goody (Jack), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Trad. Claire Maniez, éd. La Dispute, Paris, 2007, p. 34

20 Geary (Patrick), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Trad., Jean-Pierre Ricard, éd. Aubier, Paris, 1996, pp. 42-43. Toynbee, *op. cit*., p. 26

21 Geary, *Ibid*.

22 La croyance augustinienne.

23 Geary, *Ibid*., p. 41. Voir, Bruner (Jerome Seymour) et d'autres, *Studies in cognitive growth*: a collaboration at the Center for Cognitive Studies, éd. John Wiley & sons, New York, 1966, pp. 7. 17

التجربة (المعاشة سابقا) بلغة السرديات ليست لعبة أطفال فقط: إنها أداة لصناعة المعنى الذي يهيمن على جوهر حياتنا داخل ثقافة ما.»[24] نحن لا ننقل فقط المعلومة التي تلقّيناها، نحن نعالجها وننطلق منها لخلق المعلومة الجديدة التي سنذيعها للناس.[25] تؤكد الباحثة الأمريكية المختصة في دراسة الذاكرة إلزبث لُفتيس أن الذاكرة ليست كجهاز تسجيل فيديو، [26] حيث تبقى المعلومات والذكريات وفيّة وثابتة، بل هي نموذج «لإعادة التشكيل» حيث المعلومات والذكريات تتشكّل باستمرار هو مزيج إبداعي من وقائع وتخيّلات، فيمكن للذكريات الزائفة أن تُدفع للظهور بسبب آمال وتوقعات وأحيانا اقتراحات، بل ربما ضغوطات المحيط والبيئة الاجتماعية.[27]

حلم الحمامة الذي أوّلـه ابن سيرين، يصف تصور القدماء لعملية الرواية والنقل. «جاء رجل إلى ابن سيرين (ت. 728/110) فقال: رأيت كأن حمامة التقمت لؤلؤة فخرجت منها مثل الذي دخلت، ثم جاءت حمامة أخرى، فالتقمت لؤلؤة فخرجت منها أحسن مما دخلت، ثم جاءت حمامة أخرى فالتقمت لؤلؤة فخرجت أنقص مما دخلت، فقال ابن سيرين: أما التي خرجت مثل الذي دخلت فهو قتادة (ت. 736/118)، وأما التي خرجت أحسن مما دخلت فهو الحسن بن أبي الحسن (البصري) (ت. 728/110) يسمع الحديث فيزينه بمنطقه، وأما التي خرجت أنقص مما دخلت، فهو ابن سيرين يسمع الحديث فينقص منه.»[28]

احتمال كبير أن تكون هذه القصة من صنع الرواة، فهي تجمع ثلاث شخصيات مشهورة ومعاصرة من البصرة؛ وجعلت الشخصية الثالثة، وهي مفسرة الحلم، تتحدث عن نفسها. على كل، فهذه الحكاية تعكس نظرة القدماء للرواية. ورغم أنهم كانوا يعتقدون أن الراوي يمكنه أداء الرواية دون زيادة ولا نقصان، في القصة يمثّل قتادة بن دعامة هذا الصنف، إلا أنهم أقرّوا، دون شعور منهم بطبيعة الحال، أن الأغلبية، وهي هنا الثُلثان، لا يمكنها ذلك. فهي تُعيد الحديث بزيادة أو بنقصان، رغم أن الراوي شخصية استثنائية بحجم الحسن البصري وابن سيرين. طبعا التفسيرات التي تقدمها روايات أخرى لقصة الحمامة لتبرير زيادة الحسن البصري في الحديث وإنقاصه من طرف ابن سيرين لا تلزمنا ولا تؤثر على جوهر الفكرة التي نعرضها هنا، بل هذه الروايات التي يصفها ابن عساكر، بعضها بدون تفسير لتصرفات الرجلَيْن وبعضها

24 Bruner (Jerome Seymour), …*Car la culture donne forme à l'esprit -de la révolution cognitive à la psychologie culturelle-*, Trad, Yves Bonin, éd. Eshel, Paris, 1997, p. 107

25 Boyer (Pascal), *Et l'homme créa les dieux -Comment expliquer la religion-*, éd. Gallimard, Paris, 2001, p. 60

26 Un magnétoscope.

27 Loftus (Elizabeth) & Ketcham (Katherine), *Le syndrome des faux souvenirs -Et le mythe des souvenirs refo -lés-*, Trad, Yves Champollion, éd. Exergue, Paris, 1997, p. 24. 118

28 ابن عساكر (علي)، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت، 1995، ج. 53، ص. 231. وانظر:

Comerro (Viviane), *Les traditions Sur la constitution du muṣḥaf de Uthmān*, éd. Orient-Institut, Beyrouth, 2012, p. 23

بتفسير، دليل ومثال على ما نزعم، رغم أن الحكايات التي يوردها ابن عساكر مروية كلها عن عبد الرزاق الصنعاني (ت. 826/211) عن مَعْمر بن راشد البصري (ت. 770/153).[29]

يروي الإمام مالك عن شيخه الزهري قال: لقد أخذت بلجام ابن شهاب وهو على بغلته، فسألته عن حديث. فقال: الذي أعجبني منه قد حدّثتكه. قلتُ: أجل. قال مالك: وأعجبني منه ما قال (أي تذكّره أنه حدّث به)[30]. قلتُ له: فأعِدْه عليّ. قال: لا.[31]

الشفهي والكتابي في الإسلام الأول:

الاهتمام بإشكالية الشفهي والكتابي بالنسبة إلى البحث المتخصص في الإسلام الأول، بدأ في منتصف القرن التاسع عشر مع المستشرق النمساوي ألويس سبرنجر (ت. 1893).[32] اهتمّ قولدزيهر (ت. 1921) بعد ذلك بالمسألة، وفرضت آراؤه نفسها على البحث الاستشراقي إلى غاية 1960، نذكر على سبيل التمثيل رأيه الذي مفاده أن المدونات الكبرى للحديث النبوي التي عرفت تقسيم موضوعاتها إلى أبواب، وهو ما يُدعى بالتصنيف، لم تر النور إلاّ في القرن التاسع الميلادي/ الموافق لأواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة وليس في القرن الثامن.[33] تغيّر الاتجاه البحثي بعد ظهور عملي: Fuat Sezgin[34] (ت. 2018) وNabia Abbott[35] (ت. 1981): «عندها، اضطرت الدراسات الإسلامية إلى مراجعة توجّهها، بل وفتح النقاش لبحث وتقليب براهين جديدة تقترح وجهة نظر مغايرة تماما.»[36]

بالنسبة إلى هذين الباحثين، أنتج العرب أدبا مكتوبا، حيث كان في تطور مستمر، منذ البدايات الأولى للإسلام، وخاصة إبان الحكم الأموي؛ أي بين السنة 630/8 و750/132.[37] رغم أن هذه الفرضية تنقصها الدقة، خاصة عندما يؤكد سزكين أن عبد الله بن عباس (ت. 687/68) ألّف بنفسه وترك كتابا شاملا وافيا

29 ابن عساكر، نفسه، ص. 231-232.

30 لاحظ تداخل الزمنين في الرواية، لأن الراجح أن هذه العبارة المشار إليها (إعجابه بقوة ذاكرة الزهري) قالها مالك بعد الحادثة وليس أمام شيخه.

31 الفسوي (يعقوب)، كتاب المعرفة والتاريخ، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1989، ج. 1، ص. 622.

32 انظر:

Aloys Sprenger. , Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 2002, p. 3

33 Ignaz Goldziher. *Ibid*., p. 4

34 Abbott (Nabia), *Studies in Arabic Papyri*, III Vol, éd. University of Chicago Press, entre 1957 et 1972

35 Sezgin (Fuat), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IX Vol, éd. Brill, Leyde, entre 1967 et 1984

36 Schoeler, *Ibid*., p. 6

37 *Ibid*.

في تفسير القرآن، إلا أنها فتحت آفاقا جديدة لبحث إشكالية الشفهي والكتابي في الثقافة الإسلامية الأولى، ووضعها في قلب الاهتمام العلمي.[38]

لا شك أن الكتابة كانت معروفة ومستعملة في الفترة النبوية، لتقييد المعاهدات السياسية والتجارية، وللتواصل أيضا مع قبائل وأشخاص بعيدين عن يثرب. يُعلمنا ابن سعد أن الصحابي الخزرجي سعد بن عبادة (ت. نحو 636/15) كان يحسن الكتابة قبل أن يعتنق الإسلام، ولأنه زيادة على ذلك، كان يُحسن العوم والرمي، لُقب بالكامل[39]؛ مع ذلك لا نجد له أثرا أو دورا في عملية الكتابة التي كانت تتمّ على عهد النبي ككتابة الوحي أو غيرها.[40]

يخبرنا زيد بن ثابت (ت. 665/45) أن النبيّ بعد استقراره بالمدينة، طلب منه أن يتعلّم اللغة العبرية أو السريانية[41] لأنه يستقبل «كتبا» من أناس، ولا يرغب أن يطّلع عليها أحد.[42] في رواية أخرى، نجده يأمره قائلا: «تعلّم «كتاب» يهود فإني لا أستوثقهم على كتابي.»[43]

مهمّ جدا أن نلاحظ أن القرآن يذكر كلمة «كتب» مع كل مشتقاتها ثلاث مائة وست عشرة مرة (316).[44]ثلاثة معان فقط ترشح من هذا الذكر المكثّف لهذا المصطلح: معنى القضاء والفرض، معنى التسجيل الإلهي لأفعال البشر، ومعنى التقييد والتسجيل؛ أي الكتابة والمكتوب(la transcription) .[45]

---

38 *Ibid*., p. 7

39 ابن سعد (محمد)، كتاب الطبقات الكبير، طبعة الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، 2001، ج.3، ص. 566. وانظر

Ouardi (Hela), *Les Califes maudits -La déchirure-*, éd. Albin Michel, p. 40. 191 n. 24

40 لعلّ هذا سببه أنه كان أول معارض لحصر الخلافة في قريش. انظر، ابن سعد، نفسه، ص. 568 وما بعدها.

41 الشك من راوي الخبر.

42 Lecker (Michael), «Zayd B. Thābit, »à Jew with two sidelcks«: Judaism and literacy in pre-islamic Medina (Yathrib)», Journal of Near Eastern Studies 56, (1997), p. 267

انظر، ابن سعد، نفسه، ج. 2، ص. 309

43 De Prémare (Alfred-Louis), «Les textes musulmans dans leur environnement», *Arabica* 47, (2000), p. 393

انظر، ابن سعد، نفسه.

حسب جواد علي، كانت الكتابة جد منتشرة عند العرب قبل الإسلام. انظر المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، طبعة جامعة بغداد، 1993 Lecker, *Ibid*. ج. 8. ص. 248 وما بعدها.

يُحتمل أن هذه الأخبار المتعلقة بزيد بن ثابت، المشهور بوصف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب له: «صبيّ بذؤابتين»، صُنعت لاحقا لرفع مكانة الكاتب الأساسي للقرآن أو لإخفاء أصله اليهودي. انظر، ابن أبي داوود (عبد الله)، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002، ص. 157. 186. 189. 196. 183. ابن شبة (عمر)، تاريخ المدينة المنورة، دار التراث، بيروت، 1990، ج. 3، ص. 1006. ابن شاذان (الفضل)، الإيضاح في الرد على سائر الفرق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2009، ص. 519. Lecker, Ibid., p. 266 sq.

44 عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، 1987، ص. 591-595.

45 نفسه. انظر، الرازي (فخر الدين)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1981، ج. 2، ص. 15

كلمة كتاب التي ذُكرت وحدها مائتين وثلاثين مرة (230)[46] تعني في تقديرنا معنى المكتوب والمسجّل،[47] وتكشف أيضا كما نزعم أن معنى الكتاب كما نفهمه اليوم وكما فُهم لاحقا على الأقل في القرن الثالث للهجرة، لم يكن قد نضج بعد في هذا المجتمع اليثربي الجديد.[48]

القرآن الذي يذكر ثماني مرات كلمة «صحف»، لا نجده يتعرض لمصطلح «مصحف» الذي يقترب نوعا ما من مفهوم «كتاب»، هذا المصطلح الذي لن يظهر إلاّ لاحقا، في عهد خلافة أبي بكر، كما تخبرنا الروايات. ربما من المفيد أن نشير هاهنا إلى تعليق المستشرق كازنوفا حول الآية 47 من سورة العنكبوت[49]: «نلاحظ أن النبي يستعمل نفس المصطلح لتعيين كلّ من القرآن والكتاب المقدّس (la Bible). ربّما عندما يتكلّم النبيّ محمد عن أهل الكتاب، يقصد تحديدا الكلمة اليونانية βίβλος التي تعني في اللغات الأوروبية الكتابة المقصودة (في العهد القديم والجديد).»[50]

سنرى كما سيتأكّد لنا ذلك لاحقا، أن الفكرة التي مفادها أن الرواية كانت تعتمد على الشفهي مطلقا، لم تعد تُقنع الباحثين.

مصنفات القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، كما سنرى، اعتمدت على الرواية الشفهية وعلى كتابات سابقة أيضا، حيث ظهور هذه الكتابات يمكن أن يتموضع قبل نهاية القرن الأول للهجرة.[51] مع ذلك، مفيد في تقديرنا أن نقرأ ملاحظة شابي التالية: «الكتابة (تقصد في الإسلام الأول) لم يكن يُنظر إليها ككتابة

46 عبد الباقي، نفسه، ص. 592-595. يظن الباحث البريطاني سرجون أن الكلمة القرآنية "كتاب" تعني في بعض الحالات كتاب المدينة الذي كتبه النبي كمعاهدة بين المؤمنين والمسلمين واليهود. انظر،

Sergeant (Robert Bertram), «The Constitution of Medina», *Islamic Quaterly* 8, (1964), p. 8

47 كثير من مترجمي القرآن يترجمون الكلمة القرآنية "كتاب" بـ (livre)، انظر:

Hamidullah (Muḥammad) avec la collaboration de Michel Léturmy, *Le saint Coran*, Introd. Louis Massignon, éd.Club français du livre, Paris, 1959, pp. 4. 333 et passim. Michon (Jean-Louis): *Le Coran*, version électronique: www.lenoblecoran.fr, pp. 13. 277 et passim. Masson (Denise), *Le Coran*, éd. Gallimard, Paris, 1967, pp. 4. 372 et passim.

48 ترجمة كتاب بـ(écrit)، وهي الترجمة التي نتبناها، عند، على سبيل التمثيل: انظر

Blachère (Régis), *Le Coran,* éd. G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1966, pp. 30. 330 et passim. Berque (Jacques), *Le Coran*, éd. Albin Michel, Paris, 1995, pp. 25. 321 et passim. Chouraqui (André), *Le Coran*, version électronique: 1.0 (07/13) www.lenoblecoran.fr, pp. 32. 422 et passim.

جاكلين شابي تلاحظ أن المعنى الاشتقاقي الأول لكلمة «كتاب» هو الكتابة بالمعنى الإجرائي التسجيلي الحافظ للحقوق وليس بهدف القراءة كما هو متعارف وشائع لدينا:

Chabbi (Jacqueline), *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran* -, éd. Seuil, Paris, 2016, p. 24

49 "وكذلك أنزلنا إليك الكتاب، فالذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به، ومن هؤلاء من يؤمن به، وما يجحد بآياتنا إلا الكافرون"

50 Casanova (Paul), *Moḥammed et la fin du monde -Étude critique sur l'Islam primitif-*, éd. Librairie Paul Geut - ner, Paris, 1911, p. 75

51 Micheau (Françoise), *Les débuts de l'islam- Jalons pour une nouvelle histoire-*, éd. Téraèdre, Paris. 2012, p. 29

مخطوطة بقدر ما كان يُنظر إليها كشفهية مقيّدة في حروف ...oralité fixée وظيفتها (تقصد الكتابة) ليست أقل من مبتذلة في مجتمعات يسيطر عليها الشفهي مثل مجتمع الجزيرة العربية القبلية إبّان القرن السابع الميلادي.»[52]

نظرة على الكتابات الأولى:

على الرغم من أن الكتابي لم يكن في البدايات الأولى منتشرا بشكل واسع كالشفهي، ولكنه رافق، ولو بشكل محدود، هذا الأخير. الثقافة الدينية سلكت نفس الدرب الذي سلكه الأدب العربي كما يوضّح ذلك الباحث الألماني شولر:

«رواية (الأدب العربي) استند خلال حوالي قرن من الزمن على النقل الشفهي من الشيخ إلى المريد، ولكن هذا لا يمنع ومنذ فترة متقدّمة، بل ويمكننا القول منذ البدايات الأولى، اشتراك الكتابي في هذه العملية. رغم الاعتراضات والنقد، ظلت الكتابة في تطور متزايد مع الزمن.»[53]

استجابة لطلب الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت. 705/86)، يُحتمل أن يكون عروة بن الزبير(ت. 713/94) أوّل من جمع أحاديث وأخبار تتعلق بسيرة النبي محمد وإرسالها إلى الخليفة المعني عن طريق رسالة أو عدّة رسائل.[54]

دون أن ننسى أيضا، إذا صحّ الخبر الذي يرويه ابن إسحاق عن شيخه الزهري عن عروة بن الزبير أن هذا الأخير تبادل رسالة على الأقل مع ابن أبي هُنيدة، الذي كان قريبا من الخليفة الوليد بن عبد الملك

52 Chabbi, *op. cit.*, p. 82. note nº 1.

53 Schoeler, *op. cit.*, p. 127.

54 ابن جرير الطبري (محمد)، تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة، 1968، ج 6، ص. 491. انظر أيضا:

Schoeler (Gregor), *The Oral and the written in early Islam*, Trad. Vagelpohl (Uwe), éd. Routledge, London & NewYork, 2006, p. 81. Watt (William Montgomery), *Mahomet*, Trad. par F. Dourveil, S. M. Guillemin et F. Vaudou, éd. Payot, Paris, 1989, p. 210

تتساءل شابي إن لم تكن شهرة عروة العلمية مردها إلى أنه قريب من عائلة النبي أكثر منها إلى كفاءاته العلمية التي تُسند إليه، والتي لا يمكننا، تقول شابي، التأكد منها أبدا. ينبغي التنويه أيضا أن شولر يخصص مقالا متميزا لهذه الشخصية الأساسية للقرن الأول الهجري في موسوعة الإسلام.

Chabbi (Jacqueline), «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale – problèmes de lecture et de méthode», dans *RES Orientales* 6 (1994), p. 34. Schoeler (Gregor), «Urwa Ibn al-Zubayr» in *Encyclopédie de l'Islam,* (2002), T. 10, pp. 983-985

(ت. 714/96)، حيث سألة عن تفسير الآية الخاصة بالمؤمنات المهاجرات[55] التي لها علاقة مباشرة بصلح الحديبية.[56]

سيسجل التاريخ أن الزهري (ت. 124/ 741)، وبشكل خاص، هشام بن عروة بن الزبير(ت. 763/146) لهما الفضل في نقل بعض من هذه الرسائل[57] التي كُتبت لها الحياة، على الأقل جزئيا، بفضل الطبري الذي تمكّن من تقييد أجزاء منها في تاريخه.[58]

يسجل واط شكوكه إزاء نزاهة هذه الرسائل، وتقوى هذه الشكوك في نظره، إذا لاحظنا أن بعض رواة هذه الرسائل ينتمون إلى التيار القدري المعارض للأمويين، مثل: أبان بن يزيد العطار(ت. 781/165)[59] وعبد الوارث بن سعيد[60] (ت. 796/180).[61]

فيما يتعلق بهذا الشأن، لا شك أنه من المفيد أن نشير باقتضاب إلى الرسالة المطولة المنسوبة للحسن البصري (ت. 110 /728)، المعاصر لعروة بن الزبير، والتي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان. هذه الرسالة يكون الحسن البصري قد ضمّنها أجوبة عن أسئلة طرحها الخليفة عبد الملك تتعلّق خاصة بالقضاء والقدر وحرية الاختيار.[62] الأجوبة التي احتوتها الرسالة ذات وجهة معتزلية تماما، لذلك شكّك الكثيرون في

55 سورة الممتحنة، الآية 10.

56 ابن هشام (عبد الملك)، السيرة النبوية، طبعة السقا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج. 3، ص. 340 وما بعدها.

Voir, Görke (Andreas), «The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's account-», in *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-,* éd. Harald Motzki: Brill, Leyde, 2000, p. 246

57 Micheau, *op. cit.,* p. 32

58 انظر، ابن جرير الطبري، نفسه، ج. 2، ص. 328. 421-424. ج. 3، ص. 55. 163.

59 المزي (يوسف)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ج. 2، ص. 24-26.

60 نفسه، ج. 18، ص. 478-484. ابن حجر(أحمد)، تهذيب التهذيب، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، 1907، ج. 6، ص. 441.

أغلب المختصين في رجال الحديث يعدون هاتين الشخصيتين ثقتين، لأنهما لا يروجان لمذهبهما رغم قدريتهما. انظر، المزي، نفسه، ج. 2، ص. 25. ج. 18، ص. 484. انظر أيضا عمل الباحث الهولندي، المختص في الحديث، جانبول (ت. 2010):

Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, éd. Brill, Leiden, 2007, p. 39 sq.

61 Watt, *op. cit*., p. 213

62 ابن أحمد (القاضي عبد الجبار)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974، ص. 215-223. الشهرستاني (محمد)، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ج. 1، ص. 61. هذه الرسالة نشرت من طرف Hellmut Ritter في Der Islam 21 (1933))، ص. 1-83. انظر أيضا:

Mourad (Suleiman Ali), *Early Islam between Myth and History - Al-Ḥasan al-Baṣrī* (D. 110H/728 CE) *and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, éd. Brill, 2006, Leiden, pp. 176 sqq. Gilliot (Claude), «Bulletin d'islamologie et d'études arabes», éd. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1/2003 (T. 87), pp. 155-187

نسبتها إلى الحسن البصري؛ فالشهرستاني (ت. 1153/548) مثلا، الذي كان يتبع المذهب الأشعري، يؤكد أن كاتب الرسالة ليس الحسن البصري، وإنما هو، بدون شك، واصل بن عطاء (ت. 748/131).[63]

يخبرنا الصنعاني نقلا عن هشام بن عروة، أن أباه عروة أحرق يوم الحرة (682/63)[64] «كتبا» في الفقه. يعترف بعد مرور هذه الأيام الدّامية: «لأن تكون عندي (كتب الفقه هذه) أحبّ إلي من أن يكون لي مثل أهلي ومالي.»[65]

ولكن من ناحية أخرى، نجد خبرا يشهد على لسان عروة: «كنّا نقول (أي عروة) لا نتّخذ كتابا مع كتاب الله، فمحوت كتبي فو الله لوددت أن كتبي عندي...»[66]

إذا كان الخبران يتعرّضان للحادثة نفسها، فيمكننا القول إن عروة، أو من تبنّى روايته، يمنحنا تفسيريْن مختلفيْن لتصرّفه:

ـ يُحتمل أنه أتلف مكتوباته، لأنها تحتوي على معلومات لم يكن يريد أن تقع في يدي الأمويين، لأنها معارضة أو لعلها معادية تماما للسلطة القائمة.

ـ يُمكن أيضا أنه تخلّص منها بدافع ديني، حيث كان يعتقد في مرحلة ما من حياته[67]، أن الكتاب الوحيد، الذي يجب أن يتفرّد بالوجود دون غيره من المكتوبات، هو القرآن.

هذا بطبيعة الحال، إذا كان الخبر أصلا غير مصنوع في فترة لاحقة، فترة اشتداد النزاع بين الرافضين لكتابة الحديث والمجوّزين لذلك. فلوندو-تسرون تشك في حادثة الإتلاف، وترى أنه استعمل كحيلة أدبية،

---

63 الشهرستاني، نفسه. من الغريب أن كل مذهب لاهوتي ادّعى أن الحسن البصري ينتمي إلى مذهبه، ويُعدّ من شخصياته الرئيسة. انظر مثلا:

القاضي عبد الجبار، نفسه، ص. 214 حيث يذكره في الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة. السّبكي (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1964، ج. 1، ص. 315 أين يذكره صراحة، كما يقول، مع التابعين حفاظ الشريعة.

64 للاطلاع على أحداث يوم الحرة، انظر، ابن جرير الطبري، نفسه، ج. 5، ص. 482 وما بعدها.

65 الصنعاني (عبد الرزاق)، المصنّف، المجلس العلمي، جوهانسبورغ، 1983، ج. 11، ص. 425. ابن سعد، نفسه، ج. 7، ص. 178. وكذلك:

Horovitz (Josef), *The Earliest biographies of the prophet and their authors,* éd. The Darwin Press, INC, New Jersey, 2002, p. 23

66 أبو نعيم (أحمد)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج. 2، ص. 176. ابن حجر، نفسه، ج. 7، ص. 165.

Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam, op. cit.*, p. 46

67 احتمالُ أنه في مرحلة متقدمة من حياته كان يرى رأيا ثم خالفه بعد ذلك، قد يجيب على تساؤل الباحثة Ella Landau-Tasseron:

«If that was his opinion, why did he have books in the first place?», Landau-Tasseron (Ella), «On the reconstruction of lost sources», in *al-Qanṭara* 25, (2004), p. 52

ممكن جدا أن عروة جمع أخبارا وأحاديث في شبابه، ثم مال بعدها إلى الرأي القائل بتحريم الكتابة، ثم عندما نضج أكثر ندم على إتلاف مكتوباته.

ينبغي أن يوضع في سياق النزاع بين العلماء المسلمين حول شرعية تدوين الحديث من عدمها.[68] ليس من المستبعد إذا أن تكون عملية حرق المكتوب صورة أدبية[69] كما تشهد بذلك أحداث تاريخية مشابهة في نفس الفترة.[70] يُحتمل كذلك أن خبر حرق «الكتب» يوم الحرّة من صنع هشام بن عروة لإضفاء المصداقية على أبيه وعلى نفسه أمام السلطة العباسية. تبعا للخطيب البغدادي، بدأ هشام بن عروة يفقد مصداقيته عند خبراء الحديث، عندما استقر بالعراق، بعبارة أخرى عندما اقترب أكثر من الدولة الحاكمة.

فالإمام مالك مثلا نقم عليه حديثه لأهل العراق، حيث انبسط وتساهل في الرواية لأهلها، فما كان يرويه عن غير أبيه عن أبيه أصبح يرويه عن أبيه مباشرة.[71]

على كلّ، مصطلح «كتاب» أو «كتب» المستعمل في هذه الأخبار، لا يعني بتاتا الكتاب بالمعنى المتداول المعروف. في هذه المرحلة التاريخية، أواخر القرن الأول الهجري/ بداية القرن الثامن الميلادي، «كتاب» يدلّ على المكتوب، ما دوّنه المريد كمذكرة لسماعاته وما جمعه عن شيوخه في الأزمنة والأمكنة المختلفة. رغم سيطرة الشفهية في ذلك الزمن، ولكن هذا لم يمنع شيوخ الحديث ومريديهم من تسجيل سماعاتهم حفظا لها من النسيان. هذه الكتابات والتسجيلات، لا يمكننا اعتبارها كتابا بالمعنى المتداول الشائع.[72]

68 Landau-Tasseron, *Ibid*., p. 53. Borrut (Antoine), *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (V. 72-193/692-809), éd. Brill, Leyde, 2011, p. 68

عرفت مسألة تدوين الحديث نقاشا واسعا بين العلماء المسلمين، ثم استقر الأمر على جواز بل، عند البعض، على وجوب تدوينه وتقييده بالكتابة.

الخطيب البغدادي لخّص آراء الفريقين وذكر حجج كل فريق. انظر، تقييد العلم، دار الاستقامة، القاهرة، 2008، ص. 17 وما بعدها. ص. 73 وما بعدها. الصنعاني، نفسه، ج. 11، ص. 258. ابن أبي شيبة (عبد الله)، المصنف، مكتبة الرشد، الرياض، 2004، ج. 8، ص. 576 وما بعدها.

وما بعدها. يجدر بنا هاهنا أن نتساءل، هل دوّن الزهري الأحاديث التي كان يجمعها؟ الأخبار التي بحوزتنا متضاربة. انظر، الصنعاني، نفسه، ج. 11، ص. 258. الفسوي، نفسه، ج. 1، ص. 622. 637. الخطيب البغدادي، نفسه، ص. 106. انظر أيضا:

Schoeler, Écrire et transmettre, *op. cit*., p. 53.

أمام الزهري، هذه الشخصية البارزة التي تعتبر في التراث الإسلامي أول من جمع الحديث النبوي رسميا، تعترضنا إشكاليتان:

- الأولى، أننا لا نملك مدونات الزهري نفسها بحيث نتعامل مع ما رواه مباشرة، فلا نملك إلا ما رواه عنه الآخرون، مثل مروياته التي حفظت سيرة ابن إسحاق/ابن هشام.

- الاستغلال المتعسف لاسم الزهري من طرف الرواة المتأخرين. انظر فيما يتعلق بهذه الشخصية الرائدة والإشكالات المطروحة:

ابن أبي خيثمة (أحمد)، التاريخ الكبير، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2004، ج. 2، ص. 247

Schoeler, *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit*., p. 81. Robinson (Chase. F), *Islamic Historiography*, éd. University Press, Cambridge, 2003, p. 25. Juynboll, *op. cit*., pp. 690-691. Borrut (Antoine), *Ibid*., p. 64.

De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam- Entre écriture et histoire-, Les fondations de l'islam –entre écriture et Histoire-*, éd. Seuil, Paris, 2002, p. 393

69 Un *topos* littéraire.

70 Borrut (Antoine), *Ibid*., p. 68

71 الخطيب البغدادي (أحمد)، تاريخ مدينة السلام- وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها-، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ج. 16، ص. 61.

72 Schoeler, *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit*., p. 45

لنميّز بين «الكتاب» المقصود به عند الأولين: المسوّدة والمذكرة والتسجيلات الأولى، وبين الكتاب المكتوب وفق قواعد الذي *l'hypomnèma* مضبوطة بغية نشره وعرضه على الناس، يقترح الباحث الألماني شولر المصطلحيْن اليونانيين:

المعروف.[73] الذي يعني الكتاب الشائع le *syngramma* يدلّ على المذكرات الخاصة المكتوبة بغية الاستعمال الخاص؛ وأظن أننا يمكن التمييز بين الاصطلاحيْن من داخل الثقافة العربية نفسها؛ الدلالة الأولى لكلمة «كتاب» هي مكتوب، ستنزاح الدلالة لاحقا لتدل على الكتاب بالمعنى الشائع الآن. نستطيع التفرقة بينهما بتأكيدنا على أن الاستعمال الأول لـ«كتاب» كان استعمالا بلاغيا، يُراد به «المكتوب». الاستعمال البلاغي للمصدر وإرادة اسم المفعول متداول مشهور في اللغة العربية.[74]

معنى مصطلح كتاب وطبيعة الكتابة في العهد الأول:

ولأن المسألة، في تقديرنا، مهمة جدا، سنحاول أن نعرض بعض الأمثلة التي تبيّن أن العرب في ذلك الزمن، كانوا يستعملون مصطلح «كتاب» ولا يعنون به الكتاب بالمعنى الدقيق كما سوف نعرفه لاحقا.[75]

- واضح جدا من خلال الخبر التالي الذي رواه ابن أبي داوود، أن المقصود هو المكتوب والمسجّل، رغم استعمال كلمة «كتاب». «أمر الخليفة عثمان بن عفان: عزمت على من عنده شيء من القرآن سمعه من رسول الله لما أتاني به، فجعل الرجل يأتيه باللوح والكتف والعسب فيه الكتاب...»[76]

- بعد مقتل الزبير بن العوّام، خاطب ابنه البكر عبدٌ الله عبدَ الله بن جعفر قائلا: «إني وجدتُ في كتب أبي أن له عليك ألف ألف درهم...»[77]

- يروي ابن أبي خيثمة أن مريدا يُدعى عَزْرة كان يختلف إلى سعيد بن جبير(ت. 713/95)، «معه التفسير في كتاب ومعه الدواة يُغيّر».[78] أي يعدّل ويصحّح.

---

73 Schoeler, *Ibid*., p. 22

74 انظر: ابن فارس (أحمد)، الصاحبي، مكتبة المعارف، بيروت، 1993، ص. 200. الثعالبي (عبد الملك)، فقه اللغة وأسرار العربية، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص. 367. الرازي (فخر الدين)، نفسه، ج. 2، ص. 15

75 عدم فهم التفرقة بين الاصطلاحيْن، قد يوقعنا في سوء الفهم أحيانا، ويقودنا إلى استنتاجات غير سليمة. انظر،

Ouardi (Hella), *Les derniers jours de Muhammad*, éd., Albin Michel, Paris, 2016, p. 132

76 ابن أبي داوود (عبد الله)، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002، ص. 24

77 ابن الأثير (علي)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ج.3، ص. 200. ظهر أن ابن الزبير كان مخطئا، وأن أباه هو الذي استدان المبلغ المذكور. انظر المصدر نفسه.

78 ابن أبي خيثمة، نفسه، ج. 3، ص. 104. انظر أمثلة أخرى، نفسه، ج. 2، ص. 361-372.

- روى المبرّد: «وقتل أمير المؤمنين المهدي بشار بن برد (ت. 784/168) على الإلحاد. وقد روى قوم أن كتبه فُتشت، فلم يُصب فيها شيء مما كان يُرمى به. وأُصيب له كتاب فيه: إني أردتُ هجاء آل سليمان بن علي، فذكرتُ قرابتهم من رسول الله فأمسكت عنهم.»[79]

- يروي الطبري بسنده أن يزيد بن حبيب المصري وجد كتابا فيه تسمية من بعثه الرسول إلى بعض الملوك...[80]

- يروي الخطيب البغدادي بسنده أن محمد بن إسحاق قال متحديّا الإمام مالكا: «إئتوني ببعض كتبه حتى أبين عيوبه ونقائصه.»[81]

- بينما كان الليث بن سعد (ت. 791/175) يناقش مسألة فقهية، بادره رجل: «في كتابك غير هذا، فقال: في كتابي أو(في كتبنا)، ما إذا مرّ بنا هذبناه بعقولنا وألسنتنا.»[82]

- تنبّه الطبري عندما كان يروي أحداث يوم الحرة وقد أرّخها في سنة 683/64، علّق قائلا: «هكذا وجدته في كتابي، وهو خطأ لأن يزيد هلك سنة 64 هـ، ووقعة الحرة سنة 63هـ.»[83] واضح إذا أنه رغم أنه لم ينته بعد من كتابه؛ أي لم يصبح كتابا بعد، ومع ذلك يسميه بكتابي، وهو يريد القول كراس الملاحظات والتسجيلات والمسوّدات. في زمن الطبري (ت. 922/310) مازال ثمة اضطراب وتردد في استعمال كلمة «كتاب».

- كلمة كتاب قد تؤدي أيضا معنى **الرسالة**. يروي الصنعاني بسنده عن أيوب، أنه قال: «قرأت كتابا: من العلاء بن الحضرمي إلى محمد ر رسول الله...»[84]

- قد يُراد بالكتاب أيضا معنى **الفصل**. يلاحظ كازنوفا، وهو يدرس موضوع الملاحم، أن حاجي خليفة ينسب إلى المحدث أبي داوود «كتاب الملاحم». يعلّق كازنوفا، أن ذلك غير ممكن، بما أن سنن أبي داوود تحتوي على فصل باسم الملاحم. الظاهر، كما يستنتج، أن حاجي خليفة أخلط بين الفصل والكتاب.[85]

---

79 المبرّد (محمد)، الكامل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997، ج. 3، ص. 1111-1112.

80 ابن جرير الطبري، نفسه، ج. 2، ص. 645.

81 الخطيب البغدادي، نفسه، ج.2، ص. 21.

82 أبو نعيم، نفسه، ج. 7، ص. 319.

83 ابن جرير الطبري، نفسه، ج. 5، ص. 487.

84 الصنعاني، نفسه، ج. 11، ص. 428.

85 Casanova, *op. cit.*, p. 47

. لا شك أنّ العلاقة بين الشفهي والكتابي ليست بالبسيطة، ومن الصعب الإحاطة بجميع تفاصيلها، غير أننا نظن أن استعمال الأجيال الأولى للمصطلحين: كتاب ومصنف، وبخاصة الكلمة الأولى، هو سبب الإشكال. فما فهمه الأوّلون من معنى هاتين الكلمتين ليس هو حتما ما اصطلح عليه المتأخّرون؛ وبالتأكيد معنى الكتاب ابتعد كلية واستقرّ بعد ظهور المطبعة على دلالة لم يعرفها لا الأوّلون ولا المتأخّرون. بعد أن يُطبع الكتاب ويُنشر يتحدّد نهائيا، وتنتهي كل عملية تصحيح وتغيير، على الأقل إلى غاية الطبعة المقبلة. هاهنا فقط، يمكننا القول إن الكتاب الذي لم يكن إلا مشروعا أصبح كتابا بالفعل.[86]

تُرى هل عرفت الحقبة التاريخية الإسلامية الأولى المصنّفات؟[87] جولدزيهر يرفض قطعا أن تكون المصنفات قد عُرفت قبل القرن التاسع الميلادي؛ أمّا معاصره مارتن هارتمان[88]، فقد انتقد وجهة نظره بشدة، ولكن، لعدم شهرته أمام جولدزيهر[89]، لم يُؤبه برأيه، حسب شولر.[90] من القائلين بأسبقية ظهور الكتاب في الثقافة الإسلامية، نجد نبية أبوط وسزكين، حيث يؤكّد الأخير أن الكتاب رأى النور في القرن الثامن الميلاد، بل قبله كما يجزم؛ ويعترف أن أغلب تلك الكتب لم تصلنا لضياعها كتفسير عبد الله بن عباس وتفسير مجاهد.[91] يذكر شولر[92] أن سزكين وجد معارضة شديدة من طرف زميله ريدولف سلهيم.[93]

86 Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *Introduction aux études historiques,* Préface de Madeleine Rebérioux, éd. Kimé, Paris, 1992, p. 72.

87 التصنيف هو تفريق وتمييز وترتيب وتنظيم السماعات والمعلومات التي جمعها المريد في جلسات جماعية أو خاصة مع الشيخ، ثم تشكيل أجزاء مما سبق تحصيله. يقول الخليل: "التصنيف تمييز الأشياء عن بعضها البعض، والصنف طائفة وقطعة من كل شيء." ابن أحمد الفراهيدي (الخليل)، كتاب العين، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980، ج. 7، ص. 132. ابن منظور(محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1882، ج. 9، ص. 198.

88 Martin Hartmann (orientaliste Allemand, m. 1918).

89 Ignaz Goldziher (orientaliste Hongrois, m. 1921).

90 Schoeler, *Écrire et transmettre*, *op. cit*., p. 5

91 *Ibid*., p. 6

92 *Ibid*., p. 8

93 Rudolf Sellheim (orientaliste Allemand, m. 2013).

منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان رأي سبرنجر، الذي سيعتمده أغلب الباحثين لاحقا وإلى يومنا هذا، واضحا جليّا.[94] كتب في دراسته الخاصة بسيرة النبي محمد: «ينبغي التفرقة بين النقاط المسجلة لتسهيل التذكّر، دفاتر الحلقات الدراسية والكتب المنشورة.»[95]

شولر يدعّم اقتراح جولدزيهر الذي يفرّق بين التدوين وهو الجمع الأولي للأخبار والأحاديث الذي تمّ غالبا بأمر من السلطة القائمة والتصنيف الذي هو ترتيب المواد المجموعة تحت فصول وأبواب.[96]

إنه الزهري، على الأرجح، الذي مهّد الطريق لعصر التصنيف، حيث مارس عملية "المناولة"[97]، التي تتمثّل في إعارة تلامذته مسوّداته مع الإذن لهم بنقل نسخة عنها؛ وهذا ما فعله تلميذه الأبرز الإمام مالك في الموطأ. مالك إذا ومعاصره محمد بن إسحاق، صاحب السيرة، هما اللذان افتتحا حقبة التصنيف.[98] مهمّ أن نلاحظ أن الزهري سمّى ما جمع من أحاديث، بعد أن أمره بذلك عمر بن عبد العزيز (ت. 719/101)، دفترا وليس كتابا، حسب ما رُوي في كتب التراث. قال الزهري: «أمرنا عمر بن عبد العزيز بجمع السنن، فكتبناه دفترا دفترا، فبعث، إلى كل أرض عليها سلطان، دفترا.»[99]

يُعلمنا ابن منظور أن الدفتر، بكسر الدال وفتحها، يعني الكراس أو الصحف المضمومة.[100] فالدفتر إذا ينتمي إلى مرحلة التدوين، ومَعلمها الرئيس هو الزهري، التي سبقت ومهّدت لتطوّر كتابي آخر وحقبة أخرى تُدعى التصنيف.

---

94 Gilliot (Claude), «Le débat contemporain sur l'islam des origines» dans *Les débuts du monde musulmans* -VII°-X° *siècle-,* sous la direction de**:** Thierry Bianquis & Pierre Guichard & Mathieu Tillier, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p. 359

نستغل هذه المناسبة للتذكير بأن سبرنجر يخمّن، دون أن يقدّم أي دليل ذي وزن، أن التعبير القرآني» أساطير الأولين» هو اسم كتاب، لا نعرف عن مصدره، ولا عن محتواه إلا القليل النادر. يقول:

«It is certain, from the context, where the expression occurs, and from the commentators on the Qorān, that "Asāṭīr of the Ancients" is the name of a book; but we have very little information as to its origin and contents.»,

Sprenger (Aloys), *Life of Muḥammad from original sources,* éd. The Presbyterian mission press, Allahabad, 1851, p. 99.

هذه العبارة "أساطير الأولين" ذكرت تسع مرات في القرآن. انظر، عبد الباقي، نفسه، ص. 350.

95 Schoeler, *Écrire et transmettre, op. cit*., p. 3

96 *Ibid*.

97 انظر بحث المناولة عند، ابن كثير (إسماعيل)، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1996، ص. 357 وما بعدها.

98 الخطيب البغدادي (أحمد)، الكفاية في علم الرواية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1938، ص. 333. انظر،

Schoeler, *Ibid*, p. 53. 71. 89

99 ابن أبي خيثمة، نفسه، ج. 2، ص. 247.

100 ابن منظور، نفسه، ج. 4، ص. 289.

دور التلاميذ في تأليف كتب شيوخهم بعد وفاتهم:

مادام الشيخ يعدّل ويصحّح كتاباته، ومادام لم يصرّح علانية أن تأليفه قد تمّ بشكل نهائي لا لبس فيه، عمله يظل، في تقديرنا، تصنيفا لم يتحول بعد إلى كتاب. التصنيف، كما سبق وأن أشرنا، مرحلة تتوسط المكتوب كمسوّدة ومذكّرة والكتاب في شكله النهائي.[101]

ذكرنا سابقا، خبر الليث بن سعد، حيث اندهش أحد تلامذته عندما سمع منه معلومات تخالف ما نقله عنه من ذي قبل. فأجابه الليث: «في كتابي أو في كتبنا، ما إذا مرّ بنا هذبناه بعقولنا وألسنتنا.»[102] لم يتجاوز مع الأسف هذا الفقيه المصري مرحلة التصنيف، لأن تلامذته خذلوه؛ فالمريدون هم غالبا الذين ينقلون مكتوبات الشيخ ويدفعون بها لتصير كتابا. فلنتذكّر تلك العبارة المنسوبة إلى الشافعي[103]: «الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به (في رواية أخرى إلا أن أصحابه ضيّعوه).»[104] فعلا، كما قال ريجيس دبري، المريد هو صانع الأستاذ.[105] في مثل سياقنا هذا، صناعة الشيخ تتم بحفظ ما صنّف، بضبطه وتصحيحه وإذاعته ونشره بين الناس لتخليده؛ أي برفع مصنّفه إلى درجة كتاب. هؤلاء التلاميذ الفاعلون المقربون من الشيخ ينتمون إلى حلقته العلمية الخاصة، خلافا للحلقة العلمية العامة التي تضم كل من أراد طلب العلم.

هذه النخبة المتعلمة هي التي كانت محط أنظار الشيوخ، فعندما كانوا يروون مكتوباتهم، كانوا يتوجهون خاصة إلى هذه الفئة لأن هذه الأخيرة، في عصر ما قبل المطبعة، هي التي يمكنها إذاعة مكتوباتهم. الظاهر أن احتكار وحصر المعرفة في دائرة النخبة عرفته الحضارات الإنسانية الأولى، الأنثروبولوجي جاك جودي يرى أن النصوص القديمة مثل قانون حمو رابي، سردية الخلق وملحمة جلجامش لم تكن متاحة للجميع، كانت محصورة، حسب زعمه، في إطار نخبة متعلمة محدودة.[106]

---

101 Schoeler, *op. cit.*, p. 83

102 أبو نعيم، نفسه، ج. 7، ص. 319.

103 قد يكون قائل العبارة هم الشافعية المتأخرون في أوج الصراع المذهبي المالكي الشافعي.

104 المزي، نفسه، ج. 24، ص.270. السيوطي (جلال الدين)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967، ج 1، ص. 301.

105 Debray (Régis), *Transmettre*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997, p. 40

106 من الأمانة أن نشير إلى أن رأي جودي هذا مختلف فيه Goody, *La raison graphique op. cit.*, p. 253 sq.

يروي لنا الخطيب البغدادي أن محمدا بن إسحاق السراج أراد يوما أن يستعير «شيئا من كتاب التاريخ» لابن أبي خيثمة، ولكن هذا الأخير واجهه قائلا[107]: «يا أبا العبّاس[108]، عليّ يمين ألاّ أحدّث بهذا الكتاب إلاّ على الوجه.» والوجه كما نفهم من نصّ الخطيب وممّا يقوله اللغويون هم أشراف القوم وسادتهم أي نخبتهم.[109]

يطرح الباحثون المعاصرون إشكالية نسبة الكتاب في القرون الإسلامية الأولى إلى كاتب بعينه. الكتب الأولى تحتوي على بصمات كتّاب عديدين.[110] لنأخذ على سبيل المثال ابن سعد، المتوفي سنة 844/230 يصف شخصيات في كتاب الطبقات ويسجل تاريخ وفاتهم رغم أنّهم توفّوا بعده.[111] في كتاب الطبقات نجد ترجمة ذاتية لحياته هو نفسه؛ ورغم أنها جد مختصرة، ولكنها احتوت مع ذلك: تاريخ وفاته، مكان دفنه وكم عاش.[112] وهي أحداث بعدية لا علم لابن سعد بها. هذا بالتأكيد عمل أحد تلامذته، يُحتمل أن يكون الحسين بن فهم (ت. 901/289).[113]

كتاب البيليوقرافيا ينسبون كتاب المغازي لعروة بن الزبير، وبهذا يكون أول كتاب في هذا الميدان، بل ربما يُعدّ أول كتاب في كل الأدب الإسلامي.[114] ابن النديم يؤكد وجود هذا الكتاب، ولكن ينسبه إلى الحسن بن عثمان الزيادي (ت. 857/243).[115]

يسجل معلومة مهمة تتعلّق بهذا القاضي الزيادي: «وكان يعمل الكتب...وكانت له خزانة حسنة كبيرة.»[116] من المحتمل أن يكون الزيادي هو مؤلف كتاب المغازي وقد استفاد من روايات عروة المبثوثة هنا وهناك. عندما يذكر الذهبي أبا الأسود (ت. 752/135)، يتيم عروة، يسجل: «استقر بمصر حيث روى

---

107 من خلال هذه القصة، وخاصة عبارة "شيئا من كتاب التاريخ" نزعم أن كتاب بن أبي خيثمة (ت. 892/279) زمن هذا الخبر لم يكن معدودا بعدُ ككتاب نهائي. يُراد بعبارة "إلا على الوجه" إلا للنخبة. انظر، الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام، نفسه، ج.5، ص.266. ابن منظور، نفسه، ج. 13، ص. 556.

108 إنها كنية هذا العالم المئوي محمد بن إسحاق السراج (ت. 925/313). من تلامذته: البخاري ومسلم، انظر الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 2، ص. 57 وما بعدها.

109 يقول الخطيب: "كان لا يرويه إلا على الوجه فسمع منه الشيوخ الأكابر، كأبي القاسم البغوي ونحوه." نفسه، ج. 5، ص. 266.

110 Wansbrough (John), *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, , Oxford University press, 1977, pp. 122. 148. Voir, Gilliot, « La transmission du message muhammadien: juristes et théologiens» dans: *Les débuts du monde musulmans*, *op. cit.*, p. 396

111 انظر على سبيل المثال ترجمة من توفي بعد سنة وفاة ابن سعد (230هـ)، نفسه، ج. 9، ص. 364. 365. 366. 367.

112 نفسه، ج. 9. ص، 368.

113 نفسه، ج. 1، ص. 26. انظر، الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 8، ص. 657 وما بعدها.

114 خليفة (حاجي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1984، ج. 2، ص. 1747.

115 ابن النديم (محمد)، الفهرست، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2009، ج. 1، ص. 339. ج. 2، ص. 720.

116 نفسه، ج. 1، ص. 339. انظر، Schoeler, *Ecrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 47.

كتاب المغازي لعروة.»[117] ما يقوله الذهبي لا يعني أبدا أن عروة ألّف كتابا في حياته بأتمّ ما تعنيه كلمة كتاب. وإنما تؤكد في تقديرنا ما نزعمه وهو أن المريدين يحاولون أن يرفعوا المعلومات المدرسية المدونة أو المصنفات التي صدرت عن شيوخهم ويصلحونها ويطورونها، لتصبح كتابا جديرا بهذه التسمية. يظهر أن كتاب عروة المزعوم لم يرق إلى هذه الدرجة.[118] لعل شهرة عروة الكبيرة ومكانته الاجتماعية المتميزة جعلت البعض يحرص على نسبة الكتاب إليه، وبالتالي يكون مفتاح الثقافة الإسلامية.

نذكر مثالا آخر، تفسير مجاهد (ت. 721/103) الذي هو في واقع الأمر عمل جماعي، اشترك فيه الشيخ وتلامذته، خاصة عبد الله بن أبي نَجيح (ت. 748/131) الذي تكفّل برواية تفسيره، رغم أنه لم يسمع التفسير بتمامه من مجاهد.[119] فيما يتعلق بابن أبي نجيح، الذي روى أيضا عن عكرمة مولى ابن عباس، يُعلمنا المزي: «كان سفيان بن عيينة يصحّح تفسير ابن أبي نجيح.»[120] كان المزي إذن ينسب التفسير إلى التلميذ وليس إلى شيخه.

مسألة تأليف كتاب عن طريق جمع مرويات علم من الأعلام المبثوثة في بطون الكتب ونسبتها إليه، أغرت بعض الكتاب المعاصرين. لعل محاولة إثبات أقدمية الكتاب في الثقافة العربية/ الإسلامية هي سبب هذا المجهود؛ ثم إن المعلومة كلما كانت أقرب إلى العهد النبوي كلما كانت أكثر شرعية. نكتفي ببعض الأمثلة:

1/ مغازي رسول الله برواية أبو الأسود عن عروة بن الزبير، تحقيق محمد الأعظمي.[121] **2**/ كتاب السير والمغازي لابن إسحاق، تحقيق سهيل زكار.[122] **3**/ المغازي النبوية لابن شهاب الزهري، تحقيق سهيل زكار.[123] **4**/ كتاب تفسير الحسن البصري، جمع وتحقيق محمد عبد الرحيم.[124]هذا الأخير، وهو المؤلف الفعلي للكتاب، جمع أقوال وأحاديث الحسن البصري معتمدا لذلك على مصادر عدة منها: تفسير الطبري، تفسير ابن الجوزي، تفسير القرطبي، تفسير السيوطي، كتب الحديث المعتمدة، أحكام القرآن للفقيه الشافعي

117 الذهبي (محمد)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ج. 6، ص.150. انظر أيضا،

Motzki (Harald), «The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: on the origin and reliability of some *maghāzī* reports», dans: *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. by Harald Motzki: Brill, Leiden, 2000, p. 224

118 لعله من المفيد جدا أن نحفر أكثر لنفهم الأسباب الخفية التي جعلت بعض المريدين ينجحون في هذه المهمة وآخرين يخفقون.

119 انظر، تفسير (ابن جبر) مجاهد، تحقيق محمد عبد السلام، دار الفكر، القاهرة، 1989، 176 وما بعدها. Schoeler, *op. cit.*, p. 48.

120 المزي، نفسه، ج. 16، ص. 217.

121 طبعة مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، 1980.

122 طبعة دار الفكر، دمشق، 1976.

123 طبعة دار الفكر، دمشق، 1981. هو في الحقيقة عبارة عن كتاب المغازي لعبد الرزاق الصنعاني، أي جزء من كتابه المصنف. ففي كتابالزهري المزعوم يبدأ فصوله دائما بالسند التالي: عبد الرزاق (الصنعاني) عن مَعمر عن الزهري. انظر كتاب المغازي في المصنف، نفسه، ج. 5، ص. 313-492

124 طبعة دار الحديث، القاهرة، 1992.

الكياهراسي.[125] أكيد أن تلامذته أذاعوا ورووا تفسيراته للقرآن التي كان يقدمها في حلقاته العلمية، ولكن نستبعد أن يكون الحسن البصري قد ألف في حياته كتابا تاما نهائيا في التفسير.[126] بيلات يقول: «احتمال ضئيل جدا أن يكون هؤلاء المفسرين (القدامى) قد كتبوا كتبهم، ولكنه ممكن جدا أن يكون تلامذتهم قد جمعوا جزءا من دروسهم الشفهية ورووه بتاريخ لاحق مثل تفسير ابن عباس[127] الذي نسب إليه خطأ.»[128] **5**/ أخبار المدينة لمحمد بن الحسن بن زبالة (ت. 814/199) التي جمعها في كتاب صلاحُ سلامة.[129] يعتمد هذا الأخير كثيرا على كتاب وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى لعلي السمهودي الذي يروي عن ابن زبالة.[130] **6**/ نختم هذه القائمة بصحيفة همام بن منبّه التي نشرها وعلّق عليها محمد حميد الله.[131] جاءت الصحيفة المحققة من طرف حميد الله بعنوان عريض (أقدم تدوين في الحديث النبوي، صحيفة همّام بن منبّه - المؤلفة قبل سنة 58 للهجرة-). ذكر حميد الله كمصدر محسوس لهذه الصحيفة مخطوطتيْن: مخطوطة دمشق ومخطوطة برلين. الأولى، المحفوظة في خزانة الكتب الظاهرية، وهي أكمل وأقدم المخطوطتيْن، يعود تاريخها إلى أواخر القرن السادس للهجرة (1181/577)، في حين يعود تاريخ الثانية إلى أوائل القرن الثاني عشر للهجرة / أواخر القرن السابع عشر للميلاد.[132] هذه الصحيفة تُعرف بالصحيفة الصحيحة، وتنسب إلى التابعي همّام بن منبّه (ت. 749/132) أخو وهب بن منبّه.[133] تحتوي على مجموعة من الأحاديث (138 حديثا) يرويها همّام بن منبّه عن أبي هريرة مباشرة (ت. 678/59).[134]

ننبه إلى أن أحمد بن حنبل يروي هذه الصحيفة في المسند بالسند التالي: أحمد بن حنبل ---عبد الرزاق الصنعاني---معمر بن راشد--- همام بن منبه---أبو هريرة.[135] ليس من المستبعد أن تكون هذه الصحيفة

---

125 انظر على سبيل المثال، نفسه، ج. 1، ص. 8-12. 330. 408. 412 وغيرها.

126 انظر، ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 559. ينبغي أن نعلم أن القدماء، وابن النديم منهم (ت.1047/384) لم يكونوا يعنون حتما بمصطلح "كتاب" ما فهمته الأجيال اللاحقة.

127 حول تفسير ابن عباس، يكتب ابن النديم: "رُوي عن طريق مجاهد وتلامذة هذا الأخير، خاصة ابن أبي نَجيح." ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص.88. ابن أبي نجيح كما سلف قد روى تفسير شيخه مجاهد، ألا يمكن أن يكون "الكتابان"، أي تفسير ابن عباس المزعوم وتفسير مجاهد (الذي كان تلميذا لابن عباس، وروى عنه الكثير) كتابا واحدا؟

128 Pellat (Charles), *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāḥiẓ*, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maison- neuve, Paris, 1953, 82 sq.

129 طبعة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 2003.

130 مؤلف الكاتب نفسه يذكر أن كتاب أخبار المدينة لابن زبالة قد ضاع وفُقد. انظر، نفسه، ص. 3. 19.

131 طبعة المجمع العلمي العربي، دمشق، 1953. (72صفحة). حُققت كذلك من طرف آخرين، منهم: رفعة فوزي عبد المطلب، طبعة مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986. و، علي حسن عبد الحميد، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، 1987.

132 نفسه، ص. 22.

133 ابن سعد، نفسه، ج. 8، ص. 103.

134 حميد الله، نفسه، ص. 47.

135 ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، ج. 4، ص. 256-283.

اليمنية، المسماة الصحيحة والتي كل رواتها يمنيون[136]، قد ظهرت لتقابل الصحيفة الصادقة التي تنسب إلى عبد الله بن عمرو بن العاص القرشي (ت. /682).[137]

كثير من السرديات الشفهية لم تفلح في الاستقلال والتحرر من مجال الشفهي إلى مجال الكتاب، ولكن رغم ذلك عاشت ولو جزئيا في بطون كتب متأخرة؛ فمحاولة إجبار وإكراه هذه النصوص على الخروج قسرا من مجالها الطبيعي الذي وجدت فيه بحكم ظروف تاريخية معينة، مفارقة تاريخية ومشوهة لمنطقها الداخلي، إذ وقد حوّلناها كرها إلى كتاب، لأسباب أيديولوجية أو سياسية أو مالية، من يدرينا أن صاحبها الغابر أراد ترتيبها بهذا الشكل، ومن يدرينا أنه لم يتنازل عن بعضها. وكثير من المكتوبات، ورغم أنها ارتفعت إلى مستوى الكتاب ولكن للأسف ضاعت وفُقدت لسبب أو لآخر[138]؛ أن نعيد إلى الحياة كتابا ضاع عن طريق جمع مروياته المبثوثة هنا وهناك والربط بينها، والاعتماد أحيانا على مخطوطات غير أصلية ومتأخرة جدا، أمر يحتاج في تقديرنا إلى إعادة النظر. المصري إلى غاية القرن الثامن للميلاد.

ظهور الكتاب (الجمع النهائي):

دام الخلط بين الكتاب، وهو كما أسلفنا الشكل المتطور والنهائي للمكتوب والمذاع بهذا الشكل، والمكتوب، أي المسوّدات والمذكّرات التي تسجّل في الحلقات العلمية، ثم تعدّل وتصحّح وترتّب بعد ذلك وقد تصبح مصنّفا، إلى غاية النصف الثاني من القرن الربع للهجرة. نجد الفقيه الشافعي القفّال الكبير (ت. 975/365) يقسّم كتابه «محاسن الشريعة» إلى أربعة مصاحف، يقصد بالمصحف هنا الجزء، وهذه بدورها تفرّق إلى عدة كتب، وهذه الأخيرة توزّع إلى أبواب.[139] قبل القفال الكبير بأكثر من قرن، يُخبرنا الجاحظ (ت. 868/255) في كتابه البيان والتبيين: «كانت العادة في كتب (هكذا) الحيوان أن أجعل في كل مصحف من مصاحفها عشر ورقات من نوادر الشعر.»[140] وينقل في كتابه الحيوان عن ابن الجهم: «إذا استحسنتُ الكتاب واستجدته، ورجوت منه الفائدة ورأيت ذلك فيه، فلو تراني وأنا ساعة بعد ساعة أنظر كم بقي من ورقه مخافة استنفاده، وانقطاع المادة من قلبه، وإن كان المصحف عظيم الحجم كثير الورق، كثير العدد فقد

136 كل رواتها الأولون يمنيون باستثناء ابن حنبل وهو من بغداد. بالنسبة إلى معمر بن راشد، رغم أن أصله بصري إلا أنه أقام وعاش باليمن منذ شبابه حتى مماته. انظر، ابن سعد، نفسه، ج. 8، ص. 105

137 ابن عبد البر (يوسف)، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، الرياض، 1994، ج. 1، ص. 305.

138 انظر، ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الهلال، بيروت، 1988، ص. 301.

139 القفال الكبير (محمد)، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص. 261 وما بعدها.

140 الجاحظ (عمرو)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، القاهرة، 1998، ج. 3، ص. 302. واضح أن الجاحظ يقصد بالمصحف الجزء، فهو في نهاية كل "مصحف" يقول: "تمّ المصحف الأول ويليه المصحف الثاني "، انظر، الحيوان، تحقيق ع. محمد هارون، الحلبي، القاهرة، 1965، ج. 1، ص. 389. ج. 2، ص. 375. ج. 3، ص. 539. ج. 4، ص. 492. ج. 5، ص. 604. ج، 6، ص. 512. ج. 7، ص. 263.

تمّ عيشي وكمُل سروري.»[141] رغم التطور الملاحظ في عصر الجاحظ والقفال، إلا أننا لم نصل بعد إلى استقرار مصطلحي تام وعام.

تطوّر مادة الكتاب وصناعته ساهم بشكل فعّال في تطور مفهوم وتصور "الكتاب" أيضا. استعمل العرب في الحقبة الأموية ورق البردي المصري إلى غاية القرن الثامن للميلاد.[142]في العهد العباسي وبفضل البرامكة استبدل ورق البردي بالبرشمان ولكن ورق البردي والبرشمان محدودا الصلاحية، وكان الناس يضطرون وأصله من آسيا الصغرى.[143](Parechemin)

بعد سنوات قليلة إلى نقل المضمون في لفافات جديدة، لكي لا يتلف نهائيا. وبطبيعة الحال، في كل عملية نقل جديدة تتوفّر فرصة تعديل المكتوب: بالإضافة أو الحذف أو التّصحيح.[144]

كانت نقطة التحول الأساسية يوم قرّر جعفر بن يحي البرمكي (ت. 803/187)[145]، وزير هارون الرشيد (ت. 809/193)، باستعمال الورق[146] في مكاتب الدولة الرسمية في أواخر القرن الثامن الميلادي أو بداية القرن التاسع.[147]

الظاهر أن ثمن الورق الرخيص مقارنة بورق البردي والبرشمان هو الذي أغرى العباسيين بتبني هذه النقلة النوعية، وكذلك، ربّما، لاستحالة حكّه وغسله خلافا للمادتيْن الأخيرتيْن.[148]

هذا المرور من مرحلة الشفهي إلى الكتابي، أو بالأحرى تفوق وانتشار الكتابي بشكل أوسع، قد يكون مردّه إلى الهزات الكبرى التي تعرفها المجتمعات. يرى صولر أن سكان يهودا، جنوب فلسطين، لم يراهنوا على الكتابة إلا بعد تلك الصدمة القوية المتمثلة في انهيار السامرة وإبادة مملكة إسرائيل

---

141 الحيوان، نفسه، ج. 1، ص. 53.

142 Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur* (VIIIe-XIe siècle), Préface de Hichem Djaït, éd. Flamm- arion, Paris, 1971, p. 209.

ورق البردي (Papyrus) يُصنع من نبات البردي

143 يصنع من جلد الحيوانات فهو أكثر تحملا من ورق البردي النباتي الأصل وأكثر قابلية للطي على هيئة كتاب. انظر، *Ibid*., p. 210.

144 Romër (Thomas), L'invention de Dieu, éd. Seuil, Paris, 2014, p. 19

145 الطبري، نفسه، ج. 8، ص. 300. الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 8، ص. 30 وما بعدها.

146 Lombard affirme: «L'empire sassanide, s'il ne fabrique pas, connaît du moins le papier qu'il importe de Chine.», *op. cit*., p. 210. Voir, Lombard (Maurice), *Les textiles dans le monde musulman du* VIIe *au* XIIe *siècle*, éd. EHESS, Paris, 2002, p. 203

147 Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid*. Voir, *Les textiles dans le monde musulman, Ibid.*

148 Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid*.

جعلتهم يخشون من ضياع التراث الشفهي الموسوي.[149] سقوط القدس، عاصمة مملكة يهودا، عجّل حركة الكتابة والتدوين، كما يؤكد.[150] شعر الأثينيون بنفس الحاجة الملحّة، عندما استلم دراكون تفويضا رسميا، حوالي 621 قبل الميلاد، بتدوين القوانين للمرة مشرّع أثيني في القرن السابع قبل الميلاد، (Dracon) الأولى كتابيا.[151]

سقوط الدولة الأموية (750/132)[152]، انفجار وحدة الأمة:[153] خلافة العراق، خلافة الأمويين بالأندلس في (756/139)[154]، الأدارسة بالمغرب في (789/173)[155]، هذه الأحداث الكبرى ألم تكن سببا تحتيا ساهمت في تغليب الحركة الكتابية وتوسيع سيطرتها؟ ولكنّ العامل المباشر، في تقديرنا، الذي عجّل هذه العملية في السياق الإسلامي هو الانتشار والسيطرة الإسلامية على آسيا الوسطى، منطقة كانت دائما تحت التأثير الصيني، وذلك بعد نصر العباسيين الحاسم على ضفاف نهر طلس[156] في 133 /751.[157] يعلّق لومبارد على نتائج هذا الاحتكاك الأول والعنيف مع الصين: «حكاية السجناء الصينيين الذين اعتقلوا خلال هذه المعركة[158] وأنهم يكونون قد أدخلوا صناعة الورق إلى سمرقند تصف واقعا تاريخيا. من المهم بمكان أنْ نسجل أنّ أخ الوزير جعفر بن يحيى، منشئ أول صناعة ورقية ببغداد في 795/178، كان في نفس هذا التاريخ واليا على سمرقند.»[159]

في ختام هذا الفصل، نحب أن نذكر أن جودي يزعم أن تطور الفكر البشري يعود إلى التغيرات الأساسية التي طرأت على طبيعة التواصل نفسها، وخاصة الانتقال من الشفهي إلى الكتابي.[160]

---

149 Soler (Jean), *L'invention du monothéisme*, éd. de Fallois, Paris, 2002, p. 95

150 *Ibid*.

151 *Ibid*., p. 248, n 30

152 المسعودي (علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ج. 3، ص. 194 وما بعدها.

153 ابن خلدون (عبد الرحمان)، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2000، ج. 3، ص. 214

154 نفسه، ج. 4، ص. 154 وما بعدها.

155 نفسه، ج. 4، ص. 11 وما بعدها.

156 Dominique (Farale), *Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie centrale - Islam et Chine: un choc multiséculaire-*, éd. Economica, Paris, 2006, pp. 43 sqq.

ابن الأثير يكتب طراز بدل طلس، انظر، ابن الأثير (علي)، الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، عمان، 2005، ص. 787

157 Lombard (Maurice), *Les textiles dans le monde musulman, op. cit.,* p. 203. cf., *L'islam dans sa première gra - deur*, *op. cit.,* p. 210. Voir, Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *op. cit*., p. 109

158 حسب ابن الأثير، كان عدد المعتقلين حوالي عشرين ألفا. نفسه.

159 Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*, *Ibid.,* p. 210

160 Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, *op. cit.,* p. 252

تطور الذكاء الإنساني سبب ونتيجة في آن واحد. عندما يصل إلى درجة من الرقي، يبحث عن الوسائل والأدوات التي تناسب تطوره، وبسبب استعماله وسيلة الاتصال الجديدة هذه، وهي الكتابة هاهنا، يكتسب تجارب جديدة ومعارف غير معتادة.

من مصنّفات القرن الثاني الهجري/الثامن ميلادي والثالث الهجري/التاسع ميلادي التي تمكّنت من التحوّل والرقي إلى كتاب بفضل وفاء ونشاط التلاميذ خاصة:

1/ كتاب الموطأ لمالك بن أنس (ت. 179/795):[161]

يعرض ابن النديم مؤلفات مالك كالتالي: «وكتبه هي: كتاب الموطأ وكتاب رسالته إلى (الخليفة) الرشيد.»[162] نلاحظ أنه يذكر الموطأ مع رسالة ويعدّ هذه الأخيرة كتابا؛ الظاهر أن مفهوم الكتاب لا يزال مضطربا في أواخر القرن الرابع للهجرة/أواخر العاشر للميلاد زمن تأليف الفهرست.[163]

لم ينقطع مالك طوال حياته عن مراجعة وتصحيح كتابه لدرجة أنه قيل: «لو لم يُتوفّ لصحّح كل كتاباته.»[164] من الممكن، كما يؤكد شولر دون أن يقدّم أي دليل، أن مالكا هو من اختار عنوان كتابه «الموطأ»، هذه الكلمة التي تعني «الطريق المستوية السهلة»[165] يُحتمل أيضا أن اختيار العنوان تمّ لاحقا، بعد وفاة مالك، ولأن تلامذته لاحظوا حرص شيخهم على تعديله وتسهيله سمّوه «الموطأ». ينقل السيوطي: «سئل أبو حاتم الرازي: لماذا سمّي الموطأ هكذا؟ فأجاب: صنّفه ووطّأه للناس حتى قيل: موطأ مالك، كما قيل «جامع سفيان».»[166]

161 يخصص جانبول في موسوعته أطول تقرير لمالك، انظر،

Juynboll, *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, *op. cit*., pp. 281-404

162 ابن النديم، نفسه، ج. 2، ص. 5. انظر، ابن موسى (القاضي عياض)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983، ج.2، ص. 92.

163 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 3. فيما يتعلق بالفهرست لابن النديم، انظر،

Cheddadi (Abdesselam), *Les arabes et l'appropriation de l'histoire -Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au II^e/VIII^e siècle-*, éd. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2004, pp. 71 sqq.

164 القاضي عياض، نفسه، ص. 73.

165 ابن منظور، نفسه، ج. 1، ص.198. Schoeler, *Écrire et transmettre*, *op. cit*., p. 77

166 السيوطي (جلال الدين)، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، دار الرشاد، الدار البيضاء، 2010، ص. 89.

الذين رووا كتابه كثيرون[167]، نذكر منهم: محمد بن الحسن الشيباني (ت. 804/189)[168]، عبد الرحمان بن القاسم (ت. 191/ 806)[169]، عبد الله بن وهب (ت. 812/197)[170]، أسد بن الفرات (ت. 828/213)[171]، عبد الله القعنبي (ت. 835/221)[172]، ويحي بن يحي الليثي (ت. 848/234).[173]

ترتيب فصول الموطأ وعدد أحاديثه المسجلة تختلف من نسخة إلى أخرى[174]، لدرجة أن الدرقطني (ت. 995/385) يتكلم عن «الموطآت» بالجمع.[175] يخبرنا القاضي عياض أنه رأى حوالي عشرين نسخة لموطأ مالك.[176] أشهر هذه النسخ هي نسخة يحي بن يحي الليثي[177] ونسخة محمد بن الحسن الشيباني.[178]

شاخت يعتبر الموطأ تقريرا أو تلخيصا لدروس مالك المقدمة في حلقاته العلمية، قام به تلامذته في نسخ متعددة.[179] يُحتمل أيضا، وهو الراجح في تقديرنا، أن الموطأ كمصنف وضعه مالك، ولكن الظروف لم تسمح له أن يختم تأليفه نهائيا ويذيعه على الناس ككتاب تام ونهائي. مهمة رفعه إلى مستوى كتاب تكلّف بها تلامذته؛ ولأنهم اعتمدوا على ما رواه شيخهم من مصنفه، الذي لم ينفك يصحّح فيه ويعدّل منه، وعلى ما سمعوه وفهموه، فجاءت تبعًا لذلك نسخُهم مختلفة عن بعضها البعض.

---

167 يذكر القاضي عياض تسعة وخمسين راويا للموطأ. نفسه، ص. 86 وما بعدها. ابن النديم، نفسه، ص. 5 وما بعدها. السيوطي (جلال الدين)، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1969، ج. 1، ص. 10 وما بعدها.

168 تلميذ أبي حنيفة الثاني بعد أبي يوسف. انظر، الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 2، ص. 561 وما بعدها.

169 ابن فرحون (إبراهيم)، الديباج المذهب، دار التراث، القاهرة، 1972، ج. 1، ص. 465 وما بعدها.

170 يذكر له ابن فرحون "كتاب الموطأ الكبير"، نفسه، ج. 1، ص. 417.

171 نفسه، ج. 1، ص. 305 وما بعدها.

172 نفسه، ج. 1، ص. 411 وما بعدها.

173 نفسه، ج. 2، ص. 352 وما بعدها.

174 أبو زهرة (محمد)، مالك، دار الفكر، القاهرة، 1952، ص. 243.

175 الدرقطني (علي)، اختلاف الموطآت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1998. انظر أيضا:

Motzki (Harald) & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *Analysing muslim traditions studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, éd. Brill, Leiden. Boston, 2010, pp. 91 sqq.

176 نفسه، ص. 89.

177 اعتمد ابن عبد البر الأندلسي في شرحه الكبير للموطأ على نسخة يحي لأنها الأكثر شهرة في الأندلس كما قال. ابن عبد البر (يوسف)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة الأوقاف المغربية، 1982، ج. 1، ص، 10. انظر، ابن العربي (أبو بكر)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ج. 1، ص، 60. Schoeler, *op. cit.*, p. 86.

178 انظر موطأ مالك، نسخة محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1998، ص. 19.

Schoeler, *Ibid.*

179 Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Trad, Paul Kempf & ‘Abd al-Magid Turki, éd. Maison - neuve & Larose, Paris, 1999, p. 45. Schoeler, *op. cit.*, pp. 68. 78

2/ كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (ت. 798/182):[180] (ت. 1931) سنة 1921 يطرح إشكالا. Edmond Fagnan هذا الكتاب الذي ترجمه إلى الفرنسية وعلّق عليه ابن النديم يصفه بما يلي: "(ولأبي يوسف) كتاب "رسالته في الخراج إلى الرشيد"؛ الظاهر من نقل ابن النديم أن بشر بن الوليد (ت. 852/238)، القاضي في عهد المأمون، هو الذي روى رسالة الخراج.[181]

يذكر كتبا أخرى في موضوع الخراج منها: كتاب الخراج ليحيى بن آدم (ت. 818/203)، كتاب الأموال لأبي عبيد (ت. 224/ 838) وكتاب الخراج لقدامة بن جعفر (ت. 939/328).[182] القاضي أبو يوسف يكون قد كتب أو أملى «كتابه» قبل هؤلاء الثلاثة؛ الغريب لا نجد أحدا منهم يرجع إلى كتابه. قدامة وهو المتأخر فيهم نراه يرجع إلى كتابي يحيى بن آدم وأبي عبيد[183]، بل يذكر كتاب هذا الأخير صراحة.[184] ورغم أنه يعرض آراء أبي يوسف الفقهية، تلميذ أبي حنيفة الأول[185]، فإنه لا يشير إلى «كتابه الخراج» تماما.[186] ابن الحسن الشيباني، معاصر أبي يوسف والمنتمي مثله إلى المدرسة الحنفية، والذي ألف كتبا لحفظ آراء مؤسسي المذهب؛ أي آراء أبي حنيفة وأبي يوسف، لا يذكر هذا الكتاب المزعوم.[187] من العجيب أيضا، أن يشرح السرخسي الحنفي (ت. 1090/483) كتاب الأصل للحسن الشيباني في ثلاثين مجلدا، ويخصّص المجلد العاشر لموضوع الخراج حيث يذكر آراء أبي يوسف بكثرة فيما يتعلق بالخراج، غنائم الحرب وكيفية التعامل مع الكفار، وغيرها من المواضيع التي عالجها أبو يوسف في كتاب الخراج[188]، ولكنه لا يشير البتة إلى هذا الكتاب المفترض.[189] رغم أن الشافعي يعرض آراء أبي يوسف الفقهية، وخاصة فيما يتصل بالخراج، في مناسبات عديدة إلا أنه يصمت تماما عن هذا الكتاب.[190] نختم بكتاب متأخر: الاستخراج

---

180 Fagnan (Edmond), *Le livre de l'impôt foncier*, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1921

181 ابن النديم، نفسه، ج. 3، ص. 20

182 نفسه، ج. 1، ص. 216. ج. 3، ص. 91. ج1، ص. 403 على التوالي.

183 ابن جعفر (قدامة)، الخراج وصناعة الكتابة، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981، ص. 12

184 نفسه، ص. 250.

185 نفسه، ص. 12.

186 إذا كنا نؤكد على قدامة، فلأنه متأخر فعلا عن أبي يوسف، يفصل بينهما قرن ونصف تقريبا، ومن المفروض أن يكون كتاب أبي يوسفي زمنه معروفا ومنتشرا.

187 انظر كتابيه، حيث يتعرض لموضوع الخراج، كتاب الأصل (المعروف أكثر تحت اسم المبسوط)، طبعة عالم الكتب، بيروت، 1990، ج. 2، ص. 152. الجامع الصغير، طبعة إدارة القرآن، كراتشي، 1990، ص. 470.

188 القاضي أبو يوسف (يعقوب)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979، ص. 18 وما بعدها. ص. 23 وما بعدها. ص.67 وما بعدها.

ص. 128 وما بعدها. (يقول الناشر في صفحة الغلاف أنه اعتمد على نسخة مخطوطة في الخزانة التيمورية وأنه عارضها بطبعة بولاق).

189 السرخسي (محمد)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1989، ج. 10، ص. 2-144. انظر خاصة، ص. 77 وما بعدها. نشير أيضا إلى أن الخطيب البغدادي وصف حياة أبي يوسف في تسع عشرة صفحة دون أن يشير إلى الكتاب المزعوم. نفسه، ج. 14، ص. 242-261

190 الشافعي (محمد)، الأم، دار الوفاء، القاهرة، 2001، ج. 2، ص. 196. ج. 3، ص. 203. 283. ج. 4، ص. 94. 101. 120. 133. 202. ج. 6، ص. 155. ج. 7، ص. 38. 87. 125. 325

لأحكام الخراج لابن رجب الحنبلي (ت. 1392/795)، حيث يستشهد فيه بعلماء عديدين كتبوا في هذا المجال؛ فهو يذكر كثيرا أبا عبيد صاحب كتاب «الأموال»[191]، كما يرجع كثيرا إلى يحي بن آدم، بل يذكر كتابه «الخراج» صراحة.[192] لا ينسى ابن رجب أن يذكر كتاب «الخراج» لصاحب أبي حنيفة، الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت. 819/204) وينقل آراءه الفقهية في الخراج في مناسبات عديدة.[193] يعرض في كتابه آراء الحنفية في الموضوع[194]، وفي أحيان أخرى يستحضر اسم أبي حنيفة شخصيا.[195] وبالرغم من أنه يذكر أبا يوسف مرتيْن فقط، مرة وهو ينقل رأيا عن شيخه أبي حنيفة في مسألة غاصب أرض الخراج[196]، ومرة أخيرة يذكر رأيه في إشكالية جواز إسقاط الإمام لواجب الخراج، مكتفيا بكتابة: «وهو قول أبي يوسف.»[197]، ولكنه لا يذكر كتاب أبي يوسف المفترض بتاتا، ولا يشير إليه من قريب ولا من بعيد أبدا.

صحيح أن عدم النص والذكر ليس برهانا قطعيا على عدم إمكانية الوجود، ولكنه كاف، في تقديرنا، في زرع الشك، وبخاصة عندما تكون الأطراف التي تغض الطرف عنه متعددة وتنتمي إلى مذاهب مختلفة.

فانيون يرى أنه من المحتمل جدا أن الكتاب لم يُدوّن من طرف أبي يوسف، فابن النديم، كما أسلفنا، سجّل أنه أملاه فقط في حلقة علمية عامة أو خاصة.[198] الباحث الفرنسي يُعلمنا أيضا أن هناك اختلافات كبيرة بين مخطوطتي الكتاب الموجودتين بباريس، وبين نص بولاق (القاهرة 1884) الذي اعتمد عليه لإنجاز ترجمته.[199] مع ذلك، يعتبر شولر «كتاب الخراج» لأبي يوسف من، إذا استعرنا مصطلحه اليوناني المفضّل.[200] un syngramma أقدم الكتب، بأتم معنى كلمة كتاب، التي وصلتنا، نتصوّر أن "كتاب الخراج" هو أصلا رسالة مطولة، ليس شرطا أن تكون بحجم الكتاب المطبوع حديثا الذي يحتوي على أكثر من مائتي صفحة، دوّنها أبو يوسف جوابا على طلب الخليفة هارون الرشيد، كما تدلّ على ذلك مقدمة المكتوب: "إن أمير المؤمنين أيده الله تعالى سألني أن أضع له "كتابا" جامعا يعمل به في جباية الخراج، والعشور

191 ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان)، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص. 16. 25. 50 وغيرها.

192 نفسه، ص. 18. 22. 49 وغيرها.

193 نفسه، ص. 17. 23 وغيرها.

194 نفسه، ص. 20. 47 وغيرها.

195 نفسه، ص. 79 وغيرها.

196 نفسه، ص. 119.

197 نفسه، ص. 148.

198 Fagnan, *op. cit.*, p. X.

199 *Ibid.*, p. XI.

200 Schoeler , *op. cit.*, p. 68

والصدقات والجوالى (أي الجزية) وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به..."[201] وطوال «الكتاب» نجده يخاطبه بذكر لقب أمير المؤمنين وأحيانا بغير ذكر اللقب.[202] فهذا المكتوب، في تصوّرنا، رسالة خطّها أبو يوسف، ثم تلقفها تلامذته المباشرون أو غير المباشرين ورووها عنه ورفعوها إلى مستوى كتاب، ولعل الصراع الفقهي المذهبي لعب دورا كبيرا في هذا.

3/ كتاب الأم والرسالة للشافعي (ت. 819/204):

حسب ابن النديم، استقر الشافعي بمصر سنة 815/200،[203] أمضى إذا الأربع سنوات الأخيرة من حياته في التدريس. كان له بالتأكيد، ككل العلماء المشهورين في ذلك الزمن، جمهور عام يحضر حلقاته العامة، وجمهور خاص محدود يقبل على حلقاته الخاصة، هذا الأخير يتكون خاصة من تلامذته الكبار: المزني (ت. 877/264)، البويطي (ت. 845/231) والمؤذن الربيع بن سليمان المرادي (ت. 883/270).[204] حسب رواية الذهبي، يكون الشافعي قد أكّد: «الربيع هو راوي كتبي».[205] الظاهر أن الجملة هذه تفيد الحصر؛ أي إن رخصة الرواية لكتب الشافعي منحت حصريا للربيع. عمل الربيع لا نظنه يتمثل في رواية كتب الشافعي فقط، ولكن قبل ذلك أكيد أنه اعتنى بترتيبها وتصحيحها وربما أضاف لها شروحات وإضافات سمعها من شيخه. روى الزعفراني (ت. 872/259)[206]، وهو تلميذ الشافعي كذلك، ولكنه أقل شهرة من الثلاثة المذكورين سابقا، كتبه ولكن روايته تختلف نوعا ما عن رواية الربيع، فهُمّشت وتُركت.[207]

من تلاميذ الربيع المشهورين الذين رووا عنه الأم والرسالة، نجد: الحسن بن حبيب بن عبد الملك (ت. 949/338)[208]، أحمد بن عبد الله بن سيف (ت. 928/316)، محمد بن حمدان الطرائفي (ت. بعد 930/318) ومحمد الأصم (ت. 957/346).[209]

201 القاضي أبو يوسف، نفسه، ص. 3.

202 نفسه، ص. 106. 191 على سبيل المثال.

203 ابن النديم، نفسه، ج. 3، ص. 39.

204 نفسه، ص. 41 وما بعدها. انظر، الذهبي، نفسه، ج. 10، ص. 40.

205 الذهبي، نفسه، ج. 12، ص. 589.

206 انظر، المزي، نفسه، ج. 6، 310 وما بعدها.

207 ابن النديم، نفسه، ص. 42.

208 انظر، الشافعي، الأم، نفسه، ج. 1، ص. 1. وانظر، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1939، ج. 1، ص.7 وغيرها.

209 ابن النديم، نفسه. الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 3، ص. 100. ج. 5، ص. 374.

في ختام كتاب الرسالة، نجد الربيع سنة 265/ 878 يقدّم رخصة عامة لكل من يريد نقل كتاب الرسالة.[210]

إذا صدّقنا هذه التواريخ المقدّمة، يكون عمر الربيع، عندما قدّم رخصة عامة لرواية الرسالة، تسعين عاما. رغم أنه كان يدرّس كتاب الرسالة في الحلقات العلمية بدون شك، إلا أنه، كما يظهر، لم يأذن بنقل الكتاب كاملا وروايته إلا بعد أن بلغ سنا متقدمة.

إذا كانت تواريخ وفاة تلامذة الربيع صحيحة، يكون تلامذته في ريعان شبابهم عندما سمعوا منه كتب الشافعي. حسب الرواية التاريخية، توفي الربيع وهو في السادسة والتسعين من عمره.[211] هل هذه هي سنه الحقيقية التي توفي فيها أم إن مؤسسي المذهب الشافعي الأوائل اضطروا إلى تمديد عمر الربيع، حتى تتناسب مع مدة حياة تلامذته ورواة كتب الشافعي؟[212]

ظاهرة تمديد حياة الرواة، أو كما يُعرفون في مصطلح الحديث بالمعمّرين، قد نملأ به فراغا محتملا في سلسلة السند، ولكننا نغفل من ناحية أخرى أن هؤلاء الرواة، حتى نبقى منسجمين مع الأعمار المقدّمة، قد حصّلوا روايتهم في سن متقدمة، فيكونون معرّضين أكثر للخطأ والنسيان.[213]

4/ كتاب المسند لأحمد بن حنبل (ت. 855/241):

من المعروف أن أحمد بن حنبل توفي قبل أن يُتم كتابه المسند، وأن ابنه عبد الله (ت. 903/290)[214] هو الذي تكفّل بإتمامه وبروايته.[215] الذهبي يصرّح بوضوح: «وهذا كتاب المسند، لم يصنّفه هو(يقصد أحمد

210 نفسه، ج. 3، ص. 601. انظر، ابن النديم، نفسه، الهامش رقم 2.

211 ابن النديم، نفسه، ص. 41، الهامش رقم 2. المزي، نفسه، ج. 9، ص. 89.

212 نعتبر ما كتبه الباحث الفرنسي جيليو عن الربيع هفوة وقع فيها، حيث قدّم الربيع، تلميذ الشافعي الأهم، باسم المرادي فقط وعدّه تلميذا غير مباشر للشافعي. انظر،

Gilliot (Claude), «La transmission du message muḥammadien: juristes et théologiens», *op. cit.*, p. 397

213 Juynboll (G. H. A.), «The role of *mu'ammarūn* in the early development of the isnād» in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, (1991), pp. 155 sqq.

214 الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 11، ص. 12 وما بعدها. الذهبي، نفسه، ج. 13، ص. 516 وما بعدها.

215 ابن النديم، نفسه، ج. 3، ص. 100 وما بعدها. انظر أيضا،

Blachère (Régis), Histoire de la littérature arabe Des origines à la fin du XV[e] siècle de J.-C, éd. J. Maisonneuve, Paris, 1990, pp. 93-127

بن حنبل) ولا رتّبه ولا اعتنى بتهذيبه.»[216] ولكنّ الذهبي يعود ليشهد أن أحمد قد روى مسنده لابنه عبد الله، وأراه كيف يرتبه وأمره أن يفعل ذلك.[217]

ولكن ابنه أضاف إلى المسند روايات سمعها من أبيه، ولم يتردد في ضم أحاديث وجدها في دفاتر مسوّدات والده.[218] بل لقد أدمج في المسند أحاديث سمعها من شيوخ آخرين ولم يسمعها من أبيه.[219] لأسباب نجهلها، لم يتمكّن عبد الله ولا تلامذته المباشرون وغير المباشرين، مثل أبو بكر القطيعي، أبو علي ابن المذهب وهبة الله بن محمد، من تهذيبه وترتيبه، ليصبح سهل المنال.[220] أبو بكر القطيعي (ت. 978/368) هو الذي نشره على نطاق واسع وقد أضاف له أحاديث جديدة، خاصة الجزء المتعلق بالأنصار، المسمّى «مسند الأنصار».[221] الخطيب البغدادي يخبرنا أن أجزاء من المسند الذي كان يملكه قد أُتلفت، فاضطر إلى إعادة نقل ما ضاع من نسخة أخرى كان يملكها، ولكن هذه الأخيرة لم تكن من رواية عبد الله مباشرة.[222]

لعل ملاحظة جودي كانت صائبة، عندما قدّر أن العلامة الخاصة لصاحب عمل ثقافي ما، تنمحي دائما بالتدريج طوال عملية نقل هذا العمل وروايته، هذه الرواية لتي لا تنفكّ أن تكون مبتكِرة ومستحدِثة.[223]

5/ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791/175):[224]

فيما يتعلق بهذا الكتاب، نجد أنفسنا أمام ثلاثة آراء:

أ/ ليس الخليل هو كاتب «العين». يسجّل ابن النديم: «ولم يرو هذا الكتاب عن الخليل أحد، ولا رُوي في شيء من الأخبار أنه عمل هذا البتة.»[225] يرى اللساني الأندلسي الزبيدي الرأي نفسه، فهو لا يشير إلى هذا

216 الذهبي، نفسه، ج. 13، ص. 522.

217 نفسه.

218 الذهبي، نفسه، ص. 524. ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008، ج. 7، ص. 45.

219 الذهبي، نفسه. انظر، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995، ج. 1، ص. 58.

220 الذهبي، نفسه. Schoeler, *op. cit.*, p.87.

221 الذهبي، نفسه.

222 الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 5، ص. 116 وما بعدها.

223 Goody, *La raison* graphique, *op. cit.*, p. 73

224 الحموي (ياقوت)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، ج. 3، ص. 1260 وما بعدها.

Sublet (Jacqueline), «Le nom dans la famille» dans *La famille en islam d'après les sources arabes*, éd. Les Indes savantes, Paris, 2013, p. 100.، انظر Schoeler , *Écrire et transmettre*, *op. cit.*, p. 93 sq.

225 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 114. انظر

Schoeler, *Ibid.*, p. 102 sq. Schoeler, *The Oral and the written in early Islam*, *op. cit.*,p. 162

الكتاب المفارض في الترجمة التي خصّ بها الخليل.[226] يقول بوضوح في موضع آخر إن هذا الكتاب لا يجب أن يُنسب إلى الخليل.[227] الباحث برولنخ يرى أن من الأدلة على أن «العين» ليس للخليل، وأن تلميذه سيبويه يذكر شيخه الخليل في «الكتاب» أكثر من ستمائة مرة، ولكنه لا يذكره الموضوع الرئيس لكتاب «العين».[228] الباحث البولندي دنسكي، (La phonétique) البتة في الجزء المتعلق بعلم الأصوات الذي طوّر فكرة برولنخ، يرى أن النظام الصوتي المعروض في كتاب العين" أكثر تطوّرا وأعلى مرتبة من النظام الصوتي الموجود في "الكتاب" لسيبويه.[229] فلا يمكن أن يكون «العين» إلا لاحقا ومتأخرا عن «الكتاب».[230]

ب/ يُحتمل أن الخليل، وقد كان يلقي دروسه في الحلقات العلمية، كان يدوّن كتابات يعتمد عليها في دروسه. قام بعد وفاته تلميذه وصديقه الليث بن المظفّر بن نصر بن سيّار (ت. قبل 815/200)[231] بتهذيبه وإكماله.[232]

يرى الأزهري، أنه رغم أن الليث هو الكاتب الفعلي لأغلب كتاب «العين»، نسبه كلية إلى الخليل لشهرته حتى يُقبل ويُحترم في الحلقات العلمية.[233]

من المؤكّد أن قيمة الخطاب ترتفع أو تنزل حسب منزلة الشخص المنسوب له هذا الخطاب. من الضروري إذن الاختيار بعناية شديدة اسم الشخص الذي يوضع على رأس الخطاب، فيكون التأثير على المتلقي أو القارئ ورد فعله تبعاً له.[234]

---

226 الزبيدي (محمد)، طبقات النحويين واللغويين، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص. 47-51.

227 الزبيدي (محمد)، مختصر العين، طبعة وزارة الأوقاف، الدار البيضاء، 1963، ص. 8.

228 Bräunlich (Erich), «al-Khalīl und das kitāb al-ʿayn», cité par G. Schoeler, *Écrire et transmettre, Ibid*., p. 147. n. 74. 104

229 Danecki (Janusz), «Early arabic phonetical theory -Phonetics of al-Ḫalīl Ibn Aḥmad and Sībawayhi», in Ro - znik

Orientalistyczny/Tearbook of Oriental Studies, T. 39. Z. 2., éd. Komitet Nauk Orientalistycznych PAN, 1978, p. 56. Schoeler, *Ibid*., p. 104.

230 Danecki, *Ibid*. Schoeler, *Ibid.*

231 الحموي، نفسه، ج. 5، ص. 2253 وما بعدها.

232 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 114. الحموي، نفسه، ج. 3، ص. 1271. Schoeler, *Ibid*

233 الأزهري (محمد)، تهذيب اللغة، دار التأليف والترجمة، القاهرة، 1964، ج. 1، ص. 28. السيوطي (جلال الدين)، المزهر في علوم اللغو وأنواعها، المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ج. 1، ص. 77.

234 Kilito (Abd al-Fattāḥ), *L'auteur et ses doubles -Essai sur la culture arabe classique-,* éd. du Seuil, Paris, 1985, p. 68. انظر , Pellat (Charles), *Le livre des avares* d'al-Jāḥiẓ, éd., G. P. Maisonneuve, Paris, 1951. p. 10 sqq.

في هذا الصدد، نشير إلى أن الجاحظ (ت. 868/255) يعترف في إحدى رسائله[235] إلى أنه نسب بعض كتبه إلى رجال قد قضوا نحبهم، ليُكتب لها القبول ولا تُنتقد.[236]

الرأي الثاني هذا (ب) هو المسيطر على الباحثين الغربيين المعاصرين، وعلى رأسهم الفيلولوجي برونلخ (ت. 1945) الذي يُعدّ أول باحث معاصر طرح هذا الإشكال.[237] أصحاب هذا الرأي يُرجعون الفضل للخليل في وضع التصميم والفكرة العامة للكتاب، ولكنّ الليث هو الذي جمع وأكمل الكتاب.[238] وهو الرأي الذي تبنّاه سابقا أغلب العلماء المسلمين مثل أبي الطيب اللغوي، السيرافي والأزهري.[239] يُعلمنا أبو الطيب: «فهو (أي الليث) إذا قال في الكتاب «قال الخليل بن أحمد» فهو الخليل، وإذا قال: «قال الخليل» مطلقا فهو يحكي عن نفسه.»[240] ويقول صراحة: «و كان الخليل عمل من كتاب «العين» باب العين وحده، فأحبّ الليث أن تنفُق سوق الخليل، فصنّف باقي الكتاب، وسمّى نفسه الخليل.»[241]

يخبرنا ابن النديم أن هناك نسخة أخرى لـ «العين» يرويها ابن العلاء السجستاني[242]، تلميذ آخر للخليل بن أحمد كما يظهر.[243]

ج/ أغلب العلماء المسلمين والباحثين الغربيين يرفضون الرأي القائل إن الخليل أملى كتابه تاما كاملا على تلميذه الليث، وأن هذا الأخير كتبه تحت إشراف ومراقبة أستاذه الخليل.[244]

235 هذه الرسالة، "رسالة فصل ما بين العداوة والحسد"، تحتوي على معلومات ثمينة تتعلق بكيفية تشكل الكتاب وإذاعته في زمن الجاحظ.

236 الجاحظ (عمرو)، رسائل الجاحظ (رسالة فصل ما بين العداوة والحسد)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ج. 1، ص. 351. انظر كذلك:

Pellat, *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāḥiz, op. cit*., p. 139. Kilito, *Ibid.,* pp.72 sqq.

237 Schoeler, *op. cit.,* p. 103

238 *Ibid*.

239 أبو الطيب اللغوي (عبد الواحد)، مراتب النحويين، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1955، ص.30 وما بعدها. السيرافي (الحسن)، أخبار النحويين البصريين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1955، ص. 30. الأزهري، نفسه، ج. 1، ص. 28.

240 أبو الطيب اللغوي، نفسه، ص. 31.

241 نفسه.

242 لم نعثر على تاريخ وفاته في المصادر التي راجعناها.

243 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 116.

244 انظر، ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 115

6/ الكتاب لعمرو بن قُنبر المعروف باسم سيبويه (ت. حوالي 796/180): [245]

يعتبر شولر كتاب سيبويه، الذي كان تلميذا للخليل، الكتاب الحقيقي الأول في مجموع العلوم العربية الإسلامية.[246] يعدّه كتابا بامتياز، قد كتبه مؤلفه بنفسه وليس تلامذته المباشرون أو غير المباشرين، كما يقول، قبل أن يُذاع ويُعرف بين الناس.[247]

حسب شولر، هذا الكتاب يختلف عن معهود الكتب في ذلك العهد، حيث إن أغلب كتب تلك المرحلة كانت في الغالب الأعمّ، كما يقول، تُذاع[248] قبل أن تُدوّن بصفة نهائية، خلافا «لكتاب» سيبويه، الذي كتبه صاحبه (سيبويه) كاملا قبل أن يُظهره للناس.[249]

الحجة الأقوى التي تخدم هذا الرأي هي ملاحظة همبر: "لاحظت وجود إحالات داخلية في النص نفسه (أي الكتاب). قدّمت مثاليْن...ثم إن سيبويه يقول: "لقد وضحت هذا بشكل تفصيلي في بداية الكتاب."[250]

هذه الحجج المقدّمة من طرف همبرو شولر، تشهد، في تقديرنا، على أن ثمة مكتوبا شرع في تدوينه دون شك سيبويه، ولكنها لا تؤكد أبدا أن "الكتاب" قد كُتب نهائيا وبشكل كامل في حياة صاحبه. وهذا حال المصنفات في تلك الحقبة، كما أسلفنا، مثل سيرة ابن إسحاق، موطأ مالك وغيرهما. ما يؤكّد زعمنا، وكما يلاحظ كلّ من همبر وشولر أنفسهما، أن مقدّمة "الكتاب" وعنوانه مفقودان من المؤلَّف.[251] يخبرنا السيرافي: «الطريق إلى كتاب سيبويه (لا يكون إلا عن طريق) الأخفش (الأوسط) (ت. 823/208). وذلك

245 الحموي، معجم الأدباء، ج. 5، ص. 2122. ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 142. الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 14، ص. 99 وما بعدها. أبو الطيب اللغوي، نفسه، ص.65.

من المفيد أن نشير إلى ملاحظة ج. همبر، التي تناولت بالبحث كتاب سيبويه في أطروحتها للدكتوراه، : "إننا لا ندري شيئا عنه (عن سيبويه) ": ...تاريخ وفاته، اسمه نفسه، المكان الذي عاش فيه والمكان الذي توفي فيه، المكانة العلمية التي نجح في تكوينها في الوسط الذي عاش فيه، كل هذه الأمور، في تقديري، نتيجة استنتاجات (بعدية)، تكون أحيانا خادعة..." تظن همبر أن سنة وفاته المفترضة (796/180) هي تسوية مقبولة لدى المختصين المعاصرين بين تاريخ الوفاة الذي قدّمه السيرافي النحوي (ت. 978/368) وهو بين 798/182 و799 /183 وتاريخ آخر اقترحه ابن النديم وهو 793/177 أو 795/179 حسب مخطوطات الفهرست، كما تؤكد همبر:

Humbert (Geneviève), *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, éd. E. J. Brill, Leyde, 1995, p. 1.

246 Schoeler, *Écrire et transmettre*, *op. cit*., pp. 94. 96

247 *Ibid*. Voir, Humbert , *op. cit*., p. 17

248 يستعمل الكاتب لفظة (Publier) التي ترجمناها هنا بأذاع. على كل حال، نشر الكتاب في ذلك العهد كان يتمّ بتعليمه وروايته في الحلقات العلمية.

249 Schoeler, *Ibid*.

250 *Ibid*., p. 95. Voir, Humbert (Geneviève), «Le *Kitāb* de Sībawyhi et l'autonomie de l'écrit», *Arabica* 44, éd. Brill, Leyde, 1997, p. 554

251 انظر، سيبويه (عمرو)، الكتاب، تحقيق ع. محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج. 1، ص. 12

Schoeler, *Ibid*., p. 94 sq. Humbert , *Ibid*., p. 556.

أن كتاب سيبويه لا نعلم أحدا قرأه على سيبويه، ولا قرأه عليه سيبويه. ولكنه لما مات سيبويه، قُرئ الكتاب على أبي الحسن الأخفش.»[252]

لأن الأخفش كان أكبر سنا من سيبويه[253]، ولم يكن تلميذا عاديا معترِفا بتفوق شيخه عليه، بل حاول أن يتحداه بمناظرته أمام الناس، لكل هذا، لا نظن أن روايته للكتاب كانت كرواية التلميذ الوفي لشيخه.[254]

تؤكّد همبر: «لا ينبغي أن نهمل الفرق الذي يمكن أن يوجد بين النقل الذي يتكلّف به تلميذ ما، وبين نقل يقوم به شخص كالأخفش الذي، كما رأيناه[255]، أراد أن يناظر سيبويه أمام الملأ بعد أن اشتهر هذا الأخير.»[256] يروي أبو الطيب اللغوي:

«قال الرياشي (ت. 871/257) حدثني الأخفش قال: كان سيبويه إذا وضع شيئا من كتابه عرضه عليّ، وهو يرى أني أعلم به منه[257]، وكان أعلم مني وأنا اليوم أعلم منه.»[258]

تزعم بعض الشهادات أن الأخفش لم يكن يتورّع في التغيير والتصحيح في كتب العلماء الآخرين. يروي الزبيدي بسنده عن أبي حاتم السجستاني (ت. 862/248)[259]: «كان الأخفش قد أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن، فأسقط منه شيئا وزاد شيئا، وأبدل منه شيئا. قال أبو حاتم: فقلت له: أي شيء هذا الذي تصنع؟ من أعرف بالغريب، أنت أو أبو عبيدة؟ فقال: أبو عبيدة.

252 السيرافي، نفسه، ص. 39. الأزهري، نفسه، ج. 1، ص. 19. انظر أيضا:

Humbert, *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, *op. cit*., p. 14. p. 83. Humbert, «Le *Kitāb* de Sībawyhi et l'autonomie de l'écrit», *Ibid.,* p. 555

حسب الخطيب البغدادي، توفي سيبويه وهو في الثانية والثلاثين، نفسه، ج. 14، ص. 104

253 السيرافي، نفسه.

254 Humbert, *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, *op. cit*., p. 15. Schoeler, *op. cit*., p. 97. وانظر:

255 Humbert, *Ibid*., p. 3

256أبو الطيب اللغوي، نفسه، ص. 80 وما بعدها. السيوطي (جلال الدين)، المزهر، نفسه، ج. 2، ص.405.

تقدم هاهنا الباحثة مثالا يؤكد أن الأخفش كان يعدّ نفسه ندّا لسيبويه، وهو تعليق كتبه شخصيا ينتقد فيه صاحب "الكتاب". Humbert, *Ibid*.

257 أظن أن المقصود هو التالي: يعرض عليّ المسألة التي يعلم أني أعلم بها منه. فأعلمية الأخفش مقيدة وليست مطلقة. الظاهر أن سيبويه لم يكن يتحرّج في طلب مساعدة تلامذته لتحرير وتدوين هذا الكتاب، انظر، سيبويه، الكتاب، نفسه، ج. 1، ص. 8.

258 أبو الطيب اللغوي، نفسه، ص. 69.

259 يذكر أبو الطيب اللغوي أن البعض يقول أنه توفي في 254هـ، نفسه، ص. 80.

فقلت: هذا الذي تصنع ليس بشيء. فقال: الكتاب لمن أصلحه، وليس لمن أفسده. قال أبو حاتم: فلم يُلتفت إلى كتابه (يقصد ما صحّحه في كتاب أبي عبيدة، أو بعبارة أخرى: لم يُلتفت إلى مكتوبه) وصار مطروحا.»[260]

يخبرنا أبو الطيب اللغوي بسنده عن الكسائي الكوفي (ت. 805/189) أنه قال: "لم يكن في القوم (يعني البصريين) أعلم من الأخفش، نبّههم على عوار الكتاب وتركهم، يعني كتاب سيبويه."[261]

يخبرنا ابن النديم أن ثعلبا الكوفي كان يزعم أن «الكتاب» عمل جماعي، شارك في إنجازه اثنان وأربعون شخصا، بما فيهم سيبويه.[262] فلا يكون هذا «الكتاب» على الأرجح، إلا شرحا كبيرا للأصول النحوية الأساسية التي طرحها الشيخ الخليل.[263]

ننبّه أخيرا إلى أنه يجب أن نبقى حذرين ونحن نتعامل مع هذه الأخبار والشهادات، التي يحتمل أنها تُخفي الصراع بين المدارس النحوية، خاصة المدرسة البصرية والكوفية.

يبقى السؤال مطروحا: هل «الكتاب» ألّفه سيبويه في حياته كتابا تامّا كاملا، كما يرى شولر وغيره، أم إنه ينتمي إلى فئة المصنفات، كأغلب، إن لم نقل كل، كتابات ذلك العهد؟ هذه المصنفات، كما أسلفنا، التي لم تبلغ درجة الكتاب الفعلي إلا بمشاركة فاعلين عديدين، الشيخ المبادر وتلامذته المباشرين وغير المباشرين.

7/ كتاب الجامع الصحيح للبخاري (ت. 869/256):[264]

---

260 الزبيدي، نفسه، ص. 73. انظر، Humbert, *Ibid*., p. 16.

261 أبو الطيب اللغوي، نفسه، ص. 68. Humbert, *op. cit*

هذا الخبر، الكوفي السند: ففيه محمد بن عبد الواحد (ت. 957/345)، المعروف بغلام ثعلب لملازمته والأخذ عنه في اللغة؛ ثعلب الكوفي (ت. 904/291)، الفراء تلميذ الكسائي (ت. حوالي 822/207)، والكسائي المذكور أعلاه، دلالة جملة الأخيرة تطرح إشكالا. همبر تكتب «تركها» في المفرد، ولكننا نجد في نص أبو الطيب المطبوع «تركهم» في الجمع. إذا أخذنا بعين الاعتبار الصيغتين، يمكننا أن نفهم ما يلي:

1/ بعد أن بيّن لتلامذته أخطاء» الكتاب» تركهم، أي ترك تلامذته. 2/ بعد أن بيّن هذه الأخطاء لتلامذته تركها في الكتاب دون أن يصحّحها أو يزيلها. 3/ بعد أن بيّن هذه الأخطاء لهم، تركها أو تركهم بمعنى تخلّى عن هذه الأخطاء، أي صحّحها وعدّلها. الظاهر أن همبر تختار هذه القراءة، وهي الأصح في تقديرنا إذا صح الخبر. فكل التلاميذ الذين تكفلوا بمصنفات شيوخهم صححوا عوارها وأقاموا اعوجاجها قبل أن يذيعوها بين الناس.

262 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 143.

263 كتب ابن النديم: "قرأت بخطّ ثعلب: اجتمع على صَنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنسانا منهم سيبويه، والأصول والمسائل للخليل." نفسه.

انظر، السيوطي، المزهر، نفسه، ج. 2، ص. 405

264 انظر ترجمته عند، ابن حجر (أحمد)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، بيروت، 2006، ج. 1، ص. 247 وما بعدها.

نتعرض في الأخير بشكل سريع لكتاب الصحيح للبخاري المولود سنة 194/ 809 ببخارى، وهي إحدى مدن أوزبكستان حاليا.

ابن النديم، الذي ألّف كتابه حوالي سنة 987/377،[265] يذكر كتاب الصحيح وسط مؤلفات البخاري العشرة المذكورة في الفهرست، دون أية إشارة إلى شهرته أو مكانته في الوسط العلمي[266]، في حين نجده يضع كتاب الصحيح لمسلم على رأس كتبه الستة التي ذكرها.[267] قد يكون الأمر مجرد مصادفة خالية من أي قصد ما، ثم ربّما إن شهرة كتاب صحيح البخاري لم تبلغ بعد مداها في الفترة التي دوّن فيها ابن النديم مؤلَّفه.

يُعلمنا شارح الصحيح ابن حجر أن تلاميذ كثيرين قد رووا هذا الكتاب، ولكن النسخة الوحيدة المعالجة والكاملة فيما يظهر هي التي انتهت إلى محمد بن يوسف الفربري الذي ولد سنة 845/231 (ت.932/320).[268] سيتكلف برواية نسخة الفربري ثلاثة من تلامذته: المستملي (ت. 986/376)، عبد الله السرخسي (ت. 991/381) والكشميهني (ت. 998/389). من العجيب أن هؤلاء الرواة الثلاثة سمعوا الجامع الصحيح من الفربري سنة 926/314، 928/316 و932/320 على التوالي.[269] الفربري الذي سمع الصحيح شابا يافعا، قد سمع منه هؤلاء الثلاثة وقد طعن في السن.[270] من خلال هذه الأسماء الأربعة الدالة على يمكننا أن نقول إن الجامع الصحيح اشتهر أوّلا وانتشر من منطقة خراسان الكبرى، (Noms toponymiques) المكان (La Transoxiane).[271] بل ربّما من منطقة ما كان يُعرف بما وراء النهر هذا المُؤلَّف، حسب ج. براون، رُفع إلى مرتبة أفضل كتاب بعد القرآن في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد.[272]

265 ابن النديم، نفسه، ج. 1، ص. 3.

266 نفسه، ج. 2، ص. 104.

267 نفسه، ص. 106.

268 ابن حجر، نفسه، ج. 1، ص. 254 وما بعدها. انظر، Schoeler, *op. cit.*, p. 88 sq

269 دار النوادر، بيروت، 2014، ج. 1، ص. 269. 382. ج. 2، ص. 592. ابن نقطة (أبو بكر محمد)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، انظر، البخاري (محمد)، الجامع الصحيح، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد، مكتبة فهد، الرياض، 2008، ج. 1، ص. 8.

270 ابن نقطة، نفسه، ج. 1، ص. 291. انظر ما قلناه سابقا عن ظاهرة المعمّرين في الرواية.

271 انظر، الحموي (ياقوت)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977، نفسه، ج. 2، ص. 350 وما بعدها.

272 Brown (Jonathan), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim -The formation and function of the sunnī ḥadīth canon-,* éd. Brill, Leyde, 2007, pp. 151 sqq. pp. 360 sqq.

بدأ الجامع الصحيح يعرف هذا «التقديس» في أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بفضل شخصيات عديدة، لعل أهمها الحاكم النيسابوري[273] (ت. 1015/405) الذي له وزن لا يُستهان به في عالم الحديث.[274]

ولأن السياسة لم تكن يوما بعيدة عن الدين في التاريخ الإسلامي، ينبغي البحث عن العامل السياسي الذي قد يكون متخفيا وراء الرفعة والمجد الذي عرفه الجامع الصحيح في هذا العهد. ينبغي التنقيب إذا لم يكن للدولة السامانية وقد كانت عاصمتها بخارى (819/203-999/389) أو الدولة البويهية بخاصة (932/319-1062/453) يدٌ في الموضوع.

يُخبرنا أبو الوليد الباجي الأندلسي (ت. 1081/474)، أول من أدخل نسخة صحيحة للجامع الصحيح إلى الأندلس إذا صدّقنا المقّري[275]: «وقد أخبرنا أبو ذر عبد بن أحمد الهروي الحافظ (ولد 967/356. ت. 1042/434)،[276] حدثنا أبو إسحاق المستملي قال: انتسختُ كتاب البخاري من أصله، كان عند محمد بن يوسف الفربري، فرأيته لم يتم بعد، وقد بقيت عليه مواضع مبيضة كثيرة، منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا، ومنها أحاديث لم يترجم عليها، فأضفنا بعض ذلك إلى بعض.»[277] يؤكد الباجي ما نقله عن الهروي: «و مما يدل على صحة هذا القول أن رواية المستملي ورواية السرخسي ورواية الكشميهني ورواية محمد بن أحمد الفاشاني (ولد 900/287. ت. 981/371)[278] وقد نسخوا من أصل واحد، فيها التقديم والتأخير، وإنما ذلك بحسب ما قدّر كل واحد منهم في ما كان في طرّة أو رقعة مضافة أنه من موضع ما، فأضافه إليه. ويبين ذلك، أنك تجد ترجمتين وأكثر من ذلك متصلة ليس بينها أحاديث.»[279]

فهل كان «الجامع الصحيح» تاما كاملا محدّدا في حياة البخاري أم إنّ تلامذته المباشرين وغير المباشرين هم الذين تكفّلوا بإتمامه وإكماله وتهذيبه، وبطبيعة الحال بنشره وإذاعته؟

---

273 انظر ترجمته عند، الخطيب البغدادي، نفسه، ج. 3، ص. 509-511.

274 Brown, *op. cit* p. 205.

275 المقري (أحمد)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1968، ج. 2، ص. 71. وانظر، Brown, *Ibid*., p. 375 sq

276 روى الهروي الجامع الصحيح عن المستملي، السرخسي والكشميهني. انظر، الذهبي (محمد)، العبر في خبر من عبر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج. 2، ص. 269.

277 الباجي (سليمان)، التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، وزارة الأوقاف، الرباط، بدون تاريخ، ج. 1، ص. 287.

Voir, Schoeler, *op. cit*., p. 89. Brown, *op. cit*., p. 384 sq.

278 نسبة إلى فاشان، قرية بمرو بخراسان. انظر، الحموي، نفسه، ج. 4، ص. 231. وبالنسبة لمرو، ج. 5، ص. 112.

279 الباجي، نفسه.

تطور العلاقة بين الشفهي والكتابي:

لا شك أن الشفهي والكتابي تعايشا منذ البدايات الأولى للإسلام. نلاحظ تفوق وغلبة أحدهما على الآخر في فترات زمنية مختلفة، ولكن لم يحدث أن تغلّب إجراء على الآخر تغلّبا تاما، حيث ألغى نِدّه كلية. خلال البدايات الأولى، ورغم أن «العلم» كان يعتمد خاصة على الرواية الشفهية، لم يهمل ولم يُلغ الكتابة تماما، هذه الأخيرة التي ستعرف انتعاشا ونموا مضطردا.[280]

مع ذلك، ورغم اختراع المطبعة التي جعلت الكتابي يقفز بعيدا عن الشفهي، لم يندثر الشفهي وظلّ يقاوم ويتشبث بالحياة في ميادين متعددة كالمدارس التقليدية.[281]

إلى الملاحظة التالية: "نعالج(هنا) مسألة Parisse هذا التشابك بين هذين الشكليْن من أشكال التواصل، دفعت الباحث الفرنسي العبور من الشفهي إلى الكتابي، وفي أماكن أخرى نتذاكر مسألة العبور، ولكن من الكتابي إلى الشفهي، عندما نرى أن حصة الشفهي أصبحت أكثر أهمية. الكتابة في حقيقة الأمر لا تقلّص من أهمية الشفهي، ولكن بالعكس قد تساعده على الانتعاش: مثل تطور خطاب المحامي والواعظ والمعلّق ..."[282]

لا نصل إلى الحقيقة التاريخية عن طريق المقابلة بين الشفهي والكتابي واعتبارهما كنقيضيْن، ولكن الوصول إليها، وهي تبقى على كل نسبية، يتمّ عن طريق التفكّر في الأشكال المتغيرة غير الثابتة للتفاعل والتشابك بين هذين القطبين المتلازمين دائما.[283]

- لا يمكننا أن نختم هذا الفصل دون أن نشير بإيجاز إلى نوع ثالث ظهر خاصة خلال هذا العهد الرقمي الذي نعيشه.[284]

---

280 Dickinson (Eerik), « Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād », dans *Journal of the American Oriental Society* Vol 122, N° 3 , éd. American Oriental Society, 2002, p. 488 sq.

281 Schoeler, *op. cit*., pp. 125. 127

282 Parisse, *op. cit.,* p. 168

283 Keller, *op. cit*., p. 135

284 لاحظت الباحثة الإيطالية كونترلا، أن الدراسات التي تبحث العلاقة بين الشعر القديم وروايته ونقله عملية معقّدة وحسّاسة، ولكنّها مهمة ومقنعة. وترى أنه يمكننا توسيع البحث هذا إلى وسائل الاتصال الذي يعرفها عالمنا الحالي. يمكننا، كما تقول، اعتبار التلفزيون في بعض مظاهره معادلا للشعر الملحمي القديم. في عالمنا الذي مازال يحتوي على خصائص الثقافة الشفهية، كما تعدّ التلفزة وسيلة للتسلية، فإنها أيضا أداة للنقل والبثّ انظر، (Aèdes & Rhapsodes).الثقافي؛ إنها تلعب الدور الذي لعبه مغنّو ورواة الملاحم خلال قرون في اليونان القديمة

Cantarella (Eva), *Ithaque -De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit*-, Trad., Pierre- Emmanuel Dauzat, éd. Albin Michel, Paris, 2003, p. 26

لم تتضح معالمه جيدا، لأننا حديثو العهد به ولأنه أيضا يجمع بين الكتابي والشفهي في آن واحد، فهو قد حافظ على مظاهر هذا النوع الأخير، رغم استعماله لوسيلة الكتابة جزئيا أو كليّا. يدخل تحت هذا الصنف الفيديوهات، رسائل الدعاية والإعلان ووسائل التواصل الاجتماعي وبخاصة فيسبوك وتويتر. الإعلان الإشهاري مثلا، وإن كان عماده الصورة، فهو يشتمل غالبا على خطاب شفهي مختصر دقيق، ويتضمّن أحيانا بيانات كتابية وجيزة. الكتابة هنا، وبضغط الخطاب الشفهي المصوّر، وبالتالي المهيمن بفضل تقنيات التصوير[285]، تنسحب مضطرة إلى الخلف، فلا نكاد نشعر بها.[286] إن الإعلان إذاً رسالة ثلاثية الأبعاد: شفهية مصوّرة مكتوبة.[287]

الفيديوهات مثل دروس تفسير القرآن للشعراوي، المقدّمة غالبا في المسجد، هي نماذج مبدئية للفيديو الإسلامي، أو بعبارة أخرى للخطاب الشفهي المصوّر مباشرة. في مثل هذه الوضعية الخاصة، وبفضل التصوير، لم نضيّع السياق الذي يؤطّر ويوضّح الخطاب الشفهي، كما ضاع سياق النصوص الإسلامية الأولى، ولم يستطع التدوين في الغالب الأعمّ أن يستحضره لاعتماده على الذاكرة وحدها.

لأن اللّحظة الشفهية المعاصرة هذه قبض عليها عن طريق التصوير، فسياق خطابها لم يضع تماما.[288] فحركات الشيخ الشعراوي تؤكّد أغراضه ومراده من الخطاب، وتُخفي كذلك في أحايين كثيرة ضعف منطقه ودليله. يذكّرنا هذا أيضا بالأشرطة المسموعة للشيخ عبد الحميد كشك في سبعينيات القرن الماضي، دون أن ننسى أشرطة الخميني.[289] كان عبد الحميد كشك يعوّض غياب الصورة بأحباله الصوتية التي لا نظير لها.[290]

حقاً، إن ما يُسجّل ويُنشر على وسائل التواصل الاجتماعي، وبخاصة فيسبوك، يتمّ غالبا عن طريق الكتابة، ولكنّه، كما يظهر عموما[291]، يشتمل على خصائص ومميزات الشفهي، مثل وصف مواقف ووضعيات عادية جدا، إن لم نقل تافهة، بأسلوب لا يتميّز عن أسلوب الدردشات اليومية على طاولات

285 لا يكون الخطاب الإعلاني أحيانا إلا خطابا إيمائيا حركيا، ولكننا ندخله تحت صنف الخطاب الشفهي، لأنه غير مكتوب.

286 Voir, Barthes (Roland), «Rhétorique de l'image» in *Communications* (4), 1964, pp. 40 sqq. Joly (Martine), *Intr- oduction à l'analyse de l'image*, éd. Armand Colin, Paris, 2006, pp. 61 sqq. 101 sqq.

287 Bernays (Edward), *Propaganda- Comment manipuler l'opinion en démocratie-*, Trad., Bonis (Oristelle), éd. La Découverte, Paris, 2007, pp. 62 sqq. 1928 يُعتبر برنايس (1891-1995)، الذي هو حفيد فرويد، أبا الدعاية؛ كتابه هذا كتبه سنة.

288 Voir, Debray (Régis), *L'État séducteur*, éd. Gallimard, Paris, 1993, p. 67

289 Voir, Kepel (Gilles), *Le Prophète et Pharaon - Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine-*, éd. Gallimard, Paris, 2012, p. 219

290 *Ibid*., pp. 215 sqq.

291 لا نقصد المكتوبات ذات الفكرة الواضحة والصيغة الحسنة، فهذه الأخيرة لا شك أنها كتابات بأتمّ معنى الكلمة، ولكنها مازالت قليلة مقارنة بالكتابات المقصودة.

المقاهي الشعبية، خاصة ظاهرة نقل ونشر نصوص دون أخذ الوقت اللازم لقراءتها بتمعّن، أو كما يُقال «نسخ لصق نشر»، بل أحيانا لا تُقرأ البتة، لذلك نظن أن هذا النوع من الكتابات هو شفهية مكتوبة بطريقة رقمية.

أنواع الكتابات في التاريخ الإسلامي:

1/ المكتوب ((L'écrit: ونقصد به المكتوبات الشخصية، المسوّدات والمذكرات، مثل "الكتب" التي يكون قد حرقها عروة بن الزبير إبّان وقعة الحرّة (682/63) كما مرّ معنا.[292] ظهرت المكتوبات الأولى، حسب الروايات التي وصلتنا، في عهد جيل الصحابة والتابعين، مثل صحيفة علي (ت. 660/40)، صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص (ت. 682/63)، صحيفة جابر بن عبد الله (ت. 697/78)، مكتوبات عروة بن الزبير(ت. 713/94) وصحيفة همام بن منبه (ت. 749/132) التي تضمنت أحاديث يكون قد أخذها مباشرة من أبي هريرة(ت. 678/59)[293]؛ هذه الأحاديث يرويها أحمد بن حنبل في مسنده كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.[294]

2/ التدوين: مرحلة التدوين بدأت بالمجموعات الأولى من الأحاديث والأخبار التي جُمعت غالبا بطلب من السلطة السياسية الحاكمة لحاجتها إليها، مثل الأحاديث التي يكون الزهري قد ألّف بينها في دفاتر إبان الحكم الأموي (حوالي أواخر القرن الأول للهجرة/بداية القرن الثامن للميلاد). يأتينا ابن عبد البر بروايتين: الأولى تزعم أن الخليفة عمر بن عبد العزيز (تولّى الخلافة بين 99-101/717-719) هو الذي أمر الزهري بهذا؛ والثانية تؤكد أن الخليفة هشام بن عبد الملك (تولّاها بين 105-125/ 723-743)، حيث عيّن كاتبيْن للزهري لتدوين الحديث؛ هذه العملية تكون قد دامت سنة كاملة.[295] ليس مستبعدا أن يكون ما فعله هشام هو مواصلة للمشروع الذي بدأه ابن عمه عمر، والتي يُحتمل أنها توقفت في عهد أخيه يزيد الثاني بن عبد الملك (تولّاها بين 101-105/719-723). حسب رواية أخرى نقلها الخطيب وغيره، يكون عمر بن عبد العزيز، قد كلّف بهذه المهمة أبا بكر عبد الله بن محمد بن عمرو بن حزم (ت. 752/135).[296]

292 ابن سعد، نفسه، ج. 7، ص. 178. Horovitz, *op. cit.*, p. 23.

293 فيما يتصل بالصحابي أبي هريرة، انظر Juynboll, Encyclopedia, *op. cit.*, p. 45.

294 انظر، الأحمدي الميانجي (علي)، مكاتيب الرسول، دار الحديث، طهران، 1998، ج. 1، ص. 403 وما بعدها.

295 ابن عبد البر (يوسف)، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، الرياض، 1994، ج. 1، ص. 334.331.

296 الخطيب البغدادي، تقييد العلم، نفسه، ص. 136.

نعتبر الرسائل التي يكون عروة بن الزبير تبادلها مع الخليفة عبد الملك بن مروان من هذه الفئة من الكتابات.[297] من المحتمل جدا أن قصة الرسائل هذه وقعت بعد سقوط أخيه عبد الله بن الزبير(ت. 692/73).[298]

3/ التصنيف: هو ترتيب المواد المجموعة في فصول وتهذيبها، حيث تشكّل مصنّفا[299]، مثل سيرة ابن إسحاق وموطأ الإمام مالك.[300] هذا النوع من الكتابة يؤدّي أحيانا إلى ما اصطلحنا على تسميته:

4/ الكتاب الجماعي: نعتبر عمل السيرة لابن إسحاق والموطأ لمالك، حتى نكتفي بهذين المثالين فقط، وصلا إلى مرتبة المصنف في حياة صاحبيهما، فقد عملا حتما على تهذيب موادهما باستمرار، وعلى ترتيبها وتنسيقها، ولكن لم يبلغ، في تقديرنا، عملهما درجة «الكتاب» إلا لاحقا وبفضل المساهمة الجماعية لجيلين على الأقل من تلامذتهما.[301]

5/ الكتاب: نعتبره كذلك إذا دُوّن مبدئيا من طرف صاحبه الأول حسب قواعد هذا الفن؛ أي أن يجمع مواده ويرتبها ترتيبا موضوعيا، ثم بعد أن يضع اللمسات الأخيرة ينشره في حياته بين الناس ككتاب تام كامل. النشر في ذلك العهد، كان يتم عن طريقين متكاملين: نسخه وربما تجليده وتزويقه، مهنة كان يقوم بها الورّاقون، وروايته وتناقله وتدارسه في الحلقات العامة والخاصة، وهو ما يتكفل به الشيوخ والتلاميذ. حتى يكون الكتاب كتابا بأتم معنى كلمة كتاب، ينبغي، في تقديرنا، أن يظهر بهذا الشكل في حياة صاحبه.

سنكتفي بذكر مثالين من هذا الصنف:

- يعرض الجاحظ (ت. 868/255) قائمة طويلة تحتوي على رسائله وكتبه في مقدمة كتابه الحيوان.[302] وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، يذكر مثلا في كتاب البيان والتبيين كتابه الحيوان، وكيف أنه كان يضيف في كل جزء من أجزائه عشر ورقات من نوادر الأشعار، يقول: «...لما ذكرت عجبك بذلك، فأحببتُ أن يكون حظ هذا الكتاب (البيان والتبيين) في ذلك أوفر، إن شاء الله.»[303]

297 الطبري، نفسه، ج. 2، ص. 328. 421-424. ج. 3، ص. 55. 163.

298 Schoeler, *op. cit.*, pp. 47. 61

299 *Ibid.*, p. 3

300 هذه المرحلة، تبدأ على الأرجح بعد الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة/ النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد.

301 تمّ هذا حوالي نهاية القرن الثاني وبداية الثالث للهجرة/الربع الأول من القرن التاسع للميلاد.

302 الجاحظ، الحيوان، نفسه، ج. 1، ص. 3-12.

303 الجاحظ، البيان والتبيين، نفسه، ج. 3، ص. 302.

- يُلقي المسعودي (ت. 957/346) تحذيرا مهيبا لكلّ من يحاول أن يعيد صياغة كتابه «مروج الذهب» بأي شكل من الأشكال:

«فمن حرّف شيئا من معناه...أو بدّله...أو اختصره أو نسبه إلى غيرنا...فوافاه من غضب الله...ما يعجز عنه صبره...»[304]

فالخوف من تحريفه أو تبديله دلالة على أن صاحبه يعتبره نهائيا تاما؛ أي كتابا بامتياز؛ وفيه دلالة أيضا على أن التحريف والغش المعرفي كانا سائدين في عهد المسعودي.

304 المسعودي، نفسه، ج. 1، ص. 15.

لائحة المصادر والمراجع:[305]

أ- بالعربية:

. أبو الطيب اللغوي (عبد الواحد)، مراتب النحويين، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1955

. أبو نعيم (أحمد)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988

. ابن أبي خيثمة (أحمد)، التاريخ الكبير، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2004

. ابن أبي داوود (عبد الله)، كتاب المصاحف، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 2002

. ابن أبي شيبة (عبد الله)، المصنّف، مكتبة الرشد، الرياض، 2004

. ابن الأثير (علي)، أُسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996

----، الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، عمان، 2005

. ابن أحمد الفراهيدي (الخليل)، كتاب العين، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980

. ابن أحمد (القاضي عبد الجبار)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974

. الأحمدي الميانجي (علي)، مكاتيب الرسول، دار الحديث، طهران، 1998

. أركون (محمد)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995

بيروت، 1996 ----، الفكر الإسلامي- قراءة علمية-، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي،

----، الفكر الإسلامي -نقد واجتهاد-، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989

----، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي-، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999

. الأزهري (محمد)، تهذيب اللغة، دار التأليف والترجمة، القاهرة، 1964

. الباجي (سليمان)، التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في الجامع الصحيح، وزارة الأوقاف، الرباط، بدون تاريخ.

. البخاري (محمد)، الجامع الصحيح، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد، مكتبة فهد، الرياض، 2008

. الثعالبي (عبد الملك)، فقه اللغة وأسرار العربية، المكتبة العصرية، بيروت، 2000

. الجاحظ (عمرو)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، القاهرة، 1998

----، الحيوان، تحقيق ع. محمد هارون، الحلبي، القاهرة، 1965

----، رسائل الجاحظ (رسالة فصل ما بين العداوة والحسد)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964

305 في ترتيبنا للمصادر والمراجع العربية لم نأخذ بعين الاعتبار كلمة "ابن" ولا أداة التعريف "ال".

. ابن جبر (مجاهد)، تحقيق محمد عبد السلام، دار الفكر، القاهرة، 1989

. ابن جرير الطبري (محمد)، تاريخ الطبري، دار المعارف، القاهرة، 1968

. ابن جعفر (قدامة)، الخراج وصناعة الكتابة، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981

. ابن حجر(أحمد)، تهذيب التهذيب، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، 1907

----، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، بيروت، 2006

. الحسن البصري (الحسن)، تفسير الحسن البصري، جمع محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، 1992

. ابن الحسن الشيباني (محمد)، كتاب الأصل (المعروف أكثر تحت اسم المبسوط)، طبعة عالم الكتب، بيروت، 1990

----، الجامع الصغير، طبعة إدارة القرآن، كراتشي، 1990

. الحموي (ياقوت)، معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993

----، الحموي (ياقوت)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977

. حميد الله (محمد)، صحيفة همام بن منبّه، طبعة المجمع العلمي العربي، دمشق، 1953

. ابن حنبل (أحمد)، المسند، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008

----، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995

. الخطيب البغدادي (أحمد)، تاريخ مدينة السلام- وأخبار محدثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردیها-، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001

----، تقييد العلم، دار الاستقامة، القاهرة، 2008

----، الكفاية في علم الرواية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1938

. ابن خلدون (عبد الرحمان)، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، 2000

----، المقدمة، دار الهلال، بيروت، 1988

. خليفة (حاجي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1984

. الدرقطني (علي)، اختلاف الموطآت، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1998

. الذهبي (محمد)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993

----، العبر في خبر من عبر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985

. الرازي (فخر الدين)، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1981

. ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمان)، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985

. ابن زبالة (محمد)، أخبار المدينة، جمع صلاح سلامة، طبعة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 2003

. الزبيدي (محمد)، طبقات النحويين واللغويين، دار المعارف، القاهرة، 1984

----، مختصر العين، طبعة وزارة الأوقاف، الدار البيضاء، 1963

. أبو زهرة (محمد)، مالك، دار الفكر، القاهرة، 1952

. السّبكي (تاج الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1964

. السرخسي (محمد)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1989

. ابن سعد (محمد)، كتاب الطبقات الكبير، طبعة الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، 2001

. سيبويه (عمرو)، الكتاب، تحقيق ع. محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988

. السيرافي (الحسن)، أخبار النحويين البصريين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1955

. السيوطي (جلال الدين)، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك، دار الرشاد، الدار البيضاء، 2010

-----، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1969

-----، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967

-----، المزهر في علوم اللغو وأنوائها، المكتبة العصرية، بيروت، 1986

. ابن شاذان (الفضل)، الإيضاح في الرد على سائر الفرق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

. الشافعي (محمد)، الأم، دار الوفاء، القاهرة، 2001

----، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1939

. ابن شبة (عمر)، تاريخ المدينة المنورة، دار التراث، بيروت، 1990

. الشهرستاني (محمد)، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992

. الصنعاني (عبد الرزاق)، المصنّف، المجلس العلمي، جوهانسبورغ، 1983

. عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل، بيروت، 1987

. ابن عبد البر (يوسف)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، طبعة الأوقاف المغربية، 1982

----، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، الرياض، 1994

. ابن العربي (أبو بكر)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992

. ابن عساكر (علي)، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر، بيروت، 1995

. علي (جواد)، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، طبعة جامعة بغداد، 1993

. ابن فارس (أحمد)، الصاحبي، مكتبة المعارف، بيروت، 1993

. ابن فرحون (إبراهيم)، الديباج المهذب، دار التراث، القاهرة، 1972

. الفسوي (يعقوب)، كتاب المعرفة والتاريخ، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1989

. القاضي أبو يوسف (يعقوب)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1979

. القفال الكبير (محمد)، محاسن الشريعة في فروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007

. ابن كثير (إسماعيل)، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1996

. المبرّد (محمد)، الكامل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997

. المزي (يوسف)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992

. المسعودي (علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، بيروت، 2005

. المقري (أحمد)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، 1968

. ابن منظور(محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1882

. ابن موسى (القاضي عياض)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، وزارة الأوقاف، الرباط، 1983

. موطأ مالك، نسخة محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مؤسسة الأهرام، القاهرة، 1998

. ابن النديم (محمد)، الفهرست، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2009

. ابن نقطة (أبو بكر محمد)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، دار النوادر، بيروت، 2014

. ابن هشام (عبد الملك)، السيرة النبوية، طبعة السقا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

ب- بغير اللغة العربية:

. Abbott (Nabia), *Studies in Arabic Papyri*, III Vol, éd. University of Chicago Press, entre 1957 et 1972

. Assmann (Jan), *La mémoire culturelle -écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisa-tions antiques*, Trad. Diane Meur, éd. Aubier, Paris, 2010

. Barthes (Roland), «Rhétorique de l'image» in *Communications* (4), 1964

. Bernays (Edward), *Propaganda- Comment manipuler l'opinion en démocratie-*, Trad. Bonis (Oristelle), éd. La Découverte, Paris, 2007

. Berque (Jacques), *Le Coran*, éd. Albin Michel, Paris, 1995

. Blachère (Régis), *Le Coran,* éd. G.-P. Maisonneuve & Larose, Paris, 1966.

-----, Histoire de la littérature arabe Des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C, éd. J. Maisonneuve, Paris, 1990

. Borrut (Antoine), *Entre mémoire et pouvoir: L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides* (V. 72-193/692-809), éd. Brill, Leyde, 2011

. Boyer (Pascal), *Et l'homme créa les dieux -Comment expliquer la religion-*, éd. Gallimard, Paris, 2001

. Brown (Jonathan), *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim -The formation and function of the sunnī ḥadīth canon-,* éd. Brill, Leyde, 2007

. Bruner (Jerome Seymour) et d'autres, *Studies in cognitive growth*: a collaboration at the Center for Cognitive Studies, éd. John Wiley & sons, New York, 1966

-----, *Car la culture donne forme à l'esprit -de la révolution cognitive à la psychologie culturelle-*, Trad, Yves Bonin, éd. Eshel, Paris, 1997

. Cantarella (Eva), *Ithaque -De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit-*, Trad., Pierre-Emmanuel Dauzat, éd. Albin Michel, Paris, 2003

. Casanova (Paul), *Moḥammed et la fin du monde -Étude critique sur l'Islam primitif-*, éd. Librairie Paul Geuthner, Paris, 1911

. Chabbi (Jacqueline), «La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale problèmes de lecture et de méthode», dans *RES Orientales*, vol. VI -Itinéraires d'Orient, hommage à Claude Cahen, éd. Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyent-Orient, Bures - sur Yvette, 1994

-----, *Les trois piliers de l'islam - Lecture anthropologique du Coran* -, éd. du Seuil, Paris, 2016.

. Cheddadi (Abdesselam), *Les arabes et l'appropriation de l'histoire -Émergence et premiers développements de l'historiographie musulmane jusqu'au* II^e/VIII^e *siècle-*, éd. Sindbad/Actes Sud, Paris, 2004

. Chouraqui (André), *Le Coran*, version électronique: 1.0 (07/13) www.lenoblecoran.fr.

. Comerro (Viviane), *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*, éd. Orient-Institut, Beirut, 2012

. Danecki (Janusz), «Early arabic phonetical theory-Phonetics of al-Ḫalīl Ibn Aḥmad and Sībawa- yhi», dans Rocznik Orientalistyczny/Tearbook of Oriental Studies, T. 39. Z. 2., éd. Komitet Nauk Orientalistycznych Pan, 1978

. Debray (Régis), *Transmettre*, éd. Odile Jacob, Paris, 1997

-----, *L'État séducteur*, éd. Gallimard, Paris, 1993

. De Prémare (Alfred-Louis), *Les fondations de l'islam- Entre écriture et histoire-, Les fondations de l'islam -entre écriture et Histoire-*, éd. du Seuil, Paris, 2002

-----, «Les textes musulmans dans leur environnement», *Arabica*, Vol. XLVII, éd. Brill, Leiden, 2000

. Dickinson (Eerik), «Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī and the Isnād», dans *Journal of the American Oriental Society* Vol 122, N° 3 , éd. American Oriental Society, 2002

. Dominique (Farale), *Les batailles de la région du Talas et l'expansion musulmane en Asie centrale - Islam et Chine: un choc multiséculaire-*, éd. Economica, Paris, 2006

. *Encyclopédie de l'Islam,* (*Urwa B. Al-Zubayr*), éd. E. J. Brill, Leyde, 2002, T. X.

. Fagnan (Edmond), *Le livre de l'impôt foncier*, éd. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1921

. Geary (Patrick), *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Trad. Jean-Pierre Ricard, éd. Aubier, Paris, 1996

.Gilliot (Claude), «Bulletin d'islamologie et d'études arabes», éd. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1/2003 (T. 87).

-----, «Le débat contemporain sur l'islam des origines» dans *Les débuts du monde musulmans* -VII° -X° *siècle-,* sous la direction de**:** Thierry Bianquis & Pierre Guichard & Mathieu Tillier, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2012

. Goody (Jack), *Entre l'oralité et l'écriture*, Trad. Denise Paulme, éd. Presses Universitaires de France, Paris, 1994

-----, *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Trad. Claire Maniez, éd. La Dispute, Paris, 2007.

-----, *La raison graphique -La domestication de la pensée sauvage-*, Trad et Présentation. Jean Bazin et Alban Bensa, éd. Les Éditions de Minuit, Paris, 1979

. Görke (Andreas), «The Historical tradition about al-Ḥudaybiya -a study of 'Urwa b. Zubayr's acc -ount-», dans *The biographie of Muḥammad -The issue of the sources-,* éd. Harald Motzki: Brill, Leyde, 2000

. Hamidullah (Muḥammad) avec la collaboration de Michel Léturmy, *Le saint Coran*, Introd. de Louis Massignon, éd. Club français du livre, Paris, 1959

. Horovitz (Josef), *The Earliest biographies of the prophet and their authors,* éd. The Darwin Press, INC, New Jersey, 2002

. Humbert (Geneviève), « Le *juz'* dans les manuscrits arabes médiévaux », publié dans *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, sous la direction de François Déroche & Francis Richard, éd. Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997

-----, «Le *Kitāb* de Sībawyhi et l'autonomie de l'écrit», *Arabica* 44, éd. Brill, Leyde, 1997

-----, *Les voies de la transmission du kitāb de Sībawayhi*, éd. E. J. Brill, Leyde, 1995

. Joly (Martine), *Introduction à l'analyse de l'image*, éd. Armand Colin, Paris, 2006

. Juynboll (G. H. A), *Encyclopedia of canonical ḥadīth*, éd. Brill, Leiden, 2007

----, «The role of *mu'ammarūn* in the early development of the isnād» in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, (1991).

. Keller (Hagen), «Oralité et écriture», Trad. Michel Parisse, dans: Schmitt (J.- C) & Oexle (O. G) (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne.* Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le C.N.R.S et le Max Planck-Institut für Geschichte, éd. Publications de la Sorbonne, Paris, 2002

. Kepel (Gilles), *Le Prophète et Pharaon - Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine* éd. Gallimard, Paris, 2012, p. 219

. Kilito (Abd al-Fattāḥ), *L'auteur et ses doubles -Essai sur la culture arabe classique-,* éd. Seuil, Paris, 1985

. Landau-Tasseron (Ella), «On the reconstruction of lost sources», dans *al-Qanṭara*, éd. Consejo superior de inves tigaciones cientificas Instituto de filologia-, Vol. XXV, Madrid, 2004.

. Langlois (Charles - Victor) & Seignobos (Charles), *Introduction aux études historiques,* Préface de Madeleine Rebérioux, éd. Kimé, Paris, 1992

. Lecker (Michael), «Zayd B. Thābit, "a Jew with two sidelcks": Judaism and literacy in pre-islamic Medina (Yathrib)», éd. The university of Chicago, 1997

. Loftus (Elizabeth) & Ketcham (Katherine), *Le syndrome des faux souvenirs -Et le mythe des souvenirs refoulés*-, Trad. Yves Champollion, éd. Exergue, Paris, 1997

. Lombard (Maurice), *L'islam dans sa première grandeur* (VIII^e^-XI^e^ siècle), Préface de Hichem Djaït, éd. Flammarion, Paris, 1971

-----, *Les textiles dans le monde musulman du* VII^e^ *au* XII^e^ *siècle*, éd. de l'EHESS, Paris, 2002.

. Masson (Denise), *Le Coran*, éd. Gallimard, Paris, 1967

. Micheau (Françoise), *Les débuts de l'islam- Jalons pour une nouvelle histoire*-, éd. Téraèdre, Paris, 2012

. Michon (Jean-Louis): *Le Coran*, version électronique: www.lenoblecoran.fr.

. Motzki (Harald), «The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: on the origin and reliability of some *maghāzī* reports», dans: *The biography of Muḥammad -The issue of the sources*-, éd. by Harald

Motzki: Brill, Leiden, 2000

-----, & Boekhoff-van der Voort (Nicolet) & Anthony (W. Sean), *Analysing muslim traditions studies in Legal, Exegetical and Maghāzī Ḥadīth*, éd. Brill, Leiden. Boston, 2010

. Mourad (Suleiman Ali), *Early Islam between Myth and History - Al-Ḥasan al-Baṣrī* (D. 110H/728 CE) *and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship*, éd. Brill, Leiden, 2006.

. Ong (Walter Jackson), *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, éd. Methuen, Londres, 1982.

. Ouardi (Hela), *Les Califes maudits-La déchirure-*, éd. Albin Michel, p. 40. 191 n. 24

-----, *Les derniers jours de Muhammad*, éd. Albin Michel, Paris, 2016

. Pellat (Charles), *Le livre des avares* d'al-Jāḥiẓ, éd.: G. P. Maisonneuve, Paris, 1951

-----, *Le milieu Baṣrien et la formation de Jāḥiẓ*, éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Mais onneuve, Paris, 1953

. Robinson (Chase. F), *Islamic Historiography*, éd. University Press, Cambridge, 2003

. Romër (Thomas), *L'invention de Dieu*, éd. Seuil, Paris, 2014

. Schacht (Joseph), *Introduction au droit musulman*, Trad. Paul Kempf & 'Abd al- Magid Turki, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1999

. Schoeler (Gregor), *Écrire et transmettre*, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, éd. Presses universitaires de France, Paris, 2002

-----, «Mūsā b. 'Uqba's Maghāzī», dans *The biography of Muḥammad -The issue of the sources-*, éd. Harald Motzki: Brill, Leiden, 2000

-----, *The Oral and the written in early Islam*, Trad. par Vagelpohl (Uwe), éd. Routledge, London & NewYork, 2006

. Sergeant (Robert Bertram), «The Constitution of Medina», *Islamic Quaterly* 8 (1964).

. Sezgin (Fuat), *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IX Vol, éd. Brill, Leyde, entre 1967 et 1984

. Soler (Jean), *L'invention du monothéisme*, éd. de Fallois, Paris, 2002

. Sprenger (Aloys), *Life of Muḥammad from original sources,* éd. The Presbyterian mission press, Allahabad, 1851

. Sublet (Jacqueline), «Le nom dans la famille» dans *La famille en islam d'après les sources arabes*, éd. Les Indes savantes, Paris, 2013

. Toynbee (J. Arnold), Le changement et la tradition -Le défi de notre temps-, Trad. Louis- Jean Calvet, éd. Payot, Paris, 1969

. Wansbrough (John), *Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford University press, 1977

. Watt (Ian), *The Rise of the novel*: *studies in Defoe, Richardson and Fielding*, éd. Chatto & Windus, Londres, 1957

. Watt (William Montgomery), *Mahomet*, Trad. F. Dourveil, S. M. Guillemin et F. Vaudou, éd. Payot, Paris, 1989

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019