@Tafsircenter
www.tafsir.net

الترتيب التاريخي للقرآن

قراءة في بعض المقاربات الحالية
وتقديم أفق جديد في تناول الترتيب التاريخي للقرآن

إيمانويلا ستيفانيدز
Emmanuelle Stefanidis

ترجمة
سعد خضر

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

نبذة تعريفية بـ"إيمانويلا ستيفانيدز" Emmanuelle Stefanidis:

باحثة فرنسية، حاصلة على دكتوراه من جامعة السوربون، عن دراسة بعنوان: "Du texte à l'histoire: La question de la chronologie coranique"، (من النصّ إلى التاريخ: مسألة التسلسل الزمني للقرآن)، لها اهتمام كبير بدراسة الترتيب الزمني للقرآن وإشكالاته وتطوّراته في الدرس الغربي.

مقدمة[1]:

مَثّلَت دراسة تاريخ القرآن أساس الدراسة الغربية للقرآن منذ نشأتها وإلى الآن، وبرز ضِمن الاهتمامات بتاريخ القرآن، الاهتمام بإعادة ترتيبه تاريخيًّا؛ إِذْ مَثّل القرآن -وفقًا للدارِسين الغربيين الكلاسيكيين- نصًّا لا يخضع لأيّ معقولية في ترتيبه أو تقسيمه، فضلًا عن أنّ ترتيبه في المصحف لا يعكس مراحل الدعوة المحمدية؛ لذا افترضت هذه الدراسة ضرورة إعادة ترتيب القرآن وإخضاعه للمعقولية التاريخية الحديثة، ورسم سردية تاريخية بسيطة وخطّية لتطوّره وتطوّر الدعوة، وفي هذا السياق قَدَّم دَارِسُون مِثل فايل، وموير، ونولدكه، وبلاشير، وبيل، مقارباتٍ لطريقة ترتيبه زمنيًّا.

بَرَزَتْ في الآونة الأخيرة بعض التساؤلات حول منهجية طرق ترتيب القرآن تاريخيًّا؛ إِذْ فحص دَارِسُون مِثل ستيفانيدز، وآن سيلفي بواليفو، ورينولدز، المنهجياتِ التي استخدمها نولدكه وموير وفايل في ترتيب القرآن، وطريقة تعاملهم مع المصادر التقليدية أثناء بناء ترتيبهم الزمني، وإشكاليات ترتيب النصّ على مستوى السور التي كثيرًا ما تتضمّن آيات من سياقات مختلفة تاريخيًّا، وكذلك طرح السؤال الأكثر مركزية، وهو ما مدى أهمية هذا الترتيب

(١) قام بكتابة المقدّمة وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المترجِم بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

من الأساس؟ وهل تمثّل القراءة القائمة على ترتيب النصّ تاريخيًّا القراءة الوحيدة الممكنة للقرآن؟

وبسبب ارتباط عملية ترتيب النصّ بدراسة سِيرة الدعوة المحمدية، انتقد بعضُ الدارِسين الغربيّين تحوّل الدراسات القرآنية لمصدر لبناء سيرة النبيّ؛ إِذْ يفوِّت هذا -في منظورهم- الاهتمامَ بدراسة النصّ نفسه، لكن في حين رفض بعضهم ربط القرآن بالسيرة وأسّس لدراسته مستقلًّا كما في المقاربات التزامنية الأدبية، افترض دَارِسُون مِثل نويفرت وسيناي إمكان الجَمْع بين دراسة القرآن نفسه ودراسة الأُمّة الناشئة، وهذا من منطلق رؤية نويفرت عن دور النصّ في بناء هوية الأمّة المؤمنة.

في هذه الورقة تقدِّم ستايفنيدز قراءة لعملية الترتيب التاريخي للقرآن ذاتها، فتتناول بالعرض والتحليل الجهود التي قدَّمَت تأريخًا زمنيًّا لسور القرآن لا سيما جهود نويفرت وسيناي، وتحاول الاستفادة من المنجزات المنهجية لسيميائيات القراءة لتستكشف الإستراتيجيات التأويلية التي تنتهجها هذه الجهود، وتدعو في ذات الوقت لتبنِّي مقاربة تفسيرية تأويلية في الترتيب التاريخي للقرآن وفهمِ المسار الزمني لتشكُّله، وبينما يُعتبر -لدى بعضهم- أنّ عملية الترتيب الزمني للقرآن هي عملية تأويلية دائرية، فإنها لا ترى في هذا إشكالًا، بل تعتبره أحد ملامح هذا الاشتغال، وكشفًا لحدوده المنهجية.

تأتي أهمية ترجمة هذه الورقة من قدرتها على إلقاء ضوء على النقاشات الغربية المعاصرة حول قضيةٍ ذات مركزية في الدراسة الغربية للقرآن، وهي الترتيب التاريخي ومنهجياته، مما يجعل من المهم للقارئ العربي الاطلاع عليها.

الدراسة(١)(٢)(٣)

مقدّمة:

كتب الفيلسوف مايكل أوكشوت Michael Oakeshott: «التاريخ هو التفسير». فلِكَي يلج حدثٌ ما مجالَ البحث التاريخي، لا بدّ أن يُعزى إلى سببٍ «غير إلهي»، وأن يُدرج في موضعه اللائق ضمن النسيج المتّصل للماضي. ذلك أنّ مبدأ الاستمرارية عند لايبنتز -كما يضيف أوكشوت- هو الحاكم في جريان الزمن كما في الطبيعة: *كلّ يقع تدريجيًّا، ولا شيء يحدث فجأة*. ومن ثمّ فإنّ التاريخ، بوصفه عِلْمًا

---

(١) أصل عنوان الدراسة، هو:

IN SEARCH OF CHRONOLOGY: NARRATIVES OF QUR'ANIC EVOLUTION IN WESTERN ACADEMIA

وترجمته المباشرة هي: بحثًا عن الترتيب التاريخي للقرآن: سرديات تطور القرآن في الأكاديميا الغربية، ولكننا ترجمناه للعنوان الموضوع للمادة باعتباره أشدّ تعبيرًا عن اشتغال المادة. (قسم الترجمات)

(٢) ترجم هذه الدراسة: سعد خضر، مترجِم له عدد من الترجمات المنشورة.

(٣) تستند هذه المقالة إلى الفصل الرابع من أطروحتي للدكتوراه، الموسومة بـ: Du texte à l'histoire: La question de la chronologie coranique (Sorbonne Université 2019)، التي أُنجِزَت تحت إشراف البروفسير Abdallah CheikhMoussa؛ وله منّي جزيل الشكر على توجيهه ودعمه. وقد أُعيدت صياغة هذا الفصل وتوسيعه إبّان زمالةٍ بحثية في University of Nantes، بتمويلٍ من European Research Council (ERC) ضِمن برنامج European Union's Horizon 2020 للبحث والابتكار، وفق اتفاقية المنحة رقم ٨١٠١٤١، في إطار مشروع EuQu: "The European Qur'an. Islamic scripture in European Culture and Religion 1850–1150". كما أتقدّم بخالص الامتنان إلى Devin Stewart، وإلى المحكّمين المجهولين، على ملاحظاتهم القيّمة على مسودةٍ سابقة من هذا العمل.

وممارسةً إنسانية، عليه أن يقدِّم سردًا مكتملًا قدر الإمكان، تُزال فيه -بشكل مثالي- كل الفجوات (Oakeshott ١٩٩٥ [١٩٣٣]: ١٢٥- ١٤٣). غير أنّ بعض الفجوات أعسر ردمًا من غيرها؛ فبحسب طبيعة الشواهد الوثائقية وتوافرها، تستدعي بعض الأحداث جهدًا بالغًا وقدرًا من الخيال الخلّاق قبل أن تُدمج إدماجًا ذا معنى في سرد الماضي. وتشكُّلُ الكتاب الإسلامي المقدس (القرآن) مثالٌ بارزٌ على ذلك.

في أيّ سياق، وبأيّة آليات، ولأيّ جمهور، تَشكَّلَ متنُ القرآن في أصله؟ لقد ظلّ سياق القرآن محلَّ انقسامٍ حادّ في حقل [الدراسات القرآنية الغربية] منذ أن وجّه جون وانسبرو نقده الجذري لموثوقية المصادر الإسلامية قبل أكثر من أربعين عامًا. فالقرآن، وهو أول كتاب موثّق بالعربية، يبدو أنه قد دخل الساحة ككتاب فريد من نوعه، فجأة وبدون سوابق. فكيف نشأ نصٌّ كتابيٌّ بالغُ التعقيد في منطقةٍ جغرافية معزولة، وفي مجتمعٍ قيل -أو هكذا يُروى لنا- إنّه كان مرتبطًا بأنماطٍ شفوية من السلطة والتلقّي (Macdonald 2000, 2005)؟[١]. كان جون وانسبرو (٢٠٠٤ [١٩٧٧]) أوّل مَن نبّه إلى وجودِ أمرٍ في هذا التصوّر يبعث على الدهشة العميقة -بل يحمل طابعًا لاهوتيًّا-. وبعد ما يقرب من خمسة عقود، لم يُطرَح بعدُ تفسيرٌ بديل مقنع. وقد سَلَكَت محاولاتُ تقليص الفجوة التي تفصل القرآن وبيئته العربية عن الثقافة المتعلّمة المشبَّعة بالكتاب المقدّس في الشرق الأدنى المتأخّر =مساراتٍ

(١) للاطّلاع على منظورٍ مغاير بشأن الطابع الشفهي المفترض للمجتمع العربي قبل الإسلام، انظر: Jones (2003: 587–93)؛ Al-Azmeh (2014: 101–11).

شتّى، متباينةً، بل ومتعارضة أحيانًا[١]. وعلى الرغم من التقدّم الكبير في دراسة النقوش العربية، ومخطوطات القرآن، وأبحاث العصور القديمة المتأخّرة، وعِلْم الآثار، فإنّ الفجوة القرآنية ما تزال -إلى حدٍّ بعيد- قائمة[٢]؛ ولا يزال المسار التاريخي الذي أفضى إلى ظهور القرآن يمثّل «أحد أكثر الألغاز استعصاءً عند نهاية العصور القديمة» (Shoemaker 2021a). فنحن نعرف الظاهرة القرآنية (le fait coranique) (Arkoun 1975) بوصفها واقعةً متجذّرة لاهوتيًّا، غير أنّنا ما نزال، إلى الآن على الأقلّ، عاجزين عن تقديم سردٍ تاريخي لا يستدعي قفزات إيمانية مماثلة[٣].

---

(١) يقدّم Sinai (2017a: 41–77) تلخيصًا واضحًا ومكثّفًا لجملةٍ من الإشكالات المتصلة بهذه المسألة، وللحلول المختلفة.

(٢) بشأن النقوش العربية، يُنظر:

Hoyland (2008); Imbert (2019); Al-Jallad (2022).

وفي دراسة المصاحف القرآنية المبكّرة، يُنظر:

Déroche (1983, 2009); Sadeghi and Goudarzi (2012); Van Putten (2019); Marx and Jochum (2019).

ولنظرةٍ إجمالية نافعة حول آفاق وحدود إسهام دراسات العصور المتأخرة القديمة (Late Antiquity) في تعميق فهم نشأة الإسلام، يُنظر: Cameron (٢٠١٥). وفيما يتصل بعلم الآثار في شبه الجزيرة العربية، يُنظر: Hoyland (2001) and Robin (2019).

(٣) إنّ عمق اشتباك القرآن الكريم مع النصوص الكتابية وإشاراته الدقيقة لها يضع الباحثين الغربيين دومًا في مأزق شديد في كيفية تفسيره وتسويغه، لا سيما إذا استحضرنا الطبيعة الأميّة للنبي الذي تلقّى الوحي، وبيئة الجزيرة العربية التي لا توجد أدلة ظاهرة على حضور اتصال وثيق لها بأهل الكتاب، فهؤلاء =

ويتمثّل أحدُ التحدّيات الجوهرية، والمعروفة، في إعادة بناء تاريخ القرآن وبدايات الإسلام، في شُحّ الشواهد الوثائقية والأثرية. فالقرآن هو الوثيقة الرئيسة -وربما الوحيدة- التي يمكن تأريخها بثقة إلى تلك الحقبة المبكّرة[١]. وهو كذلك، كما يُلاحَظ في كثير من الأحيان، نصٌّ بالغ الصعوبة في استخراج دلالة أحادية منه، فضلًا عن تاريخٍ متماسك. فغياب الإطار السردي، وسيولة العلاقات بين مكوّنات النصّ (على مستوى الآيات وعلى مستوى السور)، وغموض شخصية المؤلِّف (سواء مُثّل على أنّه إلهي، أو فردي، أو جمعي)، وتكرار الصِّيَغ والصور والموضوعات، كلّ ذلك يتآزر لإنتاج فائضٍ دلالي.

وفي أوج ازدهار السيميائيات البنيوية، صاغ أمبرتو إيكو تعبير «العمل المفتوح» (opera aperta) لوصف الإبداعات التجريبية التي تتطلّب من

=

الباحثون يرفضون فكرة أن القرآن وحي إلهيّ منزَّل من خالق الكون ﷻ؛ ولهذا فإنهم يتحيّرون في تفسير ذلك الحال الواقع في القرآن ويسوقون -سواء أكانوا متّفقين بشكلٍ عام مع السردية الإسلامية أم مخالفين لها- جُملة احتمالات؛ كأن نقول بأنّ القرآن لم ينزل بمكة والمدينة أصلًا، وإنما بمكان آخر ظاهر الصِّلة باليهودية والمسيحية ويختلفون في تعيين هذا المكان وتحديده، أو أننا بحاجة لتغيير تصوّراتنا التي نعرفها عن مكة والمدينة، أو تغيير رؤيتنا لشخص النبيّ نفسه، وغير ذلك من الفروض التي ليس لها سند من قرائن عقلية ظاهرة أو دلائل تاريخية معتبرة، ولا يملك الإنسان -بأدنى تأمّل- سوى رفضها وعدم القبول بها. (قسم الترجمات)

(١) ومع ذلك، فقد أُقيمت حجّة قوية لصالح تاريخية ما يُسمّى بـ«دستور المدينة». يُنظر: Lecker (2004).

القارئ أو المؤدّي أن يشارك في تحقيق العمل فعليًّا، من خلال اتخاذ القرارات، وإقامة الروابط، وسدّ الفراغات (Eco 1962، 1979). ويتقاطع مفهوم رولان بارت لـ«النصّ المفتوح» (texte scriptable) مع هذه الرؤية؛ إذْ يتعلّق بنصٍّ متعدّد الأصوات؛ فـ«النصّ المفتوح» هو «مجرة من الدوالّ» لا تكتمل كتابته النهائية إلا بفعل القارئ، في كلّ قراءة، وفي كلّ مرّة ([1970] Barthes 1974). ومع أنّ القرآن قد لا يندرج بدقّة تحت مفهوم *العمل المفتوح* بالمعنى الذي قصده إيكو أصلًا[(١)] -إذ يفترض هذا المفهوم قصدًا من المؤلّف إلى إشراك القارئ، وهو ما يجعله وصفًا لظاهرة حديثة- فإنّه يؤدّي وظيفيًّا وظيفة النصّ المفتوح[(٢)]. فالقارئ، وربما بدرجةٍ أظهر التالي الحافظُ له، يختبر القرآن بوصفه

(١) النصّ المفتوح أو الأثر المفتوح عند إيكو هو نصّ مبنيّ بحيث يسمح للقارئ بالمشاركة فيه؛ لذا يعتبر إيكو أنّ المؤلّف التجريبي يكتب نصًّا لـ«قارئ نموذجي»، عبر إستراتيجيات كتابة تضيء للقارئ بمستوياته المختلفة الوصول للمعنى المراد، ويتطلّب سير القارئ النموذجي في طريقه للوصول للمؤلِّف النموذجي، عملية مشاركة أو تعاضد نصِّي يتمثل في استكشاف العوالم النصّية الممكنة وفي دمج «الموسوعة» -أي معارف القارئ المسبقة الموثقة وغير الموثقة والتي يعتمد عليها في الاشتباك مع النصّ وتوجيه دلالاته وفهمها- للوصول للمعنى تحقيقًا لاقتصاد التأويل. راجع: الأثر المفتوح، أمبرتو إيكو، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار، ط٢، ٢٠٠١، سوريا. (قسم الترجمات)

(٢) انطلقت تأملات إيكو الأولى في Opera aperta (١٩٦٢) من أعمال فنية طليعية -أدبية وموسيقية- يُكْرِه فيها الفنان -إن صحّ التعبير- القارئَ أو المؤدّي على المشاركة في العملية الإبداعية، عبر إسناد الترتيب النهائي إمّا إلى الجمهور وإمّا إلى المصادفة. ومن خلال مفهوم العمل المفتوح سعى إيكو إلى تفسير الخصائص البنيوية لأعمال معيّنة، بما يتجاوز الملاحظة العامة القائلة إن النصوص، متى انفصلت عن سياقها الأصلي، اكتسبت استقلالًا ذاتيًّا وأضحت يتلقّاها القرّاء على أنحاء مختلفة تبعًا لزمانهم ومكانهم ومكانتهم وحساسياتهم. إنّ مفهوم العمل المفتوح عند إيكو يدعونا إلى النظر في درجات متفاوتة من «الانفتاح» السيميائي للرسائل ذاتها. فمع أنّ جميع النصوص =

نصًّا فائق التشعّب (hypertext)، أي: نصًّا تتكاثر فيه إمكانات التشابك والربط. إنّ الطبيعة التعدّدية للقرآن، المدعومة بوضعه ككتاب مقدّس، تقدِّم مادّةً غنيّة للغاية لدراسةٍ من منظور استجابة القارئ. وقد تناولَتْ دراساتٌ عدّة آليات التأويل في القراءات الإيمانية confessional على مستوى الفرد والجماعة، في الماضي والحاضر[١]. ويُوسّع هذا المقال نطاق هذا المنظور المتمركز حول القارئ ليشمل التفسيرات التاريخية الوضعية المعاصرة المنتَجة في الأكاديميا الغربية: كيف يُقرأ القرآن قراءةً فِلولوجية؟ وما الإجراءات التأويلية، وإستراتيجيات القراءة، والافتراضات السياقية التي تُسْقَط على النصّ عند محاولة إعادة بناء تاريخه؟ وبأيّ نتائج[٢]؟

=

قابلة لتعدّد التأويلات –والكتب المقدسة، بحكم دلالتها الدينية والحضارية، على وجه الخصوص– فإنّ القليل منها فقط يتضمّن سمات نصيّة تخوّل وصفه بـ«المفتوح» بالمعنى الأصلي الذي قصده إيكو. وفي حالة القرآن، فإن طابعه «الكتابي» (writerly) و«المفتوح» –وأنا أستعمل مصطلحي بارت وإيكو على سبيل التبادل– يتجلّى أساسًا في تهاوي الأطر السردية والزمنية؛ إذْ يؤدّي نزع السياق عن الرسالة إلى وضع أجزائها كافة في تزامن واحد، مما يفتحها على تعدّدية من مسارات القراءة. وهذه السِّمة من القرآن تُجاوب وصف Barthes للنصّ المفتوح؛ إذْ يقول: «إنه بلا بداية؛ وهو قابل للانعكاس؛ ونلج إليه عبر مداخل شتّى، لا يمكن لأيٍّ منها أن يُعلَن على نحوٍ سلطوي بوصفه المدخل الرئيس» (١٩٧٤ [١٩٧٠]: ٥).

(١) فعلى سبيل المثال، يُنظر:

Saleh (2004); Bauer (2014); Taji-Farouki (2004, 2016); Pink (2018); El-Badawi and Sanders (2019).

(٢) ومن هذا المنطلق، دعا أندرو ريبين Andrew Rippin دعوةً مشهورة إلى اعتماد مقاربة «استجابة القارئ» (reader-response approach) تُدرِج الدراسات التاريخية–الوضعية القرآنَ ضِمن «حلقة أخرى في السلسلة التاريخية لاستجابات القرّاء للقرآن» (١٩٨٣: ٤٤).

تُتيح هذه النظرةُ الارتداديةُ منظورًا بالغَ القيمة على الحالة الراهنة للحقل [حقل الدراسات القرآنية الغربية]، الذي -كما يُلاحظ في الغالب- يتّسم بتعدّد القراءات، غير أنّه مثقَل بإحساسٍ عام بالإحباط. فما يُسمّى بـ«أزمة» الدراسات القرآنية -أي عجز هذا الحقل عن بلوغ اتفاق حول الأسئلة التاريخية-التدوينية الأساسية (Sinai 2017a; Donner 2008)- قد استغرق اهتمام الباحثين زهاء نصف قرن. وقد أفضى المنعطفُ الشكّي إلى سيلٍ من المنشورات حول نزاع المناهج (Methodenstreit) وما يُنتظر من الحقل ومتطلباته (erg 2003; Azmeh 2014; Brockopp 2016; Dye 2019; Sirry 2021, etc.). وغالبًا ما تبدو إستراتيجيات القراءة المتنافسة التي تروم «فَسْرَ» القرآن، أو «فكّ شفرته»، أو «فتح مغاليقه»، وكأنّها «حوارات أحادية الجانب» (Stewart 2017: 52). ويختلف الباحثون في تقويمهم لحال الحقل: فمنهم من يأسف لغياب الاتفاق، ومنهم من يحتفي بما استجدّ فيه من «حيوية»، غير أنّ أكثرهم يتّفق على أنّ جوهر الخلاف تأويليٌّ بالأساس؛ إِذْ إنّ منشأ التنافر العلمي كامنٌ في تباين طرائق قراءتنا للقرآن وتفسيرنا له: من «المعياريّات العرضية» (incidental normativities) المختلفة (Brockopp 2016)، إلى «الأنساق المتنافسة» (Berg 2003)، إلى «الموقع الذي يتّخذه الباحث» (Neuwirth 2002: 245)، أو -على نحو أبسط- «الاستعدادات الشخصية» التي يحملها القارئ إلى النص (Rippin 2014: 2). وقد غدت دائريّةُ الحجاج نقدًا متكرّرًا،

يُلقي بظلالٍ من الشكّ على قدرة الحقل على تنظيم ذاته وإنتاج معرفةٍ تراكمية. وكما نبّه جون وانسبرو، بتجرّده المعتاد، فإنّ «نوع التحليل المُعتمَد يحدّد -إلى حدٍّ غير يسير- النتائج» (٢٠٠٤ [١٩٧٧]: ٢١). وإلى جانب الديناميات السياسية والمؤسسية (Caeiro and Stefanidis 2018)، يمثّل صراعُ التأويلات أحد أوضح تجلّيات «أزمة» الدراسات القرآنية.

لقد اشتغلت النظرية الأدبية، والسيميائيات، والهرمنيوطيقا منذ أمدٍ طويل بمسائل التفسير، وصحّة التأويل، وماهية النصوص، ودور القارئ في توليد المعنى. واستنادًا إلى ما راكمته هذه الحقول من رؤى، يقدِّم هذا المقال دراسة حالة لِمَا سمّاه المنظِّر الأدبي جوناثان كُلر «سيميائيات القراءة» (٢٠٠١ [١٩٨١])، أي: استكشافًا لكلٍّ مِن قابلية القرآن للفهم، والعمليات التأويلية التي يُجريها القرّاء لإضفاء المعنى عليه.

وينصبّ التركيز هنا على مجموعةٍ محدّدة ومتماسكة من الأعمال العلمية، هي محاولات إعادة الترتيب الكرونولوجية الزمنية للقرآن. فقد نشأت هذه المقاربات، اعتمادًا على أُسُس الفكر التفسيري الإسلامي، وتطوّرَت في أوج النقد التاريخي في منتصف القرن التاسع عشر (Weil 1844; Nöldeke 1860; Muir 1858– 61). وتنظر المقاربات التعاقبية (diachronic) إلى الإطار التقليدي للوحي القرآني (مكّة والمدينة) بوصفه فرضيةً صالحةً للعمل، وتسعى إلى استعادة تاريخ القرآن من داخله، استنادًا إلى اعتبارات فِلولوجية-تاريخية. وتفترض هذه الدراسات أنّ القرآن، في صورته ومضمونه، يحتفظ بآثارٍ من

«عملية التواصل بين متكلّمٍ كاريزميّ وجمهوره» (Neuwirth 2003: 5). ومن ثمّ، فإنّ الفحص الدقيق للنصّ يتيح إعادة بناء تطوّر الخطاب القرآني، ويفتح نافذةً على التشكُّل التدريجي للجماعة التي التفَّت حوله. وبطموحها المنهجي وسعة أفقها، توفّر المقارباتُ الكرونولوجية للقرآن مادّةً مناسبةً لدراسةٍ أولية لشبكات المعنى التي يصوغها الباحثون -بوصفهم قرّاء- وذلك لسببين رئيسين؛ أوّلهما: أنّ نتائج هذه الدراسات، على تباينها، تظلّ قابلةً للمقارنة؛ إذْ إنّ أصحابها يشتغلون على المدوّنة النصّية نفسها (القرآن كاملًا)[(١)]، ويتقاسمون الافتراضات نفسها بشأن سياقه. وثانيهما: أنّ المقاربات الكرونولوجية تقع في صميم النقاشات المنهجية الدائرة في حقل الدراسات القرآنية. فهي إمّا أن تُشاد بها بوصفها المفتاح إلى كشف الدلالات التاريخية للقرآن، وإمّا أن يُحكم عليها بأنّها مأزقٌ منهجي. ومن ثمّ، فإنّ البحث في كيفية اشتغال هذه الإعادات التعاقبية يضيء الكيفيةَ التي بها غدت الكرونولوجيا « Shibboleth[(٢)] أو حجر زاوية الدراسات القرآنية» (Neuwirth 2016: 182)[(٣)].

---

(١) ولهذا السبب، فإن الدراسات الموضوعية أو الكرونولوجية الجزئية، من قبيل أعمال O'Shaugnessy (١٩٦١، ١٩٧١)، وWitztum (٢٠١٤)، وSaleh (٢٠١٦)، وKlar (٢٠١٧)، تخرج عن نطاق هذا المقال.

(٢) كلمة شيبوليث التي استخدمتها الكاتبة تعني علامة مميزة، وتعود لقصة توراتية كانت تستخدم الكلمة بسبب صوتها العبري في التفريق بين اليهود وغيرهم. (قسم الترجمات)

(٣) خلال العقد الأخير، صاغ رينولدز Reynolds (٢٠١١) نقدًا يُعَدّ من أقوى ما وُجِّه إلى المقاربات الكرونولوجية للقرآن. وقد دعا رينولد إلى وضع حدٍّ للهيمنة التي مارستها الكرونولوجيا تاريخيًّا على هذا الحقل، مستندًا إلى حُجّتين رئيستين؛ الأولى: تفصيلُ الإشكالات المترتبة على ارتهان النموذج الكرونولوجي للتراث الإسلامي؛ والثانية: التنبيهُ إلى محدودية القيمة التفسيرية لإعادات البناء =

تتألّف هذه المقالة من ثلاثة أقسام. يقدّم القسم الأوّل عرضًا عامًّا لكيفية اشتغال المقاربات الكرونولوجية، ويُعرِّفها بوصفها قراءاتٍ تعمد إلى تنظيم النصّ القرآني في ترتيبٍ مخصوص، وتفسير ذلك الترتيب من خلال بناءٍ سرديٍّ مفسِّر. أمّا القسمان التاليان فيتناولان بالتحليل العملياتِ التأويلية التي ينجزها الباحثون في لحظتَيْن حاسمتَيْن من تشييد سردية تطوّر الخطاب القرآني: تحديد بداية الوحي من جهة، وطبيعة التحوّل اللاحق الذي عرفه هذا الخطاب من جهة أخرى. وإذ أستندُ إلى جملةٍ من الإسهامات المتنوّعة في معالجة مسألة تطوّر القرآن، فإنني أُولِي عنايةً خاصّة بأعمال اثنين من أبرز أعلام هذا الحقل في

=

الكرونولوجي، بالنظر إلى التباينات العميقة القائمة بينها. وفي هذه الدراسة، أنحو المنحى نفسه في التركيز على مواطن الخلاف بين هذه الإعادات الكرونولوجية. غير أنني لا أعدّ هذه الخلافات بالضرورة دليلًا على خللٍ في فرضية تطوّر القرآن ضمن المسار النبوي لمحمد. ذلك أن الخصائص «المنفتحة» و«الكتابية» (writerly) للنصّ القرآني تقتضي بطبيعتها قابليةَ النصّ لدعم أكثر من إعادة بناء تعاقبية متباينة. وتهدف هذه المقالة إلى فحص الكيفية التي تُنشأ بها الروابط بين المقاطع القرآنية، بحيث لا تُفضي إلى تقويض المقاربات الكرونولوجية ذاتها. وبما أنّ النص المفتوح، بالمعنى الذي قرّره إيكو، لا يُدرَك إلا عبر تحققات (actualizations) يقوم بها القرّاء، فإن تحليل القراءات المتعارضة يتيح فهمًا أعمق للطابع التعدّدي للقرآن، وللتحديات التأويلية التي يطرحها على النقد التاريخي.

[مقالة رينولدز المشار إليها مترجمة على موقع تفسير بعنوان: إشكالية الترتيب الزمني للقرآن، جبريل سعيد رينولد، ترجمة، د/ أحمد الشاملي، يمكن مطالعتها على قسم الاستشراق بموقع تفسير، قسم الترجمات].

الوقت الراهن، وهما أنجيليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) ونيكولاي سِيناي (Nicolai Sinai)[١].

(١) إن اشتراك هذين الباحثين في الاهتمام بمسألة الكرونولوجيا القرآنية ليس من قَبِيل المصادفة. فقد تدرّب نيكولاي سيناي على يد أنجيليكا نويفرت، وعمل تحت إشرافها في إطار المشروع البحثي Corpus Coranicum الذي أُسِّس سنة ٢٠٠٧ (https://corpuscoranicum.de)، حيث تولّى الإشراف على التعليق الكرونولوجي للسور المكيّة المبكرة. وبالتوازي مع ذلك، نشرت أ. نويفرت المجلدات الأولى من تعليقها الكرونولوجي الخاص (٢٠١١، b٢٠١٧). وعلى الرغم من تقاطعهما في وجوه عديدة، فإن مقاربتي نويفرت وسيناي لمشكلة الكرونولوجيا القرآنية تمثّلان قراءتين متميّزتين للنصّ القرآني.

قراءة القرآن قراءةً تعاقبية (Diachronically):

إنّ ترتيب نصٍّ «مفتوح» (writerly) -أي، بلغة رولان بارت، قراءته- يمكن أن يتمّ هذا الترتيب على وجوهٍ شتّى. وفي إطار القراءة الكرونولوجية يُفترض مسارٌ عامٌّ يتطوّر فيه الخطاب القرآني من سورٍ قصيرةٍ ذات إيقاعٍ مكثّف وصورٍ أخروية قويّة، إلى مقاطع أطول ذات طابعٍ قصصيّ أو وعظيّ. غير أنّه، خلف هذه المسلّمات المشتركة بين مختلف محاولات إعادة الترتيب الزمني، تتعدّد السُّبُل التي يُنَظَّم بها القرآن، وتُسْرَد بها تطوّراته، وتُسوَّغ. وتُبنى القراءة التعاقبية للقرآن وفق نموذج الدائرة التأويلية[1]؛ إِذْ يتشكّل فهمُ النصّ بوصفه كُلًّا بالرجوع إلى أجزائه المفردة، كما يُعاد فهم الأجزاء في ضوء تصوّر الكلّ، على نحوٍ يُفترض أن يزداد دقّةً وتماسكًا مع تقدّم البحث. ويعمد الباحثون، استنادًا إلى مبادئ تأويلية معيّنة، إلى فحص تغاير النصّ القرآني وتعدّد مستوياته، ثمّ يُركّبون ملاحظاتهم في سرديةٍ متّسقة ومعقولة لتطوّره، قد تدفعهم بدورها إلى مراجعة فروضهم الأُولى وتدقيقها. ويُثار اعتراض الدائريّة كثيرًا في مواجهة المقاربات الكرونولوجية. ولعلّ أندرو ريبين عبّر عن هذا الاعتراض بأوضح صيغه حين نبّه إلى أنّ «استخدام الإطار الزمني يُنتج صورةً منهجية لتطوّر

(١) مفهوم الدائرة التأويلية مفهوم أساسي ضِمن الدراسات التأويلية المعاصرة، وقد بلوره اللاهوتي والهرمنيوطيقي الألماني شلايرماخر، ويعني أنَّ عملية الفهم هي عملية تقوم على دائرة؛ إِذْ لا يمكن فهم الجزء إلا عَبْر الفهم الأول للكلّ، في حين أنَّ فهم الكلّ نفسه يتم عَبر المرور بالأجزاء. (قسم الترجمات)

الدلالات، يمكن لاحقًا توظيفها لإعادة تأريخ عناصر لا تنسجم مع المخطّط الأساس» (Rippin 2001: xxii). وهذه الملاحظة وجيهة في أصلها؛ غير أنّ الدائريّة، من منظورٍ هرمنيوطيقي، ليست عيبًا يختصّ بإعادة الترتيب الزمني، بل هي عنصرٌ جوهريّ في فعل التأويل ذاته. فكون القرآن، من حيث أداؤه السيميائي، نصًّا مفتوحًا، يستلزم قدرًا من الدائريّة في جميع قراءاته. وصحيحٌ أنّ ذلك يثير سؤال الصلاحية المنهجية -فإذا كانت الدائريّة لا مفرّ منها، فبأيّ معيار تُقوَّم الفروض التأويلية المختلفة؟- غير أنّ هذا الإشكال، كما أنّ سُبل معالجته، لا يقتصران على الدراسات القرآنية وحدها. وفي ظلّ غياب ضوابط خارجية حاسمة للنصّ -أو قلّتها الشديدة- يغدو الاتّساق الداخلي هو المعيار الأهمّ للحُكْم على نجاعة القراءة الكرونولوجية. فكيف تُدرج الخصائص الشكلية والدلالية للقرآن إدراجًا ذا معنى في سرديةٍ لتطوّره؟ وهل يُبدي النصّ مقاومةً لتلك السردية؟ وما المنطق الداخلي والمبادئ التأويلية التي تحكم كلّ سردية؟ وأين تتموضّع مواطن الخلاف بين الباحثين، ولماذا؟

في السنوات الأخيرة، عوَّلَت الدراساتُ الأسلوبية الإحصائية (Stylometry) على إضفاء قدرٍ من الموضوعية الكميّة على نقاشٍ يبدو شديد الارتهان للذاتيّة. وقد أكّد التحليلُ الرقمي أنّ عددًا من المؤشّرات الأسلوبية القرآنية يُظهر تفاوتًا منتظمًا على نحوٍ مطّرد. وذهب كلٌّ من صادقي (٢٠١١) Sadeghi، وسيناي (٢٠٢٠)، إلى أنّ هذا التوافق يُفسَّر على أفضل وجهٍ بوصفه انعكاسًا لتطوّرٍ عبر الزمن. وتمثّل الأسلوبية

الإحصائية، بما هي أداةٌ دقيقة ومتقدِّمة، حُجّةً مهمّة في الجدل الدائر اليوم حول تاريخ القرآن، غير أنّه من غير المرجّح أن تكون بمفردها حاسمة؛ ذلك أنّ الخلاف حول القرآن متشعِّبُ الأبعاد، وأعمقُ من مجرّد الخلاف الكرونولجي [الترتيب الزمني].

ومن ثمّ فإنّ وحدة المتن القرآني، وهي فرضيةٌ أساسية تقوم عليها القراءة الدياكرونية [التي تَفهم القرآن عبر التسلسل التاريخي لنزوله]، لا تزال موضع نقاشٍ (Shoemaker 2021b ؛Reynolds 2020 ؛Dye 2019, 2021). كما أنّ تأكيد صادقي بأنّ الأسلوبية الإحصائية تُثبت على نحوٍ قاطع وحدة مؤلِّف النصّ القرآني =فإنَّ هذا التأكيد يظلّ مقيَّدًا بـ: محدودية حجم القرآن، وغياب متنٍ نصّيٍّ موازٍ يمكن مقارنته به مقارنةً ذات دلالة. وعلاوة على ذلك، فإنّ المحاولات الحديثة لإعادة تأريخ مقاطع قرآنية معيّنة بالاستناد إلى التناصّ مع أدبيّات العصور القديمة المتأخرة والمعطيات الأثرية (Shoemaker 2003؛ Dye 2012؛ Van Bladel 2008؛ Tesei 2011) تطرح تحدّياتٍ لا تستطيع الأسلوبية الإحصائية أن تستجيب لها[(١)].

وأخيرًا، وهو الأهمّ بالنسبة لهذه الدراسة، أنّ التحليل الأسلوبي الإحصائي يظلّ مرتهنًا لاختياراتٍ تأويلية تُتَّخذ قبل عملية تنقيب النصوص وبعدها. فالأسلوبية الإحصائية لا تُنْتِج ترتيبًا زمنيًّا من تلقاء نفسها، وإنّما تختبر ترتيبًا موضوعًا سلفًا. وهذا

(١) ومع ذلك، فقد قُدِّمت ردودٌ فِلولوجية على هذه الإشكالات من قِبل Klar (٢٠٢٠) وGhaffar (٢٠٢٠: ١٥٦–٨٥). أمّا ردّ Nicolai Sinai نيكولاي سيناي الأحدث (٢٠٢٤) على Shoemaker (٢٠٢٢)، فقد صدر بعد الانتهاء من كتابة هذه المقالة.

الترتيب لا بدّ من تقريره مسبقًا، إمّا بالاعتماد على تسلسلٍ جرى بناؤه كيفيًّا، أو باللجوء إلى معيارٍ شكليّ، كطول الآيات مثلًا (Sinai 2017a, 2020). كذلك فإنّ تحديد الوحدة النصّية الأساس -أهي السورة أم مقطعٌ أصغر منها- يؤثّر بالضرورة في السلسلة الزمنية الناتجة[١]. ثمّ، بعد تثبيت هذا التسلسل، تأتي مهمّة استكمال المعطيات وصياغتها لإنتاج «إعادة بناءٍ لمسارٍ لاهوتيٍّ وأدبيٍّ معقول» (Sinai 2017a: 124). وعند هذا الحدّ تنتهي فاعلية الأسلوبية الإحصائية؛ إذْ إنّ تشييد *سرديةٍ* لتطوّر القرآن يتجاوز نطاقها. أمّا المعنى المنسوب إلى تسلسلٍ بعينه، فلا بدّ أن يكون، في نهاية المطاف، ثمرةَ *قراءةٍ وتأويل*.

وعند قراءة القرآن قراءةً دياكرونية، يمكن تمييز نوعين من العمليات التأويلية. الأولى هي القراءة الدقيقة للنصّ، بقصد تحديد سِمَاته وجَمْع شواهده. أمّا الثانية فهي حَبْكُ القرآن سرديًّا (Emplotment)، أي تشييدُ سرديةٍ تُدْمِج -على نحوٍ ذي معنى- الخصائصَ النصّية التي أبرزتها القراءة الدقيقة، وتقدّم لها تفسيرًا كليًّا. وهاتان العمليتان التأويليتان متلازمتان، وتنتظمان وفق نموذج الدائرة التأويلية التي تصل بين الكلّ وأجزائه؛ غير أنّهما تستجيبان لمنطقَيْن مختلفَيْن وقيودٍ متباينة. فالقراءة النقدية تُصنِّف

(١) ويمثّل هذا فرقًا جوهريًّا بين دراسات سيناي ودراسات صادقي، وهو فرقٌ لا يتطرّق إليه Sinai (2017a, 2020) في سياق تبنّيه مقاربة صادقي؛ إذْ يطبّق صادقي تحليله الأسلوبي-الإحصائي (stylometry) على الكرونولوجيا التي وضعها المفكّر الإيراني مهدي بازارغان Mehdi Bazargan (ت: ١٩٩٥)، الذي ذهب إلى أنّ نحو نصف السور (٥٥ من أصل ١١٤) ليست سوى تجميعات خطابات تعود إلى فترات زمنية مختلفة. أمّا إعادة الترتيب الكرونولوجي لدى سيناي، فمبناها على مبدأ أنّ السورة- في الغالب- تُعَدّ وحدةً أدبيةً وزمنيةً متكاملة.

وتُنظِّم. وغايتُها «اكتشافُ التغاير القابل للاستخدام التقني»، على حدّ تعبير ميشيل دو سارتو اللافت (١٩٨٨ [١٩٧٥]: ٧٧). أمّا السردية، فتستمدّ قيمتها من قدرتها على محاكاة خبرتنا الحدسية بالزمن. غير أنّ قوّتَها التفسيرية تستلزم، في المقابل، قدرًا من التبسيط والتشويه. وقد شغلت المناقشاتُ الحادّة حول طبيعة السرديات ودورها ونقائصها حقلَ التاريخ منذ ما يُعرف بالمنعطف اللغوي (Dray 1971؛ Clark 2004). وما أفضت إليه هذه السجالات هو الإقرار بأنّ الشكل يؤثّر في المضمون، على حدّ ما يصوغه هايدن وايت (١٩٨٧) بتعبيرٍ بليغ. إنّ تشكيل السردية يميل إلى الانضباط بجملةٍ من المبادئ[١]. ويمكن هنا استحضار النموذج الكلاسيكي (الأرسطي) للسرد، الذي يتّسم بوجود بداية (التمهيد) ونهاية، ويكون *التغيّر* فيه هو المبدأ الضروري الذي يُطلِق حركة الحكاية (Todorov 1971). فالتمهيد والتغيّر، بعبارةٍ أخرى، لحظتان حاسمتان في بناء أيّ سردية. وفي القسمين التاليين، أتناولُ الإشكالات التي تنشأ عند تشييد هاتين اللحظتين.

(١) أستعملُ هنا مصطلح «السرد» (narrative) بمعنى «الحبك» (emplotment / mise en intrigue)، بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الحبك يتوسّل بخطاب سردي أم لا. فعلى سبيل المثال: يُعَدّ كتاب نولدكه، Geschichte des Qorâns، دراسةً فِلولوجيةً للنصّ القرآني، ومع أنّه لا يعتمد السرد القصصي في عرض نتائجه، فإنّ نولدكه يُنشئ مع ذلك «حبكةً» plot لتطوّر القرآن. وللاطّلاع على الفرق بين «الحبكة» (plot) و«الخطاب» (discourse) في علم السرد، انظر: Culler (2001 [1981]: 188–89).

تحديد «البداية»:

إنّ سردَ الحكاية يقتضي تعيينَ نقطةِ انطلاق. فما الذي كان يمثّل البؤرة الأُولى للخطاب القرآني؟ وكيف تطوّرَت تلك البؤرة لاحقًا؟ للإجابة عن هذين السؤالين، يستند الباحثون إلى تصوّراتٍ مخصوصة عن البيئة القرآنية، وإلى افتراضاتٍ تتعلّق بنفسية الرسول، وإلى قراءاتٍ لمجموعة السور القِصار. ومع أنّ السور القصار تُجْمِع الدراسات على أنّها تمثّل أقدم طبقات الوحي/ البلاغ، فإنّها تشتمل على طيفٍ واسع من السِّمات الموضوعية والأسلوبية، يمكن وصلُها دلاليًّا ضمن متواليات تعاقبية مختلفة. وقد اقترحَ مستشرقون من قَبِيل هوبرت غريمّه Hubert Grimme (ت: ١٩٤٢)، ووليم موير William Muir (ت: ١٩٠٥) سيناريوهاتٍ تُمثّل إرهاصًا للمعالجات اللاحقة لهذه المسألة. فبحسب غريمّه، كان التركيز الأوّل للقرآن منصبًّا على الإصلاح الاجتماعي؛ إِذْ رأى أنّ محمدًا [صلى الله عليه وسلم] لم يكن معنِيًّا ابتداءً بتأسيس ديانة، بقدر ما كان يسعى إلى تقديم حلٍّ «اشتراكي» لبعض «العلل الدنيوية المستشرية» (Grimme 1892: 14). وعلى هذا الأساس، انتقى غريمّه السور القصار التي تُشدِّد بقوّة على التكافل ونبذ التكاثر بالمال -كسورة الهُمَزة (١٠٤)، والماعون (١٠٧)، والتكاثر (١٠٢)، وغيرها- بوصفها الأجدر بتمثيل لُبّ الرسالة القرآنية. أمّا التيمات الدينية، مثل قدرة الله المطلقة ويوم الحساب، فقد عدّها موضوعاتٍ ثانوية جرى تطويرها لاحقًا لتعضيد الهمّ الاجتماعي للنبي وتعزيزه.

سلكَ وليم موير في إعادة بنائه التعاقبي للقرآن مسارًا مغايرًا، وإنْ كان يلتقي مع غريمّه في جعلِ ما يُعَدّ عادةً سِمةً مُعرِّفة للقرآن أمرًا طارئًا غير ثابت منذ البدء. فموير -وهو صاحب سيرةٍ علميةٍ وافيةٍ عن النبي، وعضوٌ ناشط في البعثة التبشيرية المسيحية في أغرا Agra - لفَت النظر إلى أنّ عددًا من السور القصار يُحيل إلى الله بصيغة الغائب، مثل: العصر (١٠٣)، والعاديات (١٠٠)، والزلزلة (٩٩)، والشمس (٩١)، والفاتحة (١). وذهب إلى أنّ هذه السور، التي وصفها بأنها «أناشيد دينية حماسية» (1861) (rhapsodies، ج٢: ٦٠)، تمثّل المرحلة الأولى من النشاط الديني لمحمد، حين كان -بدافع من توقٍ روحي- ينتج «شعرًا جامحًا متّقد العاطفة» (المصدر نفسه: ٦٠). ويرى موير أنّ محمدًا، في مواجهة الاعتراض القائل إنّ الله لم يبعث نبيًّا إلى العرب، أخذَ يقتنع تدريجيًّا بأنّه موكَّلٌ برسالةٍ إلهية. ويستطرد قائلًا: إنّ تنامي الاعتقاد بنبوّته الذاتية جاء عقب «صراعٍ ذهنيٍّ» مؤلم (المصدر نفسه: ٦٩). ثم استدعت الشكوك -في نهاية المطاف- حاجةً إلى التطمين الذاتي، وهو ما يرى موير أمثلته الدالّة في سور الضحى (٩٣)، والشرح (٩٤)، والكوثر (١٠٨) (المصدر نفسه: ٧٠). وقد يكون هذا السرد المحكم الذي نسجه موير مدفوعًا باعتباراتٍ تتجاوز الفيلولوجي المحض. بل يمكن -اتباعًا لتيودور نولدكه (١٨٦٠: ٦١)- أن يُفترض أنّ موير، المسيحيَّ المتديّن، كان مأخوذًا بشخصية محمد من جهة توقه الروحي الأول وتقواه (المصدر نفسه: ٦٠)، ومشمئزًّا منه من جهة أخرى بسبب تأسيسه للإسلام، ذلك «الخصم الهائل للمسيحية» (Muir ١٨٩٧ [١٨٤٥]: ٢). ويُنبّه ميشيل دو سارتو إلى أنّ إعادة البناء التعاقبي «خشبةُ مسرحٍ تُوضَع

عليها عناصرُ متنافية لتُفعَّل معًا» (١٩٨٨ [١٩٧٥]: ٨٩). وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى إعادة موير لبدايات البلاغ المحمدي على أنّها محاولةٌ لمعالجة حيرةٍ مخصوصة، ذات طابعٍ شخصيٍّ إلى حدٍّ بعيدٍ.

في السنوات الأخيرة تناول نيكولاي سيناي مسألة السور الأُوَل في دراستَيْن قدّم فيهما أطروحتَيْن متباينتَيْن (٢٠٠٦، ٢٠١٠). ويُظْهِر تطوُّر مشروع سيناي العلمي بجلاءٍ حجمَ الخيارات التأويلية المنخرطة في تحديد مبدأ البلاغ القرآني. ففي مقاله: (المرجعية الذاتية للقرآن بوصفها إستراتيجية لتأسيسٍ ذاتي للسلطة) "Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization" (٢٠٠٦)، - يستقصي سيناي الكيفية التي شاد بها الخطاب القرآني، على نحوٍ تدريجي، سلطته الخاصّة بوصفه وحيًا[(١)]. فالقرآن -وقد وُوجِهَ بالسخرية

(١) يهتم بعض الدارسين الغربيين المعاصرين بدراسة نشأة سلطة النصّ القرآني مفاهيميًّا، من خلال دراسة مجموعة المفاهيم التي يستخدمها القرآن في الإحالة إلى ذاته وتأسيس سُلطته، ومن أهم هؤلاء الباحثين: وليم جراهام، ودانييل ماديغان، وشتيفان فيلد، وآن سيلفي بواليفو، وأنجيليكا نويفرت، ونيكولاي سيناي، ويستخدم هؤلاء الدارسون في استكشاف عملية تأسيس القرآن سلطته ذاتيًّا، مجموعة مناهج تتنوع بين المناهج التزامنية والمناهج التاريخية بالإضافة لدراسة التناص بين القرآن والكتب السابقة. غيَّر هذا شكل الدراسة الغربية لتاريخ جمع القرآن وصدور النسخة الملزمة الموحدة، إِذْ لم تعد هذه الدراسة تقتصر على دراسة تاريخ مرويات الجمع، بل تعدّت هذا لدراسة بنية النص وطبيعته وسُلطته وماهية هذه السلطة، ومثلما أبرزت آن سيلفي بواليفو وأنجيليكا نويفرت ودانييل ماديعان فإن كتابية القرآن، أي حوزه سلطة متعالية، هي سمة مفاهيمية للقرآن أيًّا كان شكل حضوره الواقعي، وأن هذه السلطة هي التي قضت بتحوّله لنصّ مدوّن ومجموع في نُسخة ملزمة. للتوسع راجع:
=

والرفض مِن قِبَل المشكِّكين المعاصرين له- طوّر على مهلٍ «إستراتيجيةً متزايدة التعقيد لتأسيس السلطة ذاتيًّا». وفي سياق العصور القديمة المتأخرة ووعيها بالمفهوم الكتابي عن الكتاب المقدّس، كان لا بدّ أن تُثار أسئلةٌ حول دعوى كتابية القرآن. وقد شكّلَت موضعيتُه الظرفية وطابعُه المتشظّي مادّةً للاستهزاء، كما يشهد القرآنُ نفسُه على ذلك بأجلى صورة في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗ﴾ [الفرقان: ٣٢]. وبحسب سيناي، اقتضى ردّ القرآن على هذا الاعتراض عرضًا متنامي التعقيد لعلاقته بالكتاب السماوي أي ﴿الكِتَاب﴾ [في التعبير القرآني]. وانطلاقًا من ملاحظاتٍ سابقة -مع إعادة صياغتها- ترى أنّ الكتاب والقرآن مقولتان متلازمتان لا متطابقتان بالضرورة (Madigan ٢٠٠١؛ Neuwirth ٢٠١٤ [١٩٩٦])، يحدّد سيناي مفهوم التفصيل بوصفه العنصر المحوري في التعريف القرآني للذات، وهو مفهومٌ تبلور تحت ضغطٍ جداليٍّ مُعادٍ. وغالبًا ما يُفهم التفصيل بمعنى «البيان المفصّل»، غير أنّ سيناي يقترح دلالةً أقرب إلى «الترجمة». فالكتاب، بوصفه سماويًّا متعاليًا غير مُتاحٍ في ذاته، يرمز التفصيل إلى العملية التي من خلالها يبلغ البشَرَ. فالله هو الذي «يُترجِم» أو يُبيِّن الكتاب في صورة قرآن، أي في

=

الكتاب المجمع: (تاريخ القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة، الجزء الثاني: نشأة وطبيعة سلطة القرآن)، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

هيئة بلاغٍ شفهي. وعلى نحوٍ لافت -كما يلاحظ سيناي- فإنّ الحِجاج اللاهوتي القرآني يُحَوِّل بذلك «طابعه الظرفي والتفاعلي من عبءٍ إلى مورد»: إذ يمنح الوحي معًا سُلطة الكتاب المتعالية عن الزمان، وقُرْبَ الكلمة الشفوية وفوريتَها (٢٠٠٦: ١٢٥).

هذا التلخيص الموجز، وإن كان لا يفي حقَّ عرضِ سيناي الدقيق النافذ، فإنه يُعين على إبراز المعيار الذي يتخذه أساسًا لإعادة بناء الخطاب القرآني على نحوٍ تعاقبيٍّ زمنيّ، وهو: إستراتيجيةُ تأسيس السلطة ذاتيًّا الآخذة في ازدياد التعقيد والإحكام[١]. ويستنتج سيناي أنَّ أوائل المقاطع التي نزلت لا بدّ أن تكون سورًا قصارًا، «لا تُبدي اهتمامًا بتحديد سلطتها، ولا بوظيفتها، ولا بأصلها». وعلى هذا الأساس يعيّن خمس سور يراها منطبقة على هذا الوصف، ومُمثِّلةً لأقدم طبقات الوحي: الضحى (٩٣)، الشرح (٩٤)، الفيل (١٠٥)، قريش (١٠٦)، الكوثر (١٠٨) (٢٠٠٦: ١٠٧). وكما لاحظ هاريس بيركلاند (١٩٥٦)، فإنّ هذه السور الخمس أحاديةُ الموضوع، تحتفي بهداية الله، سواء على الصعيد الفردي (٩٣، ٩٤، ١٠٨) أم على الصعيد الجماعي (١٠٥، ١٠٦). وتتميّز كذلك بخاصية ثانية، هي خلوّها من المضامين الأخروية، وهو أمرٌ يستدعي التفسير، بالنظر إلى الحضور الطاغي للأخرويات في القرآن، ولا

(١) وهي مقاربة تذكّر بمنهج موير، كما يشير إلى ذلك سيناي (الموضع نفسه: ١٠٩).

سيما في السور القصار. وهنا يقدِّم الترتيب الزمني، مرة أخرى، جوابًا تأويليًّا؛ إِذْ يقترح سيناي (٢٠٠٦) أنّ الوحي ابتدأ بهذه «السور الهادية» الخمس، ثم شهد بعد ذلك «نوعًا من الانعطاف الأخروي»، قبل أن تتبلور تدريجيًّا إستراتيجيةٌ أكثر إحكامًا لتأسيس السُّلطة ذاتيًّا في مواجهة الاعتراضات والسخرية؛ من صيغ القَسَم، إلى تقرير الأصل الإلهي للقرآن، وصولًا إلى تشكّل لاهوتٍ كتابيٍّ مركّب.

وبعد بضع سنوات، قدَّم سيناي قراءةً مُنقَّحة على نحوٍ جوهري. ففي مقالته المعنونة: (القرآن بوصفه عملية) "The Qur'an as Process" (٢٠١٠)، شدّد على الفروق بين سورتي الفيل (١٠٥) وقريش (١٠٦) من جهة، وبين السور الثلاث الأخرى: الضحى (٩٣) والشرح (٩٤) والكوثر (١٠٨) من جهة أخرى. فالسورتان الأوليان وحدهما -في نظره- تُظْهِران خصائص «انقطاعية» حقيقية، أي: سمات مهجورة archaic[(١)]. كما أنّ تركيزهما على نعمة الله على قريش، مقرونًا بغياب أيّ مادة سجالية، يدلّ على مرحلة تسبق اندلاع الخصومة. أمّا السور الثلاث الأخرى (٩٣، ٩٤، ١٠٨)، التي كان سيناي قد عدّها سابقًا غير منخرطة بعدُ في إستراتيجية التأسيس الذاتي لسلطة القرآن،

(١) فهو يقصد أنّ سمات هذه السور منفصلة عن اللاحقة ولم تَعُد تظهر بعدها، فكأنها صارت مهجورة أو متروكة. (المترجِم)

فقد صار يُنظر إليها بوصفها «نصوصًا فوقيّة» (meta-texts). وهي، مع سورة القدر (٩٧)، تُشكِّل «بياناتٍ مهمّة في تأكيد سلطة البلاغ القرآني وإضفاء الشرعية عليه» (٢٠١٠: ٤٢٩).

فكيف يمكن التسويغ لهاتين القراءتين المتعارضتين للسور نفسها؟ إن تحوّل سيناي هذا يُبرز بجلاء كيف يمكن لقراءة سياقية contextualized للمقاطع القرآنية أن تختلف باختلاف الروابط والاستدلالات التي يُقيمها القارئ. فسورتا الضحى والشَّرْح يمكن قراءتهما بوصفهما سورتي هدايةٍ خاصة (Sinai 2006)، كما يمكن -لما تُظهرانه من قُرب الله من الرسول- أن تُفهما على أنهما شهادتان لتأسيس السلطة (Sinai 2010). وربطُهما بمقاطع أخرى، وإدراجهما ضمن تسلسلٍ تطوريٍّ معيّن، هو ما يُرجّح قراءةً على أخرى. ومن ثمّ، يفصل سيناي في مقالته الصادرة سنة ٢٠١٠ بين «السور الهادية» الخمس التي كان قد جمعها سابقًا -متابعًا في ذلك بيركلاند- قائلًا: «إنّ تصور بيركلاند لعنقودٍ من خمس سور هداية ذات أفق لاهوتي واحد إشكاليّ، إِذْ إنّ النصوص الخمسة التي حلّلها تنتمي في الواقع إلى فئتين مختلفتين اختلافًا بيِّنًا» (٢٠١٠: ٤٢٧). وبناءً على خصائصهما الفريدة، تُوضَع سورتا الفيل وقريش في مطلع البلاغ القرآني، في حين تُقرَّب سور الضحى والشرح والكوثر من سورة القدر (٩٧)، التي تُفهم تقليديًّا على أنها تصف عملية إنزال القرآن نفسها، ومن ثمّ يسهل توصيفها بأنها تشير إلى نفسها. ومن خلال عدسة سورة القدر، يغدو إدراك سور الضحى (٩٣) والشرح (٩٤) والكوثر (١٠٨) بوصفها «بيانات عن السلطة الذاتية للقرآن» أمرًا أيسر وأوضح.

ما يُستفاد من إعادة الترتيب هذا هو إسنادُ وزنٍ أكبر للسور القصار التي تتركّز على الدينونة الإلهية (التين ٩٥، التكاثر ١٠٢، العصر ١٠٣، الهمزة ١٠٤، الماعون ١٠٧)، وعلى التصويرات الأبوكاليبسية/الآخرزمانية (الزلزلة ٩٩، العاديات ١٠٠، القارعة ١٠١، المسد ١١١)، وهي السور التي كان مقال سنة ٢٠٠٦ قد عالجها معالجةً عابرة. ففي صيغة ٢٠١٠ لا تعود هذه السور تمثّل «نوعًا من الانعطاف الأخروي»، بل تغدو هي لبَّ البلاغ القرآني المبكّر. وبما أنّ الرسالة الأخروية للقرآن قُوبلت بالارتياب والشك، فقد دعت الحاجة إلى نزول سورٍ تُثبّت صِدقية الرسالة نفسها (القدر/٩٧)، وتُزكّي شخص الرسول (الضحى/٩٣، الشرح/٩٤، الكوثر/١٠٨). وعليه، فإنّ دراستَي ٢٠٠٦ و٢٠١٠ تختلفان في نقطتين محوريتين؛ أولًا: إنّ قراءة سور الضحى والشرح والكوثر تسير في اتجاهين متعاكسين؛ إِذْ تصفها دراسة ٢٠٠٦ بأنها خالية من أيّ إحالةٍ ذاتية، بينما تعدّها دراسة ٢٠١٠ «بداية الخطاب القرآني في تأسيس السلطة الذاتية» (٢٠١٠: ٤٢٩). وثانيًا: إنّ الموضع النسبي لهذه السور (٩٣، ٩٤، ١٠٨) إزاء سور الأخرويات والدينونة ينقلب رأسًا على عقب: فبحسب دراسة ٢٠٠٦ تمثّل «سور الهداية» ورسالتها في الرزق والإمداد الإلهي نقطةَ الانطلاق في القرآن، في حين أنّ مقالة ٢٠١٠، وكذلك مؤلّفات سيناي اللاحقة (٢٠١٧b ,a, 2017)، تجعل النواة القرآنية أخرويةً في الأساس.

ويقدّم هذا التذبذب في تحليل سيناي مثالًا دالًّا على الكيفية التي تُبرِز بها القراءات المختلفة وجوهًا متباينة من النصّ. فإعادة بناء بداية الوحي تتوقف على الحجاج العام الذي يُقام، وعلى الأسئلة التي تُطرح. إنّ توصيف سيناي الأول لسورتي الضحى والشرح بأنهما لا تظهر فيهما المرجعية الذاتية للنصّ (٢٠٠٦) هو نتيجة للمشروع الذي كان يسعى آنذاك إلى إنجازه، أعني دراسة ادّعاء القرآن لوضعه الكتابِي. أمّا مقالة ٢٠١٠، فينصبّ اهتمامها على إبراز قيمة القراءة العملية/ العملية-الإجرائية (processual reading) للقرآن، بما يعكس التشكُّل الديناميّ والتدريجيّ لجماعةٍ من الأتباع. وفي هذا السياق تُمنح الصدارة لسورتي قريش (١٠٥ و١٠٦) وللبلاغات الأخروية، بينما تؤدّي السور ذات الطابع الشخصي (٩٣، ٩٤، ١٠٨) دورًا إسناديًّا داعمًا.

عاد نيكولاي سيناي إلى مسألة الرسالة المحورية للقرآن في مقالٍ ثالث بعنوان: (الكرِيغما الأخروية في القرآن المبكّر) "The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an" (2017b). وينصبّ اهتمامه هنا على توطين القرآن ضِمن تقاليد الأدب الأبوكاليبسي في أواخر العصور القديمة، ولا سيما في سياقه السرياني، بغية تحصيل «فهمٍ أدقّ لكيفية انطلاق الظاهرة القرآنية» (2017b: 220). ومن خلال تجاوز خصوصيات الجماعة، يعتمد سيناي منظورًا بانوراميًّا لا يستلزم إعادة ترتيبٍ دقيقة لموضوعات القرآن أو سُوَره. ولهذا الغرض يختار سورة التكاثر (١٠٢) نموذجًا أصيلًا للسورة المبكّرة؛ إِذْ إنها -في نظره- تُجْمِل بأوضح صورة «البُعدين

الرئيسين للكرِيغما القرآنية المبكّرة» (المصدر نفسه: ٢٢٦)؛ وهما النقد الأخلاقي والتهديد الأخروي، وهما سمتان تميّزان كذلك تقليد المواعظ السريانية.

وكما تُظهر أعمال سيناي، يمكن تفسير الفروق في إعادات البناء الكرونولوجية بالرجوع إلى المشروع الأشمل الذي تندرج فيه. وعلى المنوال نفسه، جاءت إعادة نولدكه الكرونولوجية -التي كان تركيزها على الأسلوب القرآني فتحًا منهجيًّا في زمنه- مُشدِّدةً على السور الأبوكاليبسية القصار؛ لأنها -في رأيه- أمثلُ ما يُجسِّد «الانفعال الحماسي الأوّل» لمحمد (Nöldeke and Schwally 1909: 98 ؛78 :1860)، والذي أراد أن يقابله بالأسلوب «الفاتر» لسور مكة المتأخرة (Nöldeke and Schwally 1909: 143 ;107 :860). ولم يكن نولدكه معنيًّا على وجه الخصوص بتعيين أوائل السور نزولًا؛ إذ عَدّ ذلك مسعى ساذجًا «أم هل ينبغي لنا»، كتب ساخرًا، «أن نفترض أنّ محمدًا كان يحتفظ بأرشيف؟» [Nöldeke and Schwally 1909: 1860, 48:62]، ولأنّ بناءه التصنيفي صِيغ على نحوٍ يُبرز مبدأ التغيّر أكثر من إبراز مبدأ البداية. وقد استوقفه التباين الأسلوبي بين السور القصار الإيقاعية المتّقدة العاطفة، والمقاطع الأطول «التكرارية»، فذهب إلى أنّ الأسلوب القرآني قد «انحدر» نتيجة فقدان النبي شيئًا من حماسته في مواجهة معارضةٍ لا تلين (Nöldeke and Schwally 1909: 118 ؛1860, 90؛ Stefanidis 2008).

ومع أنّ مشروع نولدكه لم يكن يستلزم تحديدًا دقيقًا لأوائل ما نزل من الوحي، فإنّ تعيين نقطة بداية بعينها يؤدّي دورًا حاسمًا في المحاولات الأخرى لإعادة البناء الكرونولجي. وتمثّل بدايات القرآن الكرونولوجية التي اقترحها موير وغريمّه وسيناي في صيغته المتأخرة (2017b) النماذجَ الثلاثة الأشيع في هذا الباب. فقد قُدِّم اللبّ الأوّل للقرآن إمّا بوصفه همًّا بإصلاح اجتماعي (Chabbi 2008: 112 ؛Grimme 1892: 14)[1]، أو بوصفه تجربة دينية شخصية لفيض نِعَم الله (Muir 1858–61; Bell 1953: 106; Birkeland 1954; Blachère I: 6; Neuwirth 2011: 44)، أو بوصفه خطابًا أخرويًّا مشبعًا بأنماط topoi أدبية تعود إلى العصور القديمة المتأخرة (Sinai 2017a، b2017؛ Nöldeke 1860؛ [1926] Andrae 1955).

ولا يلزم أن تُفهم هذه القراءات على أنّها متنافية بالضرورة؛ إِذْ يتّفق كثيرون على أنّ القرآن يعكس تجربة دينية، ويدعو إلى الإصلاح، ويستثمر مخزونًا من الصور والموضوعات الموروثة عن أواخر العصور القديمة. غير أنّ

(١) أمّا جاكلين شابي Jacqueline Chabbi، فترى أنّ النداء الأوّل جمع بين الحاجة إلى إصلاح اجتماعي ونمط خاص من التهديد -أو الخوف- يتمثّل في هلاك القبيلة. وتُوصِّف شابي الفعل الأوّل لمحمد على أنّه فعل «منذِر» (٢٠٠٨: ١١٢ -٦). أمّا التمثّلات الأخروية للحساب والآخرة، فبحسب شابي، لم تُستدخل إلّا لاحقًا نتيجة الاحتكاك بالجماعات التوحيدية (٢٠١٦: ٧٦- ٨٠). وتقارِبُ قراءتُها في هذه النقطة قراءةَ ريتشارد بيل، التي أُوجِزُ عرضَها فيما يأتي.

الخلاف -وقد يبلغ حدّ الاحتدام- إنّما يقع في كيفية وصْلِ هذه المحاور الثلاثة وصلًا تعاقبيًّا (diachronically). إنّ تجاوز الفوارق وتسويتها لا يمكّننا من إدراك ما هو على المحكّ عند تعيين الطبقة الأقدم من القرآن.

يمكن تسجيل ثلاث ملاحظات في هذا السياق؛ أولًا: وبصورة جليّة إلى حدّ بعيد، يمكن تلمّسُ نزعةٍ جوهرانية في هذه السجالات، تسعى إلى القبض على «الطبيعة الحقيقية» للإسلام، وذلك في ردّ فعلٍ على قرونٍ من التشويه المعادي للمسلمين. فزعمُ غريمّه أنّ القرآن يُمثّل إصلاحًا اشتراكيًّا، وإصرارُ موير على أصالة التجربة الصوفية لمحمد في بداياتها، إنّما يهدفان إلى تعريف جوهر الإسلام وضرورة وضعه في سياقاته التاريخية.

ثانيًا: يضطلع تحديدُ نقطة البداية بدورٍ حاسم في عمليات إعادة البناء الكرونولوجي؛ إذْ يعمد الباحثون إلى ترجيح بدايةٍ بعينها وإقصاء غيرها دعمًا لأطروحتهم العامة حول تطوّر القرآن. فقد ذهب ريتشارد بيل Richard Bell، على سبيل المثال، إلى أنّ الرسالة الأُولى لمحمد تمحورت حول الشعور بالامتنان لله، وأكّد أنّ «نهاية العالم والحساب الأخير لم يكونَا يحتلّان مكانةً تُذكر في تعليمه»؛ لأنّ هذه الأفكار -في نظره- لم تدخل إلّا لاحقًا عبر الاحتكاك بالمسيحيين (١٩٥٣: ١٢٨، وانظر أيضًا ١٠٦- ١٠٧). وفي القِسم التالي، أتتبّع آثار منطق السرد من خلال فحص العرض الزمني الذي قدّمته أنجيليكا نويفرت.

النقطةُ الثالثة تتعلّق بالانقسامات المنهجيّة الراهنة في هذا الحقل. إلى أيِّ مدى ينبغي أن يُقرأ القرآن بوصفه يعرض سردًا شخصيًّا أو جماعيًّا؟ لقد جرى -بحقّ- إظهار إشكالية القراءات التي تُسْقِط التفسير النفسي على القرآن (Rippin 1992, 2000). كما بيّنت الأبحاث الحديثة جدوى المقاربة المقارنة في إطار العصور القديمة المتأخرة (Reynolds 2010؛ Neuwirth 2019 [2010]). ومن ثمّ فإنّ هذه المسألة تمسّ جوهر الاستقطاب القائم حاليًّا في دراسات القرآن. وإنّ التركيز على اللبّ الأخروي للقرآن يتيح قراءةً تعاقبيّة زمنيًّا فضفاضة للنصّ القرآني، لا تتكئ على إطارٍ سِيريٍّ biographical. بل إنّ ما سُمّي حديثًا بـ«الكرونولوجيا القرآنية غير السِّيرية» -التي تتخذ الأخروية معيارًا لتأريخ السور- قد طُرح بوصفه بديلًا منهجيًّا (Durie 2018). غير أنّ ما يترتّب على محو حضور الرسول القرآني من خسائر ومكاسب تفسيرية لا يزال بحاجة إلى تقويمٍ دقيق[1]. ويُظْهِر عملَا نويفرت وسيناي أنّ تبنّي منظورٍ ينتمي إلى العصور القديمة المتأخّرة، مع الدفاع في الآن نفسه عن قيمة القراءة الكرونولوجية للقرآن، هو توازن دقيق. فترى نويفرت (٢٠١١: ٤٤- ٥٠) أنّ

(١) في سنتي ٢٠١٢- ٢٠١٣، جمع Qur'an Seminar، الذي أشرف عليه G.S. Reynolds و M. Azaiez، خمسةً وعشرين باحثًا للتجريب في مقاربة «قُرآنيّة» (Qur'ānist) لا تتكئ على إطار السيرة. وقد أسفر هذا المشروع عن نتائج مثمرة؛ إذْ أبرز من جهةٍ قيمةَ هذه المقاربة، ومن جهةٍ أخرى حدودَها حين تُطبَّق على بعض المقاطع «المدنيّة». وانظر، على سبيل المثال، المناقشات الواردة في مطلع سورة الأنفال/ ٨ (Azaiez et al. 2016: 124– 32).

«السور الموجَّهة بصيغة المخاطَب» (الضحى، الشرح، الكوثر)، أمثلُ ما يُمثّل مطلع الدعوة، مع تحذيرها في مواضع أخرى من التأويل السِّيري لهذه السور، مُلفتةً النظر بدلًا من ذلك إلى تداخلها النصّي مع المزامير (٢٠١٠، ٢٠١٩: ٢٤٧– ٢٥٤). أمّا سيناي، فقد مال في كتاباته المتأخّرة (2017a, 2017b) إلى القول ببدايةٍ مكيّة أخروية ذات طابعٍ ينتمي إلى العصور القديمة المتأخِّرة، وهو ما يُفضي إلى تهميش دور النبي، مع تأكيده في الوقت نفسه، وبقوّة، على ضرورة إعادة تركيز السور المدنية على الرسول وجماعته (Sinai 2015– 16).

تعيين «التغيّر»:

مع أنّ تعريف بداية الوحي وتحديد طبيعة التغيّر الذي يَسِمُ تطوّره اللاحق يُعرضان هنا بوصفهما فعلَيْن منفصلَيْن، فإنّهما في الحقيقة متلازمان تلازمًا بنيويًّا. ذلك أنّ معقولية أيّ بناءٍ كرونولوجيٍّ للقرآن تتأسّس على الاتّساق والاقتصاد التفسيري والملاءمة. فينبغي للسردية أن تكون منسجمةً مع الشواهد النصّية المستحضَرة، وأن تُنظِّم -بأقصى قدر من الاقتصاد- حول نمطٍ قابلٍ للتعرّف من التغيّر. كما ينبغي، فضلًا عن ذلك، أن تكون ذات صِلَة ببعض الأسئلة الكبرى التي لا تزال عالقةً في هذا الحقل. غير أنّ هذه التوقّعات الثلاثة قد تشدّ السردية، أحيانًا، إلى اتجاهاتٍ متباينة. وسأُبيّن هذا من خلال فحص السردية القرآنية التي اقترحتها أنجيليكا نويفرت.

ومن أقدم إسهامات نويفرت في دراسة القرآن ملاحظتها الرائدة أنّ السور المصنَّفة مكّية وُسطى ومتأخّرة في تقويم نولدكه تميل إلى إظهار بنيةٍ ثلاثية، تتأطّر فيها روايةٌ كتابية بين مقطعَيْن تمهيديّيْن قصيرَيْن في البدء والختام (٢٠٠٧ [١٩٨١])[(١)]. وقد دفعتها هذه الملاحظة إلى متابعة سؤالين مترابطين: ماذا

(١) في دراستها الصادرة سنة ١٩٨١، تُحصي سبعًا وعشرين سورةً تشتمل على سردٍ كتابي ضمن اثنتين وأربعين سورةً من السور المكيّة الوسطى والمتأخّرة. وقد غدت هذه السور السبع والعشرون، على نحوٍ غائيٍّ ومجازيٍّ (teleologically and metonymically)، مُعرِّفةً للفترة المكيّة المتأخّرة برمّتها؛ إذْ إنّ القسم الأوسط ... من السور المكيّة الوسطى المكتملة النضج تشغله استذكارات recollections =

تكشف بنية السور عن سياقها الاجتماعي ووظيفتها الطقسية؟ وما الوظيفة التي أدّتها هذه الروايات الكتابية؟ ولماذا تَغدو سِمةً مميِّزة للسور المكّية الوسطى والمتأخّرة؟

قدّمَت نويفرت في مقالها التأسيسي (من نصّ التلاوة إلى الليتورجيا فإلى إعلان سلطة النصّ) "Von Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon" (١٩٩٦)[١] جوابًا بالغَ الإحكام على هذين السؤالَيْن معًا، من خلال عرضٍ لتطوّر الجماعة الأُولى كما ينعكس في المتن القرآني. واقترحت مسارًا تطوّريًّا يمرّ بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى يكون الخطاب القرآني منغرسًا انغراسًا كاملًا في الركيزة العربية المحلية. فالجماعة الصغيرة من المؤمنين المحيطين بـ«المُبلِّغ» تنتمي إلى الجماعة الطقسية نفسها التي ينتمي إليها خصومهم؛ يؤدّون الشعائر ذاتها، ويشتركون في الموضع التذكّري (mnemotope) نفسه، أي الكعبة. وتشير «الصيغة ذات الطابع الاحتفالي المُقنَّن على نحوٍ لا لَبْس فيه» للسور الأُولى إلى سياقٍ شعائري تُساويه نويفرت بطقس الصلاة «العربي العريق واضح القِدَم» الذي كان يُؤدَّى عند الكعبة

=

كتابيّة (Neuwirth 2014 [2007]: 30). وليس في ذلك ما يُستغرب؛ إِذْ إنَّ منطق السرد يميل إلى تسوية الفوارق النصيّة وتنعيمها لصالح ما يمكن أن يكون ذا «فائدة تقنيّة»، على حدّ تعبير De Certeau.

(١) تُحال الإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية التي أنجزتها Gwendolin Goldbloom بعنوان:

“From Recitation through Liturgy to Canon: Sura Composition and Dissolution during the Development of Islamic Ritual” (Neuwirth 2014 [1996]: 141–63).

(٢٠١٤ [١٩٩٦]: ١٤٤، ١٤٧). وعليه، ينبغي أن نتصوّر المُبلِّغ وهو يتلو السور الأُولى جهرًا في الحرم المكّي أمام جمهورٍ يضمّ الأتباع والخصوم على السواء. ومن ثمّ فإنّ الإرشادات القرآنية المتعلّقة بممارسات التقوى -من سجودٍ، وتطهيرٍ، وتلاوةٍ مقدّسة، وصلاةٍ، وغيرها- ينبغي فهمها على أنّها إحالاتٌ إلى ممارساتٍ طقسية محلّية سابقة الوجود، لا إلى تشريعاتٍ مبتدَأة من عدم.

تمثّل المرحلة الثانية قطيعةً مع الإطار الوثني وطقوسه، وتحوّلًا بعيدًا عن الكعبة. فإزاء ما أصاب الجماعة من اضطرابٍ بسبب الصراع مع أبناء مكّة من قومهم، وجدت هذه الجماعة «وطنًا» رمزيًّا جديدًا في المخيال الكتابي لليهود والنصارى (٢٠١٤ [١٩٩٦]: ١٥١). وفي سياق هذا التحوّل تتبلور السور ذات البنية الثلاثية؛ إِذْ إنّ تركيبها -المكوَّن من خطابٍ افتتاحي، وسردٍ كتابي، وخاتمة تقريرية- يحاكي أداء «الخدمة اللفظية التوحيدية في الديانتين اليهودية والمسيحية»، التي تتمحور حول التلاوة الاحتفالية لمقطعٍ من الكتاب المقدّس (المصدر نفسه: ١٥١)[١]. ويُعَدّ ذلك علامةً على التعبير الطقسي الجديد للجماعة. كما أن توجيه القِبلة نحو القدس يَختم هذا التبنّي الرمزي للذاكرة الكتابية (Neuwirth 2002: 263).

(١) وقد طُوّرت هذه الفكرة على نحوٍ أوسع في مؤلفات نويفرت اللاحقة ٢٠٠٢: ٢٦٣، ٢٠١٤ [٢٠٠٧]: ٣٠، ٢٠١٩ [٢٠١٠]: ٢١٩).

أمّا المرحلة الثالثة، فتشهد -في ظلّ الظروف الجديدة في المدينة- انتقال مركز الثقل من الذاكرة الكتابية الوافدة إلى الجماعة المسلمة ذاتها. فالسور المدنية القصيرة، التي تصفها نويفرت (٢٠١٤ [١٩٩٦]: ١٥٣)، بأنّها «سور الخطابة النبوية» (مثل: التحريم/ ٦٦، والطلاق/ ٦٥، وغيرها)، تتمحور الآن حول النبيّ ودوره داخل الجماعة. ويُجَسِّد تحوّل القِبلة الثاني، استجابةً لِمَا أصاب محمّدًا من كآبةٍ وحزن (البقرة: ١٤٤)، العودةَ إلى المرجع المحلّي، كما يدلّ في الوقت نفسه على «المقام الرفيع» الذي آل إليه النبي (المصدر نفسه: ١٥٣). وتتّسم السور القصيرة في هذه المرحلة ببنية بسيطة؛ فهي «متجانسة نمطيًّا»، ولم تَعُد تعكس سياقًا ليتورجيًّا مخصوصًا. ويغدو الخطاب القرآني، على نحوٍ متزايد، أقرب إلى الموعظة التي تتركّز إمّا على شخص المُبلِّغ نفسه أو على شؤون الجماعة. ويُفسّر تلاشي الوظيفة الطقسية -في نظر نويفرت- ظهور السور المدنية الطوال، التي لا تبدو ذات بناءٍ بلاغيّ محكَم، بل تؤدّي وظيفة «أوعية جامعة لمجموعاتٍ متفرّقة من الآيات» (المصدر نفسه: ١٥٤)[(١)].

(١) وقد ذهب عدد من الباحثين لاحقًا إلى القول بإمكان الوقوف على قدرٍ من التماسك الموضوعي والبنيوي أيضًا في السور المدنيّة الطوال، ومنهم: Robinson (2001)، Zahniser (1997)، (2000)، Cuypers (2009)، Farrin (2010)، Klar (2017)، Reda (2017)، Sinai (2017a: 81–110). في منشوراتها اللاحقة، تُدخِل نويفرت تفريعات دقيقة على موقفها من هذه المسألة (٢٠١٩ [٢٠١٠]: ٣١٧).

تُقدِّم فرضيّة نويفرت تصورًا متماسكًا لتحوّل هوية الجماعة عبر الزمن، وتفسيرًا لتنوّع الأشكال البنيوية للسور، فضلًا عن إعادة بناءٍ دقيقة للسياقات الاجتماعية للوحي. إنّ حركةَ الانخراط الصاعد ثم الهابط في الذاكرة الكتابية تفسِّر -بضربةٍ واحدة- طيفًا واسعًا من التحوّلات المنعكسة في الخطاب القرآني. وتقوم قوة هذا البناء الحِجاجي، إلى حدٍّ كبير، على افتراض تمايزٍ حادّ بين الركيزة العربية المحلية من جهة، والمرجع الكتابي الوافد من جهةٍ أخرى. فالانتقال من الأُولى إلى الثانية، ثم ما يعقبه من اندماجٍ خلّاق بين المرجعين، هو الذي يمنح السرديّة منطقها الداخلي. وليس غريبًا، والحال هذه، أن تحرص نويفرت في إعادة بنائها على تنزيه السور المكية المبكّرة من أيّ تأثيراتٍ يهودية أو مسيحية. وعلى هذا الأساس، ربطت نويفرت أوامر القرآن المبكّرة بالسجود وتسبيح الله وإعلان اسمه -وهي أوامر تذكّر بممارساتٍ توحيدية، ولا سيما الرهبنة المسيحية- ربطًا حصريًّا بالطقوس الوثنية (٢٠١٤ [١٩٩٦]: ١٤٥-١٤٦)، من نحو قوله تعالى: ﴿وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب﴾ [العلق: ١٩]، وقوله: ﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٩٦]، وقوله: ﴿وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور: ٤٨]، وقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل: ٢].

غير أنّ قراءة نويفرت لهذه الآيات سنة ١٩٩٦ قد تعرّضت، في ضوء التحوّلات المنهجية اللاحقة، إلى تردّدٍ بَيِّن، إن لم نَقُل إلى تقويضٍ جزئي، وذلك مع تنامي تركيز الحقل على التأثيرات اليهودية والمسيحية -ولا سيما

السريانية- في القرآن. فقد اكتسب ما يُعرف بـ(المنعطف السرياني) زخمًا متزايدًا عقب العمل الإشكالي الذي قدّمه كريستوف لوكسنبرغ (٢٠٠٧ [٢٠٠٠])[(١)].

ومع أنّ فرضيّته القائلة بانحدار القرآن من وسطٍ سرياني لم تُقنِع الباحثين، فإنّها أسهمت في إحياء الاهتمام بالسياق المسيحي، وبالسياق الكتابي عمومًا، للقرآن (وانظر على الخصوص: Reynolds 2008, 2010)[(٢)]. لقد كانت دراسات نويفرت نفسها خلال العقدين الأخيرين في طليعة الجهود الرامية إلى تصحيح الفكرة الخاطئة عن مجتمعٍ ما قبل الإسلام وأنه كان منغلقًا على ذاته. فبدل تصوّر مجتمعٍ معزولٍ ومتجانسٍ ثقافيًّا، تدعو نويفرت إلى تخيّل الجمهور الأوّل للقرآن بوصفه جمهورًا هجينًا ثقافيًّا، وقد كان، في حدٍّ غير يسير، مُشكَّلًا مسبقًا بالفكر التوحيدي (نويفرت ٢٠١٤ [٢٠٠٧]: ٢٩).

(١) الإشارة هنا لكتاب لوكسنبرغ حول القراءة الآرامية السريانية للقرآن، وقد ترجمنا عرضًا نقديًّا للكتاب بعنوان: عرض كتاب القراءة الآرامية السريانية للقرآنية للقرآن، فرانسوا دي بلوا، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير، قسم الترجمات. (قسم الترجمات)

(٢) تشهد نويفرت (٢٠١٤ [٢٠٠٧]: ٢٩) على أهمية عمل لوكسنبرغ (إلى جانب عمل ج. لولينغ، الذي أُعيد اكتشافه بعد عمل لوكسنبرغ) في الاتجاه الحديث للحقل البحثي. غير أن التقارب بين السور المبكرة وأشكال المسيحية الشرقية كان قد لُوحظ منذ زمن بعيد. انظر، على سبيل المثال، تنقيح شوالي لكتاب نولدكه Geschichte (1909: 6)؛ وأندريا (١٩٥٥ [١٩٢٦]) وجيفري (٢٠٠٧ [١٩٣٨]: ١٩٨)، اللذَيْن لاحظَا الأصل الآرامي المحتمل لمصطلح صلاة.

استدعت هذه الفرضية المعدَّلة إعادةَ النظر في سردية تطوّر الخطاب القرآني التي قدّمتها نويفرت سنة ١٩٩٦. وقد عرضت تعديلًا أوّليًّا سنة ٢٠٠٧ في دراسة كُتبت تمهيدًا للطبعة الثانية من كتابها Studien[(١)]. وهناك أقرّت بالصِّلَة الوثيقة جدًّا بين القرآن المبكّر والثقافة المسيحية (٠ ٢٠١٤ [٢٠٠٧]: ٢٧). غير أنّها لم تُدْرِج هذا الإقرار إدراجًا كاملًا في إطارٍ تفسيريٍّ متماسك لتطوّر القرآن. فإذا كانت الجماعة، منذ نشأتها الأولى، قد تشكّلت في أفقٍ من التقوى المسيحية، فإنّ اعتماد السرديات الكتابية في الفترة المكّية المتأخّرة لا يعود من الممكن وصفه بأنّه «تحوّل مفصليّ» (المصدر نفسه: ١٤٤). أمّا «التحوّل» الذي أفضى إلى البنية الثلاثية للسور المكية الوسطى والمتأخّرة، فليس -في هذا التصوّر- إلا تحوّلًا «طقوسيًّا» (المصدر نفسه: ٢٩)، دون أن يقدِّم السرد سببًا واضحًا لحدوثه.

وبعد عِقْدٍ من الزمن، نشرت نويفرت مراجعةً ثانية للسردية نفسها. ففي مقالها: (الدراسات القرآنية والفيلولوجيا: سياسات تمثيل النصّ القرآني للتقليد الكتابي، من الاستحضار إلى الاختراق ثم الإزاحة) Qur'anic Studies and Penetrating, and Philology: Qur'anic Textual Politics of Staging, Finally Eclipsing Biblical Tradition (٢٠١٦)[(٢)]، تقترح مقاربةً وُسطى

(١) تُحال الإشارات هنا إلى الترجمة الإنجليزية التي أنجزتها (Neuwirth 2014 [2007]) G. Goldbloom.

(٢) المقالة المشار إليها منشورة ضمن كتاب جماعي بعنوان: "quranic studies today" تحرير: أنجيليكا نويفرت ومايكل سيلز، وصدر عن روتليدج سنة ٢٠١٦، ونشير إلى أنّ نويفرت سبق لها نشر =

تحفظ قدرًا من المحلّية الوثنية للجماعة الإسلامية الناشئة. وتحدّد إطارًا طقوسيًّا جديدًا للسور المكّية المبكّرة؛ فاستنادًا إلى قراءة دقيقة لسورة المزمّل، ترى أنَّ هذه السور كانت تُتلى في سياق «قيام الليل»، وهو «إطار ليتورجيّ كان يستدعي -في مواضع أخرى- تلاوة المزامير» (٢٠١٦: ١٨٥). ومع الاعتراف الكامل الآن بالتأثير التوحيدي في القرآن المبكّر، وتلاشي فكرة الطقوس «العربية القديمة» المرتبطة بالكعبة، تُبقي نويفرت على مفهوم الاكتشاف التدريجي للثقافة والدينية الكتابية، مؤكّدةً أن الوعي بالاشتراك في العهد الكتابي مع اليهود والمسيحيين «لا يظهر منذ اللحظة الأولى» (٢٠١٦: ١٨٦).

ويُعزى التحوّل نحو التراث الكتابي -أي «الذاكرة الثقافية لجماعة أخرى» (٢٠١٦: ١٨٨)- إلى الوضع الصراعي الذي عاشته الجماعة في مكة. وكما يدلّ عنوان مقال ٢٠١٦، فإنّ السيناريو المعدَّل يقوم على أنّ القرآن «يعرضُ stages» تديُّنًا مستلهمًا من المزامير، ثم «ينفذ» إلى الذاكرة الثقافية الكتابية، قبل أن «يطمسها» حين ترث الجماعة المسلمة العهد الكتابي. ويسعى هذا السرد إلى الحفاظ على مبدأ التغيّر الذي

=

هذه الورقة بعنوان مشابه في مجلة الجمعية الدولية للدراسات القرآنية، وهذه الورقة الأخيرة مترجمة للعربية على موقع تفسير بعنوان: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، انطلاق القرآن من الكتاب المقدّس، وتغلغله فيه وهيمنته عليه، ترجمة: محمد عبد الفتاح، يمكن الاطلاع عليها على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات)

وسم سردية ١٩٩٦، إِذْ يفترض حركةً من ذاكرة (وثنية إلى حدٍّ ما) إلى ذاكرة كتابية. غير أنّ إعادة توصيف المرحلة الأولى، وقد غدت موسومةً بـ«الهجنة الثقافية»، أضعفت القدرة التفسيرية لهذا النموذج. وتترك الصيغة الجديدة أسئلةً جوهرية بلا جواب: ما طبيعة العلاقة الأولى بين الجماعة والتقليد الكتابي؟ وفي أيّ سياقٍ تبنَّى المؤمنون ممارسةً تعبّدية «مزمورية» من غير وعيٍ أوليٍّ بالذاكرة الكتابية أو اهتمامٍ بها؟ ذلك أنَّ السرديات ليست أشكالًا خطابية محايدة؛ بل تُنشئ «بُنى دلالية» مخصوصة تُقيّد المؤلّف في اتجاهات بعينها (Culler 2001 [1981]: 201). فالمنطق السردي الذي يحكم طرح نويفرت يقتضي وضع إعلان القرآن في بيئة «خالصة من الكتاب المقدّس»، في حين تؤكّد النقاشات الراهنة في الحقل –على أقلّ تقدير– الهجنة الثقافية للوسط القرآني. والتوتر الناشئ عن هذين المطلبَيْن ليس يسير الحلّ. ومن ثمّ، تختار نويفرت في عملها الموسوعي القرآن والعصور القديمة المتأخرة magnum opus, The Qur'an and Late Antiquity (٢٠١٩ [٢٠١٠]) أن تضع السيناريوهين جنبًا إلى جنب: ففي مخططٍ لتطوّر القرآن، تُدرج السور المكية المبكّرة حصريًّا في إطارٍ وثني (المصدر نفسه: ٢١٣– ٢١٧)، في حين تركّز، في عرضٍ وصفيٍّ لاحق للسور نفسها، على قربها الشديد من المدوّنة المزمورية (المصدر نفسه: ٢٣٩– ٢٧٥).

تعكس معضلةُ نويفرت إشكالًا بنيويًّا عميقًا في هذا الحقل. من أيّ منظور ينبغي قراءة القرآن؟ وأيُّ نصوصٍ موازيةٍ ووثائق يمكن أن تُعِين على تأطيره سياقيًّا؟ (أين يقع القرآن والإسلام المبكّر؟) (Neuwirth 2017: 165). إنّ العلاقة الدقيقة بين

القرآن والتراث الكتابي تمثّل عُقدةً مركزية في الدراسات القرآنية [الغربية]؛ وهي مسألة بالغة التعقيد، ذات تبعات لاهوتية وسياسية معتبرة. ومن زاويةٍ تأريخية historiographical، فإنّ إدراج القرآن في محيطٍ توحيديٍّ مشبع بالكتاب المقدّس قد مثّل –في أعقاب أعمال وانسبرو Wansbrough (٢٠٠٤ [١٩٧٧]، ٢٠٠٦ [١٩٧٨]) وهوتنج Hawting (١٩٩٩)– الحلَّ الرئيس لتجاوز الفجوة التي وُصفت بها الواقعة القرآنية. وفي السنوات الأخيرة، جرى تصوّر القرآن، بطرائق شتّى، بوصفه: كتاب قراءات ليتورجية lectionary كتابي (Luxenberg 2007 [2000])، أو «موعظة» كتابية (Reynolds 2010)، أو طِرسًا كتابيًّا (Segovia 2012: 235)، أو أبوكريفًا كتابيًّا (Shoemaker 2021b). غير أنَّ الدور الذي قد تكون أدّته الخلفية العربية في تشكّل القرآن لا يزال سؤالًا مفتوحًا، وغالبًا ما يُهْمَل. وقد دأبت أنجيليكا نويفرت على الدعوة إلى وضع القرآن ضمن «إطاريه الوثني والتوحيدي» معًا (٢٠١٤). وتكمن صعوبة التفكير في تداخل هذين العالمين الثقافيين في أنّ القرآن هو الشاهد النصيّ الوحيد الذي يوثّق اندماجهما. فمَع وجود دلائل تاريخية وأثرية على اندماج شبه الجزيرة العربية في شبكات الشرق الأدنى للتجارة وانتقال الثقافة (Fisher 2011; Robin 2008, 2019)، لا نملك عملًا أدبيًّا معاصرًا يمكن أن يضيء الأنماط الثقافية الخاصة التي قد يكون هذا الاندماج قد اتّخذها. كما أنّ عِلْم الآثار يقدّم عونًا محدودًا في سياق تأطير القرآن ضِمن بيئته العربية (Robin 2015: 64). وأمّا المصدر الرئيس المتاح لإعادة بناء البُعد الثقافي للمجتمع العربي فهو الشِّعْر القديم؛ غير أنّ هذا

المتن –وهو نصوص ذات تاريخ نقل معقّد– يُضفي طابع التقديس على نمط الحياة البدوية، ويبدو غير مكترثٍ بالانشغالات الفكرية المميِّزة للعصور القديمة المتأخرة فهي التي نجدها في القرآن (Stetkevych 2011). وقد تُسهم دراسة الشعر الجاهلي القديم في إضاءة بعض جوانب القرآن (انظر: Horovitz 1975 [1923]; Bauer 2010; Neuwirth 2019 [2010]: 419–52, 2015; Masri 2016; Sinai 2011, 2019)، لكنها لا تُزيل الفجوة القائمة بين «الحيّز المعرفي» للعصور القديمة المتأخرة (Neuwirth 2017a)، والحيّز الجغرافي لغرب الجزيرة العربية. وقد عُوِّل على التسلسل الزمني Chronology بوصفه سبيلًا إلى الحلّ. فعندما يُرتَّب القرآن وفق مبدأ الاكتشاف التدريجي للتقليد الكتابي، يغدو كاشفًا عن المسار الثقافي الذي أفضى إلى نشأته، أي «إضافة الطابع الكتابي على المعرفة العربية» Biblicisation (Neuwirth 2017a: 170). غير أنّ افتراض الأُلفة الكتابية المتدرجة، وإن كان يفسّر بعض ملامح النصّ –كالإشارات غير المنتظمة إلى القصص الكتابي– فإنه يتعثّر عند تفسير ملامح أخرى.

يُعَدّ ريتشارد بيل أوّلَ من اعتمد مبدأ «التغيّر القرآني» في فرضيته الكرونولوجية، غير أنّه ما لبث أن أدرك مقدار مقاومة النصّ القرآني لأيّ سيناريو مُحكَم يقوم على «الاكتشاف التدريجي» للتراث الكتابي. فقد اقترح بيل أربع مراحل للنموّ، تُمهِّد –في الجملة– لإعادة البناء التي ستتقدّم بها نويفرت لاحقًا. تتمثّل المرحلة الأولى في خطابٍ يتمحور حول الشكر والامتنان لله، تعقبه مرحلة ثانية يبرز فيها الوعيد بالعقاب الجماعي، ممثّلًا في قصص الأُمَم

المُهْلَكة. ثم أدّت الاتصالات بالمسيحيين إلى إدخال المضامين الأُخروية -من قبيل الحساب الفردي والحياة الأبدية- وإلى حضور السرديات الكتابية؛ وفي هذه المرحلة كان القرآن، بحسب بيل، يهدف إلى تقديم «شيءٍ شبيه بالكتاب الذي يتلوه سائر الموحّدين في عباداتهم» (Bell 1953: 129). أمّا المرحلة الأخيرة، التي اتّسمت بعلاقة صراعية مع اليهود في المدينة، فقد شهدت ادّعاء القرآن منزلةً كتابية، وإعلان تجاوزه للكتاب المقدّس ونَسخه له. ويُفسِّر هذا السيناريو -في جملة ما يفسّر- الحضور اللافت في القرآن لنوعين من العقاب ينطويان على تصوّرين متباينين للفردية والمسؤولية والمآل الأخروي. غير أنّ القرآن لا يفصل بين هذين النوعين من العقاب، بل ينسجهما معًا، ويشبكهما بآيات النعم الإلهية، والسرديات الكتابية، ودعاوى التجاوز والنّسْخ، إلى حدٍّ اضطرّ معه بيل إلى القول بتعرّض النصّ لطبقاتٍ متعدّدة من المراجعة والتنقيح. وترتّب على ذلك أنّ «إعادة الترتيب النقدية» التي اقترحها بيل للقرآن تُفضي إلى تفكيك وحدة السورة ذاتها، وإلى إعادة تنظيمٍ حرٍّ للشذرات الناتجة (١٩٣٧-١٩٣٩). وهكذا كانت قوةُ حجّته في إعادة البناء سببًا في تقويض بنية النصّ[(١)].

(١) كان بيل أوّل من دافع عن فكرة الاكتشاف التدريجي للكتاب المقدّس على يد محمد، وذلك في محاضراته لعام ١٩٢٥ المعنونة: “The Origin of Islam in its Christian Environment” (Bell 1926: 64–133). أمّا إعادة ترتيبه للنصّ القرآني فقد نُشرت بعد ذلك بنحو عقدين (١٩٣٧– ١٩٣٩). ولعرضٍ نقديّ نافذ لترجمة بل «الشهيرة بسوء الصيت» للقرآن، في سياق المقاربات المبكرة للكتب المقدّسة في أوائل القرن العشرين، يُنظر: Rippin (١٩٩٢).

الخاتمة:

ذهبتُ في هذه المقالة إلى أنّ حقلَ الدراسات القرآنية يواجه صراعًا تأويليًّا تَفاقم بفعل أربعة عوامل: ندرة المصادر الوثائقية، وفجائية الحدث القرآني، وما ينطوي عليه البحث من لوازم لاهوتية لا مناص منها، وأخيرًا الخصائص النصّية للقرآن التي تُشبه خصائص «النصّ المفتوح». وإزاء هذه الصعوبات، دافعتُ عن مقاربةٍ تأويلية تُولي عنايةً لممارساتنا في إنتاج المعنى ونحن نقرأ القرآن ونفسّره ضمن السياق الراهن لهذا الحقل العلمي. وقد انصبّ التركيز على المقاربات الكرونولوجية التي تنقِّب في النصّ القرآني عن قرائن تطوّره، وتقترح إعادة بناءٍ لمسار نشأته وتحوّله. وتُجَسِّد هذه المقاربات مدى الاختلاف القائم في الحقل على مستويين اثنين: أمّا المستوى الأوّل، فتتمثّل فيه الفرضيات التي قدّمها موير، ونولدكه، وغريمّه، وبيل، ونويفرت، وسيناي، وهي فرضيات تتباين تباينًا بيّنًا في قراءتها للقرآن وفي طريقة حبكها السردي؛ إِذْ يمثّل كلّ واحدٍ منها محاولةً متميّزة لفهم القرآن، ويُشَكّل مجموعها صراعًا تأويليًّا محدود النطاق. وأمّا المستوى الثاني، فيتعلّق بالطعن في المسلّمات المشتركة التي تقوم عليها إعادة البناء الكرونولوجية، وبتحوّل قيمتها العلمية نفسها إلى موضوعٍ لنقاشٍ محتدم. وهنا أيضًا نواجه صراعًا تأويليًّا، غير أنّه يتناول مسائل أكثر جذرية تتّصل بتاريخ القرآن، وتركيبه، وسياقه.

وقد سعتْ هذه المقالة إلى تقديم فهمٍ للعمليات التأويلية التي يستلزمها البحث التاريخي في القرآن. ونظرًا لمركزيّة السؤال الكرونولوجي في هذا الحقل، فإنّ التحليل المعروض يظلّ -بالضرورة- تمهيديًّا. غير أنّه أضاء مع ذلك عددًا من الإجراءات والقيود المنهجية. فشبكاتُ المعنى تتشكّل استجابةً لأسئلة وإشكالات قد تكون كامنة: كيف يُسوِّغ القرآن دعوى كتابيته في ضوء طابعه السياقي؟ وهل المتكلِّم المفترض في القرآن هو الله دائمًا؟ ولماذا تتنوّع البنية الشكلية للسور؟ وكيف يمكن التوفيق بين التصوّرات المتباينة للعقاب في القرآن؟ وتُستنبط الأجوبة عبر بسط المتن القرآني على امتداد الزمن، وفق تسلسلٍ معيَّن، وتُنشأ تبعًا لذلك صِلاتٌ بين النصوص، سواء أكانت قرآنية أم خارجية.

وفي كلّ مرحلة، يتشكّل فعل التأويل على منوال الدائرة الهرمنيوطيقية، بما يفضي إلى تكاثر دوائر مترابطة. إنّ «تداخل الدوائر» (Iser 2000: 67) يجعل المواجهة المباشرة بين ترتيبَيْن زمنيّين مختلفين أمرًا عسيرًا. ومن ثمّ، يكون المقصود فحص كلّ ترتيب في ضوء مسلّماته الخاصة، وسؤاله الابتدائي، والمنطق السردي الذي يحكمه.

واستنادًا إلى أعمال رولان بارت وأمبرتو إيكو حول النصوص المفتوحة، جرى تحليل القراءات الكرونولوجية هنا بوصفها تحقّقاتٍ للنصّ. وتدلّ العُقَد التأويلية التي تتألّف منها على صعوبةٍ مقابلة في فهم النصّ وسياقه. ومن خلال

توجيه النظر إلى المساحات الحدّية التي يكشف عنها التأويل، يتسنَّى لنا تقويمُ مواطن النقص في فهمنا للقرآن وللحدث القرآني[١].

إنّ تأطير القرآن سياقيًّا محفوفٌ بجملةٍ من التحدّيات، غير أنّه يتيح، في المقابل، إمكاناتٍ فريدة للتأمّل الهرمنيوطيقي. فمع أنّ الوثائق المستجدّة وتطوّر المناهج قد يتيحان لنا، على نحوٍ تدريجي، إعادةَ بناء تاريخه، فإنّ حقلَ الدراسات القرآنية يظلّ -في الوقت الراهن- ميدانًا مميّزًا لاستكشاف أسئلةٍ بين-تخصّصية كبرى: أين يتحدّد موضعُ معنى النصّ؟ وكيف تُشيَّد السرديّات التاريخية؟ وماذا يدلّ عليه قيامُ صراعٍ في التأويلات؟ وكيف يمكن التمييز بين الحقيقة التاريخية والدلالة الإيديولوجية؟

(١) أستعيرُ مفهومَ «الحيّز الحَدّي» (liminal space) من Iser (٢٠٠٠).

المراجع:

- Al-Jallad, A. (2022) The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia: A Reconstruction Based on the Safaitic Inscriptions. Leiden: Brill.
- Andrae, T. (1955 [1926]) Les origines de l'Islam et le christianisme. Translated from the German by Roche, J. Paris: Adrien-Maisonneuve
- Arkoun, M. (1975) La pensée arabe. Paris: PUF.
- Al-Azmeh, A. (2014) The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources. Gerlach Press.
- Azaiez, M., Said Reynolds, G., Tesei, T., and Zafer H. M. (2016) The Qur'an Seminar Commentary. Le Qur'an Seminar. A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages. Commentaire collaboratif de 50 passages coraniques. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Barthes, R. (1974 [1970]) S/Z. Translated from the French by Miller, R. New York: Hill and Wang.
- Bauer, K (2014), (ed.) Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/8th–9th/15 C.). Oxford: Oxford University Press.
- Bauer, T. (2010) "The relevance of early Arabic poetry for Qur'anic studies including observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31", in Neuwirth, A., Sinai, N., and Marx, M. (eds). The Qur'ān in Context: Historical and literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Leiden: Brill: 699–732.
- Bell, R. (1926) The Origin of Islam in its Christian Environment. London: Macmillan.
- Bell, R. (1937–39) The Qurʾān: Translated with a Critical Rearrangment of the Suras, 2 vols, Edinburgh: T & T Clark.
- Bell, R. (1953) Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berg, H. (2003) "Competing paradigms in the study of Islamic origins: Qur'ān 15:89–91 and the value of Isnāds", in Berg, H. (ed.). Method and Theories in the Study of Islamic Origins. Leiden: Brill: 259–90.
- Birkeland, H. (1954) The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam. Oslo: H. Aschehoug.
- Blachère, R. (1949–51) Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement chronologique des sourates. 2 vol. Paris: Maisonneuve.
- Bladel, K. (Van). (2008) "The Alexander legend in the Qurʾān 18:83– 02", in Reynolds, G. (ed.). The Qurʾān in its Historical Context. Abingdon: Routledge: 175–203.

- Brockopp, J. E. (2016) Islamic Origins and Incidental Normativities. Journal of the American Academy of Religion. 84(1): 28–43.
- Caeiro, A. and Stefanidis, E. (2018) "Religion, history, ethics: Rethinking the crisis of Western Qur'anic studies", in Sheedy, M. (ed.) Identity, Politics and the Study of Islam: Current Dilemmas in the Study of Religions, Sheffield: Equinox: 69–97.
- Cameron, A. (2015). "Patristic studies and the emergence of Islam", in Bitton-Askelony B. et al. (eds). Patristic Studies in the Twenty-First Century: Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies. Turnhout: Brepols.
- Certeau, M. (de). (1988 [1975]) The Writing of History. Translated from the French by Conley, T. New York: Columbia University Press.
- Chabbi, J. (2008) Le Coran décrypté: Figures bibliques en Arabie. Paris: Fayard.
- Chabbi, J. (2016) Les trois piliers de l'islam: Lectures anthropologiques du Coran. Paris: Seuil.
- Clark, E. (2004) History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Culler, J. (2001 [1981]) The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction. London/New York: Routledge.
- Cuypers, M. (2009) The Banquet: A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an. Translated from the French by Kelly, P. Miami: Convivum Press.
- Déroche, F. (1983) Catalogue des manuscrits arabes, vol 1 Les manuscrits du Coran. Paris: Bibliothèque nationale.
- Déroche, F. (2009) La transmission écrite du Coran dans les débuts de 'islam. Le codex parisinopetropolitanus. Leiden: Brill.
- Dye, G. (2019) "Le corpus coranique: contexte et composition", in Amir-Moezzi, M. and Dye, G. (eds). Le Coran des historiens. Paris: Cerf: 733–846.
- Dye, G. (2012) "Lieux saints communs, partages ou confisques: aux sources de quelque pericopes coraniques (Q 19:16–33)", in Depret, I. and Dye, G. (eds). Partage du sacré: transferts, evotions mixtes, rivalités interconfessionalles, Brussels: EME Editions: 55–121.
- Dye, G. (2021) Concepts and Methods in the Study of the Qur'ān, Religions. 12: 599.
- Donner, F. (2008) "The Qur'ān in recent scholarship: Challenges and desiderata", in Reynolds, G. (ed). The Qur'ān in its Historical Context. London/New York: Routledge: 29–50.

- Dray, W. H. (1971). On the Nature and Role of Narrative in Historiography. History and Theory, 10(2): 153–71.
- Eco, U. (1962) The Open Work. Translated from the Italian by Anna Cancogni. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eco, U. (1979) The Role of the Reader: Explorations in the Semiotic of Texts. Bloomington: Indiana University Press.
- El-Badawi, E. and Sanders, P. (2019) Communities of the Qur'an: Dialogue, Debate and Diversity in the 21st Century. London: OneWorld.
- Farrin, R. (2010) Surat al-Baqara: A Structural Analysis. The Muslim World. 100: 17–32.
- Fisher, G. (2011) Between Empires: Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press.
- Ghaffar Z. (2020) Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext: Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Grimme H. (1892) Mohammed. vol. 1 Das Leben, nach den Quellen. Münster: Aschendorffschen Buchhandlung.
- Hawting, G. (1999) The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horovitz, J. (1975 [1923]) "Das koranische Paradies", in Paret, R. (ed.). Der Koran. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 53–73.
- Hoyland, R. (2001) Arabia and the Arabs: From the bronze age to the coming of Islam. London: Routledge.
- Hoyland, R. (2008). The inscription of Zuhair, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644–5), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state. Arabian Archeology and Epigraphy. 19: 209–36.
- Imbert, F. (2019) "Le Coran des pierres", in Amir-Moezzi, M. and Dye, G. (eds).Le Coran des historiens. vol 1. Paris: Cerf: 707–32.
- Iser, W. (2000) The Range of Interpretation. Columbia: Columbia University Press.
- Jeffery, A. (2007 [1938]) The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Leiden: Brill.
- Jones, A. (2003) "Orality and Writing", in McAuliffe, J. D. (ed.). The Encyclopaedia of the Qur'ān. Volume 3. Leiden: Brill: 587–93.
- Klar, M. (2017) Text-Critical Approaches to Sura Structure: Combining Synchronicity with Diachronicity in Sūrat al-Baqara. Part 1 and 2. Journal of Qur'anic Studies. 19(1–2): 1–38 and 64–105.

- Klar, M. (2020) "Qur'anic exempla and late antique narratives", in Shah (ed.). The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Oxford: Oxford University Press: 128–39.
- Lecker, M. (2004) The Constitution of Medina: Muḥammad's First Legal Document. Princeton, NJ: Darwin.
- Luxenberg, C (pseud.) (2007 [2000]) The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Translated from the German. Berlin: Hans Schiler.
- Macdonald, M. C. A. (2000) Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia. Arabian Archeology and Epigraphy. 11: 28–79.
- Macdonald, M. C. A. (2005), "Literacy in an oral environment", in Bienkowski, P., Mee, C. and Slater, E. (eds.). Writing and Ancient Near Eastern Society. Papers in Honour of Alan R. Millard. New York/London: T&T Clark: 45–113.
- Madigan, D. (2001) The Qur'ân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marx, M. and Jocham, T. (2019) "Radiocarbon (14C) dating of Qur'ān manuscripts", in Kaplony, A. and Marx, M. (eds). Qur'ān Quotations Preserved on Papyrus Documents, 7th–10th Centuries: And The Problem of Carbon Dating Early Qur'āns. Leiden: Brill: 188–221.
- Masri, G. (el) (2016) "Ma'sal: What the Ṭalal would tell us", in Sells, M. and Neuwirth, A. (eds). Qur'ānic Studies Today. London/New York: Routledge: 249–61.
- Muir, W. (1858–61) The Life of Mahomet, with Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pro-Islamite History of Arabia, 4 vol. London: The Society for the Promotion of Christian Knowledge.
- Muir, W. (1897 [1845]) The Mohammedan Controversy, Edinburgh: T&T Clark.
- Neuwirth, A. (2002) "Form and structure of the Sura", in McAuliffe, J. (ed.). Encyclopaedia of the Qur'ān, vol. 2. Leiden: Brill: 245–66.
- Neuwirth, A. (2003) Qur'an and History – a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. Journal of Qurʾānic Studies. 5(1): 1–18.
- Neuwirth, A. (2007 [1981]) Studien zur Komposition der mekkanischen Suren: Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität? 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage. Berlin/New York: De Gruyter.

- Neuwirth, A. (2010). "Qur'anic Readings of the Psalms", in Neuwirth, A., Sinai, N. and Marx, M. (eds). The Qur'ān in Context: Historical and literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Leiden: Brill: 733–78.
- Neuwirth, A. (2011) Der Koran: Handkommentar und Übersetzung, vol. 1 Frümekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin: Verlag der eltreligionen.
- Neuwirth, A. (2014 [1996]) "From recitation through liturgy to canon: Sura composition and dissolution during the development of Islamic ritual". Translated from the German by Goldbloom, G. In Neuwirth, A. Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text. Oxford: Oxford University Press: 141–63.
- Neuwirth, A. (2014 [2007]) "Neither of the East not of the West (lā sharqiyya wa lā gharbiyya, Q. 24:35): Locating the Qur'an within the history of scholarship". Translated from the German by Goldbloom, G. In Neuwirth, A. Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text. Oxford: Oxford University Press: 3–52.
- Neuwirth, A. (2015) The "Discovery of Writing", in the Qur'an: Tracing an Epistemic Revolution in Arab Late Antiquity. Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 42: 1–29.
- Neuwirth, A. (2016) "Qur'ānic studies and philology: Qur'ānic Textual politics of staging, penetrating, and finally eclipsing Biblical tradition", in Sells, M. and Neuwirth, A. (eds). Qur'ānic Studies Today. London/New York: Routledge: 178–206.
- Neuwirth, A. (2017a) "Locating the Qur'an and early Islam in the 'epistemic space' of late antiquity", in Bakhos, C. and Cook, M. (eds). Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press: 165–85.
- Neuwirth, A. (2017b) Der Koran: Handkommentar und Übersetzung vol. 2/1: Frümittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk: "Biblisierung" des altarabischen Weltbildes. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Neuwirth, A. (2019 [2010]) The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage. Translated from the German by Wilder, S. Oxford: Oxford University Press.
- Nöldeke, T. (1860) Geschichte des Qorâns. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchahndlung.
- Nöldeke, T and Schwally, F. (1909) Geschichte des Qorāns, vol. 1. Leipzig: Dieterich.
- Oakeshott, M. (1995 [1933]) Experience and its Modes. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Shaugnessy T. (1961) The Seven Names for Hell in the Qur'an. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 24(3): 444–69.
- O'Shaugnessy T. (1971) Creation with Wisdom and with the Word in the Qur'an, Journal of the American Oriental Society. 91(2): 208–21.
- Pink, J. (2018) Muslim Qur'ānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretative Communities. Sheffield: Equinox.
- Reda, N. (2017) The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Reynolds, G. (2008) (ed.) The Qur'an in Its Historical Context. London/New York: Routledge.
- Reynolds, G. (2010) The Qur'an and its Biblical Subtext. London/New York: Routledge.
- Reynolds, G. (2011) Le problème de la chronologie du Coran. Arabica. 58: 477–502.
- Reynolds, G. (2020) The Qur'anic Doublets. Journal of the International Qur'anic Studies Association. 5: 5–39.
- Rippin, A. (1983), The Qurʾān as Literature: Perils, Pitfalls and Prospects. British Society for Middle Eastern Studies. 10(1): 38–47.
- Rippin, A. (1992) Reading the Qurʾān with Richard Bell. Journal of the American Oriental Society. 112(4): 639–47.
- Rippin, A. (2000) "Muḥammad in the Qurʾān: Reading scripture in the 21st century", in Motzki, H. (ed.). Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources. Leiden: Brill: 298–309.
- Rippin, A. (2001) "Introduction", in Rippin, A. (ed.). The Qur'ān. Style and Contents. Aldershot: Ashgate: xi–xxxiii.
- Rippin, A. (2014), "Angelika Neuwirth and philology: A response to the keynote lecture" IQSA Papers. https://iqsaweb.files.wordpress.com/2013/05/sandiego_response_ar2.pdf (visited on 30.03.2022).
- Robin, C. (2008) Les Arabes de Ḥimyar, des "Romains" et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne). Semitica et Classica. 1: 167–2002.
- Robin, C. (2015) Robin C., "L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions", in Déroche, F., Robin C. and Zinc, M. (eds). Paris. Les origines du Coran, le Coran des origines. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres: 27–74.
- Robin, C. (2019) "L'Arabie preislamique", in Amir-Moezzi, M and Dye, G. Le Coran des Historiens. Paris: Cerf: 51–154.

- Robinson, N. (2001) Hands Outstretched: Towards a Re-reading of Sūrat al-Mā'ida'. Journal of Qur'anic Studies. 3: 1–19.
- Sadeghi, B. (2011) The Chronology of the Qurʾān: A Stylometric Research Program. Arabica. 58: 210–99.
- Sadeghi, B. and Goudarzi, M. (2012). Ṣan'ā' 1 and the origins of the Qur'ān. Der Islam. 87: 1–129.
- Saleh, W. (2004) The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. Leiden: Brill.
- Saleh, W. (2016) "End of Hope. Sūras 10–15, Despair and a Way out of Mecca", in Sells, M. and Neuwirth, A. (eds). Qur'anic Studies Today. London/New York: Routledge: 106–23.
- Segovia, C. (2012) "Thematic and structural affinities between 1 enoch and the Qur'ān: A contribution to the study of the Judaeo-Christian apocalyptic setting of the early Islamic faith", in Segovia, C. (ed.). The Coming of the Comforter: When, Where and to Whom?: Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough. Piscataway, NJ: Gorgias Press: 231–67.
- Shoemaker S. (2003) Christmas in the Qurʾān: The Qurʾānic Account of Jesus' Nativity and Palestinian Local Tradition. Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 28: 11–39.
- Shoemaker S. (2021a) "Qur'an and context". Oxford Bibliographies Online. DOI: 10.1093/ OBO/9780195390155-0280
- Shoemaker S. (2021b) "A New Arabic Apocryphon from Late Antiquity: The Qur'ān", in Bjerregaard Mortensen, M. et al. (eds). The Study of Islamic Origins: New Perspectives and Contexts, Berlin/ Boston: De Gruyter: 29–44.
- Shoemaker S. (2022) Creating the Qur'an: A Historical-Critical Study. Oakland: University of California Press.
- Sinai, N. (2006) "Qurʾānic self-referentiality as a strategy of self-authorization", in Wild, S. (ed.). SelfReferentiality in the Qurʾān. Wiesbaden: Harrassowitz: 103–34.
- Sinai, N. (2010) "The Qur'an as process", in Neuwirth, A., Sinai, N. and Marx, M. (eds). The Qurʾān in Context. Leiden: Brill: 407–39.
- Sinai, N. (2011) Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 74: 397–16.
- Sinai, N. (2015–16) The Unknown Known: Some Groundwork for Interpreting the Medinan Qur'an. Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 66: 47–96.

- Sinai, N. (2017a) The Qur'an: A Historical-Critical Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sinai, N. (2017b) "The eschatological kerygma of the early Qur'an", in Amirav, H., Grypeou, E., and Stroumsa, G. (eds.). Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Leuven: Peeters: 219–66.
- Sinai, N. (2019) Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry. New Haven, CT: The American Oriental Society.
- Sinai, N. (2020) "Inner-Qur'anic chronology", in Shah (ed.). The Oxford Handbook of Qur'anic Studies. Oxford: Oxford University Press: 346–61.
- Sinai, N. (2024) The Christian Elephant in the Meccan Room: Dye, Tesei, and Shoemaker on the Date of the Qur'ān. Journal of the International Qur'anic Studies Association, 1–62.
- Sirry, M. (2021). Controversies over Islamic Origins: An Introduction to Traditionalism and Revisionism. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Stefanidis, E. (2008) The Qur'an Made Linear: A Study of the Geschichte des Qorâns' Chronological Reordering. Journal of Qur'anic Studies. 10: 1–22.
- Stetkevych, S. (2011) The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stewart, D. (2017) "Reflections on the state of the art in Western Qur'anic studies", in Bakhos, C. and Cook, M. (eds). Islam and Its Past: Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press: 4–68.
- Taji-Farouki, S. (2006) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press.
- Taji-Farouki, S. (2016) The Qur'an and its Readers Worldwide. Contemporary Commentaries and Translations. Oxford: Oxford University Press.
- Tesei T. (2011) The Chronological Problems of the Qurʾān: The Case Study of Ḏū l-Qarnayn (Q. 18: 83–102). Rivista degli studi orientali. 84(1): 457–64.
- Todorov T. (1971) The 2 Principles of Narrative. Diacritics. 1(1): 37–44.
- Van Putten M. (2019), "The Grace of God" as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 82(2): 271–88.
- Wansbrough, J. (2004 [1977]) Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. Amherst: Prometheus Books.

- Wansbrough, J. (2006 [1978]) The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. Amherst: Prometheus Books.
- Weil, G. (1844) Historisch-kritische Einleitung in den Koran. Bielefeld: Velhagen & Klasing.
- White, H. (1987) The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Witztum J. (2014) "Variant traditions, relative chronology, and the study of intra-Quranic parallels", in Sadeghi, B. et al. (eds). Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone. Leiden: Brill: 1–50.
- Zahniser, M. (1997) "Sūra as guidance and exhortation: The composition of Sūrat al-Nisā'", in Afsaruddin, A. and Zahniser, M. (eds). Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff. Winona Lake: Eisenbrauns: 71–85.
- Zahniser, M. (2000) "Major transitions and thematic borders in two long Sūras: al-Baqara and al-Nisā'", in Boullata, I. (ed.). Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān. Richmond: Curzon: 26–55.