@Tafsircenter

ديفين ج. ستيوارت
Devin J. Stewart

أنواع الكلام وتفسير القرآن

ترجمة
محمد إسماعيل خليل

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بديفين ج. ستيوارت Devin J. Stewart **(١٩٦٢-):**

باحث أمريكي، أستاذ الدراسات الإسلامية ودراسات اللغة العربية بجامعة إيموري في الولايات المتحدة.

تتركز اهتماماته في دراسة الفقه الإسلامي، والتشيّع، واللغة العربية، والدراسات الأدبية للقرآن.

صدر له عدد من الكتب المهمّة في هذا السياق:

Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, University of Utah Press, 1998

الأرثوذكسية الإسلامية الفقهية: ردود الشيعة الاثني عشرية على النظام الفقهي السُّنّي.

بالإضافة لعدد من الدراسات والمقالات.

مقدمة[1]:

تهتمّ الدراسات الغربية للقرآن في العقود الأخيرة اهتمامًا كبيرًا بتوسعة العدّة المنهجية المشغّلة على القرآن، حيث تحاول هذه الدراسات الخروج من ضيق المناهج الاستشراقية الكلاسيكية المقتصرة غالبًا على الفيلولوجي التقليدي نحو استفادة أوسع من المنهجيات الكتابية والمنهجيات الأدبية المطبقة على الكتاب المقدّس، فبعد نجاح هذه المنهجيات في ميدان دراسات الكتاب المقدّس وبروز كفاءتها في استكشاف أكثر دقّة لبنيته وتاريخه، اهتم هؤلاء الباحثون بتطبيقها على القرآن بغية تطوير حقل الدراسات القرآنية الغربية من الناحية النظرية والمنهجية.

وتعدّ نظرية الأنواع الأدبية التي تبلورت مع الشكلانيين الروس بشكلٍ أساسي، والتي يتميّز ويبرز فيها بصورة كبيرة اسم ميخائيل باختين بدراساته الواسعة حول الرواية وطابعها الحواري وأنواع الكلام التي تتشكّل منه وعلاقة الأنواع الأدبية داخل الرواية ببعضها =إحدى النظريات المهمّة في حقل الدراسات الأدبية؛ لذا فقد حاول الكثير من الدارِسين الاستفادة من هذه

(١) قام بكتابة المقدمة وكذلك التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميزنا حواشينا بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وجدير بالذِّكْر أن الحواشي في المادة الأصلية كانت في نهاية الدراسة، إلا أنه تم دمجها داخل الترجمة ليسهل على القارئ متابعة مراد المؤلِّف.

الأدوات المنهجية التي تبلورت في هذا الميدان في دراسة الكتب المقدّسة التي نظر لها الكثيرون باعتبارها تضم خطابات وأنواع كلامية وخطابية متعدّدة ومترابطة، إلا أن تطبيق هذه المنهجيات على القرآن يظلّ في بداياته في ساحة الدرس الغربي.

في هذه الورقة يقدّم ديفين ج. ستيوارت سردًا تحليليًّا لتاريخ مناهج «نقد الشكل» و«نظرية النوع» في دراسة الكتاب المقدّس، وكذلك يحاول الوقوف على ما يمكن اعتباره بداية لهذا النوع من الاشتغال؛ سواء داخل التقليد الإسلامي أو في الدراسات الغربية الكلاسيكية والمعاصرة، ويحاول إيضاح الوظائف التي قام بها هذا الاستدعاء لأنواع الكلام في دراسة القرآن عند بعض الأسماء؛ مثل وانسبرو ونويفرت وجيرد بوين، ثم يقدّم اقتراحه حول استخدام نظرية النوع الأدبي في تفسير القرآن، حيث يمكن -بحسب ستيوارت- أن يساعد معرفة النوع الأدبي الذي تنتمي له بعض الآيات في عملية التأويل، سواء بترجيح تفسير بعينه، أو تقليل احتمالية صواب بعض التفسيرات، ومن أجل إبراز اقتراحه بشكلٍ تطبيقي، يشتغل ستيوارت على بعض الآيات أو تحديدًا الألفاظ داخل بعض الآيات مثل: «الحاقة»، «القارعة»، «ببعيد» في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾، «الكوثر»، ويحاول إبراز كيف يمكن لتحديد النوع الأدبي الذي تنتمي له هذه الآيات أن يسهم في اختيار أو ترجيح أو استبعاد معانٍ محدّدة.

بِغَضّ النظر عن نتائج هذه الورقة فإنّ أهميتها تكمن في أنّ هذا التطبيق لنظرية الأنواع الأدبية على القرآن يعدّ نمطًا جديدًا من الاشتغال الغربي على القرآن، وأحد فضاءات اتجاه هذا الدرس لمحاولة الاستفادة من بعض المنهجيات الجديدة، مما يجعل من المهم أن يطّلع عليه الباحث العربي.

الدراسة(١)(٢)(٣)

١. أنواع الكلام في البحوث القرآنية:

«تتنفّس الأبحاث الغربية التاريخية في الوقت الحاضر برئة واحدة فقط -إذا جاز التعبير- أمّا الرئة الثانية؛ عروبة القرآن وشاعريته، فلم تستخدم بعد».

(Neuwirth 2019, p. 37)

أنتج التراث الغربي في حقل الدراسات القرآنية العديد من الأعمال حول حياة النبي [ﷺ]، والمسار الزمني للقرآن، وتاريخ تنقيح النصّ ونقله، وبنية سور القرآن، والمواضيع والمفاهيم القرآنية، والمرأة والجنس في القرآن، والألفاظ الأعجمية في القرآن، والصلات بين القرآن والتقاليد الدينية السابقة؛ اليهودية والنصرانية. بيدَ أنه لا بدّ من الاعتراف بأنهم تركوا مجالات واسعة من البحث لم يُسبر غورها، أعني تلك التي تعتمد بصورة مباشرة على معرفة

(١) العنوان الأصلي للدراسة هو: Speech Genres and Interpretation of the Qur'an
نشرت في: Religions 2021, 12, 529

(٢) ترجم هذه الدراسة: محمد إسماعيل خليل، مترجم، له عدد من الأعمال المنشورة، صدر له مؤخرًا ترجمة كتاب (تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي)، وليد صالح، عن مركز نماء للدراسات والبحوث.

(٣) أودّ أن أُعرب عن امتناني لكلّ من: كارين باور، وغسّان المصري، وجوزيف لوري، ونورا ك. شميد، وشوكت توراوا، على تعليقاتهم ومقترحاتهم المستفيضة والثاقبة.

الذخيرة الفنية الواسعة للغة العربية، بما في ذلك ضُرُوبها وأنماطها وفروقها الدقيقة وطرق استعمال الألفاظ، والتأثّر بالسّمات الشِّعرية والبلاغية للقرآن. ويمكن ضمن هذا النطاق الواسع، انتقاء أيّ عدد من المجالات المحددة باعتبارها محاور محتملة للبحث في المستقبل، وقد أغفلَتْ آثار القافية والإيقاع -وهما أمران في غاية الأهمية للقرآن- إلى حدّ كبير في الدراسات الغربية، بعد بضع محاولات مبكّرة(١). وقد تطرّقت العديد من الدراسات الحديثة إلى موضوع الطبيعة الشِّعْرية للقرآن وعلاقته بالخطاب الشِّعْري العربي عمومًا(٢). وأهملت البلاغة باطّراد في الدراسات الغربية، وهي أمر أساسي في تحليل النصّ القرآني، وقد تناولها بالبحث عددٌ كبيرٌ من الدراسات المتطوّرة في التراث الإسلامي(٣). ويتمثل المحوّر المحتمل الآخر للبحث في أنواع الكلام المختلفة التي يتألّف منها النصّ القرآني، ويمكن دراستها من خلال توليفة من الانتباه الدقيق لنصّ القرآن وللأنواع المكتوبة والشفوية بأشكال مختلفة من

(١) انظر:

(Müller 1896; Vollers 1906; Müller 1969; Neuwirth 1981; al- Hasnawı 1986; Cassels 1983; Umar 1999; Stewart 1990; Stewart 2009; Stewart 2013; Stewart 2015a; ,Toorawa 2006; Toorawa 2011; Kayam 2020; Klar 2021).

(٢) انظر:

(Kermani 1999, 2015; Hoffmann 2007; Bauer 2009; Neuwirth 2014a; Serrano 2016; El Masri 2017, 2020).

(٣) وقد وضحت هذه النقطة جيدًا في Abdel Haleem (2020). وانظر أيضًا:

(Mir 1990b, 2007; Abdel Haleem 1992, 2017a; Neuwirth 2004; Blankinship 2019; Zebiri 2003; Toorawa 2002).

اللغة العربية واللغات الأخرى، باستخدام أدوات نقد الشكل ونظرية أنواع الكلام. تشكّل الملاحظات الآتية مقدّمة موجزة لأنواع الكلام وفائدتها المحتملة في الدراسات التحليلية للقرآن، وتتناول جُمْلة من الآيات التي يفيد الانتباه إلى سمات ومحددات النوع فيها في الوصول إلى تفسير.

يقف من يضطلع بمهمّة التفسير عند التعرّض لمصطلحٍ أو تعبيرٍ غامض في القرآن أمام عدّة خيارات ممكنة؛ يكمن الخيار الأول -وغالبًا ما يكون مهيمنًا- في إطار الموروث الديني، وهو الاحتكام إلى المرجعية الدينية أو المعرفة التراكمية بالتفسير الموجود. يتميّز التراث الإسلامي بكمّ كبير ومتنوّع من كتب التفسير، سواء في تفاسير القرآن أو في الكتب ذات الصِّلة مثل تلك المخصصة لحياة النبي [ﷺ]، وأسباب النزول، والقراءات، والنحو، والبلاغة، والمعاجم، وهلمّ جرًّا. وهناك ميلٌ عند المؤمنين إلى قبول حُجية هذه المجموعة من المواد، وعند الباحثين الغربيين المعاصرين إلى رفض حُجّيتها بدعوى أنها مشوبةٌ كليّةً بالتلفيق والإسقاط الخلفي للمذاهب الكلامية اللاحقة. ومع هذا، فحتى من منظور العلماء الذين يتحاشون النهج المذهبي، فإنّ دراسات علماء المسلمين ما قبل العصر الحديث حول القرآن تقدّم قدرًا كبيرًا من المعلومات القيمة والعديد من التحليلات والرؤى وثيقة الصِّلة. ولا يمكن في الوقت ذاته إنكار أن الأدلة تشير في عدد من الحالات إلى أنّ مؤلفي التفاسير الموجودة غالبًا ما أساؤوا فهم النصّ أو فاتهم ما هو من الواضح أنه التفسير الأكثر إقناعًا،

غالبًا لأسباب مذهبية. والحقيقة أن الانقسام ليس مطلقًا؛ فقد كان المفسّرون المسلمون في القرنين الثامن والتاسع وما بعده ينخرطون في العديد من العمليات التفسيرية نفسها التي كان الألمان يحاولونها في القرنين التاسع عشر والعشرين، حتى لو صاغوا آراءهم بلغة مختلفة في كثير من الأحيان وبرّروها بالاستشهاد بمجموعة مختلفة من المصادر.

إذا كان المرء متخوِّفًا من التأثّر المفرط بالتفسيرات التقليدية والتصوّرات العقدية، فربما يكون الخيار الأول بعد الاستعانة بالمرجعية الدينية أو التراث هو إجراء دراسة مطابقة، وتتضمّن استقصاء جميع حالات ورود لفظ معين في القرآن كلّه واستخدام القرائن في السياقات المباشرة لحالات ورود اللفظ المختلفة لاستجلاء معناه. كلّما قلّ عدد الحالات زادتْ صعوبة استخدام السياق. فعلى سبيل المثال، تستند التعريفات المتاحة للعديد من الألفاظ القرآنية الفريدة في التراث في المقام الأول إلى التخمين من خلال سياق الآيات الوحيدة التي وردت فيها، وبهذا يصير باحثو الغرب المعاصرون في الوضع نفسه مع نظرائهم المسلمين في القرن التاسع.

المأزق الآخر المحتمل هو أنّ العديد من الكلمات لها معانٍ مختلفة، وأحيانًا بعيدة جدًّا عن بعضها. ودراسات المطابقة منحازة بطبيعتها نحو الوصول إلى تعريفات أُحادية ومتّسقة تناسب جميع تكرارات اللفظ موضع البحث متجاهلة بالكامل ما قد يكون معانيَ متباينة. تعني لفظة «كتاب» حيث

وردت في سورة النمل «رسالة»؛ إِذْ تشير إلى رسالة سليمان إلى ملكة سبأ (النمل: ٢٨- ٣١)، وتشير في آية أخرى إلى عَقْد الدَّيْن أو القرض (البقرة: ٢٨٢- ٢٨٣)، وتشير في آيات إلى سجلّ ذنوب المرء وحسناته (على سبيل المثال، الحاقة: ١٩)، وتشير في آيات أخرى إلى القرآن، وإلى الكتب المنزلة عمومًا، وإلى التوراة والإنجيل على وجه الخصوص، ولن يكون تقديم تعريف موحّد متّسق مثل «وثيقة مكتوبة» بالأمر الخاطئ، ولكنه بالتأكيد سيحجب جوانب مهمّة من المعاني المختلفة للّفظ.

تبنّت العديد من الدراسات الغربية للقرآن منهج دراسة المطابقة، ولا سيما كتاب دانيال آي ماديجان (Daniel A. Madigan)[1] The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture (الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة في كتاب الإسلام المقدس)، (Princeton: Princeton

(١) دانييل ماديغان Daniel Madigan: كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسّس ومدير معهد دراسات الأديان والثقافات بالجامعة الغريغورية البابوية، حاصل على دكتوراه في الدين الإسلامي من جامعة كولومبيا الأمريكية عام ١٩٩٧م، وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات: كولومبيا، أنقرة، بوسطن. من أهم كتبه الكتاب الذي يشير إليه الكاتب: الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدس، ٢٠٠١م. وقد نشرنا عرضًا لهذا الكتاب كتبته يامنة مرمر، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، منشور ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

University Press, Madigan 2001)، الذي تناول جميع حالات ورود لفظة «كتاب» والألفاظ الأخرى المرتبطة في القرآن. وهناك العديد من الأمثلة الأخرى.

تتمثل الإستراتيجية الثانية في الاستعانة بالمشتركات اللفظية؛ فعلى سبيل المثال، حيّر لفظ الفُرْقَان (البقرة: ٥٣، ١٨٥؛ آل عمران: ٤؛ الأنفال: ٤١؛ الأنبياء: ٤٨؛ الفرقان: ١) المفسِّرين، وقد ربطه العديد من الباحثين بـ(فَرْق) أو (فَرَّقَ)، واستنادًا إلى ذلك اقترحوا أنّ (الفُرْقَان) مرتبط في المعنى بالتمييز أو التفرقة؛ ولذلك ترجمه بكتال (Pickthall) على أنه (the Criterion "المعيار") وزاد نصًّا توضيحيًّا «الذي يميز الصواب عن الخطأ».

أمّا الإستراتيجية الثالثة فهي الرجوع إلى الأصل الأجنبي للكلمة، فقد فسّر بعض الباحثين لفظ (الفُرْقَان) على أنه تأثيل من كلمة «بورقانا» الآرامية بمعني «الخلاص»، أو من «براقيم» العبرية بمعنى «فصول من الكتاب المقدّس». (Jeffery 2007, pp. 225– 29).

الإستراتيجية الرابعة هي اللجوء إلى الاختلافات النصية أو التحرير النصّي، اقترح فرد دونر (Fred Donner)[١] أنّ الفُرقَان مشتقّة من اللفظة

(١) فرد دونر: Fred Donner (١٩٤٥–...): مستشرق أمريكي، وُلِد في واشنطن، حصل دونر على الدكتوراه من جامعة برنستون في دراسات الشرق الأدنى في سنة ١٩٧٥م، ثم أصبح رئيس المعهد =

الآرامية/ السريانية «بورقانا» بمعنى «الخلاص» في الحالات التي يرتبط فيها الفُرقان بالنصر في المعركة، ولكن من السريانية «بوقدانا» بمعنى «الوصية» في الحالات التي يرتبط فيها الفُرقان بالوحي كما في الآية الأولى من سورة الفُرقان (Donner 2007).

الإستراتيجية الخامسة هي النهج الذي تناولته بالبحث هنا: تحديد نوع الكلام الذي يقع تحته النصّ قيد الدراسة، ثم استخدام محددات وسمات هذا النوع للمساعدة في حلّ المشكلة التفسيرية. يمكن أن يكفل مراعاة النوع سبيلًا للتفسير عندما يتبيّن قصور المناهج الأخرى، أو الإفادة بتفسير أوضح، أو يؤكّد تفسيرًا تعضده أدلة مصاحبة أخرى، أو يستبعد تفسيرات مطروحة باعتبارها

=

الشرقي وقسم لغات وحضارات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو، تتركّز دراساته في الإسلام المبكّر، له عدد من الكتب، منها:

- The Early Islamic Conquests, ACLS Humanities E- Book, 1981
«الفتوحات الإسلامية المبكرة».

- Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing (Studies in Late Antiquity and Early Islam, No. 14), Darwin Press, Incorporated; Third Printing edition, 1998.

وقد تُرجم للعربية بعنوان: «الروايات السردية عن الأصول الإسلامية، بدايات الكتابة التاريخية الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار ناجي، المركز الأكاديمي للأبحاث، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٩، وكتابه المركزي هو:

" M. Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010".

وقد نشرنا عرضًا له بعنوان: «عرض كتاب: محمد والمؤمنون: حول نشأة الإسلام»، جاك تانوس، ترجمة: مصطفى هندي. (قسم الترجمات).

بعيدة الاحتمال. ومن المعلوم أن هذه الإستراتيجية لا توجد بمعزل عن غيرها؛ إِذْ يمكن دمجها مع إستراتيجيات أخرى وفقًا لمتطلبات النصّ المعيّن المراد تناوله وتطبيقها رفقة الأساليب القياسية الأخرى في علم اللغة. تركّز الورقة الحالية على استخدام النوع باعتباره أداة تأويلية، خاصّة أنه غالبًا ما أُهمل أو قلّل من قدره في الدراسات القرآنية رغم فائدته.

٢. دراسة أنواع الكلام في القرآن:

يعتبر البحث في الأنواع الكلامية من أكثر السُّبُل الواعدة للبحث القرآني المعاصر. تضمّنت الدراسات الإسلامية التراثية بعض الدراسات المتمركزة حول أنواع قرآنية معيّنة، مع أنّ طرائق التحليل الأخرى، مثل الطرائق النحوية، أو المعجمية، أو البلاغية، أو الفقهية، أو الكلامية، أو الصوفية، هي السائدة عمومًا. وحسبما ذكر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، فإنّ أحد تفسيرات الحديث المشهور أنّ القرآن أُنْزل «على سبعة أحرف» تشير إلى أنواع النصوص الواردة في القرآن، في حين أنّ وجهة نظره الخاصّة كانت أنّ «الأحرف السبعة» لها علاقة باختلاف الألفاظ، وقد فهم علماء آخرون أنّ «الأحرف السبعة» تشير إلى سبعة أوجه: الأمر، والنهي أو الزجر، والوعد أو الترغيب، والوعيد أو الترهيب، والجدل، والقصص، والمَثَل[(١)]. وقد أَوْلى ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالأنواع القرآنية، حيث ألّف **أمثال القرآن، والتبيان في أَيْمَان القرآن** (ابن قيم الجوزية ١٩٨١، ٢٠٠٨).

تحدّد الفئات الثلاث الأخيرة على الأقلّ -الجدل والقصص والمثَل- فئات يمكن القول أنها أنواع. وقد اجتذب نوع المثل على وجه الخصوص

(١) (الطبري ٢٠٠١، ١/ ٤١- ٤٢، ٤٦- ٤٩). وقد تنبّه لهذا المثال Samji (2018, p. 270).

الكثير من الاهتمام في التراث الإسلامي، فكُرّست مؤلَّفات من القرون الوسطى لأمثال القرآن، فألّف فيه محمد بن الجنيد القواريري (ت: ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، وإبراهيم بن محمد بن عرفة المعروف بنفطويه (ت: ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م)، ومحمد ابن أحمد الإسكافي (ت: ٣٥٢هـ/ ٩٦٣م) (ابن النديم ٢٠١٤، المجلد ١، ص٩٨، ٦٦٥)، وكتبَ الفقيه الشافعي المعروف أبو الحسن عليّ بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: ٤٦٣هـ/ ١٠٧٢م)[١] كتابًا آخر من هذا القبيل، وهو **كتاب الأمثال القرآنية**، وعَقَد كلٌّ من بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤هـ/ ١٣٩٢م) في **البرهان في علوم القرآن**، وجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) في **الإتقان في علوم القرآن** فصولًا خاصّة لأمثال القرآن[٢].

تركّزت المناقشات التراثية حول «فضائل القرآن»، في كتب الحديث المسندة وفي الكتب والرسائل المفردة إلى حدّ كبير على نوع الدعاء في القرآن؛ فعلى سبيل المثال تستند التوجيهات بقراءة خواتيم السور أو خواتيم سورة البقرة خاصة للمنفعة الروحية أو الدنيوية إلى حقيقة أنّ العديد من السور تنتهي بآيات الدعاء. رَوى البخاري (ت: ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) أنّ (مَن قرَأ بالآيتينِ من

(١) توفي الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ربيع الأول من سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م. [المترجم]

(٢) «الزركشي ١٩٧٢، (١/ ٤٨٦- ٤٩٥) (النوع الحادي والثلاثون)؛ السيوطي ١٩٩٥، (٢/ ٢٨٣- ٢٨٧) (النوع السادس والستون)».

آخر سورة البقرة في ليلةٍ كَفَتَاه)[1]. ويرجع هذا القول على الأرجح إلى حقيقة أنّ الآية الأخيرة تتضمن الدعاء الآتي:

﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

رَوى أبو عبيد القاسم بن سلّام (ت: ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) في **فضائل القرآن** أنّ رسول الله [ﷺ] قال: (إنّ الله تعالى ختمَ سورة البقرة بآيتينِ أعطانيهما مِن كنزه الذي تحت العرش. فتعلَّموهما وعلِّموهما نساءكم وأبناءكم؛ فإنهما صلاة وقرآن ودعاء) (القاسم بن سلّام ١٩٩٥، ٢/ ٣٨- ٣٩). وهذه مجرّد شواهد قليلة من بين العديد. سيكون من الضروري إجراء مسح كبير لأنواع عديدة من المؤلّفات لاكتشاف المدى الحقيقي لانخراط علماء علم اللغة في العصور الوسطى مع أنواع القرآن.

لم تتجاهل الدراسات القرآنية الغربية الأنواع كليةً؛ إذْ تناولت العديدُ من الأعمال في هذا المجال أنواعًا أو أنماطًا معيّنة من النصّ بشكلٍ عابر، لكن قلّة قليلة فقط من الباحثين ركّزوا إلى حدّ كبير على أنواع النصوص التي يحتويها

(١) البخاري، الصحيح، كتاب فضائل سور القرآن، باب فضل سورة البقرة، ١- ٢.

القرآن. يذكر ريتشارد بيل (Richard Bell) عدّة أنواع من النصوص في: Introduction to the Qur'an (مدخل إلى القرآن)، لكنه لا يسمّيها أنواعًا، وتناولها تحت عنوان: "The Structure and Style of the Qur'an" (بنية وأسلوب القرآن) (Bell 1953, pp. 67– 81). وجمع نيل روبنسون (Neal Robinson) وأنجيليكا نويفرت (Angelika Neuwirth)[١] العديد من الرؤى حول الشكل والنوع في مؤلّفاتهم العامة عن القرآن (Robinson 1996; Neuwirth 1981, 2010). وقد درست بعض النماذج الفردية بقدر من الغزارة، مثل قصص العذاب في القرآن، التي تُطرق لها منذ مؤلّفات ألويس اشبرنجر (Aloys Sprenger (1813– 1893)[٢]، في منتصف القرن التاسع عشر

(١) أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-...): مِن أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية.
أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرّة، درّست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات برلين وميونيخ وطهران، عملت كأستاذ ومحاضر في عددٍ من الجامعات، مثل: برلين وميونيخ وبامبرغ، كما عملت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمّان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة. ترأّست مشروع (كوربس كورانيكوم) منذ ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٠.
ولها عدد من الكتابات والدراسات المهمّة في مجال القرآن ودراساته، من أهمها:
القرآن كنصّ من العصور القديمة المتأخّرة، مقاربة أوروبية، ٢٠١٠، دراسات حول تركيب السور المكية، ١٩٨١، النصّ المقدس، الشّعر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنصّ أدبي، ٢٠١٤. (قسم الترجمات).

(٢) ألويس اشبرنجر Aloys Sprenger، (١٨١٣- ١٨٩٣): مستشرق نمساوي، درس الطب واللغات الشرقية في جامعة فيينا، وفي عام ١٩٣٨ تحصّل على الجنسية الإنجليزية، حصل على الدكتوراه في اللاهوت من الجامعة الهولندية عام ١٨٤١ عن رسالة بعنوان: «أوليّات الطب العربي في عصر =

حتى يومنا هذا، وهي ركيزة مبحث ضخم لجوزيف هوروفتس (Josef Horovitz)[1] (١٨٧٤- ١٩٣١)، وكتاب لديفيد مارشال (David Marshall)، ناهيك عن عشرات المقالات المنشورة في المجلات والدراسات

=

الخلافة»، بعدها انتقل إلى الهند حيث عمل في شركة الهند الشرقية، ثم في سنة ١٨٤٤ صار عميدًا للكلية الإسلامية بدلهي، وقد ترجم وحقّق عددًا من الكتب العربية التراثية، منها: «مروج الذهب للمسعودي، ١٨٤٢»، و«اصطلاحات الصوفية، لعبد الرزاق الكاشاني، ١٨٤٤»، من أعماله أيضًا؛ «مختارات من المؤلفين العرب، كلكتا، ١٨٤٥»، و«تاريخ محمود الغزنوي، كلكتا، ١٨٤٧»، و«الجغرافيا القديمة للجزيرة العربية، برن، ١٨٧٥»، أشهر وأهم أعماله هو «محمد وتعاليم الإسلام». وقد رحل إلى مصر والشام للاطلاع على المخطوطات حول حياة النبي من أجل كتابة هذا الكتاب الذي صدر قسمه الأول في أباد عام ١٨٥١، ومنذ عام ١٨٦١ وإلى عام ١٨٦٥ صدر الكتاب في برلين في ثلاثة أجزاء تحت عنوان: « Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen، حياة محمد وتعاليمه، وفقًا لمصادر معظمها لم يستخدم حتى الآن». (قسم الترجمات).

(١) يوسف هوروفيتس Josef Horovitz، (١٨٧٤- ١٩٣٢): مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعيّن فيها أستاذًا عام ١٩٠٢، ثم عيّن أستاذًا للغات السامية بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤، وهذا حتى وفاته.

اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حقّق بعض الكتب، أهمها «المغازي» للواقدي، وكانت رسالته للدكتوراه حولها، من كتبه الشهيرة "Das koranische Paradies"، «الجنة في القرآن» وهو كتاب صغير فيه اشتغال فيلولوجي على معجم الجنة في القرآن، ترجمه للعربية: محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

الأخرى[١]. كما تناول العديد من الباحثين منذ أواخر القرن التاسع عشر المثل[٢]. كتب كارل أنطون باومستارك (Carl Anton Baumstark) (١٨٧٢-١٩٤٨) دراسة عن صيغ الدعاء اليهودي والنصراني في القرآن (Baumstark 1927)، وكتب شلومو دوف جويتين (S.D. Goitein) (١٩٠٠- ١٩٢٥) أيضًا عن الدعاء في القرآن (Goitein 1923). وقد تناول عددٌ من الدراسات الأَيْمان في القرآن[٣]. هذه هي أبرز الأنواع التي عُولجت إلى حدّ كبير حتى الآن في الدراسات القرآنية الغربية.

من بين الباحثين الأوائل الذين أظهروا اهتمامًا متواصلًا بالأساليب، هرتفيج هرشفلد (Hartwig Hirschfeld)، الذي تناولَ في كتابه: New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran (أبحاث جديدة في تأليف وتفسير القرآن) الصادر عام ١٩٠٢ =عددًا من الآيات

(١) انظر:

(Sprenger 1869, vol. 1, pp. 1469–504; Horovitz 1926, pp. 10–32; Bell 1953, pp. 119–28; Wansbrough 1977, pp. 2–5, 19–21; Zwettler 1990; Marshall 1999; Welch 2000; Stewart 2000; Neuwirth 2010, pp. 617–30; Stewart, forthcoming a, forthcoming b.)

(٢) انظر:

(Pautz 1898, pp. 62–68; Hirschfeld 1902, pp. 83–101; Buhl 1924; Sister 1931; Speyer 1961, pp. 426–38; Lohmann 1966, pp. 75–118, 241–87; Ben Shammai 2005, pp. 154–69; Afsar 2005; Zirker 2008; Zahniser 2004; Neuwirth 2004, pp. 470–72; Koloska 2015, pp. 92–110).

(٣) انظر:

(Smith 1970; Mir 1990a; Neuwirth 1991, 1993; Kandil 1996; Stewart 2006; Ibrahim 2009; Stewart 2011; Schmid 2016; Khan and Randhawa 2016, pp. 99–109; Abdel Haleem 2017b; Schmid 2021; Stewart 2021).

المسمّاة مكية أو مدنية، وعدّد الفئات النصّية الآتية فيما يتعلّق بالفترة المكية: (١) الإعلان الأول. (٢) الوحي التأكيدي. (٣) الوحي الخطابي. (٤) الوحي السردي. (٥) الوحي الوصفي. (٦) الوحي التشريعي. (٧) المثل. أمّا فيما يتعلق بالفترة المدنية، فتناول الفئات الآتية: (١) الخطابات السياسية. و(٢) الوحي المتعلق بشؤون النبي [ﷺ] العائلية. كما تطرّق للإقحامات و«فواتح السور»، أي: الحروف المقطّعة التي افتتح بها ٢٩ سورة في القرآن. وحتمًا تشكّل الأمثال نوعًا، ولكن من جنس الفئات الأخرى عند هرشفلد، مثل: الوحي السردي، والوصفي، والتشريعي، التي تشير إلى فئات أكبر ليست أنواعًا في حدّ ذاتها بل إلى تصنيفات للمحتوى.

استعرض ريتشارد بيل في (مدخل إلى القرآن) عددًا من أنماط النصوص التي تَرِد في القرآن تحت مسمى النمط (style)، وهذه الفئات عبارة عن: شعارات[١]، وآيات تأكيدية، وآيات «إذا ويوم»، ومشاهد درامية، وقصص وأمثال، وتشبيهات، واستعارات (Bell 1953, pp. 74– 81). في حين أنّ التشبيهات والاستعارات هي أشكال بلاغية وليست أنواعًا، وقد تظهر المشاهد الدرامية في عدد من الأنواع المتباينة، يرى بيل أنّ الآيات التأكيدية تمثّل نمطًا معيّنًا من النبوءة تقدّمه أيمان ملغزة، وآيات «إذا ويوم» بمثابة نذير. يمكن أيضًا

(١) الآيات المبدوءة بكلمة (قُل). [المترجم]

اعتبار الشعارات والأمثال أنواعًا، كما يمكن في القصص، مع أنّ القصص فئة واسعة. ميز مستنصر مير (Mustansir Mir) في دراسته للغة القرآنية الصادرة عام ٢٠٠٦، خمسة أصناف من الآيات في القرآن: القصصية، والشِّعرية، والوعظية، والتراتيل، والتشريعية (Mir 2006). وفي رأيي، أنّ هذه ليست أنواعًا على وجه الدقة ولكنها فئات فوق نوعية supra- generic categories.

في السنوات الأخيرة، أعدّ مشروع مدوّنة القرآن (Corpus Coranicum) «سجل أنماط النصوص» في القرآن[١]، ومن المسلّم به أنه مشروع تمهيدي، لكنه يسعى أن يكون شاملًا، ويستند إلى التحليل الدقيق للنصّ القرآني بالإضافة إلى الإفادة من الأدبيات الثانوية حول القرآن باللغتين الألمانية والإنجليزية، وخاصّة أعمال أنجيليكا نويفرت ونيل روبنسون، ويمثّل أفضل قائمة متاحة حتى الآن، ومع ذلك فهو لا يخلو من المشاكل وأوجه القصور. تحدّد بعض التسميات المستخدمة في هذه القائمة ميزات لها علاقة بالشكل الخارجي ولكن ليس بالنوع. وهكذا، فإنّ أحد أنواع النصّ هو Zusätze «الإضافات»، والآخر هو «آيات إذا» –وهو ما يسميه بيل «آيات إذا ويوم» (Bell 1953, pp. 76–77). يصف كِلَا المصطلحين سمات شكلية معينة للنصّ، لكنهما لا يصفان بشكل صحيح الأنواع التي تظهر فيها؛ إِذْ لا تنبثق التسميات في معظم الحالات

(١) https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung اطلع عليه بتاريخ ١٦ ديسمبر ٢٠١٩.

من اللغة القرآنية نفسها، بل طبقت على النصّ على أساس تحليل لم يعتمد على التقاليد الأدبية العربية ولا على معرفة الصيغ اللغوية (أشكال) للكلام العربي. يظهر السجل دليلًا على التأثير المقارن لعلم الدراسات الكتابية.

٣. نقد الشكل:

يمكن إرجاع أصل البحث المنهجي للأنواع في الدراسات الكتابية إلى الباحثين العظماء في الفلكلور (التراث الشعبي) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد درس باحثو الفولكلور: الأمثال، والحكايات الخرافية، والقصص الخيالية، وأغاني الأطفال، وغيرها من أشكال، في محاولة لدراسة الأثر اللغوي للّغات القومية الأوروبية واكتشاف الروح الوطنية. كان يوهان جوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) (١٧٤٤- ١٨٠٣) أحد أهم المنظِّرين لهذا الأمر، وقد استخدم مصطلح Volksgeist «روح الشعب» وأثّر على الأخوين جريم والعديد من باحثي اللغة والفلكلور والأدب.

وقد اعتبر كلٌّ من هردر وهيرمان غونكل (Hermann Gunkel) (١٨٦٢- ١٩٣٢) التوراةَ العِبْرية إلى حدّ ما تجسيدًا للروح الفولكلورية لأُمّة إسرائيل القديمة. وقد أسّس غونكل نقد الشكل الكتابي، بفضل الاعتماد على أساليب ونتائج الفلكلوريين وتطبيقها على الكتاب المقدّس مستخدمًا منهج Gattungforschung «دراسة الأنواع» لتفسير أسفار الكتاب المقدّس، ولا سيما سفر التكوين وسفر المزامير، وقد حاجج بأنّ المزامير لم تكن خليطًا يائِسًا من الأجزاء المنفصلة، ولم تكن مؤلّفة لغرض واحد، وإنما احتوى سفر المزامير على قصائد تنتمي إلى عدّة أنواع أدبية مختلفة تختلف في الشكل والمضمون، وتخدم أغراضًا مختلفة، وأنشدت بداية في عدّة مناسبات مختلفة.

تضمّن نهجه تحديد الأنواع الأدبية التي تنتمي إليها نصوص معيّنة، وتحديد المحددات والسّمات الخاصّة بالأنواع محلّ البحث، واستخدام تلك المفاهيم الخاصّة بالسّمات والمحدّدات لتفسير النصوص الفردية. أصبح نقدُ الشكل ونتيجته Formgeschichte ("تاريخ الصيغ"- وإن كان يُطلق عليه في اللغة الإنجليزية "form criticism" "نقد الشكل" فحسب، مما يطمس الفروق بين الاثنين) طرقًا شائعة للغاية للنقد الكتابي اعتمدتها آلاف الدراسات في هذا المجال.

كان بعض الكُتّاب الأوائل في الدراسات القرآنية على دراية بالنقد الكتابي، وأفاد عمل الباحثين الذين نشطوا في ألمانيا في النصف الأول من القرن العشرين والذين درسوا في الأنواع القرآنية الفريدة، ومن بينهم هوروفتس (Horovitz) وجويتين وغيرهم.

ركّز Formgeschichte (تاريخ الصيغ)، خاصةً كما تمثّله أعمال مارتن ديبيليوس (Martin Dibelius) (١٨٨٣- ١٩٤٧)، ورودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) (١٨٨٤- ١٩٧٦) على استخدام نقد الشكل باعتباره أداة للكشف عن الطبقات التاريخية والروابط التحريرية للنصوص الواردة في الأناجيل المعتمدة.

أثّر أسلوب دراستهم على شخصيتَيْن بارزتَيْن في تاريخ الدراسات القرآنية؛ ريتشارد بيل (١٨٧٦- ١٩٥٢)، وجون وانسبرو (John Wansbrough)

(١٩٢٨ – ٢٠٠٢)[١]، ولم يتوصّل بعد إلى فهمٍ كامل لاستخداماتهم التفصيلية لنقد الشكل[٢].

اعتمد عددٌ من الدراسات منهج نقد الشكل في تحليل سور وآيات قرآنية معيّنة. أعدّت هانيليز كلوسكا (Hannelies Koloska) تحليلًا مفصّلًا لسورة الكهف أَولى اهتمامًا خاصًّا بأنواع (Gattungen) وأشكال الكلام (Redeformen) التي يتكون منها النصّ، بما في ذلك القصص والأمثال والمناظرات والآيات التي تتكلم عن أحوال وأهوال يوم القيامة (Koloska 2015). وفي تحليل مفصَّل وأكثر تشكّكًا إلى حدّ ما لنفس السورة، لفتت ماريانا

(١) جون وانسبرو John Wansbrough، (١٩٢٨م– ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيك جذري في المدوّنات العربية الإسلامية وفي قُدرتها على رسم صورة أمينة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.

«الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة» (١٩٧٧م)، ومنشور على موقع تفسير عرض له كتبه كارول كيرستن:

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل «تاريخ الخلاص» الإسلامي. (قسم الترجمات).

(٢) للمزيد عن وانسبرو ونقد الشكل، انظر: (Cuypers 2012; Stewart 2016; Graves 2016). آمل أن أتناول استفادة بيل من عمل بولتمان في دراسة مستقبلية.

كلار (Marianna Klar)[١] الانتباه إلى صعوبة تحديد الأقسام الجوهرية للسورة وإرجاعها إلى أنواع معينة، ويصبح هذا التحديد أكثر صعوبة بسبب حقيقة أن المجال يفتقر حاليًا إلى فهرس دقيق لأنواع القرآن، وهي مهمة عظيمة (Klar 2016)[٢].

يمثّل كتاب كريم سامجي (Karim Samji) الصادر في ٢٠١٨، The Qur'ān: A Form- Critical History (القرآن: تاريخ نقد الشكل) طفرةً كبيرةً فيما يتعلّق بدراسة أنواع الكلام في القرآن، وقد بدأ بإلقاء نظرة عامة على أنواع القرآن، وتطبيق مناهج وأساليب النقد الكتابي للنصّ. تطرّق سامجي لخمسة «أنواع» في كتابه، كلّ منها في فصل مستقلّ: الدعاء، والليتورجيا (العبادة)، والحكم، والقصص، والبلاغ (Samji 2018). يستعرض كلّ فصل النوع محلّ البحث ويُورِد الصيغ المرتبطة به، خاصّة الصيغ التمهيدية، ثم يتناول «سياق»

(١) ماريانا كلار Marianna Klar، باحثة بكلية الدراسات الشرقية والإفريقية جامعة لندن (SOAS)، حاصلة على الدكتوراه في الدراسات الشرقية من كلية بيمبروك بجامعة أكسفورد.
مهتمّة بالدراسة الأدبيّة للقرآن والتفاسير التقليدية، شاركت في تحرير عدد من الكتب في هذا السياق، كما صدر لها كتابٌ حول قصص الأنبياء في تفسير الثعلبي.
Interpreting al- Thaʿlabī's Tales of the Prophets: Temptation, Responsibility and Loss, 2009
(تفسير قصص الأنبياء للثعلبي؛ الفتنة والمسؤولية والخسارة)، وقد نشرنا عرضًا لهذا الكتاب، كتبه وليد صالح بعنوان: عرض كتاب (قصص الأنبياء للثعلبي)، الفتنة والمسؤولية والخسارة، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٢) آمل أن أقوم بهذه المهمة بعد عمل تحضيري مهم.

النوع مشيرًا إلى أحد المصطلحات الرئيسة لفنّ نقد الشكل الكتابي، *Sitz im Leben* (الأطر الاجتماعية)[١]، أي: الوضع الاجتماعي العام أو السياق اليومي حيث تجري نصوص الأسلوب محل البحث، ويلي ذلك معالجة «الأشكال» المرتبطة بالنوع، وهي في الغالب فئات فرعية من النوع الأكبر. يُعَدّ الكتاب إسهامًا مهمًّا في الدراسات القرآنية، حيث يوفّر تطبيقًا ممتازًا وثاقبًا لنتائج النقد الكتابي على المحتوى القرآني وملخّصًا مفيدًا للدراسات المتفرّقة ذات الصِّلة في حقل الدراسات القرآنية على الأشكال الفردية.

يتبع سامجي عن كثب العديد من مناهج وتقاليد دراسات نقد الشكل الكتابي، ويستخدم مصطلح «النوع» في هذا العمل للإشارة إلى فئة كبيرة، بحيث يكون العدد الإجمالي «للأنواع» صغيرًا جدًّا، خمسة فقط. ومثل هذا الاستخدام شائع في نقد الشكل الكتابي، وقد يكون من الأفضل تسمية هذه الفئات الكبيرة بالأنماط فوق النوعية بدلًا من الأنواع؛ فعلى سبيل المثال، يُطلق على «الحكمة» باطّرادٍ نوعٌ في نقد الشكل الكتابي، عندما تكون فئة شاملة تتضمن العديد من الأنواع المختلفة والمتميزة، مثل: الأمثال، والأقوال المأثورة، والشذرات، والأساطير، والحوارات، والجدالات، والقصائد

(١) هذا المصطلح مستخدم في النقد الكتابي، ويعني تحديدًا سياق إنشاء نصٍّ ما، ووظيفته، والغرض منه في هذا السياق، وهو أشمل مما قد يفهم من الوضعية الاجتماعية ولا يوجد مقابل إنجليزي دقيق له. (قسم الترجمات).

التعليمية، والوصايا، والأطروحات الباطنية. يصف العديد من نقّاد الشّكل الكتابي القانون بأنه نوع، لكن مجموعة من القوانين تختلف في نوعها عن فتوى قانونية، أو حكم قاض، أو مرسوم ملكي. يرى المرء استخدامًا مشابهًا لمصطلح النوع لوصف الأنماط فوق العامة الكبيرة في الشّعرية الأرسطية، حيث قدّم «الشِّعر» باعتباره أسلوبًا، أو في النقد الأدبي لنورثروب فراي (Northrop Frye)، الذي يَعتبر «الخيال» و«الدراما» أنواعًا. تتبنّى بعض الدراسات النقدية مصطلح «شكل» للإشارة إلى فئات فرعية من «الأنواع» الكبرى، ويتبع سامجي هذه الطريقة، كما تظهر معرفته بأنّ عمله يجسّد الأنواع الرئيسة في القرآن ولكنه لا يستوعب جميع الأشكال أو الأنواع الفرعية. ومن وجهة نظري، يجب أن يكون «الشكل» -باعتباره مصطلحًا فنيًّا- و«النوع» مترادفَين بالأساس؛ لأن الشكل في هذا النمط من التفسير لا يشير فقط إلى البنية بل إلى أنواع الكلام أو الآداب التي لها محدّدات وسمات مميزة، ويجب أن يشير كلاهما إلى أنواع معينة؛ مثل البلوى أو المثل أو الحكايات، وليس إلى الفئات الكبيرة فوق العامة التي تتضمّن العديد من الأنواع المميزة ذات السمات العامة المميزة.

يتبع سامجي أيضًا نقّاد الشكل الكتابي بدقّة في تركيزه على الصيغ التمهيدية، إِذْ كانوا مهتمين خصوصًا بالصيغ التمهيدية والختامية؛ لأن تعيينهما سمح للباحثين بكشف أو فصل الآيات قيد البحث عن النصوص المحيطة بها في أسفار الكتاب المقدّس، وتحديد هذه الصِّيَغ بلا شكّ خطوة مهمّة لتحليل

الصيغ القرآنية لنفس السبب، بيدَ أنّ الصيغ التمهيدية ليست سوى جانب واحد من السِّمات التي تشكّل نوعًا ما، وفي كثير من الحالات، كان من الممكن أن يقول عمل سامجي الكثير عن الميزات والموضوعات والخطابات المنهجية الأخرى المتضمّنة في أنواع معينة.

من منظور دراسات نقد الشكل للكتاب المقدّس العبري والعهد الجديد، يبدو أنّ هناك فئتين رئيستين مفقودتين من قائمة سامجي المكونة من خمسة أنواع، وهما التشريع ونهاية العالم، وهو مدرك بالتأكيد أنّ النصوص التشريعية ونهاية العالم موجودة في القرآن، لكنه يذكرها إجمالًا تحت فئة البلاغ. تشمل الدراسات السابقة لبيان التشريع في القرآن دراسات لريفلين (Rivlin) (١٩٣٤)، وجويتين (١٩٦٠)، وتشمل الدراسات الأحدث أعمالًا لمير (١٩٨٥)، وجونتر (Gunther) (٢٠٠٧)، ولوري (Lowry) (٢٠٠٧، ٢٠١٧، قريبًا). تُولي دراسات لوري على وجه الخصوص اهتمامًا للأشكال الأدبية التي يذكر فيها القرآن مادة تشريعية، وتشمل الأعمال التي تتناول نهاية العالم في القرآن دراسات لكازانوفا (Casanova) (١٩١١- ١٩١٣)، وبراون (Brown) (١٩٨٣-١٩٨٤)، وميكيل (Miquel) (١٩٩٢)، وكويبرس (Cuypers) (٢٠١٤)، ولوسون (Lawson) (٢٠١٧)، ولا يزال هناك الكثير مما يتعين القيام به في كِلَا المجالين اللذَيْن يستحقّان الاعتراف بهما باعتبارهما تصنيفين رئيسين للنصوص في القرآن.

يؤدي التركيز على عدد صغير من الأنواع العامة أو الفئات فوق العامة حتمًا إلى إغفال التحليل المركّز لعددٍ كبيرٍ من الأنواع المتميزة، بعضها أساليب مقتضبة مثل تلك التي أطلق عليها أندريه جوليس (Andre Jolles) «أشكال بسيطة»: الأحجيات، والأقوال، والأساطير، والأمثال وما إلى ذلك (Jolles 1930)، وفي حال ظهورها مطلقًا في كتاب سامجي، فإنها تظهر بصفتها فئات فرعية ضمن «النوع» الأعم، ونجاح بحثهم متفاوت هنا. وهكذا يلحظ سامجي ببراعة، على سبيل المثال، أن اللفظ العربي «مثل» لا يشير إلى شكلٍ واحدٍ، بل إلى عدّة أشكال، تشمل التشبيه، والأمثال، والنماذج، والأمثلة. وعلى النقيض، لا يجد أسلوب التحيّات الشائع أيّ مكان في تصنيف سامجي، مع أنه يمكن القول إنّ التحيّات تلعب دورًا مهمًّا في النصّ القرآني. يضع سامجي قصص العذاب، وهي نوع قرآني نال اهتمامًا بحثيًّا كبيرًا حتى الآن ضمن فئة «القصص» العامة، ولكنها تَرِد كثيرًا في النصّ المقدّس وهي عنصر أساسي في الخطاب القرآني ككلّ، لدرجة أنها تستحقّ عناية متميزة ومستقلّة. لا يحتوي عمل سامجي على فئة عامة لـ«النبوءات»، التي أودّ القول بأنها فئة أساسية في القرآن تتضمّن عددًا من الأنواع الدقيقة، رغم أنه يمكن للمرء القول إنها تتداخل مع نهاية العالم. وضمن هذه الفئة، تستحقّ النبوءات التي تسبقها سلسلة من الأيمان اهتمامًا خاصًّا باعتبارها نوعًا متمايزًا.

٤. دراسة أنواع الكلام:

إنّ النهج المثمر الذي يَعِد بتكميل نقد الشكل ومعالجة بعض أوجه قصوره هو أنواع الكلام، ويمكن القول إنّ هذا المجال قد ابتدأ عام ١٩٥٣ بمقالة الناقد الأدبي الروسي ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin) (١٨٩٥-١٩٧٥)، "The Problem of Speech Genres" «مسألة أنواع الكلام» (Bakhtin 1986). إنّ نقد الشكل ودراسة أنواع الكلام مرتبطان تاريخيًّا، فقد أثّر نقد الشكل الكتابي على الشكليِّين الروس، الذين طبّقوا بعضًا من نفس الأدوات التفسيرية على الأدب العلماني، خاصة على الشِّعر، وطبّق باختين نفس الأدوات على الرواية، وكما نظر نقّاد الشكل إلى الكتاب المقدّس على أنه نصّ معقّد يتكون من أشكال أصغر وأبسط، نظر باختين إلى الرواية على أنها نوع معقّد يتكوّن من أنواع أصغر وأبسط؛ مثل التحيّات والمطارحات المهذَّبة والحوارات وما إلى ذلك.

كانت فكرة باختين الرئيسة هي أنّ الكلام الطبيعي يظهر في الأنواع التي لها سمات ومحدّدات شبيهة بتلك المرتبطة عادة بالأنواع الأدبية، وقد هُجرت هذه الأنواع باطراد في دراسة اللغة، فغالبًا ما تركّز التحليل اللغوي على مستوى الكلمة، كما هو الحال في مجالات علم المعاجم، وعلم أصل الكلمة، وعلم الدلالات؛ أو على مستوى الجملة، كما هو الحال في مجالات القواعد، وبناء

الجملة، واللغويات السوسيرية[١]. تعتبر الجملة النحوية محور اهتمام جميع كتب اللغة الدراسية تقريبًا، وأحدث المقاربات اللغوية مثل النحو التحويلي. وقد ركّز علم البلاغة على الصور البلاغية؛ مثل الاستعارة، والتشبيه، والفاصلة العليا، والتجسيد، والمقابلة العكسيّة[٢]، وغيرها. ومع ذلك، فإنّ الأنواع مثل التحيات، والأَيْمَان، والدعوات، والشتائم، والنكات، والاعتذارات، والشكاوى، وما إلى ذلك لا تنتمي بطبيعتها إلى أيٍّ من هذه المستويات، ومن ثم لم يتنبّه إليها. تنزع الدراسات النقدية الأدبية إلى التركيز فقط على الأنواع الأدبية مثل المآسي أو السوناتات أو الشِّعْر الملحمي، وقد تناول المتخصّصون في الفولكلور أنواعًا معيّنة مثل الأمثال وأغاني الأطفال، ولكنّ باحِثي اللغة والأدب الآخرين تجاهلوا معظمها، ولا يزال هذا هو الحال. وللحكم على مدى ذلك، ما على المرء سوى أن يحاول من خلال كومة من كتب اللغة الأجنبية الدراسية معرفة الطريقة الصحيحة للشكوى، أو التقريع، أو التوبيخ، أو

---

(١) نسبة إلى اللغوي السويسري المعروف فرديناند دي سوسير (١٨٥٧- ١٩١٣)، الذي يُعتبر أبا المدرسة البنيوية. [المترجم]

(٢) هي جناس عكس الجمل؛ أي ردّ آخره على أوّله، فيصير آخره أوّله، نحو قول الشاعر:

يـا بَـدَني بـالفِراقِ ذُبْ كَمَـدًا ذُبْ كمـدًا بـالفراق يـا بَـدَني

فَـارَقَنِي مَـنْ هَوِيـتُ وأحْزَننـي وأحْزننـي مـن هَوِيـتُ فـارَقَني

[المترجم].

الانتحاب، أو التفجّع، أو التملّق بالفرنسية أو الإسبانية، وهي مهمّة محكوم عليها بالفشل؛ لأن كتب اللغة الأجنبية الدراسية غالبًا ما تتطرّق في مستهلّها لأنواع التحية والشكر والتعريف عن النفس، ثم تنتقل إلى *passé composé* (الماضي المركّب)، و*Subjonctif* (صيغة الشرط).

حاججَ باختين أنّ وحدة التحليل الأساسية لدراسة أنوع الكلام هي الحديث، ويُعرّف بأنه الكلام الصادر من أحد طرفي المحادثة، وهو لا يلتزم بالقواعد الصارمة التي يذكرها معلِّم اللغة عن الجملة المكتملة؛ لأنه قد يكون قصيرًا مثل كلمة واحدة أو طويلًا مثل محاضرة. هذه هي الوحدة الفعلية للكلام كما يستخدمه المجتمع، ويتألّف الحوار المعتاد من مجموع هذه الوحدات. يؤدي تحليل ميزات الكلام إلى فهم الأنواع الدقيقة التي ينتمون إليها والسِّمات والمحدّدات التي يلتزمون بها. وقد رصد باختين أنّنا لسوء الحظ لا نفتقر فقط إلى قائمة شاملة للأنواع، بل إننا نفتقر أيضًا إلى الأساس لبناء مثل هذه القائمة: «لا توجد قائمة بأنواع الكلام الشفوي حتى الآن، أو حتى مبدأ يمكن أن ترتكز عليه هذه القائمة» (Bakhtin 1986, p. 80).

اندمجت دراسة أنواع الكلام تاريخيًّا مع خيط آخر من البحث تتبّعه علماء الأنثروبولوجيا اللغوية والفلكلوريون في أمريكا الشمالية مثل ديل هايمز (Dell Hymes) (١٩٢٧– ٢٠٠٩) وجون ج. جامبيرز (John J. Gumperz) (١٩٢٢– ٢٠١٣) في مجال يُطلق عليه، بالتبادل، علم اللغة الاجتماعي، أو

إثنوجرافيا الكلام، أو إثنوجرافيا الحديث، حيث انصبّ تركيزهم على تحليل أداءات الكلام بمختلف أنواعها في العديد من اللغات، من اللغات الهندية الأمريكية إلى الإسبانية والإنجليزية. وقد أجرى هذا العمل مؤخرًا باحثون مثل جاري إتش جوسين (Gary H. Gossen)، وجويل شيرزر (Joel Sherzer)، وتشارلز إل بريجز (Charles L. Briggs)، وريتشارد باومان (Richard Baumann)[١]، وكانت الجوانب الرئيسة التي أكّد عليها هؤلاء الباحثون أن الكلام يظهر في أنواع، وهذه الأنواع ينشرها متحدّثون معيّنون من خلال الأداءات، وأنّ ما يمكّن المتحدّثين من أداء هذه الأنواع ليس مجرّد اكتساب قواعد اللغة، كما افترض النحويون واللغويون في كثير من الأحيان، ولكن الكفاءة في أنواع معيّنة. وهذا النهج منطقي للغاية، حيث يوضح من بين العديد من الظواهر الأخرى التي يمكن ملاحظتها بسهولة حقيقة أنّ المتحدثين الذين يجيدون لغةً ما بطلاقة -بما في ذلك لغتهم الأم- ويعرفون قواعدها بالكامل قد يكونون غير أكفاء في أنواع معينة؛ مثل إلقاء النكات، أو المساومة، أو القيل والقال، بجانب أنّ كلًّا من الأنواع العامة والأداءات الخاصّة يشكّلون جزءًا لا يتجزّأ من الثقافة، وكلاهما قابل للتحليل.

(١) انظر:

(Ben- Amos 1969; Gumperz and Hymes 1972; Hymes 1974b; Gossen 1974; Goffmann 1981; Gumperz 1982a, 1982b; Sherzer 1983; Bauman 1986; Briggs 1988; Richard and Briggs 1990; Haring 1992; Wierzbicka 1991, especially chp. 5: “Speech acts and speech genres across languages and cultures”, pp. 149–96).

تظهر أعمال هؤلاء الباحثين أنّ أنواع الكلام لها سمات ومحدّدات متنوّعة ومعقّدة مثل الأساليب الأدبية، وقد أتاح لهم الانتباه إلى أنواع متنوّعة من أفعال الكلام في العديد من اللغات والثقافات الوصول إلى نماذج أكثر تطوّرًا مما استخدمه نقّاد الشكل لتحليل الكلام البشري، فعلى سبيل المثال قدّم ديل هايمز الوصف الآتي لـ«مكوّنات الكلام»:

١. نمط الرسالة.

٢. محتوي الرسالة.

٣. السياق.

٤. المشهد = «البيئة النفسية».

٥. المتحدِّث أو المرسل.

٦. المُخَاطِب.

٧. السامع أو المتلقي أو الجمهور.

٨. المُخَاطَب.

٩. الأغراض- النتائج.

١٠. الأغراض- الأهداف.

١١. المفتاح (الجَرس أو الطريقة أو الروح).

١٢. القنوات (وسائل الاتصال).

١٣. أشكال التعبير (اللغات واللهجات والرموز والسجل).

١٤. معايير التفاعل.

١٥. معايير الأداء.

١٦. الأنواع[(١)].

تستحقّ كلّ هذه العناصر وضعها في الاعتبار عند تحليل النصوص التاريخية، بما في ذلك النصوص المقدّسة مثل التوراة والإنجيل والقرآن، مع أنّ العديد منها سيظلّ غامضًا؛ لأن الأداءات الأصلية غير متاحة، على عكس أداءات أنواع الكلام المعاصرة، ودائمًا ما تنظم مثل هذه الأساليب التاريخية من خلال وسيط أدبي، فلا يعرف المعاصرون عن نبوءات دلفي إلا من خلال السجلات المكتوبة لنبوءات دلفي، ومع أنّ النصوص المسجلة مرتبطة بطريقة ما بالأداءات الأصلية، فقد مرّت بعملية تصفية وربما تحريف؛ بحيث فقدت بعض ميزات الأداء الأصلي، مثل التنغيم والوتيرة وتعبيرات الوجه والإيماءات، ويصدق هذا على القرآن كما يصدق على نبوءات دلفي، وحقيقة أن هناك عرفًا للأداء الشفوي لتلاوة القرآن لا تجعل رصد العناصر المفقودة في الأداء الأصلي أمرًا سهل الملاحظة.

قام عددٌ من الباحثين في العقود الأخيرة بتطبيق نظرية أنواع الكلام لتحليل الكتاب المقدّس، ولا سيما بالنظر إلى مكانة القرآن بصفته نصًّا مقدسًا، وقد

(1) (Hymes 1974a, pp. 53–62).

تُلقِي هذه الاقتحامات البحثية الضوء على تطبيق نظرية نوع الكلام على القرآن أيضًا. ومن الأعمال البارزة في هذا المجال المُؤَلَّف المحرّر لرولاند تي. بوير (Roland T. Boer)، Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies (باختين ونظرية النوع في الدراسات الكتابية)، حيث تعتمد إحدى عشرة مساهمة على نظريات مختلفة لباختين في تحليلات الكتاب العبري والعهد الجديد والرواية (Boer 2007). اعتمد الباحثون على العديد من المفاهيم النظرية الأدبية لباختين؛ مثل الحوار، والتباين اللغوي، والكرونوتوب[(١)]، لكن ثلاث دراسات ركزت مباشرة على أنواع الكلام، وهي دراسات مارتن جيه باس (Martin J. Buss)، وكارول أ. نيوسوم (Carol A. Newsom) (٢٠٠٧)، وكريستين ميتشل (Christine Mitchell). تناول مارتن باس، وهو حجة في تاريخ نقد الشكل، الخطاب الإلهي- البشري باعتباره نوعًا في الكتاب العبري، بحجة أن الأساليب الأدبية يمكن أن تتشارك في تبادل فَعّال مع الأساليب الأخرى، ودعا إلى تعريف مرن للنوع يمكن أن يتكيف بمفرده مع الارتباط بأيٍّ من فئات المحتوى أو الشكل أو الرسالة (Buss 2007). يقدّم مقال باس تحليلًا ثاقبًا للسُّبُل التي قد تتفاعل بها الأنواع في نصّ أكبر، لكن من وجهة نظري فإنّ مثل هذا التعريف الفضفاض للنوع ليس مفيدًا لتحليل الأنواع القرآنية، على

(١) مصطلح وضَعه الناقد الروسي ميخائيل باختين في مقالة صدرت عام ١٩٣٧م، وهو مشتق من اليونانية χρόνος (الزمان)، وτόπος (المكان)، ويمكن ترجمته بـ«إطار الزمكان». [المترجم]

الأقلّ في هذه المرحلة من تاريخ المجال؛ المرحلة التي يجب فيها تحديد الأنواع ووصفها وحصر سماتها ومحدّداتها. يعارض باس مفهومًا صارمًا للغاية للنوع الأدبي بعد أن سعت مئات الدراسات الأخرى إلى تحليل النصوص الكتابية على أنها تنتمي إلى أنواع معينة قد جرى تعريفها ودراستها تفصيلًا والجدل حولها لعقود عديدة.

تَتَبّع كارول نيوسوم النوع الأدبي الذي تناول أحداث نهاية العالم، وخاصة أعمال the Society for Biblical Literature group (مجموعة جمعية الأدب الكتابي) التي تَقَصَّت أدبيات نهاية العالم ونشرت نتائجها في عدد من مجلة Semeia بعنوان: Apocalypse: The Morphology of a Genre «نهاية العالم: بنية نوع» (Collins 1979). وتستعرض الأطر المفاهيمية المختلفة التي جرى الاعتماد عليها في تمييز النوع، سواء التصنيف (بشكل أساسي، سرد الميزات)، أو التشابه العائلي، أو التناص، أو النموذج الأوّلي، أو التطوّر التاريخي، وتختم بنموذج يعتمد على نظريات باختين، ويعتبر النوع نمطًا للإدراك، ووسيلة للفهم يستخدمها القارئ[1]. تتناول هذه المقالة أيضًا مجالًا في مرحلة متقدّمة من التطوّر في بحث الأنواع، عندما قام الباحثون بتحديد الأنواع الأدبية وإحصائها ووصفها، وتناول سِماتها الشكلية والبلاغية الأساسية، ويمكن للباحثين بعد إنجاز هذا العمل المضيّ قُدمًا في معالجة لوازم

(1) Newsom, “Spying Out the Land: A Report from Genology”, in (Boer 2007, pp. 19–30).

الاستعمالات والأداءات الفردية للأنواع في سياقات معينة والنظر في الكيفية التي يمكن أن تغيّر بها الأنواع ذاتها، والعديد من هذه المفاهيم ضرورية لدراسة الأنواع في القرآن، ولكن يجب الإقرار بأنّ نموذج التصنيف بدأ يطبق الآن فقط في الدراسات القرآنية. وقد انتقد باحثو الدراسات الكتابية هذا النهج لإفراط في استخدامه في مجالهم، ولأن العديد من الباحثين تعامل مع الأشكال (الصيغ) على أنها جامدة جدًّا وتجاهلوا عناصر التنوع والتهجين والابتكار والفنّ الأدبي في النصّ (Muilenburg 1969; House 1992). وللمضيّ قُدمًا في الدراسات القرآنية، يمكن للمرء البدء بالتصنيف مع مراعاة المرونة. يعتبر نموذج التطور التاريخي مهمًّا لاستكشاف القرآن، خاصّة وأن مسألة التسلسل الزمني لسور القرآن قد صوّرت بشكل بارز في تاريخ هذا المجال. يمكن تفسير عمل أنجيليكا نويفرت حول علاقة سور القرآن بالشعائر الدينية وتأسيس المجتمع على أنه انخراط في هذا النوع من الاستكشاف[١]، بيد أن هناك مزلقًا من

(١) يشير الكاتب هنا إلى تصوّر أنجيليكا نويفرت للصِّلة بين تاريخ القرآن وبين الشعائر وتأسيس المجتمع، حيث تفترض نويفرت كون القرآن بدأ كنصّ شعائري في مراحله الأولى تماشيًا مع مرحلة الارتباط الطقوسي الذي يسبق مرحلة الارتباط النصّي والتي يستقلّ فيها النصّ عن الشعائر، وتستند نويفرت في هذا التفريق لـ"يان إسمان" ورؤيته حول تطور الأمم وموقع الطقوس ضمن الذاكرة التاريخية لها. راجع: القرآن والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

استكشاف الصيغ القرآنية سيؤسّس من البداية لإثبات أنها تغيرت بمرور الوقت من الفترة المكية إلى المدنية، وأن بعض الفوائد المحتملة للتركيز على نموذج التصنيف ستتبدّد.

تحلّل كريستين ميتشل السِّمات العامة لفقرة في سفر أخبار الأيام الثاني ١٥: ١٥– ١٣: ٢٣ تروي بداية عهد آسا، الملك الخامس من سلالة داود، وتتضمّن قسمًا غريبًا يُظهر آسا وهو يحطّم الأصنام ويدمّر المذابح، وتذهب ميتشل إلى القول بأنّ كاتب سفر أخبار الأيام اعتمد في هذا المقطع على سفر القضاة، ويعدل عن عمد النوع التاريخي الذي صيغ فيه سفري أخبار الأيام بشكلٍ عام من أجل التأثير على صورة آسا وتغيير الأسلوب وإعطائه مكونًا لاهوتيًّا، وحُجّتها العامة أنّ النوع مرن ويمكن التلاعب به وتحويله في حالات معينة، وهو رأي يشاطره العديد من علماء الدراسات الكتابية المنخرطين فيما يسمى «النقد الخطابي» أو «النقد الاجتماعي الخطابي»، ويشيرون إلى أن نقد الشكل يتوقّف عند نقطة معينة؛ عند إبراز ما تتشاركه النصوص التي لها نفس الشكل أو النوع، ويغفل نقد الشكل هذا كيف تختلف هذه النصوص المتشابهة وما هي التأثيرات الخاصّة التي تنقلها[١]. من الأمثلة الممتازة للنقد الخطابي في الدراسات القرآنية مقالة شوكت توراو (Shawkat Toorawa) عن المعوذتين،

(١) انظر: (Muilenburg 1969; Jackson 1974; House 1992; Robbins 1996).

أي: سورة الفلق وسورة الناس، والتي تبيّن أنه مع أنّ لديهما شكلًا مشتركًا، إلا أنهما في حقيقة الأمر يخلقان تأثيرات خطابية مختلفة تمامًا (Toorawa 2002).

تقدّم ميتشل، اعتمادًا على نظريات الأسلوب لتوماس أو. بيبي (Thomas O. Beebee)، مخططًا تطوريًّا رباعيًّا للنهج العلمي للنوع يشبه مراحل النمو عند علماء النفس مثل بياجيه (Piaget) وكولبيرج (Kohlberg) وآخرين (Mitchell 2007; Beebee 1994). في مرحلة ما قبل عصر النهضة (١)، كانت نظرية النوع إلزامية موجهة نحو الإنتاج. في المرحلة الحديثة المبكّرة (٢)، ركّزت نظرية النوع على التصنيف، بما في ذلك نمو وتغير الأنواع بمرور الوقت. في بداية القرن العشرين (٣)، ركّزت نظرية النوع على الأنماط النصّية، والأشكال، والميزات التي تشكل نوعًا ما. وأخيرًا، في مرحلة أواخر القرن العشرين (٤)، ركّزت نظرية النوع على مفاهيم الأنواع الموجودة لدى القارئ. وجدت ميتشل الكثير من النقد الكتابي في المرحلة الثالثة، وقالت إنه قبل الانتقال إلى المرحلة الرابعة، ينتج المجال العديد من الدراسات التي تؤكّد على ديناميكية النوع، وتبحث في دمجها وإعادة تركيبها في نصوص وسياقات مختلفة. يوحي استعراض الدراسات القرآنية في ضوء هذا المخطّط أنها تتضمّن عددًا من الدراسات التي تدخل في المرحلتين الثانية والثالثة، ولكن لم يتمّ اتّباع أيٍّ من الأسلوبين منهجيًّا، ناهيك أن يكون بطريقة شاملة.

وإجمالًا، فإنّ نظريات باختين التي تأثّرت جزئيًّا بالنقد الكتابي، أُرْجِعَت إلى المصدر واستخدمت لتأثير جديد في الدراسات الكتابية. وبينما يركّز العديد من النقاد على المفاهيم النظرية الأخرى التي اقترحها باختين، اعتمد بعضهم على عمله في أنواع الكلام (Green 2000; Boer 2007). تتمثّل الآثار الرئيسة لهذه الخطوة في زيادة الوعي بطريقة عمل اللغة الطبيعية في السياقات الاجتماعية للنص، وهذا على وجه الخصوص -في رأيي- سيكون مفيدًا للدراسات المستقبلية للقرآن.

أُجري عدد محدود من الدراسات حول أنواع الكلام في العالم العربي، خاصة من قِبَل باحثي الفولكلور والأنثروبولوجيا واللغويين، وقد تناول باحثو الفولكلور منذ القرن التاسع عشر عددًا من أنواع الكلام، بما في ذلك الأمثال والحكايات الشعبية والقصائد والملاحم الشفوية والقصائد الشِّعرية القصيرة من الشِّعْر الشفوي والتعديد والأحاجي وأغاني الأطفال وغيرها[١]. ومن بين علماء الأنثروبولوجيا، تناولت أعمال إدوارد ويسترمارك (Edward Westermarck) عن المغرب الأمثال والشتائم، ضمن أنواع أخرى، وكتب مايكل جيلسينان (Michael Gilsenan) عن ديناميكيات الكذب والشرف بين

(١) لنظرة عامة، انظر: (Reynolds 2007). بعض الأعمال المهمة تشمل (El- Shamy 1980; Cachia 1989; Reynolds 1995).

الرجال في المجتمع اللبناني، وكتبت ليلى أبو لغد (Lila Abu- Lughod) عن الغنّوة، وهو شكل شعري قصير تؤديه نساء قبيلة أولاد عليّ في الصحراء الغربية بمصر، وتناول ستيفن سي. كاتون (Steven C. Caton) عدّة أنواع من الشِّعْر الشفوي في منطقة قبلية في شمال اليمن، وسلّط الضوء على وظائفها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وكتبت ديبورا كابشان (Deborah Kapchan) عن استخدام النساء لأنواع هجينة في المغرب[١]. وكتب اللغويون، بمن فيهم ف. دونكل (F. Dunkel)، وفرانسوا دورنييه (François Dornier)، وتشارلز فيرجسون (Charles Ferguson) وغيرهم، عن صيغ المجاملة والدعوات والشتائم. تناول ديلورث ب. باركنسون (Dilworth B. Parkinson) ألفاظ النداء في العامية المصرية[٢]. وقد ناقشت عددًا من أنواع الكلام بالعامية المصرية باعتبارها جزءًا من مشروع طويل المدى، بما في ذلك الدعوات، وصيغ المجاملة، والردّ السريع، والشتائم، وتراشق النساء بالسباب (الرّدْح)، والنكات، والتفاخر، والتهديد، والتفاخر المحال (الفشخرة الكدّابة) (Stewart 1996a, 1997, 1996b, 2015b, 2019).

---

(١) انظر:

(Westermarck 1926, 1930; Gilsenan 1976; Gilsenan 1981; Abu- Lughod 1986; Caton 1993; Kapchan 1996).

(٢) انظر:

(Dunkel 1930a, 1930b; Dornier 1952, 1953a, 1953b, 1954, 1955; Dornier and Louis 1954; Ferguson 1967, 1976, 1983; Parkinson 1985; Masliyah 2001; Tauzin 2008).

لا يزال تطبيقُ نظرية أساليب الكلام، أو إثنوجرافيا الكلام، على القرآن محدودًا للغاية حتى الآن، وقد تناول باحث الفلكلور آلان دونديس (Alan Dundes) عددًا من أنواع الكلام في عمله الصادر عام ٢٠٠٣ Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an (أساطير الأولين؟ التراث الشعبي في القرآن) (Dundes 2003). بعد الكتابة عن وجود عناصر فولكلورية في الكتاب المقدّس (Dundes 1999)، تبنّى نهجًا مشابهًا مع القرآن. يذكر دونديس عند دراسة القرآن عددًا من الملاحظات الشائقة التي لم يكن من المحتمل أن يلاحظها المستعربون والمتخصّصون في الدراسات القرآنية، فيشير على سبيل المثال إلى أنّ أسئلة قرآنية مثل: ﴿أَمْ هَلْ تَسْتَوِي ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ﴾ [فاطر: ٢٠]، تنتمي إلى النوع الفولكلوري «السؤال الموجه» الذي ظهر في السومرية القديمة «هل يمكن للمرأة أن تحمل دون وطء؟» أو «هل يمكن أن يصاب المرء بالسّمنة دون تناول الطعام؟» ويواصل الحياة في الإنجليزية المعاصرة «هل البابا كاثوليكي؟» أو بالنفي، «هل لدجاجة شفاه؟» (Dundes 2003, p. 39). وإجمالًا، فالأنواع الرئيسة التي تطرّق لها في كتابه هي الخرافات والحكايات الشعبية من مختلف الأنواع والحِكَم والأمثال.

من الإسهامات الحديثة المهمّة التي تطبّق نظرية أسلوب الكلام على القرآن مقالة آدم فلاورز (Adam Flowers) الصادرة في ٢٠١٨،

"Reconsidering Qur'anic Genre" (إعادة النظر في النوع القرآني)[1]. يبدأ فلاورز بملاحظة أنه في حين أنّ أعمال المؤلّفين السابقين في الدراسات القرآنية مثل ألفريد لويس دي بريمار (Alfred- Louis de Prémare)، وكارل إرنست (Carl Ernst)، ونيل روبنسون، وأنجيليكا نويفرت تحدّد عددًا من الأنواع في النصّ القرآني، إلا أنه لم يتطرّق أحد إلى الموضوع بشكلٍ منهجي، ويدعو إلى إجراء تحليل شامل للبنيات النوعية العامة التي تتكوّن منها جميع سور القرآن. ويشير إلى أنّ الأنواع الأدبية مرتبطة بمستويات مختلفة من تنظيم النصّ، بما في ذلك الآيات الفردية داخل السورة أو السور الفردية أو القرآن بأكمله. ويميز، اعتمادًا على باختين، بين الأنواع الأساسية التي تشكّل وحدة واحدة وتحتوي على نصّ ينتمي إلى نوع واحد فقط، والأنواع الثانوية التي تتكوّن من خليط من الأساليب الأساسية. ويشير إلى الصعوبات التي ينطوي عليها ترسيم الوحدات النصّية في القرآن، لكنه يحدّد أربعة عوامل مهمّة لإجراء هذا النوع من التحليل: (١) التماسك الموضوعي. (٢) التجانس النحوي/ التركيبي. (٣) حدود الكلام. (٤) المناسبة الاجتماعية. ومثالًا على ذلك، حلّل سورة آل عمران وقسّمها إلى أقسام محدّدة بمصطلحات أسلوبية نوعية، ويخلص إلى أن السورة

(١) هذه الدراسة مترجمة للعربية بعنوان: «إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن»، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

تتضمن أربعة أنواع أساسية: (١) العقيدة. (٢) التفسير الديني السياسي. (٣) الرواية النبوية. (٤) الوعظ. ضمّت الأنواع الأساسية في هذه السورة معًا لتشكيل أنواع ثانوية: (١) الديباجة، توطئة تعرض المحور الرئيس للسورة. (٢) الأفرودة، مناقشة مستفيضة تنصبّ على موضوع واحد. و(٣) التفسير السردي. تتحد الأنواع الثانوية معًا لتشكِّل نوعًا ثالثًا، وهو السورة كاملة (Flowers 2018). لقد أتاح تطبيق فلاورز نظرية النوع على القرآن طريقًا لمزيد من الأبحاث من خلال تحليل العديد من الأنواع المحدّدة، واقتراح عوامل محتملة يجب مراعاتها عند تحديد الأنواع القرآنية، ودراسة السبل التي تدمج بها الأنواع الأساسية في النصّ لتحقيق تأثيرات خطابية معينة.

لا يختلف نقد نوع الكلام اختلافًا جذريًّا عن نقد الشكل أو الاهتمام بالنوع بشكلٍ عام، ولا يعدو كونه مسألة تركيز فقط على أداءات الكلام التي تحدث لغة منطوقة طبيعية، واستخلاص تبصُّرات من هذه المواد فيما يتعلّق بالسياق الاجتماعي والوظائف والميزات الأخرى للأنواع التي يمكن أن تؤثر على أمثلة معينة. ويمكن تطبيقه بنجاح على النصوص الأدبية التي -بالمعنى الدقيق للكلمة- ليست أمثلة فعلية لأنواع الكلام ولكنها نسخ أو صيغ وسيطة لها، يضاف إلى ذلك أن اللجوء إلى أنواع الكلام، بوصفها أداة تأويلية، لا يُلْزِم المفسّر بنظرية الأداء الشفوي الحصري للقرآن.

كما ذكرنا سابقًا، تناولَت الدراسات القرآنية الغربية المبكّرة عددًا محدودًا من الأنواع القرآنية الرئيسة، ولا سيما قصص العذاب والأمثال والدعوات والأَيْمَان. وقد درست سمات ومحدّدات العديد من أنواع الخطاب القرآني، بما في ذلك الأَيْمان التنبّئية، والنذارات، والتعاويذ الوقائية، والصفات الإلهية، والدعاء، والخُطَب، والسبّ المماثل[١]، بيد أن تحليل أنواع الكلام التي يتألّف منها القرآن لا يزال يتعيّن إجراؤه بصورة شاملة. إنّ وجود قائمة بأنواع القرآن، حتى لو كانت مبدئية، لهو بالتأكيد مطمح، وتتمثّل إحدى الخطوات المهمّة لتحقيق هذا الهدف في تحديد المصطلحات القرآنية التي تعتبر أنواعًا عامّة مثل الدعاء أو التحية أو القَسَم، وسيكون من المفيد أيضًا تقديم روايات أكثر دقة وأكمل عن سِمات الأنواع التي حدّدت بالفعل وخضعت لبعض التحليل، مثل الدعاء أو الأمثال. ويعدّ إنجاز مثل هذه المهام خارج نطاق هذا المقال. واكتفيت فيما يأتي بالشروع في إظهار فائدة الانتباه إلى السمات النوعية العامة وإلى الرؤى المقارنة التي يمكن للمرء استخلاصها من النظر في استخدام أنواع اللغة الطبيعية لتفسير الآيات القرآنية.

(١) انظر: (Stewart 2011, 2013, 2016, 2017, 2021, forthcoming a, forthcoming b).

٥. الاعتماد على سمات النوع لتفسير نصوص القرآن:

يتناول كلّ قسم في التعقيبات الآتية إشكالًا تفسيريًّا يمكن حلّه من خلال الانتباه إلى النوع والسِّمات العامة له. يعتمد التحليل أيضًا على طرق أخرى للتحليل، مستعينًا بالعديد من الاعتبارات المعجمية والنحوية والأسلوبية والمنطقية، ولم يرتّب استثناء على النقاء المنهجي. يجب أن تقترن مراعاة أنواع الكلام عمومًا مع الأدوات اللغوية المعتادة المتاحة للباحثين.

١. ﴿وَٱلۡعَصۡرِ﴾ [العصر: ١][(١)]:

تَرِد كلمة العَصْرِ بقَسَم في افتتاح سورة العصر، والسورة قصيرة جدًّا، تتكوّن من ثلاث آيات فقط؛ لذا فإنّ السياق لا يوفر سوى القليل من المساعدة الفورية لتفسير معناها. لم ترِد الكلمة في القرآن سوى في هذه المرة الوحيدة:

﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾.

لكلمة العَصْرِ عدّة معانٍ مميزة ممكنة: (١) مُدّة، زمن. (٢) فترة ما بعد الظهيرة (وقت العصر). (٣) عملية العصر (مثل الزيتون، لاستخراج زيت الزيتون). استندت الترجمات الإنجليزية الموجودة إلى المعنيَيْن الأوّلَين عند

(١) هذا القسم مستفاد من (Stewart 2011).

ترجمة مطلع هذه السورة. فضّل العديد من المترجمين معنى «مُدّة» أو «فترة زمنية»؛ مثل: عبد الله يوسف عليّ، محمد حبيب شاكر، محمد أسد.

واختار آخرون معنى «وقت العصر»: مارمادوك بكتال، آرثر جون آربري، محمد عبد الحليم.

من الواضح أنّ هاتين المجموعتين من الترجمات تختلفان بعضهما عن بعض، لكن السياق المباشر لا يسمح للباحث بتحديد أيهما هو الصحيح. وهناك سبيل للمضيّ قُدمًا إذا أدرك المرء أن هذه السورة القصيرة بأكملها تنتمي إلى نوع بعينه، وهو التنبؤات التي يسبقها قَسَم أو عدد من الأقسام. يظهر هذا الأسلوب عشرات المرات في القرآن، وفي أغلب الأحيان في بدايات السور. وهو معروف في التراث الإسلامي، بما في ذلك سيرة ابن هشام (ت: ٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، كونها شكّلت جزءًا من الذخيرة الفنية للعرّافين أو الكُهّان قبل الإسلام، وغالبًا ما تكون الأَيْمان غامضة، وغالبًا ما يكون الرابط بينها وبين محتوى الرسالة التالية غير واضح[١]. يعدّ هذا الجزء من الفجوة الغامضة بين القَسَم والرسالة سمة معيارية لهذا النوع، وهو السبب الرئيس للصعوبة التي يواجهها المرء في استخدام السياق لتفسير معنى العَصْرِ. ولحسن الحظّ، فإنّ التنبه

(١) انظر المراجع الواردة أعلاه في حاشية رقم (٣)، ص١٨ عامة، لا سيما (Neuwirth 1993). وانظر أيضًا: (Stewart 2011, pp. 326– 27; 2021, pp. 280– 88).

للحالات الأخرى من هذا النوع يسمح للباحث بحسم المسألة بشكلٍ قاطع، غالبًا ما تُشير الأيمان التنبّئية إلى الشمس والقمر، الليل والنهار (على سبيل المثال، الشمس: ١- ٣؛ الليل: ١- ٦). من الواضح أن هذه الممارسة تهدف إلى التأكيد على صدق المقولة من خلال استدعاء الانتظام غير المتزعزع: الظهور الموثوق به تمامًا للشمس والقمر، والتعاقب المنتظم بين الليل والنهار. كذلك، فغالبًا ما تشير الأَيْمان التنبئية إلى أوقات معيّنة من النهار، وليس فقط إلى النهار والليل، للسبب نفسه على ما يبدو: للتأكيد على انتظام تكرارها. ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٨].

﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلشَّفَقِ﴾ [الانشقاق: ١٦].

﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحى: ١].

﴿وَٱلۡفَجۡرِ﴾ [الفجر: ١].

نظرًا لأن الأمثلة الأخرى لهذا النوع تشمل الأَيْمَان التي تشير إلى أوقات محدّدة من اليوم، فعلى الأرجح يعني العَصْرِ «وقت العصر»، وبالمثل يشير إلى وقت محدّد من اليوم باعتبارها إستراتيجية للتأكيد على صحة المقولة التالية، ومثل الفجر أو الشفق، فإنّ فترة ما بعد الظهيرة هي حدث متكرّر بشكلٍ موثوق. أمّا الترجمات التي تشير إلى «الوقت»، بناءً على معنى «الزمن» أو «الفترة» فهي خطأ محض.

٢. ﴿ٱلۡحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: ١-٣][(١)]:

يوجد نصّ محيّر آخر في الآيات الثلاث الأولى من سورة الحاقة:

﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۝١ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ﴾.

يصعب تحديد معنى الحاقة، ورغم ورودها ثلاث مرات في القرآن، فإنّ جميع مرّات ورودها هي في هذه الآيات فقط، بحيث لا يمكن للمترجمين الاستعانة بمواضع أخرى وردت فيها للمساعدة في تحديد معناها، كما أن هذه الآيات نفسها لا تقدّم قرائن سياقية تتعلّق بمعنى الكلمة. ترجم العديد من المترجمين الحاقة على أنها: «حقّ» أو «حقيقة» أو شيء من هذا القبيل، ومن الواضح أنهم يتبنّون تفسيرًا اشتقاقيًّا، حيث إنّ كلمة الحاقة لها نفس الجذر الساكن، مثل: «الحق» و«الحقيقة».

وهكذا ترجمها عبد الله يوسف عليّ بأنها: «الحقيقة»، وبالمثل ترجمها بكتال، وترجمها آربري: «مُحَقّق»، وترجمها عبد الحليم: «ساعة الحقّ (الموت)»، أمّا محمد أسد فترجمها: «كشف الحقيقة»[(٢)].

---

(١) هذا القسم مستفاد من (Stewart 2011, pp. 327–29).

(٢) يقول ابن عاشور: «الحاقة صيغة فاعل من: حقّ الشيء إذا ثبت وقوعه، والهاء فيها لا تخلو عن أن تكون هاء تأنيث فتكون الحاقة وصفًا لموصوف مقدر مؤنث اللفظ، أو أن تكون هاء مصدر على وزن فاعلة مثل الكاذبة للكذب، والخاتمة للختم، والباقية للبقاء والطاغية للطغيان، والنافلة، والخاطئة، وأصلها تاء المرة، ولكنها لمّا أريد المصدر قطع النظر عن المرة مثل كثير من المصادر التي على وزن فعلة غير مراد به المرة مثل قولهم: ضربة لازب. فالحاقة إذن بمعنى الحقّ كما يقال: «من حاق كذا»، أي: من حقّه. وعلى الوجهين فيجوز أن يكون المراد بالحاقة المعنى الوصفي، أي: حادثة تحقّ أو حقّ =

يفضل المترجمون «الحقيقة» لأنها -بالإضافة إلى علاقتها بالجذر (ح- ق- ق)- تضفي على النصّ جاذبية صوفية معينة أو جذبًا إلى المتعالي، مما يوحي بأنّ القرآن يكشف حقائق عميقة أو أسرارًا حول «الحقّ» في مقابل العالم «الظاهر». وأرى أن ترجمة عبد الحليم أفضل من الترجمات السابقة؛ لأنها تشير إلى حدث معيّن وليس إلى حالة عامة، وتجمع ترجمة محمد أسد بين مفهوم الحالة، ووجود الحقيقة، والحدث، وفعل كشف هذه الحقيقة أو إظهارها.

ينتمي هذا النصّ إلى نوع تنبّئيّ آخر يتكرّر عدّة مرات في القرآن، وعادةً ما يكون أيضًا في بدايات السور، ويتخذ الشكل: «س، ما س؟ وما أدراك ما س؟ ص». وهكذا يأخذ الأسلوب شكل مجموعة من الأسئلة حول س، والتي تتكرّر بالحرف، والإجابة ص، والتي تهدف إلى شرح س. وعمومًا، تشير س في الأمثلة القرآنية إلى حدث مستقبلي، وهو أحد الأحوال التي تسبق أو إرهاصات يوم القيامة والحساب، وتمثّل ص وصفًا لبعض جوانب نهاية الزمان. ولا يرِد مصطلح محدّد لهذا الأسلوب في القرآن أو في الدراسات الثانوية. ولقد شعرت بالإحباط في محاولات التوصّل إلى تسمية مناسبة لهذا النوع، والتي قد تحتاج

=

يحق. ويجوز أن يكون المراد بها لقبًا ليوم القيامة، ورُوي ذلك عن ابن عباس وأصحابه وهو الذي درج عليه المفسّرون، فلقّب بذلك «يوم القيامة» لأنه يوم محقّق وقوعه...». التحرير والتنوير، (٢٩/ ١١٢). (قسم الترجمات).

إلى تسجيل كلٍّ من معنى المصطلح الغامض محلّ السؤال وبعدها تقديمه وأن النصّ نذارة من نوع ما. يرِد السؤال الثلاثي الذي يميز هذا النوع بالحرف عدة مرات في القرآن، بمصطلحات رئيسة مختلفة.

﴿ٱلۡقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ١- ٣].

ترِد جملة: (مَا أدراك) عدّة مرات في القرآن، أحيانًا في شكلها الكامل، كما هو الحال هنا وفي الانفطار: ١٧- ١٨ حيث المصطلح الرئيس هو «يَوْمُ الدِّينِ»، وأحيانًا في شكل مبتور (المدثر: ٢٦- ٢٧؛ المطففين: ٧- ٨؛ المطففين: ١٨- ١٩؛ الطارق: ١- ٢؛ البلد: ١١- ١٢؛ القدر: ١- ٢؛ الهمزة: ٤- ٥). وكما هو الحال مع الأَيْمَان التنبئية، فهناك دليل على أنّ هذا النوع كان أيضًا جزءًا من الذخيرة الفنية للكهان قبل الإسلام. المصطلح الرئيس -هنا، القارعة- يُقصد به أن يكون غامضًا، فكلمة قارعة ليست غامضة في حدّ ذاتها؛ إِذْ هي فعل مألوف يعني الطرق أو الضرب أو القرع أو الضجة، وبالتبعية فإنّ اسم الفاعل المؤنث القارعة يعني: «الشيء الذي يقرع أو يضرب»، ويمكن للمرء أيضًا أن يربط الكلمة بعبارة: «قرع الأسماع» وترجمتها بـ«ضربة تصم الآذان» أو «ضربة مدوية»، ويتماشى هذا مع المصطلحات الأخرى التي تدلّ على أحداث كارثية لها عنصر سمعي، مثل: «الصيحة» أو «الصرخة». وتكمن المشكلة في أنّ مدلولها غير واضح، فما هو تحديدًا الذي سيطرق؟ يقدّم النصّ الثلاثي رسالة تنبئية، عادة ما تكون فألًا يشير إلى حدث مستقبلي سيقع، وفي القرآن يتعلّق هذا

الحدث معظم الأحيان بالبعث أو يوم القيامة. يعدّ غموض المصطلح المستخدم في جملة: (ما أدراك) سمة نمطية لهذا النوع، ويحلّها إلى حدّ ما الرسالة الواردة في النصّ التالي، التي توضح الحدث المتوقّع الذي يشير إليه المصطلح الغامض. وكما هو معهود من مرويات تنبئية أخرى، فحتى الصيغ الكاملة للنصوص التنبئية التي تقدّم الرسالة أو الإجابة على استفسار وليس فقط السؤال، غالبًا ما تظلّ غامضة إلى حدّ كبير. كما في المثال السابق، فإنّ الغموض الذي يعدّ سمة شائعة لهذا النوع الأدبي هو ما يجعل تفسير المصطلح صعبًا في المقام الأول.

تشمل المصطلحات الأخرى التي تحدث في جملة: (ما أدراك) وفي سياقات مماثلة العديدَ من المصطلحات التي تشبه (الحاقة) شكليًّا، وهي اسم فاعل مفرد مؤنث. تتضمن المصطلحات الأخرى من نفس الشكل التي ترِد في آيات تنبئية مشابهة، وكذلك آيات تصف قوة مدمرة، ما يأتي:

﴿ٱلْقَارِعَةُ﴾ [القارعة: ١].

﴿ٱلْوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة: ١].

﴿ٱلطَّآمَّةُ﴾ [النازعات: ٣٤].

﴿ٱلصَّآخَّةُ﴾ [عبس: ٣٣].

﴿ٱلصَّٰعِقَةُ﴾ [البقرة: ٥٥؛ النساء: ١٥٣؛ فصلت: ١٣، ١٧؛ الذاريات: ٤٤].

﴿ٱلْغَٰشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١].

وهناك مصطلح قريب ليس اسم فاعل، بل اسم مفرد مؤنث، وهو ﴿ٱلصَّيۡحَةُ﴾ [هود: ٦٧، ٩٤؛ الحجر: ٧٣، ٨٣؛ المؤمنون: ٤١؛ العنكبوت: ٤٠؛ يس: ٢٩، ٤٩، ٥٣؛ ص: ١٥؛ ق: ٤٢؛ القمر: ٣١؛ المؤمنون: ٤]. تصف كلّ هذه المصطلحات شيئًا ما يحدث فجأة، مستحضرًا حدثًا أو فعلًا واحدًا، وكلّها غامضة إلى حدّ ما من حيث أنها أشكال وصفية تصف الاسم المحذوف.

لا تتفّق الترجمات التي اختارت معنى «الحقيقة» أو «الحقّ» مع محدّدات وسمات هذا النوع؛ لأنه لا الحقيقة ولا الحقّ تحركٌ سريع أو حدثٌ مفاجئ يُتوقّع حدوثه في المستقبل، وكلاهما يشير بدلًا من ذلك إلى كيان أو حالة ثابتة. يمكن تشبيه المصطلحات الأساسية التي تَرِد في سياقات مماثلة، مثل: القارعة والغاشية، بفئة من الكلمات المستخدمة في اللغة العربية لوصف الأحداث غير المتوقّعة، التي يتبنّى العديد منها شكلًا مشابهًا: اسم فاعل مفرد مؤنث. وأكثرها شيوعًا هي ﴿مُّصِيبَةٌ﴾ التي ترِد عدّة مرات في القرآن (البقرة: ١٥٦؛ آل عمران: ١٦٥؛ النساء: ٧٢؛ المائدة: ١٠٦؛ التوبة: ٥٠؛ الشورى: ٣٠؛ الحديد: ٢٢؛ التغابن: ١١)، والمعنى الحرفي لكلمة مصيبة «ما يصيب الهدف»: الحدث مشابه للسّهم. تشمل المصطلحات الأخرى المشابهة التي لا تَرِد في القرآن: حادثة، نازلة، نائبة، داهية، وطارئ، جمعها طوارئ. إنّ التكرار المنتظم لمصطلحات من هذا النوع في جملة: (ما أدراك) يوحي بأنّ الحاقّة متشابهة، ويجب أن تشير إلى حدث فريد؛ لذا فإنّ كونك متأكدًا أو محقًّا لا يتناسب مع السياق.

السِّمة الرئيسة التي جعلتْ من الصعب ترجمة الحاقة بطريقة تتوافق مع المصطلحات الأخرى المشابهة التي وردت في القرآن هي أن الفعل المرتبط بها (حقّ يحقّ) لازم، بينما الأفعال في الأمثلة الأخرى مثل (القارعة) متعدية. ويمكن للمرء أن يشبه استخدام (الحاقة)، إلى حدٍّ ما، باستخدام الفعل (جاء يجيء)، وهو فعل لازم يشيع في السباب، وفيها يكون فعل متعدّ، كما هو الحال في العامية المصرية «جاتك مصيبة». ويمكن للمرء أن يشبه الحاقة بالمصطلحات السابقة مثل (حادثة ونازلة) والتي هي لازمة أيضًا وتشير إلى ما يحدث أو ما سيحدث. ومع ذلك تشير أسماء الفاعل في هذه الحالات إلى شيء يحدث فجأة في وقت معين، وليس إلى حالة مستمرة.

يمكن تقديم بعض الأدلة الوجيهة لمعنى الحاقّة من خلال استخدام فعل من نفس الجذر (حقَّ يحقّ) في القرآن، وهو يرِد عشرين مرة في كامل القرآن، مرة في صيغة المبني للمجهول، حُقّت (الانشقاق: ٢، ٥)، ومرّة في المضارع المعلوم، يحقّ (يس: ٧٠)، واثنتي عشرة مرة في صيغة الماضي المفرد المذكر الغائب، ﴿حَقّ﴾ (الأعراف: ٣٠؛ الإسراء: ١٦؛ الحج: ١٨؛ القصص: ٦٣؛ السجدة: ١٣؛ يس: ٧؛ الصافات: ٣١؛ ص: ١٤؛ الزمر: ١٩؛ فصلت: ٢٥؛ الأحقاف: ١٨؛ ق: ١٤)، وخمس مرات في صيغة الماضي المفرد المؤنث الغائب، ﴿حَقَّتْ﴾ (يونس: ٣٣، ٩٦؛ النحل: ٣٦؛ الزمر: ٧١؛ غافر: ٦). والفئتان الأخيرتان هما الأكثر صِلَة بهذا البحث؛ إِذْ يَرِدان باطراد في سياق

قصص العذاب، وعامل الفعل إمّا كارثة أو كلمة تشير إلى بيان أو وعد، في الحالة الأولى، يكون المعنى «أصاب، تحقق».

﴿وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨].

﴿إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ [ص: ١٤].

﴿كُلٌّ كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ [ق: ١٤].

يشير السياق إلى أنّ الحاقة تعني هنا «أصاب» أو «تحقّق»، والأحداث التي تجري هي عقاب الشعوب القديمة التي كذّبَت أنبياءها. في (الحج: ١٨)، يعبّر عن فكرة لحوق العقوبة بشيء معيّن باستخدام حرف الجر «على» في قوله تعالى: ﴿حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾، ولكن عبارة الجر هذه غائبة في كثير من الحالات التي يرِد فيها الفعل. وإذا استقرأنا معنى (الحاقة) من هذه الاستعمالات للفعل المماثل فهو «ما يصيب».

وفي حالات أخرى، يكون عامل الفعل حقّ/ حقّت هو «قول» أو «كلمة»، ومن الواضح أن «قول» هنا تعني «كلمة» بمعنى إعطاء كلمة أو قطع عهد، (تصادف أن «الوعد» هو المعنى الشائع المأخوذ من أصل الكلمة العربية «قول» باللغة الفارسية). يستخدم عدد من الترجمات لفظ «قضى» لإيصال فكرة أن كلمة الله في هذه السياقات هي وعيده بتدمير قوم إذا لم يستجيبوا لآياته ولا لرسله. وفيما يأتي بيان عام لمعاملة الله للمجتمعات العاصية: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن

﴿نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾ [الإسراء: ١٦]. والحدث الذي يصيب المدينة هنا، والمشار إليه بعبارة: ﴿فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ﴾، هو تدمير الله لها المشار إليه في العبارة التالية مباشرة: ﴿فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾، والتي تقدّمها حرف الفاء مبينًا التعقيب. وتؤكّد آية أخرى على النمط المتكرر للعقاب: ﴿...وَحَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ إِنَّهُمۡ كَانُواْ خَٰسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٥؛ الأحقاف: ١٨]. كما ترِد عدة أمثلة للفعل (حقّ) مع (قول) في إشارة إلى مَن يدخلون جهنم:

﴿وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ مِنِّي لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣].

﴿فَحَقَّ عَلَيۡنَا قَوۡلُ رَبِّنَآۖ إِنَّا لَذَآئِقُونَ﴾ [الصافات: ٣١].

الحدث الذي سيقع هنا هو العذاب في جهنم، وليس تدمير الأمم الماضية في هذه الحياة، وفي جميع هذه الحالات هناك غموض محتمل في معنى الفعل (حقّ). يمكن للمرء أن يفسره إمّا على أنه يعني: «أن تصيب»، مبرزًا العقوبة التي هي مناط وعد الله أو تهديده السابق، أو على أنه يعني: «أن يفي، أن يتحقّق»، مبرزًا فعل الوعد نفسه.

ويمكن ملاحظة نفس الغموض في حالات ورود الفعل (حقّت) مع العامل (كلمة)، وفيما يلي بيان عام من هذا النوع: ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ

عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓاْ أَنَّهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [يونس: ٣٣]، يمكن فهم الكلمة هنا على أنها وعد أو تقدير مسبق من الله أنهم لن يؤمنوا. وثمة بيان مماثل: ﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٦]. وتستخدم آية أخرى هذا التحوّل في عبارة تصوّر سكان الجحيم، ومن ثم تشبه آية (الصافات: ٣١)، المذكورة آنفًا:

﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١].

توجد إشارة أكثر تحديدًا لأمثلة من الأمم المدمَّرة في الماضي في سورة غافر:

﴿كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۖ وَهَمَّتۡ كُلُّ أُمَّةِۢ بِرَسُولِهِمۡ لِيَأۡخُذُوهُۖ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ ۝٥ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [غافر: ٥-٦].

من الواضح أن كلمة الله هنا هي وعيده، المذكور في نهاية الآية ٦ من سورة غافر، بأنّ مصير الكفار إلى النار، لكن الحدث الذي تنبّأت به كلمته هو قبضه عليهم، وهذا يعكس الغموض الذي ينطوي عليه هذا المنعطف في العبارات، وهو سمة مقصودة في قصص العقوبة.

تلمح الإشارات بتحقّق وعد الله إلى أنّ الحاقة تعني: «ما تحقق» أو «يثبت صحته». ذكرت المعاجم العربية أن الفعل (حقّ يحقّ) له معنى «استحقاق»؛ ولذلك يمكن أن تشير (الحاقة) إلى شيء لا مفر منه، وكما عبَّر عنها غسان المصري (Ghassan El Masri)، فإنّ كلمة (الحاقّة) تعني حرفيًّا: «ما يؤدّي حتمًا إلى وقوع ما هو مقرّر أن يحدث»، ومن ثم فهي تشير إلى العواقب «المستحقة» (El Masri 2020, p. 86)، التقط هذا المعنى في ترجمة آربري «المحتوم» وترجمة عبد الحليم «ساعة الحق (الموت)»، وهناك فارق بسيط آخر يوعز به تحول عبارة: «حقت الحاقة» المذكورة في المعاجم العربية؛ إِذْ يترجمها لين (Lane): «حَاجَةٌ حَاقَّةٌ ما يقع أو يصيب وكان شديدًا أو مفجعًا» (Lane 1863, p. 606). إذا فُهمت الحاقة على أنها مشتقة من هذا المعنى الأخير للفعل حقّ يحقّ، فسيكون ذلك متفقًا مع المفردات الأساسية الأخرى التي ترِد في هذا الأسلوب بالذات، وستكون ترجمة الحاقة إمّا «الفاجعة» أو «المصيبة الشديدة أو المؤلمة»، وستحاول ترجمة، مثل: " the violent fulfillmen" «الوعد الشديد» الجمع بين هذه المعاني الثلاثة.

٣. ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٨٩]:

وردَت هذه العبارة مرّة واحدة في قصة شعيب عليه السلام في سورة هود (هود: ٨٤– ٩٥). تعتبر قصة شعيب عليه السلام وقومه، مدين، مثالًا على قصة عذاب، وهو

أسلوب قرآني مهمّ يتكرّر كثيرًا ضمن سلسلة من هذه القصص في الجزء الأوسط من سورة ثلاثية. تناول جون وانسبرو في كتابه: Qur'anic Studies (دراسات قرآنية) الروايات القرآنية العديدة لقصة شعيب عليه السلام بوصفها جزءًا من الحجّة القائلة بأن الروايات القرآنية المتعدّدة لنفس القصة تمثّل مرويات مختلفة كانت متداولة بشكل مستقلّ قبل أن تثبت في النصّ. وينقل في ترجمته لهذه الرواية من سورة هود جزءًا من خطبة شعيب عليه السلام في مدين على النحو الآتي: ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖۚ وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ﴾ [هود: ٨٩]، وهكذا يترجم نهاية الآية ﴿وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ﴾: «وما قوم لوط بغريبين».

تخدم هذه الترجمة، من وجهة نظر واحدة، غرضًا خطابيًّا رئيسًا تحديدًا. أدرك وانسبرو، وهو قارئ فطن لنوع قصص العذاب -يسميها «مقطوعات الجزاء» (pericopes)- أنها تؤدي وظيفة تماثلية أو تيبولوجية (رمزية نماذجية)[١]. تشير جملة: ﴿وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ﴾ حسب ترجمته لها،

(١) التيبولوجي هو أحد مراحل التفسير المسيحي للكتاب المقدس، حيث يقوم تفسير الكتاب المقدّس على مرحلتين كبيرتين تُعرفان تفصيلًا بالتفسير الرباعي، حيث يتم تفسير الكتاب المقدّس حرفيًّا في المرحلة الأولى، ثم روحيًّا في المرحلة الثانية، وهذه المرحلة الروحية تنقسم لثلاث مراحل: التفسير التيبولوجي، والتفسير الأخلاقي المتعلّق باستحضار معنى الكتاب المقدّس في عمل المؤمن، ويسميه بعضهم بـ(المعنى التأويني)، والتفسير الروحي المتعلّق باستحضار الدلالة الأخروية للكتاب المقدّس، =

إلى أن قصتهم تنطبق على المستمعين الحاليين، بهذه الطريقة تتوافق مع =

ويسميه بعضهم بـ(المعنى النهيوي)، والتفسير الروحي بهذا المعنى الذي يشمل ثلاث مراحل قائم في فترة مبكرة من كتابات الآباء بشكل مترابط دون هذا التقسيم، والفكرة الرئيسة للتيبولوجي تقوم على تفسير شخوص وأحداث الكتاب المقدّس في ضوء حدث تجسّد المسيح في العالم، يمثل type الإشارة الواردة في العهد القديم إلى حدث أو مكان أو شخص يتمّ التبشير بظهوره أو الإشارة له أو إلى التحقّق الجزئي للحدوث الكامل القادم له، في العهد القديم؛ ليمثّل المسيح أو بعض أحداث حياته الـantitype المتحقق لهذه الإشارات، أو النموذج الأكمل لها، ومن الأمثلة لتي ترد في هذا السياق: مثال يونان/ المسيح، حيث يمثل بقاء يونان في الحوت ثم خروجه منه حيًّا، ما يعرف بنزول المسيح إلى الجحيم وخروجه منه حيًّا.

وفي العقود الأخيرة برز الاهتمام في الدراسات الغربية بدراسة القصص القرآني وفق النمط التيبولوجي، فنجد هذا مع وانسبرو ونويفرت وتود لاوسون -وفق تعريف خاصّ به للتيبولوجي- وهو اشتغال ينطلق من افتراض كون العلاقة التي يعقدها القرآن بالكتاب المقدس أو التي يعقدها بين النبي محمد ﷺ والكتاب المقدّس هي نفسها التي يعقدها التقليد المسيحي بالكتاب المقدس، وهو غير دقيق.

وبالنسبة لتعريب المصطلح فثمة كثير من الدارسين يستخدمون «النمط» أو «علم الأنماط» كترجمة له، كما يستخدم بعضهم «الرمز» «الرمزية» «المرموز إليه»، ويستخدم سعيد الغانمي الثنائي «المثال» و«الممثول»، ونظنّ أن الأفضل هو ترجمة عادل زكري لهذا المصطلح بـ«الرمزية النماذجية»، حيث يشكّل التفسير التيبولوجي تفسيرًا رمزيًّا قائمًا على فكرة النموذج أو المثال.

انظر: المدونة الكبرى، الكتاب المقدس والأدب، نورثرب فراي، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، ط١، بيروت، ٢٠٠٩، وانظر: من الظلال إلى الحقيقة، دراسات في الرمزية النماذجية الكتابية عند آباء الكنيسة، جان دانيالو، ترجمة: عادل زكري، مركز بناريون للتراث الآبائي، ط١، القاهرة، ٢٠٢٠، وانظر: أنطوان عوكر، التفسير في أوائل المسيحية والمعاني البيبلية، ضمن دراسات بيبلية ٢٥، مقدمات في الكتاب المقدّس، الرابطة الكتابية، لبنان، ط١، ٢٠٠٢، ص١٩٤. (قسم الترجمات).

الإستراتيجية الخطابية العامة لقصص العذاب؛ عقد مقارنة بين الرواية التاريخية والوضع الراهن للنبي [ﷺ] وقومه. قد يُفهم أيضًا على أنه تأكيد للمقارنة المشار إليها في الآية آنفًا. تعقد عبارة: ﴿أَن يُصِيبَكُم مِّثْلُ مَآ أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَٰلِحٍ﴾ مقارنةً بين عقوبات الأمم السابقة والعقاب الذي قد يصيب مدين، يحذّر شعيب عليه السلام مدين من أنّ حالهم مشابه، ويمكن أن يلاقوا نفس المصير الذي عانَى منه أسلافهم[1].

بيدَ أنني أُحاجج بأنّ مثل هذا التفسير خاطئ، في هذه الحالة؛ كلمة «بعيد» هنا مقصودة حرفيًّا لا مجازيًّا، وهذا ما يؤكّده اعتبار سِمات نوع قصص العذاب، وخاصّة الكلام عن الآثار، الذي يشكّل عنصرًا رئيسًا في نوع قصص العذاب، كثيرًا ما يشير القرآن إلى وجود آثار وبقايا حضارات سابقة بصفتها دليلًا ملموسًا على تدمير الله للأمم السابقة؛ ومن بينها سفينة نوح، ومدينة إِرَم ذات العماد التي بنَتْها عاد، والبيوت التي نحتتها ثمود في صخور الوادي،

(١) يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾: «وأمّا قوله: ﴿وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُم بِبَعِيدٍ﴾ ففيه وجهان؛ الأول: أن المراد نفي البُعد في المكان؛ لأن بلاد قوم لوط عليه السلام قريبة من مدين. والثاني: أن المراد نفي البُعد في الزمان؛ لأن إهلاك قوم لوط عليه السلام أقرب الإهلاكات التي عرفها الناس في زمان شعيب عليه السلام، وعلى هذين التقديرين فإنّ القرب في المكان وفي الزمان يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الأحوال، فكأنه يقول: اعتبروا بأحوالهم واحذروا من مخالفة الله تعالى ومنازعته حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب». تفسير الرازي (١٢/ ١٤٧). (قسم الترجمات).

والمسلّات أو غيرها من المعالم الأثرية لفرعون، وأنقاض سدّ مأرب، وهلمّ جرًّا. تبقى هذه الآثار علامات مرئية للأجيال القادمة، مشيرة إلى مصير الأمم الماضية التي لم تستجب إلى نُذُر أنبيائها (Stewart, forthcoming b). كثيرًا ما تُذكر المؤتفكات التي سكنها قوم لوط بين هذه الآثار المرئية التي تعدّ بمثابة تحذيرات للمعاصرين من عقاب الله للأمم السابقة. تتضمن سورة العنكبوت سردًا موجزًا جدًّا لدمار قوم لوط:

﴿وَلَمَّآ أَن جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُواْ لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا ٱمْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ٣٣ إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ٣٤ وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٣٣- ٣٥].

هنا طَمْأنَت الملائكة لوطًا بأنهم سينجونه هو وأهله باستثناء زوجته، عندما يدمّرون قريته، ثم يقول الله: ﴿تَّرَكْنَا مِنْهَآ ءَايَةًۢ﴾، ويعود الضمير (هاء) إلى القرية؛ لتبقى آية اعتبار للأجيال القادمة. وتوجد إشارة أخرى إلى وظيفة القرية باعتبارها آية للاعتبار في سورة الحِجر:

﴿فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ٧٤ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ٧٥ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ٧٦ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٧٤- ٧٧].

هنا تنطبق لفظتا آية وآيات على بقايا قرية لوط (الآيات: ٧٥، ٧٧)، وتنصّ الآية أيضًا على: ﴿وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ﴾ [الآية: ٧٦]، وهي العبارة التي ترجمها عبد الحليم: "there on the Highway" «هناك على طريق سيار»[(١)]، مما يشير إلى أن الآثار مرئية ويمكن الوصول إليها ماديًّا. وردَت آيات ثالثة تشير إلى أنقاض قرية لوط في سورة الصافات:

﴿وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝١٣٣ إِذْ نَجَّيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ أَجْمَعِينَ ۝١٣٤ إِلَّا عَجُوزًا فِى ٱلْغَٰبِرِينَ ۝١٣٥ ثُمَّ دَمَّرْنَا ٱلْءَاخَرِينَ ۝١٣٦ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِٱلَّيْلِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات: ١٣٣- ١٣٨].

تشير هذه الآية صراحةً إلى أفراد من المخاطبين المعاصرين يمرون حَقًّا على موقع التدمير، تُسائِلهم عمّا إذا كانوا سيتعلّمون درسًا من هذا: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات: ١٣٨]، وعلى غير العادة لا يشير النصّ إلى المدينة في حدّ ذاتها، بل إلى الأشخاص الذين دُمِّرُوا، باستخدام ضمير الجمع المذكر: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ۝١٣٧ وَبِٱلَّيْلِ...﴾ [الصافات: ١٣٧- ١٣٨]. حقيقة أنّ وصف أفرادٍ من المخاطبين بأنهم يمرون عليهم إشارةٌ أخرى بأنّ

(1) The Qur'an, trans. (Abdel Haleem 2004, p. 164).

يثير بناء هذه الآية بعض التساؤلات، مثل: ما المعنى الدقيق لكلمة ﴿مُّقِيمٍ﴾ في هذا السياق؛ إذ تعني عادةً: «مشيد» أو «ثابت». يوحي السياق بالتركيز على رؤية الآثار نفسها، وليس على رؤية الطريق الذي تقع عليه. تتماشى ترجمة عبد الحليم بالتأكيد مع هذه الفكرة.

موقع الأنقاض معروف جيّدًا وقريب نسبيًّا. توضح هذه الآيات الأربع أن أطلال بلدة لوط تشكّل أحد أكثر الأمثلة بروزًا على الآثار في القرآن، فقد ذُكرت مرارًا عِبرة للمخاطبين المعاصرين.

لا تشير الإشارات إلى هذه الأنقاض فقط إلى أنّ مواقعها معروفة وأنه يمكن للمخاطبين الوصول إليها، ولكنها تتضمّن أيضًا عبارات صريحة مفادها أنها لا تقع على مسافة بعيدة. وتشير آيات أخرى سبقت في سورة هود إلى أن مدينة لوط ليست ببعيدة عن المخاطبين:

﴿فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ ٨٢ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَۖ وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ﴾ [هود: ٨٢- ٨٣].

وبطبيعة الحال فإنّ المقصود بالظالمين هنا المعاصرين للنبي [ﷺ]، وعندما تنص الآية على: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ﴾، فبطبيعة الحال يشير الضمير «هي» إلى القرية المقصودة في الآية: ٨٢، حيث تقول: ﴿جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ﴾. هذا بيان جليّ بأنّ أنقاض المؤتفكات ليست بعيدة، حيث ترِد في القسم السابق من نفس السورة، سورة هود، وباستخدام بناء تركيبي مماثل. يوحي هذا المثال بالإضافة إلى الآيات المذكورة أعلاه، بقوة إلى أن العبارة في: ﴿وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ﴾ [هود: ٨٩] تعني: ليسوا بمكان بعيد عنكم، في إشارة إلى المسافة المادية من مكان المخاطبين.

إنّ الفكرة القائلة بأنّ آثار الأمم الماضية، بما في ذلك قوم لوط، موجودة في المنطقة التي أُبلغ فيها القرآن للمخاطبين يدعمها خطاب القرآن عن الآثار عامة، فغالبًا ما يتضمن توجيهات للمخاطبين: ﴿فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ﴾ (آل عمران: ١٣٧؛ الأنعام: ١١؛ النحل: ٣٦؛ النمل: ٦٩؛ العنكبوت: ٢٠؛ الروم: ٤٢)، والهدف من هذه التوجيهات بيان أنهم إذا ساروا في الأرض، فسيصادفون أنقاضَ وآثارَ الحضارات الماضية، وأن التفكّر في مآل تلك الآثار يجب أن يقودهم إلى إدراك أنّ الله قد دمّرهم بسبب غرورهم وجحدهم الله أو تكذيبهم رسل الله إليهم. تشير هذه الأوامر جميعها بالسير في الأرض والنظر إلى أنه يمكن الوصول والنظر مباشرة إلى مواقع الآثار المعنية على الأقلّ من قِبل بعض أفراد المخاطبين، ويبدو أن موقع سَدُوم وعَمُورة، الواقع في السهل في الطرف الجنوبي للبحر الميت، كان معروفًا للمخاطبين، ولا غرو في هذا؛ نظرًا لأن المكيين كانوا يسافرون بانتظام شمالًا إلى بُصْرَى للتجارة.

يتّضح من هذه الأمثلة أن الآثار غالبًا ما يتم تمثيلها على أنها ملموسة للمستمعين الحاليين لقصص العقاب، فتوصف بأنها قريبة، ومهيّأة للنظر من المعاصرين تذكيرًا بأحداث التاريخ المقدّس. ومن بين قصص العقاب المختلفة التي تضمّنها القرآن، كثيرًا ما يرتبط تدمير قوم لوط بآثار ملموسة قريبة. وبسبب هذه الميزة الأسلوبية لقصص العذاب، فإن عبارة: ﴿مَا...بِبَعِيدٍ﴾ يجب ترجمتها مكانيًّا، على أنها تعني: "are not far away" (ليسوا بمكان

بعيد)، وليس "are not irrelevant" (ليسوا بأغراب)، رغم حقيقة أن القياس المقترح في الحالة الأخيرة هو أيضًا سمة قياسية لنوع قصص العذاب. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يعترف بإمكانية أن تستحضر العبارة القُرب الزمني والظرفي وحتى الأخلاقي، مع الإشارة حرفيًّا إلى القرب المكاني: قد يتردّد صدى القرب المزعوم على عدّة مستويات، حرفيًّا ومجازيًّا. قد تنقل ترجمة، مثل: "near at hand" (قريب المنال) بعضًا من هذا الصدى المحتمل.

ربما كان السبب المحتمل وراء اختيار وانسبرو لترجمة العبارة بهذه الطريقة هو الاقتناع بأنّ الموقع الفعلي لسَدُوم وعَمُورة كان بعيدًا عن المخاطبين وليس في الواقع في مكان بالقرب منهم، إلا أن مصطلح «بعيد» هو مصطلح نسبي، وربما وصف موقع سَدُوم وعَمُورة بأنه «ليس ببعيد» مقارنةً بالأراضي الأخرى مثل الهند أو إيران أو بيزنطة. لقد رأينا الأدلة أعلاه على أن آثار قرية لوط موصوفة بأنها معروفة ويسهل وصول مستمعي القرآن إليها. وربما يكون الأهمّ من ذلك، بعد سردٍ للدمار الذي لحق بقبيلة عاد الأولى في سورة الأحقاف (الآيات: ٢١- ٢٦)، تقول الآيات: ﴿وَلَقَدۡ أَهۡلَكۡنَا مَا حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡقُرَىٰ﴾ [الأحقاف: ٢٧]، ويدلّ هذا على أنّ عادًا والأمم الماضية الأخرى المذكورة في قصص العذاب يُعتبرون واقعين في المنطقة الجغرافية للمكيِّين، مما يشير إلى منطقة كبيرة تمتد إلى ما هو أبعد من المناطق المتاخمة لمكة.

٤. ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡأَيۡكَةِ﴾ [الحِجر: ٧٨؛ الشعراء: ١٧٦؛ ص: ١٣؛ ق: ١٤]:

وردت عبارة: «أصحاب الأيكة» أربع مرات في القرآن، وعادة ما تُترجم: "the people of the thicket" (أهل الشجر الملتف)، أو "the people of the wood" (أهل الغابة)، وهذه تسمية بديلة لأهل مدين الذين أُرسل إليهم نبي الله شعيب عليه السلام، مع أن بعض الباحثين شكّكوا في الصِّلة بين شعيب عليه السلام ومدين من جهة، والناس المعيّنين من جهة أخرى. يوحي وضع قصة شعيب عليه السلام ومدين داخل السور بأنها حدثت في مرحلةٍ ما خلال الفترة التاريخية بعد هلاك قوم لوط وقبل زمن موسى والخروج[(١)]. قال جرد آر. بوين (Gerd R. Puin)[(٢)]، أنّ عبارة: «أصحاب الأيكة» تشير إلى سكان مدينة معينة، وأن «الأيكة» اسم علم تبدّل مع تعاقب الأجيال، وذكر أنها ترجع إلى Leuke

(1) (Beeston 1968; Bosworth 1984, 1974; Nawas 2004).
نَصّ نواس على أنه لا يوجد إجماع على هوية الجماعة، لكن الإشارة إلى أصحاب الأيكة في الآية ١٧٦ من سورة الشعراء تَرِد في سياق واحدةٍ من قصص العذاب التي تعرض قصة شعيب عليه السلام المبعوث إلى مدين، وهذه دلالة واضحة على أن أصحاب الأيكة هم مدين. انظر:
(Tlili 2019, pp. 67– 69).

(٢) جيرد ر. بوين Gerd R. Puin، (١٩٤٠- ...): مستشرق ألماني من جامعة سارلاند، مختص بالأساس بالخط العربي وتاريخ ضبط الكتابة القرآنية، عمل رئيسًا لمشروع ترميم مخطوطات صنعاء، أهم كتبه هو الكتاب الذي حرّره بالاشتراك مع مستشرق ألماني آخر هو كارل هاينز أوليج، بعنوان:
Die dunklen Anfänge: neue Forschungen zur Entstehung und frμhen Geschichte des Islam, Birkach: Verlag Hans Schiler, 2005
«البدايات المبهمة لنشأة الإسلام، بحث جديد في أصل الإسلام وتاريخه المبكّر»، ومنشور على موقع تفسير عرض لكتاب البدايات المبهمة كتبه جيرالد هوتنج بعنوان: البدايات المبهمة، بحث حول أصل الإسلام وتاريخه المبكر، ترجمة: هند مسعد. (قسم الترجمات).

Kome (لوكي كومي) -«القرية البيضاء» باليونانية- موقع على ساحل البحر الأحمر في شبه الجزيرة العربية شمال ينبع أو بالقرب منها، واستشهد بثلاثة أدلة على هذا الادّعاء؛ أولًا: تختلف كتابة «الأيكة» في الرسم القرآني، وقد سبق أنْ أشار الفرّاء (ت: ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) إلى أن لفظة «الأيكة» كُتبت على ترك «الهمز» في موضعين من الآيات الأربع التي وردت فيها، يمكن قراءة الشّكل المغاير بدون الألف «ليكة»، أو «لَيكة»، بدلًا من «الأيكة». ثانيًا: تشبه «ليكة» اليونانية Leuke (لوكي) صوتيًّا. ثالثًا: يتطلّب منطق قصص العذاب في القرآن، أيْ طبيعتها الوعظية، أن يشير اللفظ إلى موقع محدد ومعروف (Puin 2010, pp. 336– 46). يؤكّد بوين أيضًا أن العبارة المشابهة «أصحاب الرسّ» يجب أن تُفسَّر على أنها إشارة خاصّة، مستخدمة اسم علمٍ، هذه المرة إلى الرسي أو الرسيين، وهم شعب تاريخي ذَكَر بطليموس أنهم سكنوا المنطقة حول ينبع (Puin 2010, pp. 346– 47). تبين مراعاة نوع قصص العذاب إلى أنّ كلا التفسيرين غير صحيحين، لا سيما على أساس أن التأكيد على أن الطبيعة التحذيرية لقصص العذاب تقتضي إشارة محدّدة لا يدعمه دليل قرآني، وأن التفسير التقليدي صحيح: «أصحاب الأيكة» تعني: أهل الشجر الملتف.

في حين أنّ تشابه اليونانية Leuke مع شكل مفترض «ليكة»، أو ربما «لَيكة»، قريب بما يكفي لاشتقاق الأخير من الأول؛ فإنّ الدليلَيْن الآخرين محلّ نظر. ليس من الغريب أن تظهر «الأيكة»، رسمًا (ا- ل- أ- ي- ك- ة)، في

أشكال مختلفة مثل: (ل- ي- ك- ة)، بدون حرف الألف. نقَلَ Simon Hopkins "سايمون هوبكنز" كتابة (ا- ل- و- ل) لكلمة «الأوّل» (ا- ل- أ- و- ل) في أوراق مخطوطات عربية عتيقة[1]. اكتشفت Alba Fedeli (البا فيديلي) أثناء فحصها لمخطوطات قرآنية حذف حرف الألف من بداية ﴿إِلَيۡكَ﴾ (النساء: ١٦٦) في مخطوطة MS Ming. Isl. Ar. 1572b, f.2v, l.6، حيث كُتبت (ل- ي- ك) بدل (إ- ل- ي- ك) (Fedeli 2014, pp. 224, 265). ووجدت كذلك في مخطوطة MS MIA MS.67, f.1r, l.11، حيث كُتبت ابتداءً «والنجيل» (المائدة: ٦٦) -بأل التعريف، و«إنجيل» من غير الألف، أي: (و- ا- ل- ن- ج- ي- ل) بدل (و- ا- ل- إ- ن- ج- ي- ل)، وصححت لاحقًا (Fedeli 2014, pp. 205– 6, 269). ومن ثم فمن الممكن أن يظهر الشكل (ل- ي- ك- ة) بدل (ا- ل- أ- ي- ك- ة)، دون الإشارة إلى أن الكلمة الأصلية يجب أن تختلف عن كلمة «الأيكة».

استعان بوين بالنوع القرآني لقصص العذاب في محاولة لتفسير هذا المصطلح، وهذا السبيل مفيد من حيث المبدأ -في رأيي- لكنه لم يطبق بشكل صحيح في هذه الحالة. ترِد عبارة: «أصحاب الأيكة» في سياق قصة عذاب، وقد يتّفق المرء على أن نوع قصة العذاب يتطلّب دليلًا محدّدًا وملموسًا حتى يكون

(1) (Hopkins 1984, p. 30, §27.c.) “Elision of the glottal stop after the definite article”. «إسقاط الهمزة بعد أداة التعريف».

مقنعًا للمستمعين، بيد أنّ القرآن عامة مقتصد للغاية في استخدامه لأسماء العلم. وبسبب هذه الميزة في النصّ، التي يجب الإقرار بأنها جزء من النمط العام للقرآن، وقد نشأ صنف كامل من الأعمال التفسيرية المخصّصة لتعيين المبهم في الدراسات الإسلامية ما قبل العصر الحديث، وأشهر مثال لها على الأرجح هو **التعريف والإعلام** للسهيلي (ت: ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) (السهيلي ١٩٨٧). ولا يقتصر الغياب النسبي لأسماء العلم فقط على الأسماء الشخصية ولكن أيضًا لأسماء المواقع الجغرافية على وجه الخصوص، فقد ذُكرت المدينة عدّة مرات في شكل ﴿ٱلۡمَدِينَة﴾ (التوبة: ١٠١، ١٢٠؛ المنافقون: ٨)، ومرة واحدة ﴿يَثۡرِبَ﴾ (الأحزاب: ١٣). وذُكرت مكة مرتين؛ مرة ﴿مَكَّةَ﴾ (الفتح: ٢٤)، ومرة ﴿بِبَكَّةَ﴾ (آل عمران: ٩٦)، ونظرًا لأهمية مكة والمدينة لرسالة النبي [ﷺ]، فإنّ هذا العدد من الإشارات الصريحة القليلة لأمرٌ صادم. بالإضافة إلى ذلك، فغالبًا ما تستخدم التسميات الوصفية بدلًا من أسماء المواقع الجغرافية الصريحة، فيطلق على مكة ﴿أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ﴾ (الأنعام: ٩٢؛ الشورى: ٧)، وعادة ما تفسر كلمة ﴿ٱلۡقَرۡيَتَيۡنِ﴾ (الزخرف: ٣١) على أنها تشير إلى مكة والطائف، وتستخدم هذه الألفاظ في كلتا الحالتين مصطلحًا عامًّا، وهو «قرية» الذي يتكرّر في قصص تدمير الشعوب السابقة، ومن ثم ربط مكة بالأمم السابقة المذكورة في قصص العذاب.

يرِد أحد الأمثلة الرئيسة على التسميات الوصفية ضمن أسلوب قصص العذاب في قصة تدمير سدوم وعمورة، التي ذُكرت عدّة مرات في القرآن، بل ربما كانت بمثابة نموذج لأسلوب قصص العذاب عامة. لم تظهر المرادفات العربية لأسماء المواقع الجغرافية سدوم وعمورة مطلقًا في النصّ، إنما سُمّيت مدن قوم لوط بالمؤتفكات (التوبة: ٧٠؛ الحاقة: ٩)، أو المؤتفكة (النجم: ٥٣)، وهي تسمية وصفية مشتقة أساسًا من كلمة *Mahpeka* العبرية وتعني «المُطاح به»، وتستخدم لذِكْر تدميرهم في إشارات رمزية (تيبولوجية) لاحقة إلى قصتهم في الكتاب المقدّس. يمكن للمرء أن يعتبر معنى لفظة المؤتفكات: «المدن المقلوبة»، مدلول شبه محدد. ولا يكشف للمستمعين على الفور هوية سدوم وعمورة، وبناءً على هذا، فقد أخطأ تأويلَها عددٌ من المترجِمين[(١)]. تتأكد هذه الإشارة المبهمة الشكل إلى حدّ ما من خلال الاستخدام المتكرّر للمصطلحات الأسلوبية «قرية» و«قرون» و«أمم» للإشارة إلى الأمم السابقة المدمَّرة، وبالفعل يتضمّن القرآن عددًا من قصص عذاب مجهولة بالكامل، فلا يعرف فيها اسم النبي المقصود ولا هوية الأمّة أو القوم المعنيِّين، ولعلّ أبرز مثال على هذه الظاهرة هو قصة العذاب المجهولة الواردة في سورة يس (يس:

(١) فعلى سبيل المثال ترجمها بكتال: "the disasters" (الكوارث) في ترجمة الآية ٧٠ من سورة التوبة. لمزيد من النقاش، انظر: (Stewart, forthcoming c).

١٣ - ٣٩)، وللقصة بعض الخصائص المحدّدة، حيث أُرسل ثلاثة أنبياء، تباعًا، لدعوة أهل المدينة، ومع ذلك فإنّ القصة طويلة نسبيًّا وتتضمن حوارًا مستفيضًا بين الرسول الثالث وقومه، وفي حين أن ملامح القصة هذه تجعلها مختلفة تمامًا عن نسخة تخطيطية بسيطة لقصة عذاب، لم يُذكر اسم أيٍّ من الرسل الثلاثة، ووُسِم القوم بأنهم ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾ [يس: ١٣] بنفس البنية الموجودة في «أصحَاب الأيكة»، وثمة مثال مشابه هو ﴿ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ﴾ المذكورة قصتهم في (الأعراف: ١٦٣- ١٦٧)، التي لم يعيّن اسمها لكنها وصفت بطريقة تجعلها ليست مجرد نموذج لأيّ مدينة تقع بالقرب من الشاطئ. وقد مُسِخ الكفار والمذنبون في تلك القصة إلى قِرَدة، وهي ليست الخاتمة المعتادة لقصة عذاب، ومن ثم لا يمكن فهم المدينة المعنية على أنها تمثل أيّ مجتمع سابق تعرّض للعذاب.

ترِد عبارات: «أصحاب كذا»، وهي مركّب إضافي، بتكرار نسبي في سياق قصص العذاب في القرآن وفي غيرها من القصص الأخرى، أمّا المصطلح الثاني في التركيب الإضافي فهو في الغالب اسم مفرد مسبوق بأل التعريف، وهذا من شأنه أن يجعل تفسير بوين المزعوم لأصحاب ليكة بأنها «سكان القرية البيضاء» غريب نسبيًّا؛ لأنها تفتقر إلى أل التعريف. وتتمثل الاستثناءات من القاعدة العامة -وجود أل التعريف- في ﴿أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء: ٦١]، التي تشير

إلى العبرانيين أثناء هروبهم من مصر بينما يلاحقهم جنود فرعون، وَ﴿أَصۡحَٰبَ مَدۡيَنَ﴾ [التوبة: ٧٠؛ الحج: ٤٤]، التي تشير إلى أهل مدين.

يشير اللفظ الأول في المركّب الإضافي في هذه التسميات «أصحاب» إلى مجموعة من الأشخاص المرتبطين بالموضوع الذي يظهر في صورة اللفظ الثاني في المركّب الإضافي. ولكلمة «أصحاب» عدد من المعاني الممكنة، بما في ذلك «مالِكو» و«رفقاء». وغالبًا ما تشير «كذا» في عبارات: «أصحاب كذا» إلى مكان، وتشير العبارة بأكملها إلى سكان أو قاطني مكان معيّن؛ فتشير ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ إلى أهل الجنة، أمّا ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ٣٩، على سبيل المثال]، و﴿أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [البقرة: ١١٩]، و﴿أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [فاطر: ٦] فتشير جميعًا إلى أهل النار، وتشير ﴿أَصۡحَٰبِ ٱلۡقُبُورِ﴾ [الممتحنة: ١٣] إلى الموتى والمدفونين في المقابر، وتشير ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلسَّفِينَةِ﴾ [العنكبوت: ١٥] إلى رُكّاب سفينة نوح. أمّا ﴿صَاحِبِ ٱلۡحُوتِ﴾ [القلم: ٤٨]، فلم ترِد سوى مرة واحدة في القرآن، وتشير إلى يونس عليه السلام، في إشارة إلى محبسه داخل الحوت، وتشير ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ﴾ [الكهف: ٩] إلى النائمين في الكهف من قصة نيام أفسس السبعة. وهذه هي الاستخدامات الأكثر شيوعًا للعبارة، وفي عدة حالات استثنائية لم تشر كلمة «أصحاب» إلى سكان أو قاطني مكان ما، فتشير ﴿أَصۡحَٰبِ ٱلۡفِيلِ﴾ إلى مالكي الفيل، وهم الجيش الذي استخدم الفيل وحشًا

عسكريًّا، يُعرف عمومًا بالجيش الإثيوبي الذي هاجم مكة قادمًا من اليمن في القرن السادس. وتشير ﴿أَصۡحَٰبِ ٱلسَّبۡتِ﴾ [النساء: ٤٧] إلى مجموعة من اليهود الذين كسروا يوم السبت. وتشير ﴿أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ [الشعراء: ٦١]، كما ذكرنا، إلى أتباع موسى، العبرانيين، أثناء هروبهم من مصر. ورغم هذه الاستخدامات الأخرى، ففي الغالبية العظمى من الحالات تشير عبارة «أصحاب كذا» إلى سكان مكانٍ ما أو مجموعة من الأشخاص الموجودين في مكان معيّن.

ذهب بوين للقول بأنّ كلمتي «ليكة» (<<الأيكة) و«الرسّ» اسمَا عَلَمٍ، أسماء أماكن معيّنة. وتتضمّن الأدلة التي قد تدعم هذا التفسير عبارتين في شكل «أصحاب كذا»، فتشير ﴿أَصۡحَٰبَ مَدۡيَنَ﴾ [التوبة: ٧٠؛ الحج: ٤٤] إلى قوم شعيب عليه السلام، محددة هويتهم بأنهم شعب معيّن، أو مدينة، أو منطقة مدين. والمثال الآخر هو ﴿أَصۡحَٰبُ ٱلۡحِجۡرِ﴾ [الحجر: ٨٠]؛ لأنّ «الحِجر» قد يكون الاسم الحقيقي للمدينة وليس مجرّد وصف لـ«منطقة صخرية»، معنى جذرها، حيث ترِد في الأعمال الكلاسيكية لـ Strabo (سترابو) و Pliny (بلينيوس الأكبر) باسم Hegra (الحِجْر)، ومع ذلك فإنّ معظم تسميات شكل «أَصحَاب كَذا» ليست عامة بالكامل مثل «الجبال»، ولا اسم علم يشير إلى كيان واحد مثل «جبل سيناء»، لكنها إشارة وصفية لما يبدو أنه مجموعة معيّنة. لا تشير عبارة «أصحَاب الكهف» حرفيًّا إلى منطقة معيّنة أو كهف معيّن. غالبًا ما تشير «كذا»

في عبارة: «أصحاب كذا» إلى ميزة جغرافية معيّنة: الكهف؛ الحِجر؛ الأخدود. يمكن تسميتها «شبه محددة» -أو يمكن القول «شبه نوعية»- مع الإبقاء على قدر من التلميح أو المواربة، وهي سمات مقصودة في طريقة القرآن عمومًا؛ فعلى سبيل المثال، تشير قصة سبأ في سورة سبأ إلى ﴿سَيۡلَ ٱلۡعَرِمِ﴾ [سبأ: ١٦]، وهذه بلا ريب إشارة إلى انهيار سدّ مأرب، الذي كان مشهورًا وأسطوريًّا بالفعل في الموروث العربي، ومع ذلك ذُكر دون استخدام اسم العلم «مأرب»، على الرغم من أن هذا متوقع في الخطاب خارج القرآن. ونظرًا لشهرة الحدث، فمن غير المرجّح أن يشير النصّ إلى بعض عدم اليقين بشأن السدّ الذي غمرته المياه، أو مكان وجوده الحقيقي. (على الرغم من ذلك، يسارع المشكّكون المعاصرون إلى قيد مثل هذه الإشارات على أنها دلائل لمعنى غير محدّد في النصّ (Rippin 2013). لكن قراءة القرآن تكشف أن المواربة تحظى بتقدير كبير لأنها تضيف قيمة أدبية أو جمالية معيّنة للنصّ، ويتضح هذا من خلال العديد من سمات القرآن، فمن الواضح أن القدس مهمّة في القرآن ككلّ، نظرًا لأهمية داود وسليمان وآثار سليمان في النصّ القرآني، ولكنها لم تُذكر سوى مرة واحدة بالاسم. ويتضح ذلك أيضًا في ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡكَهۡفِ﴾، الذين وردَت قصتهم في سورة الكهف (الكهف: ٩- ٢٦)، ومن الواضح أن هذه القصة نسخة من القصة المسيحية المعروفة بنِيام أفسس السبعة، وفيها نَجَت مجموعة من النبلاء الشباب الذين اعتنقوا المسيحية من اضطهاد الإمبراطور الروماني

ديكيوس (دقيانوس) من خلال نومهم بصورة معجزة لأكثر من ثلاثمائة عام. لم تذكر النسخة القرآنية مدينة أفسس، أو الإمبراطور ديكيوس، أو أسماء الشبان، لكن من الواضح أن المقصود منها أن تكون قصة محددة وليست عامة (Tottoli 2003). لا تشير تسمية «أَصحَاب الكَهف» فقط إلى أيّ كهف، ولكن إلى الكهف المحدد الذي حدثت فيه المعجزة التي أُحيِيَت ذكراها عند بناء مكان للعبادة في الموقع، غير أن القرآن لا يذكر الاسم الصريح لذلك الكهف بعينه. وبالمثل، لم ينصّ على أفسس، لكن النصّ يشير فقط إلى المدينة المجاورة، «المدينة». وكما ذكرنا آنفًا، فغالبًا ما تطرح قصص العذاب في القرآن بشكلٍ عام أو غير مسمى. تظهر لفظتي «قرية» و«قرون» على وجه الخصوص بشكل متكرّر في قصص العذاب العامة أو المجهولة. وكما ذكرنا ترِد عبارة: ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ﴾ في واحدة من أبرز قصص العذاب المجهولة في القرآن، التي وردت في سورة يس (يس: ١٣- ٣١) والتي ربطها المفسرون بمدينة أنطاكية (Busse 2000).

وبما أنّ الأمر هكذا، فليس من الضروري -وحتى يمكن القول إنه غير معقول- تفسير «الأيكة» و«الرسّ» على أنها أسماء أعلام، حتى ولو كانت الشعوب التي سميت «أصحَاب الأيكة» و«أصحَاب الرسّ» شعوبًا معينة يُفهم أنها عاشت في مدن أو مناطق معينة، إلا أن تلك التسميات مع إبقائها على جزء من الغموض كما هو الحال، تتماشى مع سمات قصص العذاب في القرآن.

تشير كلتا العبارتين إلى مظاهر الأرض التي عاش فيها الأشخاص المعنيون، وهكذا فإنّ «أصحاب الأيكة» تعني في جميع الاحتمالات «أهل الغابة»، و«أصحاب الرسّ» تعني «أهل البئر»، كما يُفهم عادةً[(١)].

٥. معنى ﴿ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١]:

﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ [الكوثر: ١- ٣].

تطرح سورة الكوثر (سورة ١٠٨) التي سُمّيت على اسم كلمة «الكوثر» الواردة في الآية الأولى، مشكلة تفسيرية. لا تضم هذه السورة سوى ثلاث آيات فقط وهي خالية من السياق القصصي، وبسبب ذلك افترض ريتشارد بيل أن النصّ «ينتمي إلى» موضع آخر، وإن اعترف بأنه ليس من الواضح تمامًا أين، واقترح مبدئيًّا أنه يمكن إدراجه بعد الآية ٣٩ في سورة الإنسان (سورة ٧٤)[(٢)] (Bell 1937, vol. 2, p. 681). تثير قراءة أولية لسورة الكوثر العديد من

---

(١) ذكر بوين "fountain" (نبع) معنى للرس، لكن الرس تعني، بالتحديد، «البئر غير المبطنة»، أي: التي لم تزوّد بجدران أو بطانة من الصخور أو الطوب.

(٢) ذكر بيل في ترجمته لمعاني القرآن أن نظمها ربما يشير إلى سورة LXXIV (يستخدم الأرقام الرومانية؛ فتكون سورة ٧٤) وهي سورة المدثر لا سورة الإنسان كما ذكر كاتب المقالة، كما أن سورة الإنسان ٣١ آية فقط. [المترجم]

الأسئلة البديهية، لا سيما فيما يتعلق بمعنى لفظة «الكوثر» الملغز في الآية الأولى ومعاني «الشانِئ» و«الأبتر» في الآية الثالثة. كان التفسير السائد لـ«الكوثر» في التراث أنه اسم نهر أو حوض خارج أبواب الجنة يغتسل فيه مَن هم على وشك الدخول، من عيوبهم، فيصبحون طاهرين تمامًا، ومع ذلك فإن هذا التفسير لا يحظى بتأييد يُذكر من النصّ، ويبدو غير مرجّح إلى حد كبير. يربط القليل من الأدلة «الكوثر» بمصطلحات أخرى في القرآن تشير بوضوح إلى مسطّحات مائية شاسعة، مثل ﴿سَلۡسَبِيلٗا﴾ [الإنسان: ١٨]، و﴿تَسۡنِيمٗ﴾ [المطففين: ٢٧]. ما سهل ارتباط «الكوثر» بالنهر السماوي، بالإضافة إلى الأحاديث المذكورة أدناه، هو حقيقة أنها كلمة غير شائعة، وأنها تتميز بأنها هبة أو عطية من الله، وأنها على وزن «فَوْعَل»، ومن ثم تبدو عظيمة. ومع ذلك، فإن الإقرار بأنّ السورة ردٌّ مفحم يساعد على تفسير السورة، مما يوحي بأن «الكوثر» يعني «الكثرة» ويشير تحديدًا إلى ذرية كثيرة.

والإيعاز بإثبات أنّ السورة ردٌّ مفحم موجود في كتب أسباب النزول، وقد أعرب الباحثون الغربيون كثيرًا عن تحفّظاتهم بشأن هذا النوع من الدراسات الإسلامية في العصور الوسطى باعتباره غير موثوق تاريخيًّا، أيْ أنهم يشكّكون في المصداقية التاريخية للمرويات الحديثية المستخدمة لإثبات الدعاوى المختلقة بشأن الملابسات الأصلية للوحي، ويفترضون أنّ معظم هذه الروايات قد اختُلقت بعد وقوعها كتفسيرات مخصوصة لآيات قرآنية معيّنة. وبعبارة

أخرى، فإنّ مرويات أسباب النزول، في تقديرهم، ليست في نهاية الأمر سوى خيالات تاريخية خلقتها عملية تخيلية بهدف تقديم خلفية لأحداث آيات قرآنية معينة (Rippin 1985a, 1985b, 1988). وعند هذه النقطة يرفض بعض الباحثين الغربيين الروايات باعتبارها غير ذات صلة بالفهم الصحيح للنص. ومع ذلك، يمكنني القول أنّ بعض مرويات أسباب النُّزول تقوم بما يعتبر أساسًا عملية نقد للشكل، وعندما يُنظر إليها في ضوء ذلك، يمكنها أن تقدم رؤى قيّمة، وإنها في بعض الأحيان تحدّد -بدقة- النوع الخاصّ الذي تندرج تحته الآية القرآنية، وهذه النظرة دليل قيّم لفهم الآية.

يُصنف عدد من مرويات أسباب نزول سورة الكوثر بدقّة على أنها تنتمي إلى نوع الردّ المفحم، ويحدّدون بدقة الدافع وراء هذا الردّ، وهو كلمة «أبتر». يذكر الواحدي (ت: ٤٦٨هـ/ ١٠٧٦م) الرواية الآتية، وهي واحدة من عدة مرويات مماثلة تشرح أصل السورة:

نزلَت في العاص، وذلك أنه رأى رسول الله [ﷺ] يخرج من المسجد، وهو يدخل، فالتقيا عند باب بني سهم وتحدَّثا، وأُناس من صناديد قريش في المسجد جلوس، فلما دخل العاص قالوا له: مَن الذي كنت تحدِّث؟ قال: ذاك الأبتر، يعني رسول الله [ﷺ]. (الواحدي ١٩٩١، ص: ٤٩٤).

وبحسب هذه الرواية فقد نزلت السورة ردًّا على واقعة سبّ العاص بن وائل السهمي النبي [ﷺ]. ويبدو أن هذه الرواية تهتم بتفاصيل معينة، لا سيما هوية الرجل الذي سبّ النبي [ﷺ] والمكان أو البيئة، وحقيقة وصفه بالسهمي وتحديد المكان أنه باب بني سهم لا يبدو أنه من قَبِيل الصدفة، وربما كان أحد الأهداف وراء هذه القصة هو تشويه سُمعة بني سهم أو ذرية العاص بن وائل السهمي على وجه الخصوص. وربما كان صاحب الإهانة الحقيقي شخصًا آخر، وقام شخص ما ممن تناقلوا نسخة سابقة من الرواية بالتعديل عليها، بإقحام أو استبدال اسم العاص بن وائل السهمي لضغينة يحملها تجاه بني سهم. وقد أغفلت العديد من التفاصيل؛ كيف كان ردّ فِعل مَن شهد السب؟ مَن أبلغ النبي [ﷺ] بالسب؟ كيف كان ردّ فِعله عندما عرف؟ وهذه التفاصيل ليست بهذه الأهمية للأغراض الحالية، بل إنّ المهم في الرواية هو توضيحها أن سورة الكوثر تمثّل ردّة فعل وأنها تردّ على إهانة محدّدة «الأبتر».

تظهر هذه الروايات مثل رواية الواحدي في كتب التفسير أيضًا، لكن غالبًا ما يتجاهل المفسِّرون الذين ينقلونها فحواها، أو لا ينظرون فيها بصورة وافية عند طرح تفسيرات للسورة. ويبدو أن السبب الرئيس لذلك هو طبيعة التفسير الذرية (التجزيئية)؛ فبدلًا من التعامل مع سورة أو آية باعتبارها وحدة متكاملة، يميل المفسِّرون إلى تقسيمها إلى آيات أو محاور منفصلة مع التركيز على كلّ منها على حدة وإيلاء اهتمام أقلّ للرسالة الكلية للآية أو وحدتها العضوية أو

اتساقها. يتبنّى الطبري، على سبيل المثال، هذا النهج عمومًا في تفسيره، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ففي حديثه عن سورة الكوثر، تناول ثلاثة محاور: معنى كلمة ﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾ في الآية ١؛ معنى الأمر: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ في الآية ٢؛ وهوية «الشانئ» أو السابّ المذكور في الآية ٣ (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٠- ٣٣٠)، وهذه المناقشات الثلاث هي في معظمها قائمة بذاتها؛ فمناقشة معنى ﴿ٱلْكَوْثَرَ﴾ في الآية ١ في طرحه لا صِلة لها بمناقشته لهوية السابّ في الآية ٣، في حين أنّ مناقشته لهذه النقطة الأخيرة تقدّم عددًا من الروايات المشابهة جدًّا لتلك التي أوردها الواحدي، ولا تؤكّد على أنّ السورة كلّها ردّ ويجب تفسيرها على هذا النحو، بل تطمح فقط إلى بيان معنى كلمة «شانئ» في تلك الآية وإلى مَن تشير. ينتج عن هذا الاختلاف في النهج تفسيرٌ غير مقبول لكلمة «الكَوثر»، التي يجب أن تكون وثيقة الصلة بكلمة «أَبتر»، كلمة الإهانة بحدّ ذاتها، إذا كان النصّ حقًّا ردًّا مفحمًا.

وقد ذكر الطبري ثلاثة معانٍ أساسية مروية لكلمة «الكوثر»، مرتبة تنازليًّا حسب رجحانها في تقديره كما يفعل في حالات أخرى. وأول تفسير يذكره هو أنّ «الكوثر»: اسم نهر في الجنة، أيْ أنه اسمُ علمٍ، ويدلّل على هذا بما مجموعه خمسة عشر خبرًا (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٠- ٣٢١). ثانيًا، تشير تسع عشرة رواية إلى أنّ الكوثر تعني: «الخير الكثير» (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢١- ٣٢٣)، ويؤيّد هذا التفسير حقيقة أنّ «الكوثر» يشابه «كثير»

و«كثرة». أمّا التفسير الثالث، المؤيَّد بخبرين فقط، أنّ «الكوثر»: حوض في الجنة، وهو أيضًا اسمُ عَلَمٍ (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٣). يوحي عرض الطبري بأنه لا يقبل التفسير الأخير. يتمثّل منهج الطبري في تفسيره في إبداء رأيه الخاصّ بعد ذِكر الأدلة المأثورة على مختلف الآراء التي حفظها تاريخ التفسير القرآني، وغالبًا ما يحاول التوفيق بين العديد من الآراء الواردة، والتوصُّل إلى رأي توفيقي. وهذا صحيح، إلى حدٍّ ما، في الحالة التي نحن بصددها أيضًا: يتبنّى الطبري التفسير الأول لكن يُضَمِّنُه جوانب من الثاني. ويذكر أنّ «الكوثر» نهر في الجنة أعطاه الله نبيَّه محمدًا [ﷺ]، وأضاف أن الله وصفه بالكثرة لعظم قَدره. ثم يسرد خمسة عشر خبرًا آخر يفترض أنها تعضد هذا الرأي، واصفًا «الكوثر» بأنه نهر في الجنة حافتاه قِباب اللؤلؤ، طِينُه مِسك أذفر. أو يَروِي أنّ مجراه على الياقوت والدرّ، حافتاه من ذهب، تربته أطيب من المسك، وماؤه أحلى من العسل، وأشدّ بياضًا من الثلج (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٣-٣٢٥).

أمّا المحور الثاني الذي يتناوله الطبري فهو الصلاة التي أمر اللهُ النبيَّ [ﷺ] أن يصليها في الآية ٢، وذكر الطبري سبعة تأويلات (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٥- ٣٢٨).

والمحور الثالث هو هوية «الشانئ» المذكور في النصّ، ذكر الطبري أوّلًا عددًا من الروايات المشابهة لتلك المذكورة أعلاه، حيث أفاد بأنّ الشانئ المعنيّ

هو العاص بن وائل السهمي. ومع ذلك، فإنه يذكر بعد ذلك رواية واحدة تذكر أن الشانئ هو عقبة بن أبي معيط، تليها ثلاثة أخبار تذكر أن الشانئ جماعة من قريش (الطبري ١٩٥٤، ج: ٣٠، ص: ٣٢٨- ٣٣٠).

إنّ الفرضية القائلة بأن سورة الكوثر هي ردّ مفحم، ليس مجرد ادّعاء بلا دليل حفظته مرويات أسباب النُّزول، بل تؤكده عدّة مظاهر في النص، وهي: (١) إبراز صفة الإهانة، ﴿ٱلۡأَبۡتَرُ﴾. (٢) استخدام التأكيد، الضمير الزائد ﴿هُوَ﴾ متبوعًا بالصفة المهينة مع أَلْ التعريف. و(٣) الإشارة في ﴿شَانِئَكَ﴾. تتوافق هذه المظاهر جميعًا مع السِّمات الشائعة للردود المعروفة من استخدام الأسلوب في سياقات أخرى مرصودة، في العربية وكذلك في اللغات الأخرى.

قد يساعد إدراك سمات نوع الردود في تقديم تفسير أفضل لهذا النصّ، يفهم المرء من سياق السورة أن لفظ ﴿ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ إهانة. تُعرِّف كتب التفسير ﴿ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ بعدّة طرق، لكن الخطوة الأولى نحو تفسير السورة هي إدراك أنها تذكر إهانة هي في حدّ ذاتها ردّ على إهانة. قد تتخذ الردود عدّة أشكال، لكنها تشترك عمومًا في السِّمات التالية، التي يمكن تأكيدها من خلال دراسة استخدامها الفعلي في اللهجات العربية وفي العديد من اللغات الأخرى. ينطوي الردّ على تبادل تواصليّ بين متحدّثين: الردّ الفلاني، الذي نطق به المجيب، يجب أن يكون عنيفًا أو توبيخًا أو استنكارًا أو ردًّا بالنفي على العبارة الأولى، التي نطق بها المتحدّث الأول. ينشأ ذلك في الغالب بسبب عنصر مسيء محدّد

في الجملة، قد نسميه محفز الردّ، العنصر المعين الذي يثير التفاعل الشعوري ويسبب الردّ. يتجاوب الردّ مباشرة مع هذا المحفز. هناك ثلاث سمات شائعة جدًّا في الردود؛ وهي تكرار المحفز والقصاص والتصعيد، وغالبًا ما يتكرر المحفز نفسه بالحرف في الردّ، ومع ذلك فغالبًا ما يفهم من خلال الإضمار، وكثيرًا ما تردّ الإهانة، وتجريها على مَن نطق بها أوّلًا. وغالبًا ما تستخدم الردود صيغ التأكيد أو التقييد لإيصال الفكرة القائلة بأنّ الإهانة تصدق على أول مَن نطق بها أكثر مما تصدق على مَن رُمِيَ بها. أضِف إلى ذلك أنّ الردود غالبًا ما تستمر في التصعيد، وتوجّه ألقابًا أكثر سلبية أو أكثر إهانة أو أكثر حدة من الصفة المهينة الأصلية، للمتحدث الأول.

تتوافق الآية الثالثة في سورة الكوثر: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ مع بنية الردّ النموذجي البسيط، من الواضح أنّ صفة الإهانة ﴿ٱلْأَبْتَرُ﴾ كانت الدافع في الجملة الأولى، وللمقارنة يمكننا دراسة التبادل النموذجي الآتي باللهجة المغربية: «الحمار»- «أنت هو الحمار»، وقد تكرّرت صفة الإهانة «حمار» بمعنى «غبي» بالحرف في الردّ، ووصم بها المتحدّث الأول. قد يماثله باللهجة المصرية «يا غبي»- «أَهُو إِنتَ»، ولا تتكرّر كلمة «غبي» في هذه الحالة الأخيرة، لكنها مع ذلك مفهومة، ويعمل الضمير في كلتا الحالتين على خلق تأكيد تباييني. وليست كلمة «شانئ» هنا مجرّد عدو أو شخص يكره، بل شخص تلفَّظ بإهانة أو تسبَّب ببعض الأذى، لم ترِد هذه الكلمة سوى في هذه الآية، ولكن ورد

المفعول المطلق منها «شنآن» مرتين في سورة أخرى (المائدة: ٢، ٨). إنّ كون هذه الكلمة مستعملة في العربية القديمة هو ما توحي به عبارة السبّ المدوّنة في القواميس «لا أبا لشانِئك» أو «لا أبا لشانيك» (Lane 1863, pp. 1003– 4). ولفظ «الشانئ» موجود في بعض اللهجات، كما في الشتيمة الفلسطينية «يفضح شنينك»[(١)]، ومن ثم فهو مشابه في الاستخدام لـ«عدوك» و«اللي يكرهك»، ويظهر كلاهما كثيرًا في الشتائم والسباب مثل العامية المصرية «ياخد عدوّينك» و«يخرب بيت اللي يكرهك»، وهذا كان لفظ «الشانئ» بمثابة إشارة عامة لأعداء المرء والمنتقصين الفعليين أو المحتملين. يفيد الضمير «هو + أل» في تجلية التأكيد والتباين: «هو الأبتر لا أنت». يفهم المرء من هذا أن كلمة «أبتر» كلمة مسيئة جدًّا قادرة على إثارة الخلاف. ومن المعاني التي يلمح إليها النص، معنى «عديم الأبناء أو النسل»؛ إشارة إلى شخص ينتهي نسبه بموته، وهو المعنى الأكثر احتمالًا، من حيث أنه إهانة شخصية مباشرة وبالغة في ذلك المجتمع الذكوري القبَلي.

(١) لعلّ تشابه الكلمة مع «شانئ» هو ما أوقع الكاتب في هذا اللَّبس، والكلمة موجودة ومستعملة في بلدان كثيرة حتى يومنا هذا. والشِّنين هو اللبن الذي شِيب، أي: خلط بماء كثير. وفي لسان العرب: الشنين: اللبن يصبّ عليه الماء، حليبًا كان أو حقينًا. [المترجم]

يمكن إثبات منطق الانتقام اللفظي من نص القرآن نفسه، والجدير بالذِّكْر أنّ القرآن يشير صراحةً إلى *lex talionis* «قانون القصاص» (المائدة: ٤٥)، وهناك آية أخرى ترتبط بصورة أكثر تحديدًا بالقصاص في أسلوب السباب.

﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ترشد هذه الآية المسلمين بعدم سبّ آلهة الوثنيين بحُجّة أنهم سيردّون بالمثل، ويسبّون الله. وهكذا تكشف الآية أن أسلوب السبّ أو السباب يجري عادةً على هذا النحو؛ ولهذا السبب يمكن التنبؤ بالنتيجة. قد تثير الإهانة الأولى ردّ فِعل، وإهانة ردًّا على ذلك، وسيكون الردّ مشابهًا في مضمونه للإهانة الأولى. والمنطق وراء الآية أنه حتى وإن كان للمسلمين ما يبرر سبّ آلهة الخصوم الزائفة، فعليهم تجنّب ذلك؛ لأن تجربة الاستخدام المجتمعي للشتائم تدلّ على أنها عادةً ما تُقابَل بردٍّ مماثل، وإنه لمن المخزي استفزاز الخصوم لسبّ الإله الواحد الحقّ. قد يرتئي المرء أنّ السبابَ في الحقيقة النظيرُ السلبيّ للتحيات، التي قال عنها القرآن ما يأتي:

﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: ٨٦].

يجب ردّ التحيات باطّراد، ويجب أن تتطابق الردود مع العبارة الأولى، إمّا أن تكون تحية مماثلة، أو صورة أحسن وأفضل منها. وبالمثل، قد يفترض المرء أن الإهانات تقابل عادةً بإهانة مماثلة، أو أكثر حدّة.

تبرز بنية سورة الكوثر كلمة «الأبتر»، وتضعها في موضع القافية في نهاية الآية الثالثة والأخيرة. ينزع هذا التركيز إلى تأكيد الافتراض بأن السورة ردّ على تلك الصفة المهينة على وجه الخصوص. حتى لو كانت تلك القصة عن العاص ابن وائل غير دقيقة تاريخيًّا، فجامِعو روايات أسباب النُّزول، في عرضها على هذا النحو، يقومون بعملية نقدية أدبية وينخرطون في أحد أنواع نقد الشكل. تعيّن هذه الروايات أكثر من أيّ روايات أخرى سورة الكوثر بشكلٍ قاطعٍ على أنها ردٌّ حَدَثَ في وضعية اجتماعية معيّنة، مما يتيح تفسيرًا مقنعًا للنصّ. ولعلّ رواة هذه المرويات قد انخرطوا في درجة معيّنة من التلفيق أو التحسين، مما جعل الرواية أكثر تحديدًا مما كان ممكنًا استنادًا إلى المصادر التاريخية، لكن النظرة التفسيرية تظلّ صحيحة رغم ذلك.

ومع ذلك، تشير سِمات ومحددات هذا النوع من الردود إلى أنّ «الكوثر» تُقابِل «الأبتر» على نحو واضح. وإذا كانت الردود عادةً تردّ الإهانة الأولى للخصم، فإنها أيضًا تزعم عادةً أن متلقّي الإهانة الأولى لديه، في الواقع، صفات تتعارض تمامًا مع تلك التي تنقلها الإهانة، إذا تعرّض شخص للإهانة ووصف بأنه غبي أو ضعيف أو خائن أو جبان، فإنّ الردّ سيدّعي الذكاء أو القوة أو الأمانة

أو الشجاعة. غالبًا ما يُقابَل السب بقصد إهانة الخصم ووصفه بالدونية مثل «يا كلب» أو «يا جربوع» في العامية المصرية =بالردّ «أنا سِيد سِيدك»، مبطلًا ما تنطوي عليه الإهانة، وادّعاء مكانة أعلى مقارنة بالسابّ. ومن الناحية الاشتقاقية فكلمة «كوثر» على وزن «فَوْعَل» مشتقة من الجذر الساكن (ك- ث- ر)، بمعنى «الكثرة»، ووزن «فَوْعَل» صيغة مبالغة، ومن ثم فإنّ الكوثر تعني حرفيًّا «الكثير المتراكم». يقرّ الطبري رفقة التراث التفسيري عامَّةً، بأنّ هذا أحد التفسيرات الرئيسة، وإن لم يرجحه الطبري. قدّمت مقترحات شَتَّى حول المضامين الخاصة لهذه «الكثرة» التي أنعم الله بها على النبي [ﷺ]، وأشهرها أنها تعني: «الخير الكثير» وتشير إمّا إلى الفوز في الدنيا أو إلى الوعد بالثواب في الآخرة، وقد يستبعد الثواب في الآخرة، وهذا ما يوحي به استخدام الفعل الماضي ﴿أَعۡطَيۡنَٰكَ﴾، ومقابلة الإهانة ﴿ٱلۡأَبۡتَرُ﴾ التي يجب أن تشير إلى وضع قائم في العالم الحاضر. وبقبول أنّ التركيز ليس على الحياة الآخرة وأن السمة الحاسمة للردّ هي خَلْق مغايرة مع ﴿ٱلۡأَبۡتَرُ﴾، أرتئي أن تشير ﴿ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ إلى عكس كونه محرومًا من النسل: يجب أن تعني هنا «الذرية الكثيرة» بدلًا من نوع آخر من الكثرة.

يفسّر Harris Birkeland (هاريس بيركلاند) سورة الكوثر أيضًا على أنها ردّ، لكن تفسيره يختلف عن ذلك المعروض هنا في تحديد طبيعة الإهانة وطبيعة الردّ. درس بيركلاند في أطروحته الصادرة عام ١٩٥٦ بعنوان: The

Lord Guideth: Studies on Primitive Islam (هداية الربّ: دراسات في الإسلام الأولي)، خمس سور: سورة الضحى، وسورة الشرح، وسورة الكوثر، وسورة الفيل، وسورة قريش؛ لإلقاء الضوء على معاناة النبي [ﷺ] خلال السنوات الأولى مِن بعثته في مكة. يعتبر الفصل حول سورة الكوثر، المعتمد بالدرجة الأولى على تفسيرات الطبري وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، أوسع مناقشة تفصيلية لهذه السورة في الدراسات الثانوية حتى الآن. كما يرفض بيركلاند تفسير «الكوثر» على أنه نهر أمام أبواب الجنة، ويذكر أن هذا التفسير نشأ من نظرة أسطورية لحياة النبي [ﷺ] في أواخر القرن السابع وأصبح التفسير السائد بالفعل في القرن الثامن. كما يفسر بيركلاند السورة على أنها ردّ، وكذلك يعرّف «الأبتر» على أنه الكلمة المهينة الرئيسة التي تتصدّى لها السورة، وبالمثل يجب أن يشير «الكوثر» في رأيه إلى النعم في هذا العالم وفقًا للسياق، ويجب أن تناقض في المعنى كلمة «الأبتر»، ردًّا على الإهانة. غير أنه يفترض أن كلمة «الأبتر» تعني المعزول عن الدعم الاجتماعي؛ لذا يجب أن يدل «الكوثر» -الشكل المحدد للخير الوفير الذي أنعم الله به على النبي [ﷺ]- على عكس كونه فاقدًا للدعم الاجتماعي، ومن ثم يشير إلى الرفاه الدنيوي والاجتماعي الذي حظي به النبي [ﷺ] عند الزواج من خديجة (Birkeland 1956, pp. 56- 99). وأنا أتفق تمامًا مع تحليل بيركلاند حتى المرحلة التي يعرض فيها المعاني المحددة لـ«الأبتر» و«الكوثر».

وتؤيد آيات أخرى في القرآن الرأي القائل بأنّ كلًّا من «الأبتر» و«الكوثر» متعلقة بالنسل لا الدعم الاجتماعي عمومًا، وقد شدّد القرآن في مناسبات عديدة على أن روابط الإيمان تفوق قرابة الدم، لكنه مع ذلك يستخدم ألفاظًا مرتبطة بالعائلة لوصف كليهما. وهذا ما جرى التأكيد عليه في تحذير المؤمنين في المجتمع النبوي بألّا يفضِّلوا الروابط العائلية على الانتماء إلى المجتمع الديني: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ٢٣ قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٖ فِي سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّىٰ يَأۡتِيَ ٱللَّهُ بِأَمۡرِهِۦۗ﴾ [التوبة: ٢٣- ٢٤]. وفي سورة التحريم زجرٌ لعدد من زوجات النبي [ﷺ]، وتحذير لهن من أنّ علاقتهن بالنبي [ﷺ] لن تضمن سهولة دخولهن إلى الجنة؛ فاعتبرت زوجة فرعون مثالًا لامرأة مؤمنة متزوجة من غير مؤمن، واعتبرت زوجات نوح ولوط أمثلة على العكس؛ نساء غير مؤمنات متزوجات من أنبياء. كما أكّد القرآن على أنّ أتباع إبراهيم الحقيقيين ليسوا ذريته، بل هم المستمسكون والمتّبعون دينَه: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٦٧ إِنَّ أَوۡلَى ٱلنَّاسِ بِإِبۡرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۗ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧- ٦٨]. وعندما غرق ابن نوح في مشهد درامي في

سورة هود (٤٢- ٤٣)، حاجج نوحٌ ربّه بسبب أن الله قد وعَده بإنقاذ عائلته (هود: ٤٥). لا ينبغي أن يُفهم من ردّ الله بأنّ الابن المقصود ليس من عائلة نوح (هود: ٤٦)، أنه كان ابنًا بالتبنّي أو غير شرعي، بل يجب أن تُفهم المقولة على أنها تشير إلى أنه ليس مؤمنًا؛ لذا لا ينبغي اعتباره فردًا من أفراد الأسرة، فليس النسب الوراثي بل المعتقد هو ما يحدد ما إذا كان المرء ينتمي حقًّا. المجتمع الديني عائلة روحية وليست بيولوجية.

يعتبر مفهوم القرابة الروحية أو الأسرة الروحية مفهومًا مهمًّا في القرآن وفي تاريخ المجتمع الإسلامي المبكر (Saleh 2010; Neuwirth 2014b; Bauer 2019). وبعد الهجرة إلى المدينة، آخَى النبي [ﷺ] بين المهاجرين والأنصار؛ المكيّين والمدنيّين، ما جعلهم «إِخوة» رغم عدم وجود روابط الدم، وسيرثون بعضهم ويتمتعون بكافة الحقوق الأخرى التي يتمتع بها الإخوة الحقيقيون في الأحوال العادية. يفترض أنه قال: «فليأخذ كلّ واحد منكم أخًا في الله» (Ibn Hisham 1955, pp. 234- 35). وفضلًا عن ذلك، يُطلق على زوجات النبي [ﷺ]: «أمهات المؤمنين» في نصّ القرآن نفسه، تقول إحدى الآيات: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡ﴾ [الأحزاب: ٦]. وقد اعتُمد هذا اللقب في التراث، ويستخدمه المسلمون السُّنّة عند الإشارة إلى زوجات الرسول [ﷺ]، ولا سيما عائشة أم المؤمنين. ويدل اللفظ على أن المسلمين يشكّلون أسرة روحية، بحيث تكون زوجات الرسول [ﷺ] أمّهات كلّ فرد في

المجتمع. وينبغي إيلاء المزيد من الاهتمام لمسألة أنّ تسمية زوجات الرسول [ﷺ] «أمهات المؤمنين» تعني أيضًا أن النبي [ﷺ] نفسه هو أبُوهم. بل تضيف قراءات مختلفة لآية الأحزاب السابقة جمل صريحة عن النبي [ﷺ] نفسه، وبحسب ما ورد في مصحف أُبَيّ: «وهو أبٌ لهم»، ويُنسب إلى عكرمة قراءة: «وهو أبُوهم» (الثعلبي ٢٠٠٢، ج: ٨، ص: ٨- ٩). يبدو أن اعتبار النبي [ﷺ] أبًا للمؤمنين يتفق مع ادّعاء السلطة النبوية على المؤمنين والقرب منهم في هذه الآية. إذا كان النبي [ﷺ] فعلًا أبًا للمسلمين، فمن المؤكد أن لديه ذرية كثيرة، كما تشير سورة الكوثر. تدل الإهانة المعادة إلى أنه حتى لو كان للسابّ أبناء، فإن إرثه سوف يتضاءل ويموت بالمقارنة.

٦. استنتاجات:

وجّهت كلٌّ من الدراسات القرآنية الغربية والتحقيقات التقليدية للقرآن الانتباه إلى بعض الأنواع القرآنية البارزة؛ مثل الأمثال والأيمان التنبّئية، وهذا الفهم واحد من بين العديد من المؤشرات على أدوارهم التي لا يمكن إنكارها في فهم القرآن. ومع ذلك، فإنّ التفسير القرآني ينزع إلى التركيز على قضايا أخرى غير النوع، ولا سيما القواعد النحوية، والمفردات، والتركيب (النَّظْم)، والمذاهب الفقهية والكلامية. كما أن نقد الشكل لم يصبح نمطًا سائدًا للبحث في الدراسات القرآنية، على الرغم من أن بعض الباحثين المعاصرين أبدَوا اهتمامًا بأنواع القرآن بشكلٍ أو بآخر منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر. قد تؤدّي نظرية نوع الكلام، التي توجّه الباحثين إلى التركيز على سِمَات الكلام الطبيعي، بما في ذلك الأنواع البسيطة والمعقّدة، إلى إحياء وإثراء تفسير القرآن.

إنّ تحديد الأنواع التي تنتمي إليها آيات معينة ومراعاة سمات ومحدّدات تلك الأنواع يمكن أن يساعد في كثير من الأحيان في حلّ الألغاز التأويلية، لأنّ العديد من الباحثين قد تجاهلوا أنواع الكلام تحديدًا ولم يطبقوا المعرفة والرؤى المستقاة من خلال دراسة المواد اللغوية الاجتماعية المعاصرة للقرآن حتى الآن، يَعِد هذا النهج بتحقيق نتائج جديدة، وقد توفِّر بعض هذه الدراسات حلولًا فعّالة لكلٍّ من الإشكالات التفسيرية القديمة والجديدة، وتزيد ثقة

الباحثين في بعض التفسيرات المحتملة، وتستبعد بعضها الآخر لأنه بعيد الاحتمال.

تعود الآيات التي تناولها البحث هنا إلى أنواع الأيمان التنبئية، والنذارات، وقصص العذاب، والردّ. يعدّ تحديد الأنواع ذات الصِّلَة وسماتها عملية معقدة تتضمّن اللجوء إلى العديد من مصادر المعلومات، بما في ذلك ما يأتي: الخطاب العربي المعتاد، والممارسات الدينية الوثنية قبل الإسلام، والأدب الكتابي، أو غيرها من مجاميع النصوص الأدبية والشفوية. قد تُلقِي معرفة أنواع الكلام في اللهجات العربية والأنواع الأخرى الضوءَ على طرق عمل وسمات ومحددات أنواع قرآنية معيّنة مثل الأمثال أو التحيات أو الردود، وقد تساعد النصوص الكتابية ودراسات نقد الشكل للكتاب المقدّس في تحديد الأنواع التي يشترك فيها القرآن والكتاب المقدّس، مثل الدعوات والتسبيحات وقصص العذاب. أمّا الأداءات الشفوية لكهّان ما قبل الإسلام، فقد حافظ التراث الإسلامي على مواد محدودة، وقد يكون اللجوء إلى المأثورات التنبئية الأخرى مثل تلك الموجودة في اليونان والشرق الأدنى القديم مفيدًا لسدّ الفجوات في المعلومات التي توفّرها المصادر الإسلامية.

وفي الختام، يجب أن يعتمد تحليل أنواع الكلام في القرآن على مزيج من التمحيص الدقيق للمادة القرآنية نفسها وتطبيق الرؤى المكتسبة من دراسة أنواع الكلام في سياقات أخرى.

المراجع:

أ. المراجع العربية:

- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد. ٢٠٠٢. **الكشف والبيان**. تحقيق: محمد بن عاشور. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٠ أجزاء.
- الحسناوي، محمد. ١٩٨٦. **الفاصلة في القرآن**. بيروت: المكتب الإسلامي.
- الزركشي، بدر الدين. ١٩٧٢. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا: المكتبة العصرية، ٤ أجزاء.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. ١٩٨٧. **التعريف والإعلام فيما أُبهم من الأسماء والأعلام في القرآن الكريم**. بيروت: دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين. ١٩٩٥. **الإتقان في علوم القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، جزءان.
- الطبري، محمد بن جرير. ١٩٥٤. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ٣٠ جزءًا.
- الطبري، محمد بن جرير. ٢٠٠١. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، ٢٦ جزءًا.

- القاسم بن سلام، أبو عبيد. ١٩٩٥. **فضائل القرآن ومعالمه وآدابه**. تحقيق: أحمد عبد الواحد الخياطي. المحمدية. المغرب: مطبعة فضالة، جزءان.
- الواحدي، عليّ بن أحمد. ١٩٩١. **أسباب نزول القرآن**. تحقيق: كمال بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن النديم. ٢٠١٤. **الفهرست**. تحقيق: أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان، جزءان.
- ابن قيم الجوزية. ١٩٨١. **الأمثال في القرآن الكريم**. تحقيق: سعيد محمد نمر الخطيب. بيروت: دار المعرفة.
- ابن قيم الجوزية. ٢٠٠٨. **التبيان في أَيْمَان القرآن الكريم**. تحقيق: عبد الله ابن سالم البطاطي. مكة: دار عالم الفوائد.

ب. المراجع الأجنبية:

– Abdel Haleem, Muhammad. 1992. Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: *Iltifat* and Related Features in the Qur'an. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55: 407- 32. [CrossRef]
– Abdel Haleem, Muhammad, trans. 2004, *The Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
– Abdel Haleem, Muhammad. 2017a. *Exploring the Qur'an: Context and Impact*. London: I.B. Tauris.
– Abdel Haleem, Muhammad, ed. 2017b. Evidential Style: Divine Oaths in the Qur'an. In *Exploring the Qur'an: Context and Impact*. London: I.B. Tauris, pp. 177- 211.
– Abdel Haleem, Muhammad. 2020. Rhetorical Devices and Stylistic Features of Qur'anic Grammar. In *The Oxford*

Handbook of Qur'anic Studies. Edited by Mustafa Shah and Muhammad Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, pp. 327- 45.

– Abu- Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
– Afsar, Ayaz. 2005. A Literary Critical Approach to Qur'anic Parables. *Islamic Studies* 44: 481- 501.
– Bakhtin, Mikhail M. 1986. The Problem of Speech Genres. In *Speech Genres and Other Late Essays*. Translated by Vern W. Mcgee. Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, pp. 60- 102.
– Bauer, Thomas. 2009. 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 *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx. Leiden: Brill, pp. 699- 732.
– Bauer, Karen. 2019. The Emotions of Conversion and Kinship in the Qur'an and the *Sira* of Ibn Ishaq. *Cultural History* 8: 137- 63. [CrossRef]
– Bauman, Richard. 1986. *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
– Richard, Bauman, and Charles L. Briggs. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59- 88.
– Baumstark, Anton. 1927. Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran. *Der Islam* 16: 229- 48. [CrossRef]
– Beebee, Thomas O. 1994. *The Ideology of Genre: A Comparative Study of Generic Instability*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

– Beeston, Alfred Felix Landon. 1968. The 'Men of the Tanglewood' in the Qur'an. *Journal of Semitic Studies* 13: 253- 55. [CrossRef]
– Bell, Richard. 1937. *The Qur'an Translated, with a Critical Re- Arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T & T Clark, 2 vols.
– Bell, Richard. 1953. *Introduction to the Koran*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
– Ben Shammai, Haggai. 2005. The Status of Parable and Simile in the Qur'an and Early *Tafsir*: Polemical, Exegetical and Theological Aspects. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30: 154- 69.
– Ben- Amos, Dan. 1969. Analytical Categories and Ethnic Genres. *Genre* 2: 275- 301.
– Birkeland, Harris. 1956. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
– Blankinship, Khalid Yahya. 2019. *The Inimitable Qur'an: Some Problems in English Translations of the Qur'an with Reference to Rhetorical Features*. Leiden: Brill.
– Boer, Roland, ed. 2007. *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Atlanta: Society for Biblical Literature.
– Bosworth, Clifford Edmund. 1974. The Qur anic Prophet Shu'aib and Ibn Taymiyya's Epistle Concerning Him. Le Museon 87: 425- 40.
– Bosworth, Clifford Edmund. 1984. Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic Lore and History. *Journal of Semitic Studies* 29: 53-64. [CrossRef]
– Briggs, Charles L. 1988. *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
– Brown, Norman O.1983- 1984. The Apocalypse of Islam. *Social Text* 8: 155- 71. [CrossRef]

– Buhl, Frants. 1924. Über Vergleichungen und Gleichnisse im Qur an. *Acta Orientalia* 2: 1- 11.
– Buss, Martin J. 2007. Dialogue in and among Genres. In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Edited by Roland Boer. Atlanta: Society for Biblical Literature, pp. 9- 18.
– Busse, Heribert. 2000. Antioch and its Prophet Habib al- Najjar. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24: 155- 79.
– Cachia, Pierre. 1989. *Popular Narrative Ballads of Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
– Casanova, Paul. 1911- 1913. *Mohammed et la fin du monde: etude critique sur l'Islam primitif*. Paris: P. Geuthner, 2 vols.
– Cassels, David A. 1983. Near- rhyme and its Occurrence in the Qur'an. *Journal of Semitic Studies* 28: 303- 10. [CrossRef]
– Caton, Steven C. 1993. *Peaks of Yemen I Summon: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. Berkeley: University of California Press.
– Collins, John Joseph, ed. 1979. *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism 14: Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Missoula: Society of Biblical Literature.
– Cuypers, Michel. 2012. L'analyse rhetorique face a la crise historique de J. Wansbrough et de G. Luling. In *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*. Edited by Carlos A. Segovia and Basil Lourie. Piscataway: Gorgias Press, pp. 343- 70.
– Cuypers, Michel. 2014. *Une Apocalypse Coranique: Une Lecture des Trente- Trois Dernieres Sourates du Coran*. Pende: Editions J. Gabalda.
– Donner, Fred M. 2007. Quranic *Furqan*. *Journal of Semitic Studies* 52: 279- 300. [CrossRef]

– Dornier, Pere Frangois. 1952. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 15: 17- 48.
– Dornier, Pere Frangois. 1953a. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie (suite). *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 16: 47- 69.
– Dornier, Pere Frangois. 1953b. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie. La Maladie. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 16: 391- 99.
– Dornier, Pere Frangois. 1954. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie. La Mort. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 17: 99- 109.
– Dornier, Pere Frangois. 1955. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie. Le Mariage. *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 18: 93- 126.
– Dornier, Pere Frangois, and Pere Andre- Marie Louis. 1954. La Politesse Bedouine dans les campagnes du nord de la Tunisie. Le Mariage. *Revue de L'Institut des Belles Lettres Arabes* 17: 251- 67.
– Dundes, Alan. 1999. *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*. Lanham: Rowman & Littlefield.
– Dundes, Alan. 2003. *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*. Lanham: Rowman & Littlefield.
– Dunkel, F. 1930a. Gruß- und Segensformeln bei den Arabern in Palastina. *Das Heilige Land* 74: 61- 65.
– Dunkel, F. 1930b. Verwunschungen und Fluche bei den Arabern in Palastina. *Das Heilige Land* 74: 65- 71.
– El Masri, Ghassan. 2017. The Qur'an and the Character of Pre- Islamic Poetry: The Daliyya of al- Aswad b. Ya'fur al-Nahshali (d. c. 600 CE). In *The Our'an and Adab: The Shaping of Literary Traditions in Classical Islam*. Edited by Nuha Alshaar. Oxford: Oxford University Press, pp. 93- 135.

– El Masri, Ghassan. 2020. *The Semantics of Qur'anic Language: Al- Aḥira*. Leiden: Brill.
– El- Shamy, Hasan M. 1980. *Folktales of Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
– Fedeli, Alba. 2014. Early Qur'anic Manuscripts, Their Text, and the Alphonse Mingana Papers Held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham. Ph.D. thesis, University of Birmingham, Birmingham, UK.
– Ferguson, Charles A. 1967. Root- echo Responses in Syrian Arabic Politeness Formulas. In *Linguistic Studies in Memory of R. Washington*: Georgetown University Press, pp. 37- 45.
– Ferguson, Charles A. 1976. The Structure and Use of Politeness Formulas. *Language in Society* 5: 137- 51. [CrossRef]
– Ferguson, Charles A. 1983. God- wishes in Syrian Arabic. *Mediterranean Language Review* 1: 65- 83.
– Flowers, Adam. 2018. Reconsidering Qur'anic Genre. *Journal of Qur'anic Studies* 20: 19- 46. [CrossRef]
– Gilsenan, Michael. 1976. Lying, Honor and Contradiction. In *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Edited by Bruce Kapferer. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 191- 219.
– Gilsenan, Michael. 1981. Word of Honour. *Sociological Review* 36: 193- 221. [CrossRef]
– Goffmann, Erving. 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
– Goitein, Shlomo Dov. 1923. Das Gebet im Qoran. Ph.D. thesis, Universitat Frankfurt am Main, Frankfurt, Germany.
– Goitein, Shlomo Dov. 1960. The Birth- Hour of Islamic Law? *The Muslim World* 1: 23- 29. [CrossRef]

– Gossen, Gary H. 1974. *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
– Graves, Michael. 2016. Form Criticism or a Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough through the Lens of Biblical Studies. *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 1: 47- 92. [CrossRef]
– Green, Barbara. 2000. *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*. Atlanta: Society for Biblical Literature.
– Gumperz, John J. 1982a. *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
– Gumperz, John J. 1982b. *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
– Gumperz, John J., and Dell Hymes, eds. 1972. *Directions in Sociolinguistics*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
– Gunther, Sebastian. 2007. 'O People of the Scripture! Come to a Word Common to You and Us' (Q. 3:64): The Ten Commandments and the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 9: 28- 58. [CrossRef]
– Haring, Lee. 1992. *Verbal Arts in Madagascar: Performance in Historical Perspective*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
– Harrison, Timothy P. 2002. *Hijr*. *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 2, pp. 427- 28.
– Hirschfeld, Hartwig. 1902. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society.
– Hoffmann, Thomas. 2007. *The Poetic Qur'an: Studies on Qur'anic Poeticity*. Wiesbaden: Harrassowitz.

– Hopkins, Simon. 1984. *Studies in the Grammar of Early Arabic Based upon Papyri Datable to before 300 A.H./ 912 A.D.* Oxford: Oxford University Press.
– Horovitz, Josef. 1926. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: Walter De Gruyter.
– House, Paul R., ed. 1992. *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism*. Winona Lake: Eisenbrauns.
– Hymes, Dell. 1974a. *Foundations in Linguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
– Hymes, Dell. 1974b. Ways of Speaking. In *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Edited by Richard Bauman and Joel Sherzer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 433- 51.
– Ibn Hisham. 1955. *The Life of Muhammad*. Translated by Alfred Guillaume. Oxford: Oxford University Press.
– Ibrahim, M. Zakyi. 2009. Oaths in the Qur'an: Bint Al-Shati's Literary Contribution. *Islamic Studies* 48: 475- 98.
– Jackson, Jared J. 1974. *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg*. Eugene: Wipf and Stock.
– Jeffery, Arthur. 2007. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill.
– Jolles, Andre. 1930. *Einfache Formen (Legende, Sage, Mythe, Ratsel, Spruch, Kasus, Memorable, Marchen, Witz)*. Halle: Niemeyer.
– Kandil, Lamya. 1996. Schwure in den makkanischen Suren. In *The Qur'an as Text*. Edited by Stefan Wild. Leiden: E.J. Brill, pp. 41- 58.
– Kapchan, Deborah. 1996. *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

– Kayam, Ohad. 2020. "*Wa- kana llahu 'aliman hakima*": *kana-* sentences and Qur'anic rhyme. *Zeitschrift fur arabische Linguistik* 71: 57- 83. [CrossRef]
– Kermani, Navid. 1999. *Gott ist schon: Das asthetische Erlebung des Koran*. Munich: Carl Beck.
– Kermani, Navid. 2015. *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Qur'an*. Translated by Tony Crawford. Cambridge: Polity Press.
– Khan, Nouman Ali, and Sharif Randhawa. 2016. *Divine Speech: Exploring the Qur'an as Literature*. Edited by Abdullah Budeir. Euless: Bayyinah Institute.
– Klar, Marianna. 2016. Re- examining Textual Boundaries: Towards a Form- Critical Surat al- Kahf. In *Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin*. Edited by Walid A. Saleh and Majid Daneshgar. Leiden: Brill, pp. 215- 38.
– Klar, Marianna. 2021. A Preliminary Catalogue of Qur'anic Saj' Techniques: Beat Patterning, Parallelism, and Rhyme. In *Structural Dividers in the Qur'an*. Edited by Marianna Klar. London: Routledge, pp. 181- 231.
– Koloska, Hannelies. 2015. *Offenbarung, Asthetik und Koranexegese: Zwei Studien zu Sure 18 (al- Kahf)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
– Lane, Edward William. 1863. *Arabic- English Lexicon*. London: Williams and Norgate, 2 vols.
– Lawson, Todd. 2017. *The Qur'an, Epic and Apocalypse*. Oxford: Oneworld Publications.
– Lohmann, Theodor. 1966. Die Gleichnisreden Mohammeds im Koran. *Mitteilungen des Institutsfur Orientforschung* 12: 75- 118, 241- 87.
– Lowry, Joseph E. 2007. When Less is More: Law and Commandment in Surat al- An'am. *Journal of Qur'anic Studies* 9: 22- 42. [CrossRef]

– Lowry, Joseph E. 2017. Law, Structure, and Meaning in Surat al- Baqarah. *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 2: 111- 47. [CrossRef]
– Lowry, Joseph E. forthcoming. A Guide to the Legal Material in Surat al- Nisa. In *Unlocking the Medinan Qur'an*. Edited by Nicolai Sinai. Leiden: Brill.
– Madigan, Daniel A. 2001. *The Qur'an's Self- Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press.
– Marshall, David. 1999. *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study*. Richmond: Curzon.
– Masliyah, Sadok. 2001. Curses and Insults in Iraqi Arabic. *Journal of Semitic Studies* 46: 267- 308. [CrossRef]
– Miquel, Andre. 1992. *L'evenement: Le Coran, sourate LVI*. Paris: Editions Odile Jacob.
– Mir, Mustansir. 1985. Nature of the Qur'anic Legislation. *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 2: 13- 20.
– Mir, Mustansir. 1990a. The Qur'an's Oaths: Farahi's Interpretation. *Islamic Studies* 29: 5- 27.
– Mir, Mustansir. 1990b. Between Grammar and Rhetoric (*Balaghah*): A Look at Qur'an 2:217. *Islamic Studies* 29: 277- 85.
– Mir, Mustansir. 2006. Language. In *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Edited by Andrew Rippin. Malden: Blackwell, pp. 88- 106.
– Mir, Mustansir. 2007. *Understanding the Islamic Scripture: A Study of Selected Passages from the Qur'an*. New York: Pearson Longman.
– Mitchell, Christine. 2007. Power, Eros, and Biblical Genres. In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Edited by Roland Boer. Atlanta: Society for Biblical Literature, pp. 31- 42.

– Muilenburg, James. 1969. Form Criticism and Beyond. *Journal of Biblical Literature* 88: 1- 18. [CrossRef]
– Muller, David Heinrich. 1896. *Die Propheten in Ihrer UrsprUnglichen Form. Die Grundgesetze der Ursemitischen Poesie, Erschlossen und Nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran, und in Ihren Wirkungen Erkannt in den Choren der Griechischen Tragodie*. Vienna: Alfred Holder, 2 vols.
– Muller, Friedrun R. 1969. *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universitat.
– Nawas, John. 2004. The People of the Thicket. In *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 4, pp. 53- 55.
– Neuwirth, Angelika. 1981. *Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren*. Berlin: De Gruyter.
– Neuwirth, Angelika. 1991. Der Horizont der Offenbaring: Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien fur die Suren der fruhmakkanis- chen Zeit. In *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift fur Abdoljavad Falaturi*. Edited by Udo Tworuschka. Cologne: Bohlau, pp. 3- 39.
– Neuwirth, Angelika. 1993. Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras. In *Approaches to the Qur'an*. Edited by Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef. London: Routledge, pp. 3- 36.
– Neuwirth, Angelika. 2004. Rhetoric and the Qur'an. In *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 4, pp. 461- 76.
– Neuwirth, Angelika. 2010. *Der Koran als Text der Spatantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
– Neuwirth, Angelika. 2014a. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.

– Neuwirth, Angelika. 2014b. From Tribal Genealogy to Divine Covenant: Qur'anic Re- figurations of Pagan Arab Ideals Based on Biblical Models. In *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, pp. 53- 76.
– Neuwirth, Angelika. 2019. *The Qur'an and Late Antiquity*. Translated by Samuel Wilder. Oxford: Oxford University Press.
– Newsom, Carol A. 2007. Spying Out the Land: A Report from Genology. In *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*. Edited by Roland Boer. Atlanta: Society for Biblical Literature, pp. 19- 30.
– Parkinson, Dilworth B. 1985. *Constructing the Social Context of Communication: Terms of Address in Egyptian Arabic*. Berlin: Mouton de Gruyter.
– Pautz, Otto. 1898. *Mohammeds Lehre von der Offenbarung*. Leipzig: Hinrich.
– Puin, Gerd Rudiger. 2010. Leuke Kome = Laykah, the Arsians = Ashab al- Rass, and Other Pre- Islamic Names in the Qur'an: A Way Out of the 'Tanglewood'. In *The Hidden Origins of Islam: New Researches into Its Early History*. Edited by Karl- Heinz Ohlig and Gerd- R. Puin. Amherst: Prometheus Books, pp. 335- 60.
– Reynolds, Dwight F. 1995. *Heroic Poets, Poetic Heroes: The Ethnography of an Arabic Oral Epic Tradition*. Ithaca: Cornell University.
– Reynolds, Dwight F. 2007. *Arab Folklore: A Handbook*. Westport: Greenwood Press.
– Rippin, Andrew. 1985a. The exegetical genre *asbab al-nuzul*: A bibliographical and terminological survey. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48: 1- 15. [CrossRef]

– Rippin, Andrew. 1985b. Al- Zarkashi and al- Suyuti on the 'occasion of revelation' material. *Islamic Culture* 59: 243- 58.
– Rippin, Andrew. 1988. The function of *asbab al- nuzul* in Qur anic exegesis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51: 1- 20. [CrossRef]
– Rippin, Andrew. 2013. The construction of the Arabian historical context in Muslim interpretation of the Qur'an. In *The Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/ 8th- 9th/ 15th centuries)*. Edited by Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press, pp. 173- 98.
– Rivlin, Josef Joel. 1934. *Das Gesetz im Qoran: Kultus und Ritus*. Jerusalem: Bamberger und Wehrmann.
– Robbins, Vernon K. 1996. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio- Rhetorical Criticism*. Valley Forge: Trinity Press International.
– Robinson, Neal. 1996. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press.
– Saleh, Walid. 2010. Review Article: David Powers, Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet. *Comparative Islamic Studies* 6: 251- 64. [CrossRef]
– Samji, Karim. 2018. *The Qur'an: A Form- Critical History*. Berlin: De Gruyter.
– Schmid, Nora K. 2016. Der zweifache spatantike Kontext altarabischer Seherspruche. In *Denkraum Spatantike: Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*. Edited by Nora Schmidt, Nora K. Schmid and Angelika Neuwirth. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 209- 33.
– Schmid, Nora K. 2021. Oaths in the Qur'an: A Structural Marker under the Impact of Knowledge Change. In

Structural Dividers in the Qur'an. Edited by Marianna Klar. London: Routledge, pp. 143- 80.
– Serrano, Richard. 2016. *Qur'an and the Lyric Imperative*. Lanham: Lexington Books.
– Sherzer, Joel. 1983. *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin: University of Texas Press.
– Sister, Moses. 1931. Metaphern und Vergleiche im Koran. *Mitteilungen des Seminars fur Orientalische Sprachen in Berlin* 34: 104- 54.
– Smith, Gerald Rex. 1970. Oaths in the Qur'an. *Semitics* 1: 126- 56.
– Speyer, Heinrich. 1961. *Die Biblische Erzahlungen im Qoran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
– Sprenger, Aloys. 1869. *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher Grosstentheils unbenutzten Quellen*, 2nd ed. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 3 vols.
– Stewart, Devin J. 1990. Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure. *Journal of Arabic Literature* 21: 101- 39. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 1996a. Root- echo Responses in Egyptian Arabic Politeness Formulae. In *Understanding Arabic: Essays in Contemporary Arabic Linguistics in Honor of El-Said Badawi*. Edited by Alaa Elgibali. Cairo: American University Press, pp. 157- 80.
– Stewart, Devin J. 1996b. Popular Shi'ism in Medieval Egypt: Vestiges of Islamic Sectarian Polemics in Egyptian Arabic. *Studia Islamica* 84: 35- 66. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 1997. Impoliteness Formulae: The Cognate Curse in Egyptian Arabic. *Journal of Semitic Studies* 42: 327- 60. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 2000. Understanding the Koran in English: Notes on Translation, Form, and Prophetic Typology. In

Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics. Edited by Zeinab Ibrahim, Nagwa Kassabgy and Sabiha Aydelott. Cairo: American University in Cairo Press, pp. 31- 48.

– Stewart, Devin J. 2006. Soothsayer. In *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 5, pp. 78- 80.
– Stewart, Devin J. 2009. Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Sa'igh al- Hanafi's *Ihkam al- Ray fi Ahkam al- Ay*. Journal of Qur'anic Studies 11: 1- 54. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 2011. The Mysterious Letters and Other Formal Features of the Qur'an in Light of Greek and Babylonian Oracular Texts. In *The Qur'an in Context*. Edited by Gabriel S. Reynolds. London: Routledge, pp. 321- 48.
– Stewart, Devin J. 2013. Divine Epithets and the *Dibacchius: Clausulae* and Qur'anic Rhythm. *Journal of Qur'anic Studies* 15: 22- 64. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 2015a. Poetic License and the Qur'anic Names of Hell: The Treatment of Cognate Substitution in al-Raghib al- Isfahani's Qur'anic Lexicon. In *The Meaning of the Word*. Edited by Stephen Burge. London: I.B. Tauris, pp. 195- 253.
– Stewart, Devin J. 2015b. Humor. In *Cambridge Companion to Modern Arab Culture*. Edited by Dwight F. Reynolds. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 224- 48.
– Stewart, Devin J. 2016. Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'an. In *Qur'anic Studies Today*. Edited by Angelika Neuwirth and Michael Sells. London: Routledge, pp. 17- 51.
– Stewart, Devin J. 2017. The Cognate Curse in the Qur'an. *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 2: 47- 87. [CrossRef]
– Stewart, Devin J. 2019. 'We're the Ones Who Made the Ants Stand in Line!': The Ideology of Ingenuity and Preposterous

Boasts in Egyptian Arabic. In *Arabic Belles Lettres*. Edited by Joseph E. Lowry and Shawkat M. Toorawa. Atlanta: Lockwood Press, pp. 175- 98.

- Stewart, Devin J. 2021. Introductory Oaths and the Question of Composite Surahs. Composite Surahs in the Qur'an. In *Structural Dividers in the Qur'an*. Edited by Marianna Klar. London: Routledge, pp. 267- 337.
- Stewart, Devin J. forthcoming a. Qur'anic Punishment Stories and the Sermon within a Sermon: A Typological Investigation. In *Typology in the Qur'an*. Edited by Islam Dayeh.
- Stewart, Devin J. forthcoming b. 'We Left It as a Sign': Ancient Ruins and Relics in the Qur'an. *Journal of Islamic Ethics*.
- Stewart, Devin J. forthcoming c. Noah's Boat and Other Missed Opportunities. *Journal of the International Qur'anic Studies Association*.
- Tauzin, Aline, ed. 2008. *Insultes, Injures et Vannes. En France et au Maghreb*. Paris: Karthala.
- Tlili, Sarra. 2019. Fa'sda' bi- Ma Tu'mar: A Motif- Based Study of Surat al- Hijr. *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 4: 59- 83. [CrossRef]
- Toorawa, Shawkat M. 2002. Seeking Refuge from Evil: The Power and Portent of the Closing Chapters of the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 4: 54- 60. [CrossRef]
- Toorawa, Shawkat M. 2006. 'The Inimitable Rose', being Qur'anic saj' from Surat al- Duha to Surat al- Nas (Q. 93- 114) in English rhyming prose. *Journal of Qur'anic Studies* 8: 143- 153.
- Toorawa, Shawkat M. 2011. Surat Maryam (Q. 19): *Lexicon, Lexical Echoes, English Translation. Journal of Qur'anic Studies* 13: 25- 78.

– Tottoli, Roberto. 2003. Men of the Cave. In *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 3, pp. 374- 75.
– 'Umar, Ahmad Mukhtar. 1999. al- Fasilah al- qur'aniyyah bayna mula'amat al- lafz wa- mura'at al- ma'na. *Journal of Qur'anic Studies* 1: 238- 220.
– Vollers, Karl. 1906. *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg: Trubner.
– Wansbrough, John. 1977. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
– Welch, Alford T. 2000. Formulaic Features of the Punishment- Stories. In *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. Edited by Issa J. Boullata. Richmond: Curzon, pp. 77- 116.
– Westermarck, Edward. 1926. *Ritual and Belief in Morocco*. London: Macmillan & Co., 2 vols.
– Westermarck, Edward. 1930. *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs*. London: George Routledge & Sons.
– Wierzbicka, Ann. 1991. *Cross- Cultural Pragmatics: The Semantics of Human Interaction*. The Hague: Mouton.
– Zahniser, Mathias. 2004. Parable. In *Encyclopaedia of the Qur'an*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, vol. 4, pp. 9- 12.
– Zebiri, Kate. 2003. Towards a Rhetorical Criticism of the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 5: 95- 120. [CrossRef]
– Zirker, Hans. 2008. 'Gleichnis', 'Vergleich' und 'Beispiel' im Koran. urn:nbn:de:hbz:465- 20080516- 135444- 7. Available online: https:/ / duepublico2.uni- due.de/ receive/ duepublico_mods_00014882 (accessed on 15 April 2020).
– Zwettler, Michael. 1990. A Mantic Manifesto: The Sura of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic

Authority. In *Poetry and Prophecy: The Beginnings of A Literary Tradition*. Edited by James L. Kugel. Ithaca: Cornell University Press, pp. 75- 119, 205- 31.