@Tafsircenter
www.tafsir.net

بعض الأسئلة حول سياقات القرآن

غيوم داي
Guillaume DYE

ترجمة
د/ زياد فروح

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

نبذة تعريفية بغيوم داي Guillaume DYE (١٩٧٤-):

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة بروكسل، تتركّز اهتماماته البحثية في تاريخ القرآن وتاريخ الإسلام المبكِّر، له عدد من الدراسات في هذا السياق، ومنها كتابه:

Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?, Editions de l'Université de Bruxelles, 2023

الإسلام المبكّر: البيئة الطافية في العصور القديمة المتأخرة؟

مقدمة[1]:

فرضَ ظهورُ الاتجاه التنقيحي منذ وانسبرو، إعادةَ تفكير في الأسئلة الرئيسة والمناهج والفرضيات التي قامتْ عليها الدراسات الغربية للقرآن؛ إِذْ شكّك التنقيحيّون في مدى موثوقية المصادر الإسلامية التراثية، وبالتالي في مدى دقّة الرؤية التي يرسمها التراثُ عن نشأة الإسلام وتاريخ القرآن. نتيجة لهذا افترض التنقيحيّون أمام حقيقة إكثار القرآن من استحضار النصوص المقدّسة اليهودية والمسيحية والإشارة إليها، وأمام غياب أدلّة على معرفة وصِلَة عميقة باليهودية والمسيحية في الحجاز في القرن السابع، افترضوا أنّ القرآن لا بدّ أن يكون قد نشأ خارج الجزيرة في منطقة الهلال الخصيب، حيث وجود موثق لجدالات طائفية مسيحية ويهودية، وأيضًا بسبب ما يظهر في القرآن من نقاشات واسعة مع اليهود والمسيحيين، افترض التنقيحيّون أنّ عملية كتابة القرآن وتحريره استمرّت لقرون، فنشأ عددٌ من الفرضيات عن صِلَة القرآن بالهلال الخصيب في سوريا والعراق وعن عملية تحرير له استمرّت إلى القرن التاسع الميلادي.

(١) كتب المقدّمة وكذلك التعليقات الواردة في نصِّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلِّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

فالدراسة الغربية للقرآن تنطلق من الدراسة التاريخية، إِذْ تستبعد سؤال الوحي من نقاشها، وتحاول في المقابل تفسير كلّ سياقات القرآن بعوامل تاريخية؛ لذا فإنها أمام حقيقة الاستحضار القرآني الكثيف للقصص والمفاهيم الكتابية، مع عدم وجود أدلّة تاريخية كافية لافتراض وجود كتابي كثيف في الجزيرة، فإنها لا تفسّر هذا بوحيانية القرآن، بل تميل لعددٍ من الافتراضات التاريخية لحلّ هذه المعضلة، فإمّا تفترض أنّ القرآن ظهر خارج الحجاز، أو تفترض وجودًا كتابيًّا في الحجاز رغم عدم كفاية الأدلّة حول هذا.

أدّى التشكيك في النظريات والمناهج المستخدَمة في الدراسات الغربية للقرآن إلى إعادة طرح الأسئلة الأساسية مرّة أخرى، وإعادة بعض الدارِسِين تقييم السردية التقليدية الإسلامية عن تاريخ القرآن، وذلك من خلال فحص المصادر وإعادة تقييمها، مثلما نَجِد في دراسات غريغور شولر وهارالد موتسكي ونيكولاي سيناي، ووصل هؤلاء -رغم اختلافاتهم مع بعض التفاصيل في السردية الإسلامية، ورغم اختلافات مناهجهم- إلى تأكيد موثوقية الخطوط الرئيسة العامة للسردية الإسلامية ودقّة مسائلها المركزية، ومنها تاريخ ظهور نشأة النصّ القرآني ومكانه.

في هذه الورقة ينطلق غيوم داي من اتفاق مع الخطوط العامة للرؤية التنقيحية، ويبني رؤيته على تحدّي عمليات إعادة البناء في الكتابات الغربية التي أعادت -في السياق الغربي- الموثوقية في السردية التقليدية، خصوصًا مع

نيكولاي سيناي؛ إِذْ يرى أنّ هذه الكتابات مثلها مِثْل معظم الكتابات التنقيحية، تتبنّى تصورًا حدّيًّا لحلّ معضلة العلاقة بين مكان القرآن وزمانه في بيئة ثقافية وثنيّة وبين محتوى كتابي بارز، فإمّا أن يكون القرآن نشأ في هذا السياق أو خارجه، وأنه مع عدم توفّر أدلّة قوية على نشأة القرآن خارج الحجاز في القرن السابع، تؤكّد كتابات مثل كتابات سيناي فرضية نشأته في هذا السياق.

يفترض داي في المقابل أنه عند افتراض أنّ القرآن ليس وِحْدة واحدة، وإنما كتاب مركّب متطوِّر، تنحلّ هذه الثنائية الحدّية، إِذْ يمكن اعتبار القرآن نشأ في الحجاز بشكلٍ شفهي، ثم تطوّر في سياق يهودي مسيحي راسخ في الكتابة، ما يفتح الباب لفرضية تتفق مع المنطلقات التنقيحية، لكنها لا تتسرع بتعيين مكان وزمان آخرين يموضع داخلهم القرآن وحدة واحدة.

إنّ الاتجاه التنقيحي ورجاله يدأبون على التشكيك الجذري في السردية الإسلامية، وقد واجه الاتجاه التنقيحي نقدًا شديدًا في الدراسات الغربية نفسها، وجرى الاعتراض عليه بصورة جذرية، وظهرتْ كتابات غربية تثبت -بطرائق مختلفة- غلط الفرضيات والنتائج التي تبنّاها رجال هذا الاتجاه عن القرآن وتاريخه، ولكن يبدو في هذه المقالة تجاهل غيوم داي لهذه الكتابات ومحصول اشتغالها، فهناك تجاهل -مثلًا- للكتابات الغربية عن بنية القرآن، والتي تميل لاعتبار القرآن من الناحية البنيوية نتاجًا لعقد واحد أو عقدين، كما هناك أيضًا تجاهل للنتائج الخاصّة بدراسة المخطوطات القرآنية المبكّرة في السياق

الغربي، والتي تعيد تاريخ القرآن للقرن السابع بأدلة مادية ظاهرة. لقد عقدنا قبل ملفًّا عن هذا الاتجاه التنقيحي حاولنا فيه رصده ورصد آثاره وجوانب من الانتقادات عليه، وتأتي أهمية هذه المقالة من أنها تأتي كمتابعة لبيان أفكار بعض الباحثين الغربيّين الحاليين المتأثِّرين بهذا الاتجاه، والفرضيات التي يقولون بها.

المقالة[١][٢]

إنّ عنوان المؤتمر (سوريا الأموية: سياق للقرآن؟) الذي سبق الملف الحالي[٣]، يعطي شعورًا بنسمة من الهواء النقي، في وقت لا يزال فيه الحوار بين المتخصِّصين في النصّ القرآني والمتخصِّصين في التخصّصات المجاورة قليلًا جدًّا[٤]. يثير هذا الوضع مشكلات متنوّعة: فمن ناحية، يمكن لبعض التحليلات القرآنية (وليس بالضرورة الأقلّ انتشارًا) أن تستند إلى فرضيات تاريخية مغامرة إلى حدٍّ ما؛ ومن ناحية أخرى، غالبًا ما يضطر المؤرِّخون، عند استخدامهم

---

(١) عنوان المقالة في الفرنسية هو: Quelques questions sur les contextes du Coran، وقد نُشرت في مجلة أرخميدس (Archimède)، العدد ١٠، ٢٠٢٣.

(٢) ترجم هذه المقالة، الدكتور/ زياد فروح، حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية والعربية (تخصص الفقه الإسلامي) من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE)، باريس، يعمل مدرسًا للفقه (باللغة الفرنسية) بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، شعبة الدراسات الإسلامية باللغة الفرنسية.

(٣) المقصود بالملف الحالي: الملف المعنون بـ«القرآن في السياق/ السياقات الأُموية»، وهو ضمن الدورية العلمية «Archimède»، العدد العاشر لعام ٢٠٢٤. (المترجِم).

(٤) يمكن اعتبار هذا المقال بمثابة ملحق للتأمّلات التي تم تطويرها في دراسات (Dye 2019a, Dye 2019b, Dye 2021a). وباستثناء الحالات التي يكون فيها التذكير الموجز ضروريًّا لفهم الطرح، سأُحيل القارئ إلى المناقشات الأكثر تفصيلًا الواردة في تلك المقالات، وسأجتهد هنا في توضيح واستكمال بعض الأطروحات التي طُوّرت فيها. كما يدين هذا العمل بالكثير للمحادثات العديدة التي حظيت بامتياز إجرائها خلال العامَيْن الماضيين مع ستيفن شويميكر.

للقرآن كمصدر لكتابة تاريخ القرن السابع، إلى تبنّي رؤية تقليدية للقرآن بشكلٍ آلي، وإن كانت هذه الرؤية قابلة للنقاش. لذا، فإنّ توسيع مجال البحث عندما يتعلّق الأمر بدراسة سياق القرآن، أو بالأحرى سياقاته، وعرض المشكلات التي لا تزال مفتوحة (وعدم إغلاقها بسرعة كبيرة)، هو أمر مرحَّب به.

لن أناقش هنا مسألة الوضع الاجتماعي للقرآن في المجتمع الأموي[١]. بل سيكون هدفي هو فحص التمفصل بين النصّ والسياق، لفتح الطريق أمام مراعاة أكثر حزمًا لأهمية السياق الأموي، أو على الأقلّ سياق لاحق للفتوحات العربية، في تكوين المدوّنة القرآنية.

وقد ركّزَتْ أكثر الدراسات التي أُجريت حول القرآن خلال العقدَيْن الماضيَيْن بإسهاب على حقيقة أنّ القرآن كان «نصًّا من نصوص العصور القديمة المتأخرة»، (ومع ذلك يمكن للمرء أن يتساءَل عمّا إذا كانت هذه العبارة ستتحول إلى شعار فارغ بعض الشيء). إنّ حقيقة أنّ القرآن يعكس التراث الكتابي الحي (اليهودية والمسيحية) في الشرق الأدنى في العصور القديمة المتأخّرة، أو يستعيدها، أو يعيد تملّكها، أو يناقشها، أو ينتقدها إذا دعت الحاجة، هي أمر مقبول عمومًا[٢]. نجد بالفعل في القرآن العديد من القصص التي تظهر فيها شخصيات تنتمي إلى النصوص الكتابية وشبه الكتابية، بالإضافة إلى إشارات مستمرة إلى مواضيع مركزية في هذه النصوص (الأخرويات،

(١) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: DYE 2019B، ص٨٨٣- ٨٩١.

(٢) انظر للمزيد: Reynolds 2010, Neuwirth 2010, Amir-Moezzi et Dye 2019.

وحدانية الله، الحجاج مع الكافرين وعبدة الأصنام، الخلق والرحمة الإلهية، النبوّة، الميثاق، إلخ). كما نصادف أيضًا نصوصًا يُذَكِّر أسلوبها أو محتواها بسِفر المزامير (على سبيل المثال: النحل ١- ٣٤؛ الرحمن)، بالإضافة إلى صيغ شعائرية (ليتورجية) تستحضر الشعائر اليهودية والمسيحية. وأخيرًا، فإن «الثقافة التشريعية» للقرآن تندرج -من جوانب عدّة- ضمن ثقافة اليهودية والمسيحية القديمة(١). إنّ هذا التأكيد على الثقافة التوراتية (الكتابية) للقرآن لا ينفي الأساس العربي قبل الإسلام، لكنه يضعها في منظور مختلف عن ذلك الذي تقتضيه روايات التراث الإسلامي. لذا، يمكننا اتّباع Shoemaker (شوميكر) عندما يقترح وصف القرآن بأنه «نصّ منحول توراتي عربي»(٢)، وإن كنت أفضّل الحديث عن «متن عربي منحول»، للتأكيد على تعدّد الأنواع الأدبية الموجودة في القرآن، وعلى فكرة أن القرآن يجمع نصوصًا ذات أصول أكثر تنوعًا مما يُعتقد أحيانًا(٣).

---

(١) انظر: Powers, 2019.

(٢) انظر: Shoemaker, 2021، لنذكّر بما يجب فهمه من مصطلح «النحول التوراتية» (النصوص المنحولة): «هي نصوص مجهولة المؤلِّف أو منسوبة لغير مؤلِّفيها الحقيقيين [...] تحافظ على صِلَة بكتب العهد الجديد وكذلك العهد القديم؛ لأنها مخصصة لأحداث وُصِفَت أو ذُكِرَت في هذه الكتب، أو لأنها مخصّصة لأحداث تقع ضمن امتداد الأحداث الموصوفة أو المذكورة في هذه الكتب، أو لأنها تركّز على شخصيات تظهر في هذه الكتب» (المقال المذكور، ص٣٣).

(٣) لمعرفة المزيد حول مفهوم (Corpus coranique) «المتن القرآني»، انظر: DYE, 2019A، ص٧٨٥-٨٠٦.

إنّ هذه الصِّلَة باليهودية والمسيحية لا تقتصر على المستوى الكمي فحسب؛ بل هي لافتة أيضًا على المستوى النوعي، إِذْ يشهد النصّ في بعض طبقاته على معرفة دقيقة بالتقاليد والحُجَج اليهودية والمسيحية، التي يستخدمها القرآن وفقًا لمنظوراته البلاغية الخاصّة[١]. فما هي إذن النظريات والنماذج التي يمكن أن تسمح لنا بالتفكير في التمفصل بين النصّ وسياقه، وبالتالي فَهْم سياق القرآن بشكل أفضل؟[٢].

تتمثّل المقاربة الأولى في التقليل بشكلٍ كبيرٍ من عناصر القرآن التي تربطه بالتيارات الدينية الرئيسة في الشرق الأدنى في نهاية العصور القديمة المتأخّرة، واتخاذ فكرة معينة عن شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام كنقطة انطلاق لتفسير كلّ شيء بناءً عليها. وهذا يحسم مسبقًا مسألة السياق –حيث يُنظر إلى القرآن كمرآة لدعوة محمد في المجتمعات التي تُوصف بأنها (قبلية) في مكة والمدينة[٣]. لديّ ميل كبير للأنثروبولوجيا التاريخية واستخدام أدوات العلوم

---

(١) انظر على سبيل المثال: Pohlmann 2015, Reynolds 2014, Dye 2021b, Dye 2022.

(٢) بمعنى آخر، ليس هدفي في هذا المقال هو استعراض كامل الملف المتعلّق بسياق القرآن، ولا سيما خلفيته السريانية (حول هذه الأسئلة، انظر على سبيل المثال الدراسات المجموعة في: Reynolds 2008، Reynolds 2011، وباللغة الفرنسية: van Reeth 2006، Gilliot 2011، و Amir-Moezzi et Dye 2019). إنما يتعلق الأمر فقط بالتفكير في الطرق الأكثر ملاءمة وصرامة لتصوّر التمفصل بين (النص) و(السياق)، وخاصّة ما هو مشروع وممكن استنتاجه من نصّ ما حول سياقه المفترض.

(٣) ليس من الخطأ بالتأكيد وصف هذه المجتمعات على هذا النحو، لكن هذا الوصف لا يمتلك قوّة تفسيرية سحرية. وسيتعرّف القارئ وراء هذه المقاربة على الأعمال العديدة لجاكلين شابي، الممتدة من (Chabbi 1997) إلى (Chabbi 2019). وفي السياق ذاته، يمكن ذكر (Al-Azmeh 2014)، الذي =

الاجتماعية في دراسة النصوص القديمة (ولا تزال مثل هذه الأعمال نادرة عندما يتعلّق الأمر بالقرآن وبدايات الإسلام)[١]، ولكن يجب أن تكون الأدوات المستمدّة من العلوم الاجتماعية ملائمة[٢]، وأن يتمّ تناول النصّ القرآني بأدوات نقدية كافية[٣]، وأن تُصاغ العلاقات بين العناصر المتعلّقة بالأنثروبولوجيا التاريخية والتحليل النصّي بطريقة مقنعة[٤].

=

يفسر ظهور الإسلام من خلال عملية عربية داخلية المنشأ (توحيد جديد منبثق من الوثنية العربية)، مقلّلًا بشكلٍ كبيرٍ من دور الديانات التوحيدية الأخرى في نشأة الإسلام. ولمناقشة هذه المقاربة الأخيرة، انظر: (Hawting 2015, Robin 2017, Samji 2016, Webb 2015).

(١) من بين المقالات الحديثة الواعدة، نشير إلى (Lindstedt 2019) حول التوثيق النقائشي (الإبيغرافي)، و(Lindstedt 2021) حول وثيقة يثرب (وثيقة المدينة)، و(Bjerregaard Mortensen 2022) حول التقوى القرآنية.

(٢) تنسب مقاربة شابي (Jacqueline Chabbi) دورًا حاسمًا للإكراهات البيئية، وهو ما يذكّر بحالة العلوم الاجتماعية في منتصف القرن التاسع عشر.

(٣) يُهمل نقد المصادر، وهو أمر مزعج عندما نريد أن نفهم كيف يستوعِب القرآن مادة خارجية عن غرب الجزيرة العربية: فَلِكَي نعرف ما إذا كان شخص ما يبتكر، وكيف ولماذا، من الجيد أن يكون لدينا فكرة دقيقة عمّا هو متاح لديه. وبطبيعة الحال، فإنّ حقيقة اقتراض القرآن لمواد من التراث اليهودي والمسيحي لا تعني (ولكنها لا تستبعد) أنه يستخدمها بالطريقة نفسها؛ وبالمثل، فإنّ التفسير الإسلامي اللاحق قد تمكّن بالطبع من «إضفاء طابع توراتي» أو «نزع الطابع التوراتي»، حسب الحالة، على هذا الدافع القرآني أو ذاك، ولكن من الصعب معرفة ذلك دون المرور بحدّ أدنى من نقد المصادر والتحليل التناصي. علاوة على ذلك، يتم تجاهل نقد الأشكال، تمامًا مثل نقد التحرير.

(٤) يمكن للمرء دائمًا أن يسعى لتفسير النصّ من خلال تخيّل أنّ هذا المصطلح أو ذاك له معنى (قبلي) أو يشير، من الناحية البراغماتية، إلى ضرورة البقاء للبدو في بيئة معادية (والمشكلة هي، من بين أمور

=

تذهب إستراتيجية ثانية إلى أنه بما أنّ القرآن في (حوار) مع التراث اليهودي والمسيحي، فإنّه قد نشأ في سياق يتّسم بتفاعلات قوية مع اليهود والنصارى – وهو استنتاج يبدو مشروعًا تمامًا. ولكن، إذا انطلقنا أيضًا من مبدأ أنّ القرآن نشأ في غرب الجزيرة العربية، وأنه يعكس تجربة الجماعة المحيطة بمحمد في مكة ثم في المدينة، بين عامي ٦١٠ و٦٣٢م، فسنضطر إلى استنتاج أنّ غرب الجزيرة العربية كان متهوِّدًا ومتنصِّرًا بشكلٍ واسعٍ. وبعبارة أخرى، بينما كانت الإستراتيجية الأُولى تعتمد على تصوّر معيّن للسياق (وثني، قَبَلي.. إلخ) ليملي ما يجب أن يقوله القرآن، فإنّ محتوى القرآن هنا هو الذي يُفترض أن يزوِّدنا بالمعلومات عن غرب الجزيرة العربية في القرن السابع، ولا سيما عن مكة والمدينة.

=

أخرى، أنه لا يُفترض في أهل مكة ولا أهل المدينة أنهم بدو)، لكن مثل هذه المقاربة تعسفية، وتتجاهل البيانات النقائشية، ونادرًا ما تقنع. انظر على سبيل المثال ترجمة كلمة «عالمين» بـ«قبائل»، في حين أن: أ) هذه الكلمة تشير غالبًا في القرآن إلى مجموعات أجنبية عن الجزيرة العربية، ب)، لم تظهر أبدًا بهذا المعنى في النقوش، ج)، هناك مصطلحات أخرى (شعب، عشيرة) موثقة نقشيًّا للتحدث عن المجموعات البشرية. انظر: Robin 2002، ص١٨ – ٢٠.

تبدو لي هذه المقاربات دليلًا على الوثوقية (الدوغمائية)، من خلال افتراضها المسبق بأنّنا نعرف أين ومتى وكيف وُلِد القرآن[١]. ولكن إذا نظرنا عن كثب إلى ما يكشفه القرآن نفسه عن سياق نشأته وإنتاجه، فإنّ الأمور تبدو أقلّ وضوحًا بكثير. وكما يلاحظ كوك (Cook)، فإنه بالاعتماد على القرآن وحده، «يمكننا على الأرجح استنتاج أنّ الشخصية الرئيسة في القرآن هو محمد، وأنه عاش في غرب الجزيرة العربية، وأنه كان يحمل ضغينة شديدة تجاه معاصريه الذين رفضوا ادّعاءاته بالنبوّة. لكننا لن نستطيع القول إنّ الحرم كان يقع في مكة، ولا أنّ محمدًا نفسه جاء من هناك، ولن يكون بإمكاننا سوى افتراض أنه استقرّ في يثرب»[٢].

(١) يتّفق الكاتب مع الخطوط العامة للسردية التنقيحية عن نشأة الإسلام وتاريخ القرآن، والتي تنطلق من عدم موثوقية السردية الإسلامية، وبالتالي تفترض أن القرآن نشأ وتشكّل في مكان آخر غير الجزيرة العربية، وفي زمان آخر غير القرن السابع الميلادي، على خلافات بين الكُتّاب في تحديد المكان والزمان المفترضين، وهو يختلف في طبيعة حلّ معضل حضور القرآن بإشاراته الكثيرة للتراث الكتابي في وسط غير معروف بكتابيّته. للتوسّع في منطلقات وأفكار الاتجاه التنقيحي، راجع: ملف الاتجاه التنقيحي، على قسم الترجمات بموقع التفسير. (قسم الترجمات)

(٢) Cook 1983، ص:٧٠.

هذه الملاحظات وجيهة، لكنها متفائلة بعض الشيء[١]. وهي تثير على أيّ حال سؤالًا أعمق: لنفترض أن مسيرة محمد قد جرتْ في غرب الجزيرة العربية، حول مكة ويثرب؛ فهل يترتّب على ذلك أن القرآن، في مُجْمله، يعود إلى سياق غرب الجزيرة العربية؟ هذا الأمر ليس بديهيًّا على الإطلاق. ولفهم هذه النقطة بشكلٍ أفضل، ينبغي رصد بعض التوتّرات بين النصّ وسياقه المفترض. تتعلّق هذه التوترات بالسياق الجغرافي، والاجتماعي، والديني، والاجتماعي الثقافي (مع مسألة القدرة على القراءة والكتابة – literacy، أي القدرة على فهم واستخدام المكتوب) في مكة والمدينة. وهذه التوترات لا تتعلّق بمسائل هامشية أو ثانوية، وهي موثقة جيدًا. لذا سأكتفي بالتذكير بها بإيجاز، فما يهمني قبل كلّ شيء هو نوع النموذج الذي يمكن استخدامه لحلّ الصعوبات المثارة.

(١) بالاعتماد على القرآن وحده، هل يمكننا استنتاج أن الشخصية الرئيسة هي محمد، الذي لا يظهر اسمه سوى أربع أو خمس مرات في المتن؟ صحيح أنّ النصّ يقتضي غالبًا (ولكن ليس دائمًا) وجود مخاطب مجهول، ولكن هل يجب علينا دائمًا تحديد هذه الشخصية بـ(محمد)؟

السياق الجغرافي والاجتماعي:

فيما يتعلق بالسياق الجغرافي والاجتماعي، ينبغي العودة إلى مقال محوري لباتريشيا كرون (Crone 2005)، والذي يوضّح أن العديد من المقاطع القرآنية تعكس سياقًا جغرافيًّا واجتماعيًّا لا يتوافق مع ما يمكننا افتراضه عن مكة ويثرب[(١)]. وهكذا، فإنّ المشركين، أي «المعارضين» (المفترض أنهم مكيّون) المخاطبين بالقرآن، يوصَفُون بانتظام بأنهم مزارعون أو مربّو ماشية (انظر: الأنعام: ١٣٦- ١٣٩؛ الواقعة: ٦٣- ٦٧، إلخ)، يزرعون النخيل والأعناب (الشعراء: ١٤٦- ١٤٨؛ يس: ٣٣- ٣٤)، ويحرثون الأرض (الواقعة: ٦٣)، مما يوحي بزراعة الحبوب. كما وردَ ذِكْر الزيتون والرمان (الأنعام: ١٤١). وتكثر الإشارات إلى عالم المزارِعين ومربِّي الماشية في المقاطع الوعظية (النحل: ١- ٣٤؛ الكهف: ٣٢- ٤٤؛ القلم: ١٧- ٣٣؛ عبس: ٢٧- ٣٢، إلخ). إنّ القول بأنّ هذه الإشارات الزراعية تتعلّق بأماكن أخرى غير مكة؛ مثل

(١) بالطبع، هناك أيضًا عناصر تتوافق مع فِكْرة وجود جماعة من التجار في غرب الجزيرة العربية، كما يتّضح من وجود إشارات واستعارات تجارية (الأنعام: ١٥٢؛ الأعراف: ٨٥؛ يونس: ٣٠، ٦١؛ الإسراء: ٣٥؛ الكهف: ٤٩؛ الحاقة: ٢٤؛ المطففين: ١- ٩). ولكن (خلافًا لِما ذهب إليه مارشام ٢٠١٨ [Marsham 2018]، الذي أغفل العناصر المرتبطة بالزراعة) فإن هذا لا يكفي لعدم التشكيك، ولو جزئيًّا على الأقلّ، في الفهم التقليدي لسياق إنتاج القرآن، طالما بقيت هناك عناصر غير هامشية لا تتفق مع هذا الفهم التقليدي.

الطائف، حيث كان للمكيّين بساتين، لا يشكّل تفسيرًا مرضيًا لذِكْر الحبوب والزيتون.

يجب أيضًا إضافة الإشارات العديدة إلى الصيد والملاحة (على سبيل المثال؛ إبراهيم: ٣٢- ٣٤)، وهو أمر يثير الدهشة عندما نعلم أنّ مكة ويثرب تقعان على مسافة ليستْ بالهيّنة من البحر الأحمر. ومن أكثر المقاطع إثارة للدّهشة الآيات في سورة الأعراف: ١٦٣- ١٦٦، التي تتحدّث عن الذين اعتدوا في السبت بصَيْدِهم للسّمك. ويبدو أنّ هذا المثال لا يستقيم إلا إذا كان الأمر يتعلّق باليهود، وبالتالي فإنّ متلقِّي الرسالة على دراية بالممارسات اليهودية، وهو ما لا يتناسب جيدًا مع السياق المكي.

وكما يلاحظ سيناي (Sinai):

«يمكن للمرء أن يردّ بوجاهة بأنّ الأوصاف القرآنية للعالم الطبيعي تحمل بصمة عميقة من سفر المزامير، مما يجعل من التبسيط تفسيرها على أنها مرآة وفيّة لبيئة القرآن المباشرة. ومع ذلك، لا يبدو من المرضي القول بأن استحضارات القرآن المتعدّدة، والتي تكون أحيانًا محدّدة للغاية، للظواهر الطبيعية تعود حصريًّا إلى استعارة مواضيع أدبية (topoi) وتفتقر إلى أيّ صِلَة بموطنه القريب»[١].

---

(١) Sinai 2017a, p. 59 .

يمكننا بالفعل التساؤل عن الأسباب التي تدفع إلى استخدام قائمة معينة من الأمثلة عندما لا تشكّل هذه الأمثلة العناصر الأكثر بروزًا في الحياة اليومية للجمهور.

وثمة مقطع آخر لافت للنظر وهو (الصافات: ١٣٣- ١٣٨)، الذي يخاطب جمهورًا يُفترض أنه يتواجد بالقرب من البحر الميت. والردّ بأن هذا المقطع قد نزل خلال رحلات القوافل المكيّة يثير من المشكلات أكثر مما يحلّ؛ لأنّ ذلك يفترض أنّ المكيّين كانوا يمارسون تجارة دولية، بما في ذلك في فلسطين، وهو أمر يبدو مستبعدًا في ضوء الحجج التي عرضتها كرون Crone (1987). صحيح أن كرون اقترحت -منذ صدور ذلك الكتاب- أنّ احتياجات الجيش الروماني للجلود ربما حفّزت تجارةً شَارَكَ فيها المكيون[١]. ومع ذلك، فإذا كان لهذه الاحتياجات تأثير ملحوظ على المناطق الحدودية للإمبراطورية، فإنّ فكرة مشاركة المكيّين أنفسهم فيها تظلّ فرضية؛ وفوق ذلك، حتى بفرض انخراطهم فيها، فلا يوجد ما يشير إلى أنهم كانوا يقومون برحلات طويلة إلى سوريا أو فلسطين، وأنهم لم يكونوا يبيعون منتجاتهم لوسطاء يتواجدون داخل شبه الجزيرة العربية نفسها. علاوة على ذلك، لا يوجد أيّ أثر أثري في النقب يشير إلى تجارةٍ واسعة النطاق بين الجزيرة العربية والبحر الأبيض المتوسط في

(١) انظر: CRONE 2007.

فجر الإسلام[١]. لقد كانت مكة تجمّعًا سكانيًّا متواضعًا للغاية (وفقًا لآخر التقديرات، بين ٥٠٠ و٦٠٠ شخص[٢]، أي بين ١٢٥ و١٥٠ رجلًا بالغًا ومقاتلًا محتملًا)، وفكرة أنها كانت مدينة ثرية منخرطة في تجارة دولية تبدو خيالية تمامًا[٣].

إنَّ سيناي (Sinai)، الذي يُعَدّ -بلا شكّ- المدافع الأكثر نزاهة وجدّية عن النموذج التقليدي، يُقِرّ بالمشكلات التي تثيرها هذه العناصر المختلفة. لكنه يكتب في فقرة كاشفة للغاية: «ومع ذلك، فإنّ آفاق تحديد بديل مقنع للموقع الحجازي التقليدي، وتفسير لماذا وكيف أمكن طَمْس مسقط الرأس الحقيقي للقرآن تمامًا من الذاكرة التاريخية الإسلامية، هي آفاق غير واعدة، وهذا أقلّ ما يُقَال»[٤][٥].

---

(١) انظر: AVNI 2014، ص٢٨٦.

(٢) انظر: ROBINSON 2022.

(٣) انظر: SHOEMAKER (2022)، الفصل الرابع. لقد ساد افتراضٌ في بعض الأحيان بأن ثروات مكة في عصر ما قبل الإسلام كانت ناتجة عن الاستغلال التعديني. وبالتأكيد، يُبين هيك (Heck 1999) أن سلطة الخلافة كانت تستمد جزءًا كبيرًا من مواردها من مناجم المعادن النفيسة في شبه الجزيرة العربية، إلا أن هذا الأمر ينطبق على العصر العباسي، ولا يمكن إسقاطه بأثر رجعي على مطلع القرن السابع الميلادي.

(٤) انظر: Sinai 2017a، ص٦٠ (أودّ أن أوضح).

(٥) جدير بالنظر أن سيناي وإن كان لا يصدر عن الاتجاه التنقيحي لكن هذا لا يعني صدوره عن السردية الإسلامية الخاصّة بتاريخ القرآن ودفاعه عنها كما يوحي كلام المؤلِّف، وإلا فهو لا يتّفق مع بعض خطوطها كما هو ظاهر من الكلام الذي أورده المؤلِّف له، وغيره. (قسم الترجمات)

ويمكن للمرء أن يتساءل: لماذا ينطلق سيناي من افتراض مسبق بضرورة وجود موقعٍ واحدٍ على حساب المواقع الأخرى؟ لماذا يجب إعادة توطين القرآن بأكمله، ومسيرة محمد بأكملها، لمجرّد أنّ بعض المقاطع لا تتوافق مع الموقع المفترض في الأصل؟ من الواضح أنّ هذا نتيجة لفكرة أنّ القرآن هو انعكاس خالص لدعوة محمد وتفاعلاته مع جماعته. فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ تغيير أو تعدّد (موقع) القرآن يستلزم تغيير أو تعدّد موقع دعوة محمد، مع كلّ ما ينطوي عليه ذلك من صعوبات. ولكن إذا لم نشارك هذا الافتراض المسبق، فإنّ المشكلة تُطرح بمصطلحات مختلفة تمامًا.

السياق الديني: الخلفية المسيحية[١]:

يفترض القرآن غالبًا سياقًا أو خلفية مسيحية. وأشير بذلك إلى النقاط الآتية: ١) شخصيات قرآنية مهمّة هي شخصيات مسيحية نموذجية: عيسى، مريم، يحيى، زكريا، أصحاب الكهف، إلخ. ٢) في كثير من الأحيان، عندما تُشير القصص القرآنية إلى شخصيات مشتركة بين اليهود والمسيحيين (آدم، يوسف، موسى، إلخ)، يبدو أنها تعكس القصص المسيحية بشكل أوثق من القصص اليهودية: باختصار، تميل (sub-texts) (النصوص الضمنية)[٢] للعديد من القصص في القرآن إلى أن تكون أقرب إلى النصوص المسيحية منها إلى النصوص اليهودية، بقدر ما نعلم (وهذا لا ينفي طبعًا وجود عناصر يهودية أكثر تحديدًا). ٣) بعض الحجج البلاغية مستعارة مباشرة من المسيحية: الجدالات ضد اليهود، استخدام شخصية إبراهيم، وكذلك علم الشياطين (démonologie)؛ ويمكن إضافة أن علم الأخرويات [السمعيات][٣]، وعلم الكون[٤]؛ القرآنيَّيْن يَدِينان بالكثير للمسيحية السريانية؛ علاوة على ذلك. ٤) العديد من الصِّيَغ والاستعارات المستخدمة في القرآن تُوحي بخلفية مسيحية، رغم أنّ القرآن قد يستخدمها مع تجريدها من طابعها المسيحي بدرجات

---

(١) ألخّص هنا المقال الآتي: DYE 2019 a، ص٧٦٤– ٧٨٥، الذي أحيل إليه للمزيد من التفاصيل.

(٢) النصّ الضمني هو نصّ مستحضر ضمن نصّ أشمل، لا تتم الإشارة إليه مباشرة عبر الإحالة والتنصيص، لكنه يفهم من الإشارات العامة داخل النص. (قسم الترجمات)

(٣) انظر على سبيل المثال: SINAI 207B، AMIR-MOEZZI، وDYE 2019، ج2b، ص١٧٨٩– ٢٣٥١، Neuenkirchen 2019.

(٤) انظر: Decharneux 2023.

متفاوتة[١]. ٥) بعض النصوص تخاطب المسيحيين بوضوح وتشهد على تفاعلات عميقة بين «المؤمنين» والمسيحيين؛ وبشكلٍ أدقّ، هي تخاطب «المؤمنين» أولًا، في سياقات إمّا للبحث عن تقارب أو للجدال مع المسيحيين (وبالتالي يظهر وجود المسيحيين في المجتمع، كجماعة قائمة، كحقيقة أساسية في حياة جماعة «المؤمنين»، وتتنوّع طبيعة العلاقات -إيجابية أو سلبية- حسب المقاطع). وأخيرًا، ٦) بعض النصوص القرآنية (على سبيل المثال السور ٣ و٥ و١٨ و١٩) قد صاغها مثقفون (lettrés) يظهرون معرفة عميقة ودقيقة بالنصوص والتقاليد المسيحية (وهي معرفة لا يمكن اكتسابها بمجرد السماع).

ومع ذلك، يُفترض أنّ أصل القرآن يعود إلى سياق (غرب الجزيرة العربية في القرن السابع)، حيث يبدو الوجود المسيحي هامشيًّا[٢]. بعبارة أخرى، نحن نواجه المأزق الآتي، مع أربع فرضيات يصعب التوفيق بينها[٣]:

---

(١) انظر: Reynolds 2019.

(٢) «كانت المسيحية موجودة في شبه الجزيرة العربية، لكن هذا لا يعني أنها كانت منتشرة بالتساوي في جميع أنحاء الجزيرة، ولا سيما في غربها (أقصد هنا "وسط الحجاز"، وليس نجران أو تيماء). لا يوجد في الوقت الحالي أيّ مؤشر يدعم هذا التوجه: لا توجد بقايا كنائس أو أديرة (انظر: Villeneuve 2010، ولا سيما ص٢٢٧- ٢٢٨)؛ ونحن في انتظار ما قد تسفر عنه النقوش المحتملة. كما لا يوجد أيّ مؤشر في المصادر الأدبية المسيحية: لا ذكر لأساقفة في المجامع والسنودسات، ولا لقديسين في الأدب المناقبي (hagiography). بعبارة أخرى، بينما يوجد تضافر لمؤشّرات مستقلّة تشهد على وجود مسيحي في مناطق أخرى من شبه الجزيرة العربية، فإننا نجد هنا تضافرًا في غياب المؤشرات».

(٣) يجب التخلّي على الأقل عن إحدى هذه الفرضيات، وهو ما يؤدّي إلى نماذج مختلفة: المقاربة الأولى، المذكورة أعلاه، تتخلى عن الفرضية (١) والثانية (على سبيل المثال سيناي SINAI) يتخلى =

١. طبقات جوهرية من القرآن لها خلفية مسيحية.

٢. القرآن ليس سوى انعكاس لدعوة محمد.

٣. مسيرة محمد جرت في غرب الجزيرة العربية.

٤. الوجود المسيحي في غرب الجزيرة العربية كان -في أحسن الأحوال- هامشيًّا.

بالطبع، يمكن تفسير بعض طبقات القرآن، التي تظهر أفكارًا ومواقف وممارسات تعكس خلفية مسيحية، على أنها نتيجة لظاهرة انتشار شفهي وصلت إلى غرب الجزيرة العربية بطريقة أو بأخرى (يتبادر إلى الذهن المبشّرون). أمّا الجوانب الأخرى من القرآن، ولا سيما النقطتان ٥ و٦[(١)] فتفترض في المقابل سياقًا يضم مؤلِّفين يعرفون التقاليد المسيحية جيدًا، وتفاعلات عميقة بين «المؤمنين» والجماعات المسيحية.

بمعنى آخر، فإنّ أيّ مقاربة متماسكة تقتضي إمّا إدخال المسيحية إلى مكة والمدينة، و/ أو وضع جزء من القرآن خارج الحجاز، وتكمن المسألة برمّتها في

=

عن (٤) ويقترح بعض المؤلِّفين التخلي عن (٣) على الأقل جزئيًّا فيما يتعلّق بمسيرة محمد (على سبيل المثال: Courtieu & Segovia 2021)؛ أمّا أنا فأرى أن الخيار الأكثر إلحاحًا وضرورة هو التخلي عن الفرضية (٢).

(١) يشير المؤلِّف هاهنا للنقاط المعروضة في الفقرة السابقة. (قسم الترجمات)

معرفة كيف يجب أن يتم ذلك بالضبط (وهي مشكلة مماثلة، لا يمكنني تفصيلها هنا، تتعلّق بالعناصر اليهودية في السور التي توصف بالمكية).

ويعدّ رأي سيناي (SINAI) في هذه المسألة واضحًا جدًّا:

«بدلًا من حلّ المشكلة عن طريق نقل البيئة القرآنية بعيدًا عن الحجاز، يبدو من الواعد أكثر، بشكلٍ عام، تعديل صورة شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام التي ورثناها عن التراث الإسلامي»[(١)].

نحن هنا بصدد مواجهة نفس المشكلة السابقة، والمتمثّلة في طرح بديل على شاكلة «إمّا كلّ شيء أو لا شيء»، أي: «إمّا الحجاز، وإمّا مكان آخر». إنّ سيناي (SINAI)، الذي لا ينوي التخلّي عن التصوّر الضارب بجذوره في التقليد الإسلامي، والذي يرى القرآن انعكاسًا لدعوة محمد، لا يتردّد مع ذلك في رفض التصوّر الإسلامي للمشهد الديني في الحجاز، رغم كونه (التصوّر) متجذرًا بنفس القدر في الروايات الإسلامية (حيث تَرِدُ الإشارة أحيانًا إلى مسيحيين، ولكن دائمًا كأفراد معزولين، وفي سرديات ذات غرض دفاعي واضح). بيدَ أنّ مثل هذا الموقف لا يقتصر فقط على التحرّر من التقليد الإسلامي؛ إِذْ إنّ الحالة الدينية للحجاز الضرورية لتفسير بعض طبقات القرآن

(١) SINAI, 2017، ص٦٣.

(النقطتان ٥و ٦) لا يؤكّدها البتة ما نعرفه، أو ما يمكننا افتراضه منطقيًّا، حول غرب الجزيرة العربية في ذلك العصر (وليس لكوننا لا نعرف سوى القليل، أن نسمح لأنفسنا بالاستقراء أو تخيل أيّ شيء)[١]. فمن غير الممكن، في ظلّ وثائقنا الراهنة، تحويل مكة إلى ما يشبه الحِيرة أو الرها أو القدس في قلب الحجاز، بوجود مثقفين (Lettrés) وجماعات مسيحيّة وازنة. وفي المقابل، فإنّ عدّة طبقات من القرآن تقتضي وجود مثل هذه التفاعلات مع المسيحيين، تجد مكانها (الطبيعي) في سياق لاحقٍ على الفتوحات[٢].

---

(١) انظر: DYE 2019a، ص٧٧٢– ٧٧٦؛ SHOEMAKER 2022، ص٢٤٥– ٢٥٢. وحول المسيحية في شبه الجزيرة العربية، يمكننا الإشارة إلى ملخص: WOOD 2022.

(٢) إنّ عمق اشتباك القرآن الكريم مع النصوص الكتابية وإشاراته الدقيقة لها يضع الباحثين الغربيين بشكلٍ عامّ في مأزق شديد في كيفية تفسيره وتسويغه، لا سيما إذا استحضرنا الطبيعة الأمّية للنبي الذي تلقي الوحي، وبيئة الجزيرة العربية التي لا توجد أدلة ظاهرة على حضور اتصال وثيق لها بأهل الكتاب، فهؤلاء الباحثون يرفضون فكرة أنّ القرآن وحي إلهي منزل من خالق الكون ﷻ؛ ولهذا فإنهم يتحيّرون في تفسير ذلك الحال الواقع في القرآن ويسوقون –سواء أكانوا متّفقين بشكلٍ عام مع السردية الإسلامية أم مخالفين لها– جُملة احتمالات، كأَنْ نقول بأن القرآن لم ينزل بمكة والمدينة أصلًا، وإنما بمكان آخر ظاهر الصِّلَة باليهودية والمسيحية ويختلفون في تعيين هذا المكان وتحديده، أو أننا بحاجة لتغيير تصوّراتنا التي نعرفها عن مكة والمدينة، أو تغيير رؤيتنا لشخص النبيّ نفسه، وغير ذلك من الفروض التي ليس لها سند من قرائن عقلية ظاهرة أو دلائل تاريخية معتبرة ولا يملك الإنسان –بأدنى تأمّل– سوى رفضها وعدم قبولها. (قسم الترجمات)

السياق الاجتماعي - الثقافي: مسألة المشافهة والتمكين من القراءة والكتابة:

أنتقلُ الآن إلى النقطة الأخيرة، التي تظهر بمجرّد الجمع بين تأملات دراسة (Dye 2021a) وكتاب (Shoemaker 2022)، الفصل الخامس. سأكتفي هنا برسم الخطوط العريضة لهذه المشكلة المعقّدة للغاية. إِذْ ينبغي الاعتراف بوجود مفارقة أخرى تضم أربع فرضيات يبدو التوفيق بينها مستحيلًا:

١- تفترض طبقات متنوّعة من القرآن عملًا من أعمال التدوين الكتابي (التحريري)، (إلى جانب طبقات وجوانب أخرى تتسم بالشفاهية).

٢- القرآن ليس سوى انعكاس لدعوة محمد.

٣- مسيرة محمد جرت في غرب الجزيرة العربية.

٤- كان مجتمع غرب الجزيرة العربية مجتمعًا شفاهيًّا بعُمْق، ولم يكن المكتوب يُستخدم فيه لتدوين وحِفْظ النصوص الأدبية أو الشِّعْرية أو الدينية[١].

(١) بغضّ النظر عن أدلة التراث الإسلامي عن وجود الكتابة في جزيرة العرب، فإنّ هذا أمر تثبته الكتابات الغربية نفسها، ففي مقابل ما يَذكر الكاتب، يرى مثلًا غريغور شولر أنّ الكتابة كانت متواجدة في الجزيرة العربية بالفعل، وهذا عبر تحليله لبعض الأشعار العربية، التي تشير لبعض الأدوات الخاصّة بالحفظ الكتابي مثل القراطيس، كذلك اهتمام العرب بتوثيق وتدوين النصوص الممتازة، مثل المعلّقات، مما يعني عدم اقتصار الكتابة على المسائل العملية مثل المواثيق. كذلك يرى شولر في سياق دراسة نشأة العلوم الإسلامية مثل تدوين الحديث، أنّ نموذج التدوين يستعيد نفس نموذج تدوين القرآن كما ترويه المصادر الإسلامية، مما يعني أنّ جمع القرآن وُضع أساسًا للتوثيق مثل برادايغم لعملية جمع العلوم لاحقًا. راجع: تدوين القرآن براديغم للعلوم الإسلامية، غريغور شولر، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

تعدّ الفرضية الأولى نتيجة مباشرة للتحليلات الواردة في دراسة (Dye 2021a)، والتي أُحيل إليها لمزيد من التفاصيل. تُظهِر دراسةُ (إشكالية التوازي النصِّي) في القرآن أمرين؛ أولًا: أنّ النُّسَخ المتوازية للقصة نفسها لا يمكن تفسيرها كأثرٍ أو تدوينٍ لتلاوات شفهية مختلفة لقصّة أو خطبة واحدة[١]، بل هي بالأحرى ظاهرة من المراجعات وإعادة الرواية المتتالية للقصة نفسها، والتي يمكن إعادة استخدامها وتكييفها، وتعديلها عند الاقتضاء في إطار صياغة جديدة. ثانيًا: أنّ ظاهرة إعادة الصياغة هذه، في بعض الحالات على الأقل، هي ظاهرة (إعادة كتابة)؛ إِذْ إنّ كمية التطابق الحرفي (verbatim) بين النصوص المتوازية (مثل سورتي؛ ص: ٧١- ٨٥، والحجر: ٢٦- ٤٣، وهما مقطعان يُفترض بحسب التراث أنهما مكيّان) تقتضي الاستعانة بوثيقة مكتوبة أثناء عملية صياغة السورة الأحدث[٢][٣]. علاوة على ذلك، تبدو فرضية الصياغة المكتوبة

---

(١) يمكن فَهْم أمرَيْن من ذلك: إمّا وجود أداءات شفهية مختلفة لنصّ متقارب، أو وجود اختلافات في الطريقة التي استذكر بها المستمعون المختلفون أداءً شفهيًّا واحدًا وقاموا بتدوينه.

(٢) (Dye 2021a، ص٢٤٣- ٢٤٤، ٢٥٧- ٢٦١) تستند الحُجّة بشكلٍ خاصّ إلى ما تعلّمناه من تجارب عِلْم النفس والدراسات الإثنولوجية على حدّ سواء. الجدول في ص٢٦٧ يتوافق مع التنقيح النسخي (المراجعة الورَّاقية) لنصّ ما، وليس مع نسخ مختلفة لأداء شفهي، حيث يُفترض بنا ملاحظة تنوع أكبر بين النُّسَخ، لا سيما في المسائل الثانوية، وتماسكًا أقلّ في الطريقة التي تتمّ بها التغييرات اللاهوتية المهمة. حول الاختلافات بين الأداءات الشفهية، انظر: (Goody 1998؛ Goody 2010، على سبيل المثال ص٣).

(٣) استدعاء سورة لقصة مذكورة في سورة سابقة عليها هو أمرٌ له أغراضه ودلالاته المتعدّدة كما هو معلوم، ولا يقتضي هذا الذي يذكره المؤلِّف، ويعتبر الكثير من الدارِسين مثل نويفرت وسيناي أن القرآن يعيد سرد القصص الكتابي مرّة بعد مرّة، ويقدِّم لها ولمتوازيتها الكتابية تفسيرات جديدة وفق =

(دون المرور بصياغة شفهية) فرضية معقولة بالنسبة للسور الأطول[١]. وإذا تمسّكنا بفرضية أنّ القرآن هو انعكاس لدعوة محمد (الفرضية الثانية)، في سياق حجازي (الفرضية الثالثة)، فسنضطر إلى استنتاج أنّ غرب الجزيرة العربية كان حينها مجتمعًا يتمتّع بقدرٍ كافٍ من الثقافة الكتابية بحيث يمكن تصوّر تدوين أجزاء جوهرية من القرآن خلال حياة محمد.

ومع ذلك، يمكن للمرء أن يتساءل إلى أيّ مدى يبدو هذا الاحتمال معقولًا، وهنا يجب العودة إلى الفرضية الرابعة، كما طورها شوميكر (Shoemaker 2022، الفصل الخامس)، بالاعتماد على أعمال مايكل ماكدونالد[٢]، والتي لاحظ أنها

=

السياقات الاجتماعية واللاهوتية، واعتبر سيناي هذا جزءًا مما يسمّيه القرآن تفصيل الكتاب، ومع اهتمام نويفرت خصوصًا بمسألة البنى الشكلية للنصّ، فإنها تبرز حضور نفس السِّمات الشكلية في السور المكة الوسيطة على سبيل المثال، على اختلافات ظهور القصص داخلها، مما لا يجعل ضروريًّا وجود نسخة مكتوبة مصدرًا للّاحق منها، إِذْ تشترك هذه السور في بنى مشتركة موضوعيًّا وشكليًّا، وكذلك قد تشترك في بعض المعجمات، ومن ثم فما يشير له المؤلِّف من أمثلة فيها تطابق تظلّ –حتى لو قبلنا بالتطابق– معقولة ضمن الانتظامات الموضوعية والشكلية العامة للقرآن. وقد نبّه بعض الكُتّاب مثل نويفرت إلى وجود تثبيت كتابي للقرآن منذ المرحلة المكيّة المتأخِّرة، إلا أنّ هذا لا يحتّم كونها هي نفسها معتمدة في بنائها على تثبيتات كتابية سابقة، أو أن ما يلحقها سيكون معتمدًا على تثبيتها الكتابي. راجع: وَجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

(١) انظر على سبيل المثال: Neuwirth 2007، ص١٠١: «السور المتأخرة، المكونة من آيات متعدّدة الأجزاء ذات صياغة شِعْرية قليلة، وبالتالي تفتقر إلى الوسائل التقنية الفعالة للمساعدة على الحفظ (mnemonic)، توحي بقوّة بتثبيت كتابي فوري تقريبًا، بل وربما كانت مؤلَّفات مكتوبة منذ البداية».

(٢) انظر: Macdonald 2005, Macdonald 2010, Macdonald 2015.

أُهملت بشكلٍ غريبٍ في الدراسات القرآنية. ماذا يمكننا أن نقول عن مجتمعات شبه الجزيرة العربية عشية الإسلام، من حيث القدرة على القراءة والكتابة (literacy) والشفاهية؟ من المسَلَّم به أن هذه المجتمعات شفاهية بشكلٍ أساسي، ولكن المكتوب حاضر فيها أيضًا – وهو ما تشهد عليه النقوش التي لا حصر لها. ولتوضيح الأمر أكثر، ينبغي تقديم بعض التفاصيل.

يجب أولًا تعريف مفهوم (المجتمع غير المتعلم) (illiterate society)، وهو عكس (المجتمع المتعلم) (literate society)، أي المجتمع الذي تعتمد معاملاته اليومية على معرفة القراءة والكتابة لدى جزء من أعضائه على الأقلّ. لذا، فإنّ الحديث عن مجتمع غير متعلِّم لا يعني أنه لا أحد فيه يعرف القراءة أو الكتابة، أو أن الكتابة غير معروفة فيه، بل يعني أن الأنشطة المركزية (الاجتماعية، التجارية، القانونية، إلخ) للجماعة لا تمرّ عبر المكتوب (مثل مجتمعات الطوارق، حيث غالبًا ما يعرف الناس الكتابة، ولا يتردّدون في استخدامها –على الصخور أو على الرمال– كنوع من التسلية). وغالبًا ما تكون النصوص المكتوبة قصيرة ونمطية إلى حَدٍّ ما. ومن المؤكَّد أنّ المجتمعات البدوية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع تندرج تحت هذه الفئة.

في العالم الجفني (الغساسنة)، في الشمال، نحن أمام مجتمع يتمتع بدرجة أعلى من الثقافة الكتابية (literacy)، وإن كانت لا تزال متواضعة: فالكتابة ممارسة (من قِبَل أقلية صغيرة من الناس)، ولا سيما كتابة اللغة العربية، إِذْ إن ممارسة الكتابة على

وسائط ليّنة تفسّر تطوّر الخط العربي. وفي جنوب الجزيرة العربية، نجد أيضًا استخدامًا للكتابة، من خلال النقوش التذكارية، والكتابات الجدارية (الغرافيتي)، ولكن أيضًا من خلال (وثائق الممارسة)، بتعبير روبن (Robin)، أي «المراسلات، والعقود، والقوائم، والمذكّرات»[١]. في المقابل، ومن خلال المواد التي وصلت إلينا، «نلاحظ الغياب التامّ للنصوص الأدبية، أو الحوليات، أو المعاهدات، أو القِطَع الشِّعْرية، أو الأساطير أو الطقوس»[٢]. وبالتالي، فإنّ جنوب الجزيرة العربية يتّسم بالثقافة الكتابية في جوانب معينة من ممارساته الاجتماعية، ولا يتسم بها في جوانب أخرى، على الأقلّ وفقًا لتوثيقنا الحالي.

ماذا عن غرب الجزيرة العربية، وبالتحديد (وسط الحجاز)، ولا سيما مكة؟ حسب علمي، لا توجد لدينا نقوش أو كتابات جدارية (غرافيتي) تعود لِما قَبْل محمد في ضواحي مكة. إنّ طبيعة المجتمع المكي، كتجمّع سكاني متواضع، تشير بوضوح إلى كونه مجتمعًا غير متعلّم (illiterate)[٣]. بعبارة

---

(١) ROBIN 2006, ص٣٢١.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) كما يشير شتاين (Stein 2010)، فإنّ التوثيق النّقشي لشمال الجزيرة العربية «لا يبرّر افتراض وجود ثقافة كتابية (literacy) بمعنى استخدام الكتابة بشكلٍ منتظم لأداء مجموعة من المهام التواصلية ضمن الحياة التجارية والاجتماعية» (ص٢٧٠). وبالتأكيد، يمكن للمرء أن يحاول إسقاط الوضع الذي يصفه لنا توثيق جنوب الجزيرة العربية على مناطق أخرى سيئة التوثيق، ولكن هذا لا يستقيم إلا إذا كانت =

أخرى، فإنّ الفرضية الافتراضية، في ضوء العناصر السابقة، هي أنّ تطوّرًا ما سيصبح لاحقًا «القرآن»، خلال مسيرة محمد في الحجاز (بغضّ النظر عن الجزء من المتن الذي يعود إلى تلك الحِقْبة)، قد تم في سياق شفاهي حازم، بل إنّ الشفاهية كانت على الأرجح الوسيط الوحيد المستخدم في مكة (قد تكون الأمور أكثر تعقيدًا في يثرب، حيث ربما استُخدمت الكتابة في «وثيقة يثرب» الشهيرة، ولكنها تظلّ مجرّد «وثيقة ممارسة»). وهذا الدور للشفاهية، الواضح في القرآن، معترف به من قِبل الباحثين.

بيدَ أنه إلى جانب هذا الجانب الشفاهي، يوجد أيضًا جانب «نسخي» (scribal) في نشأة القرآن، بما في ذلك النصوص التي تُعتبر «مكية»، وهو ما يفترض وجود ممارسات لا تبدو بديهية على الإطلاق في السياق الاجتماعي والثقافي لمكة (وربما المدينة أيضًا). صحيح أنّ اللجوء إلى الكتابة في مكة أو المدينة لا يمكن استبعاده تمامًا (فهل لعلنا نستطيع القول بأنه ربما استُخدمت مذكرات مساعدة على وسائط بدائية، كما يبدو أن التراث الإسلامي يشير؟)، ولكن لا يمكن أيضًا افتراض ذلك مسبقًا. ليس هدفي هنا هو الفصل في هذه المسائل، بل مجرّد التنبيه إلى أهميتها. فهناك بالفعل، في تيار كامل من البحث، نزعة لافتراض تدوين مبكّر جدًّا للمتن القرآني، بل وجعل مكة والمدينة مكانَيْن

=

المنطقة المعنية تمتلك مستوى مماثلًا من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي (Stein 2010، ص٢٥٧)، وهو ما لا ينطبق تمامًا على غرب الجزيرة العربية.

يمكن العثور فيهما على ثقافة نسخية (وهو ما يتماشى غالبًا مع تأريخ مبكر جدًّا لأقدم القصاصات القرآنية). غير أنّ هذه المقاربة تظلّ تخمينية للغاية، ولا تتفق مع ما نعرفه من جهة أخرى عن الجزيرة العربية في فجر الإسلام[١][٢].

(١) إن افتراض تدوين سريع للنصّ يبدو ضروريًّا إذا أردنا الحِفَاظ على فكرة النقل الموثوق، مع العلم أن النقل الشفهي سيترافق مع تعديلات عديدة جدًّا، بيد أنّ النقل الكتابي لا يستبعد هو الآخر حدوث تعديلات جوهرية (انظر، بخصوص سياق آخر، Stuckenbruck 2016).

(٢) واضح تجاهل الكاتب هنا لكلّ الأدلة المتعلّقة بالمخطوطات القرآنية المبكّرة، مثل مخطوطات صنعاء، ومخطوطة المكتبة البريطانية التي درسها دتون، وغيرها من مخطوطات تمّ تأريخ ظهورها للنصف الثاني من القرن السابع الميلادي، أي موعد قريب جدًّا من التاريخ الإسلامي لظهور القرآن. للتوسّع راجع: ملف المخطوطات القرآنية المبكّرة، على قسم الترجمات بموقع تفسير. (قسم الترجمات)

الخاتمة:

كيف يمكن تفسير هذه التوترات؟ تتمثّل إحدى المقاربات واسعة الانتشار في التقليل من شأنها، بل وتجاهلها. لننظر -على سبيل المثال- في العبارة الآتية:

«إنّ الصورة التقليدية لـ"حجاز فارغ" لم يتمّ تصحيحها إلا في الدراسات الأحدث، بفضل بيتر براون (Peter Brown)، وجلين باورزوك (Glen Bowersock)، وكريستيان روبان (Christian Robin)، وجارث فودن (Garth Fowden)، وجيمس مونتغمري (James Montgomery)، وروبرت هويلاند (Robert Hoyland)، ويان ريتسو (Jan Retsö)، وآخرين، الذين قدّموا أدلة تاريخية ونقشية وأيقونية على حقيقة أنّ انتقال معارف العصور القديمة المتأخّرة، من المناطق المجاورة الشمالية والجنوبية على حدٍّ سواء إلى الجزيرة العربية، كان مستمرًّا خلال القرون التي سبقت ظهور القرآن، رغم أن معرفتنا بهذه العمليات لا تزال غير مكتملة»[١].

تشير نويفرت (Neuwirth) في الحاشية، إلى خمس مونوغرافيات (دراسات متخصّصة) ومقال طويل، ولكن دون إعطاء أدنى إشارة إلى مقطع محدّد أو أرقام صفحات تدعم ذلك[٢]. وفي الواقع، فإنّ مونوغرافيات براون، وباورزوك[٣]، وفودن

---

(١) Neuwirth 2020، ص٦٨.

(٢) وهي للعلم: Brown 1978, Bowersock 1983, Fowden 2004, Hoyland 2001, Retsö 2003, Robin 2004، الذين يجب إضافة: Montgomery 2006 إليهم.

(٣) في دراسات أخرى منشورة، مثل (Bowersock 2017، ص٤٨- ٧٠)، أيّد باورزوك أطروحة مكة المندمجة بقوة في تجارة دولية، مع قراءة للمصادر تتسم بنزعة وضعية (positiviste) مدهشة. فهو يأخذ =

لا تتحدّث عن غرب الجزيرة العربية (براون لا يذكر حتى شبه الجزيرة العربية، وكتاب فودن يدور حول موقع من منتصف القرن الثامن يقع في الأردن). أمّا ريتسو فلا يناقش بتاتًا مسألة (الحجاز الفارغ) المحتملة. والمؤشّرات المحتملة التي يمكن استخلاصها من مؤلِّف هويلاند ومقال مونتغمري ضئيلة للغاية وغير حاسمة[١]. أمّا روبان فيتبنّى الصورة الكلاسيكية لمحمد كتاجر ميسور الحال، يقود القوافل إلى سوريا واليمن، ولكن دون تقديم أدلة، مكتفيًا بالإشارة إلى (Hamidullah 1977)[٢].

من البديهي أنّ هناك الكثير مما نجهله عن الحجاز في عصر ما قبل الإسلام، ومن الممكن أن يتغيّر تصوّرنا لهذه المنطقة مع تطوّر ما يتوفّر لدينا من وثائق. كما أنّ المسألة لا تتعلّق بنفي وجود علاقات بين وسط الحجاز ومناطق أخرى من الجزيرة العربية، ولا بالعودة إلى الصورة النمطية عن البدو. لكنَّ مُمَاثلة المشهد الديني والاجتماعي لغرب الجزيرة العربية، ولا سيما مكة،

=

على محمل الجد الروايات حول الهجرة المفترضة لصحابة محمد إلى أكسوم (ص٧١)، أو يؤكد أن (ماكورابا) (Makoraba) تشير بالفعل إلى مكة (ص٥٣- ٥٦)، وهي الفرضية التي انتقدها موريس (Morris 2018) بحقّ، حيث أوضح عدم وجود أيّ إشارة لِمَا قبل الإسلام إلى مكة (وهذا لا يعني أن مكة لم تكن موجودة، ولكنه يتّفق تمامًا مع فكرة أنها لم تكن موقعًا مهمًّا).

(١) الإشارة الوحيدة إلى مكة في كامل كتاب هويلاند (ص٢٤١)، والذي يمكن أن يوافق الاتجاه الذي أشارت إليه نويفرت، هو اقتباس من كتاب الأغاني للأصفهاني (ت:٩٦٧م)، يذكر فيه وجود خمس مغنيات في البلاط الجفني في أوائل القرن السابع، قادمات من العالم البيزنطي، ووجود خمس أخريات من الحيرة، ومغنين عرب «من مكة ومن غيرها» – ولكن هذا النوع من المرويات يستدعي الكثير من الحذر.

(٢) انظر: ROBIN 2004، ص٨٣١.

بمشهد جنوب الجزيرة العربية، أو منطقة الحيرة، أو الأقاليم الجفنية (ناهيك عن سوريا أو فلسطين)، هو أمرٌ لا تدعمه الوثائق المتاحة؛ وهو أمرٌ لا يثير الدهشة؛ نظرًا لأنّ مكة والمدينة (وهما مستوطنتان متواضعتان) تبعدان عن تلك المناطق مئات الكيلومترات، وتفصلهما عنها مناطق صحراوية. إنّ مُمَاثلةً كهذه تظلّ مجرّد مزاعم أكثر منها حقائق مثبتة، وهي قبل كلّ شيء نتاج عمليات استقراء (Extrapolations)، سواء انطلاقًا من مناطق أخرى في الجزيرة العربية، أو بناءً على الصورة المتأخّرة التي رسمها التراث الإسلامي لمكة، أو استنادًا إلى السياق الذي يبدو أنّ القرآن نفسه يفترضه.

إنَّ نموذج الاستدلال الكامن وراء هذا الموقف الأخير هو نموذج إشكالي للغاية؛ إِذْ يبدأ المرء من مبدأ مفاده أنّ للقرآن مسقطَ رأس محدّد بدقّة؛ ثم يُسقط على هذا السياق، وبطريقة دائرية تمامًا، ما يبدو أنّ القرآن نفسه يشير إليه حول سياقه المفترض[(١)]. كما يُفترض أيضًا أننا نملك -بشكلٍ أو بآخر- «لقطات فورية» لمواقف تواصلية حقيقية، حدثت في لحظة معينة، وفي مكان معين؛ «لقطات فورية» نُقلت كأنها تقارير مكتوبة عن الأحداث، بطريقة موثوقة وغير منقطعة، وتعكس الحالة النفسية والتجربة الروحية لمحمد.

---

(١) وعلى النقيض من ذلك، فإنّ الدراسات التي أُجريت خارج حقل الدراسات القرآنية تخلصُ إلى عدم وجود أيّ حضور مسيحي (وبالأحرى انعدام وجود نخب مثقفة/ متعلمة) في مكة ويثرب. انظر: (Hainthaler 2007، ص١٣٧- ١٤٠)، و(Munt 2015، ص٢٥٢- ٢٥٣)؛ بل إنّ مقال (Fisher, Wood et al. 2015) لا يحتوي على إشارة واحدة لمكة أو يثرب.

بيدَ أنه يجدر بنا التذكير بما هو بديهي، ألا وهو أنّ نقل دعوة شفهية (بكلّ ما يكتنف ذلك من احتمالات الخطأ والضياع) وانتقالها إلى مرحلة التدوين (ولا سيما إذا لم يكن هذا التدوين فوريًّا)، يثير قضايا وتحديات عديدة. إنّ ما يتوفّر بين أيدينا اليوم (وهنا يجب الانطلاق، وفق منهج تاريخي سليم، من الوثيقة التي نملكها مع مراعاة خصائصها)، هو نصوص مكتوبة (دُوّنت، بكلّ تأكيد، بعد وفاة محمد، وجُمعت بعد وفاته، في سياقات لم تَعُد هي سياقات الدعوة الأصلية)؛ وهي نصوص تتسم بالغموض الشديد، وتتكوّن من عدّة طبقات (Strata)، تعرض بعضها -بأدوات بلاغية متنوّعة ومن منظور محدّد- الرسولَ القرآني ونشاطه وتكليفه الإلهي.

إنَّ ما بين أيدينا هو بالفعل ثمرةُ عمليةِ انتقاءٍ واختيار جرت تدريجيًّا ضمن مجموعة من (الذخائر النصية) (Biens textuels) التي قد تعود لأصول متنوّعة؛ وحتى في الحالات التي قد ترجع فيها هذه النصوص، بشكلٍ أو بآخر، إلى محمد، فلا ينبغي اعتبارها منذ البداية إعادة إنتاج أمينة لأقواله، بل هي الكيفية التي تذكّرت بها جماعات المؤمنين المتعاقبة تلك الأقوال. وهكذا، ثمّة سلسلة كاملة من (الفلاتر) (أو المرشحات) -من عَزو الأقوال، والسياق، والمحتوى، والترتيب، والتنظيم (للمتن وللسور المنفردة)، والانتقاء، إلخ- التي أخذت مفعولها، والتي يتوجّب استحضارها إذا أردنا التفكير بشكلٍ ملائم في سياق (أو سياقات) المتن القرآني.

وبعبارة أخرى، ليس القرآن مرآة لدعوة محمد، يجمع كافّة المعتقدات والأفكار والمعايير والممارسات الخاصّة بالجماعة الأولى؛ تلك المعتقدات والمعايير والأفكار التي يُفترض أنها حظيتْ بالإجماع وكانت معلومة لدى جميع المؤمنين على نطاق واسع؛ بل هو (خطابٌ بلاغي)، أي أنه يعكس قبل كلّ شيء (وهنا نصل إلى السياق الأموي) مشروعَ الأشخاص المسؤولين عن إنتاج النصّ، وما استطاعوا الاحتفاظ به أو ما عجزوا عن ذلك، وأيضًا ما اختاروا الاحتفاظ به أو استبعاده لأسباب شتى. فإذا أردنا فهم الشكل الحالي للمتن القرآني، فإنّ الشرط المسبق هو تفعيل نقد الأشكال ونقد التحرير، أي معاينة كيفية تطوّر النصّ، وما هي طبقاته المختلفة، وما هي الإجراءات التحريرية المتضمنة في هذه الطبقة أو تلك[١].

وهذا لا يعني -بطبيعة الحال- أنّ القرآن لا علاقة له بسياق غرب الجزيرة العربية -على الإطلاق-، بل يعني أنّ العلاقة بين النصّ وسياقه، أو بالأحرى سياقاته، هي أقلّ مباشرة وبساطة مما يفترضه العديد من الباحثين.

(١) نحن نلاحظ، على سبيل المثال، إجراءات تحريرية محافظة نوعًا ما، مثل: "الترقيعات (Patchworks)" المكونة من مقاطع قرآنية أخرى، والموجودة في الطبقة الأكثر تأخرًا. انظر: (DYE 2022، الملحق ٦).

ثبت المراجع

- **Al- Azmeh, Aziz**, 2014, The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allāh and His People, Cambridge, Cambridge University Press. Amir- Moezzi, Mohammad Ali & Dye, Guillaume (éd.), 2019, Le Coran des historiens, 3 vols, Paris, Editions du Cerf. Avni, Gideon, 2014, The Byzantine- Islamic Transition in Palestine. An Archaeological Approach, Oxford, Oxford University Press. Bjerregaard Mortensen, Mette (2022), « The Concept of Muhājirūn – and Its Potential Significance for the Piety of the Seventh- Century Qur'ānic Movement », Studia Islamica 117, p. 1- 37.
- **Bowersock, Glen W.**, 1983, Roman Arabia, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- **Bowersock, Glen W.**, 2017, The Crucible of Islam, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- **Brown, Peter**, 1978, The Making of Late Antiquity, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- **Chabbi, Jacqueline**, 1997, Le seigneur des tribus : l'islam de Mahomet, Paris, Éditions Noêsis.
- **Chabbi, Jacqueline**, 2019, On a perdu Adam : la création dans le Coran, Paris, Éditions du Seuil.
- **Cook, Michael**, 1983, Muhammad, Oxford, Oxford University Press.
- **Courtieu, Gilles & Segovia, Carlos A.**, 2021, « Q 2:102, 43:31, and Ctesiphon- Seleucia. New Insights into the Mesopotamian Setting of the Earliest Qur'anic Milieu », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts, Berlin, de Gruyter, p. 203- 230.
  DOI : 10.1515/ 9783110675498- 009
- **Crone, Patricia,** 1987, Meccan Trade and the Rise of Islam, Princeton, Princeton University Press.

- **Crone, Patricia**, 2005, « How did the quranic pagans make a living? », BSOAS 68/ 3, p. 387–399.
- **Crone, Patricia**, 2007, « Quraysh and the Roman Army », BSOAS 70/ 1, p. 63- 88.
- **Decharneux, Julien**, 2023, Creation and Contemplation. The Cosmology of the Qur'ān and its Late Antique Background, Berlin, de Gruyter. DOI: 10.1515/ 9783110794083
- **Dye, Guillaume**, 2019a, « Le corpus coranique : contexte et composition », dans M. A. Amir- Moezzi & G. Dye (éd.), Le Coran des historiens. Volume 1, Paris, Editions du Cerf, p. 733- 846.
- **Dye, Guillaume** 2019b, « Le corpus coranique : questions autour de sa canonisation », dans ibid., p. 847- 918.
- **Dye, Guillaume**, 2021a, « Le Coran et le problème synoptique », dans M. Groß & R. M. Kerr (éd.), Die Entstehung einer Welreligion VI, Berlin et Tübingen, Schiler & Mücke, p. 234- 261.
- **Dye, Guillaume**, 2021b, « Mapping the Sources of the Qur'anic Jesus », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts, Berlin, de Gruyter, p. 153- 175.
  DOI : 10.1515/ 9783110675498- 007
- **Dye, Guillaume**, 2022, « The Qur'anic Mary and the Chronology of the Qur'ān », dans G. Dye (éd.), Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 159- 201.
- **Fisher, Greg, Wood, Philip et al**., 2015, « Arabs and Christianity », dans Greg Fisher (éd.), Arabs and Empires before Islam, Oxford, Oxford University Press, p. 276- 372.
- **Fowden, Garth, 2004**, Quṣayr ʿAmra: Art and the Umayyad elite in late antique Syria, Berkeley, University of

California Press. Gilliot, Claude, 2011, « Le Coran, production littéraire de l'Antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée 129, p. 31- 56.

- **Goody, Jack,** 1998, « Memory in Oral Tradition », dans Karalyn Patterson & Patricia Fara (éd.), Memory. Darwin College Lectures, Cambridge, Cambridge University Press, p. 73–94.
- **Goody, Jack,** 2010, Myth, Ritual and the Oral, Cambridge, Cambridge University Press.
- **Hainthaler, Theresia**, 2007, Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit: eine Hinführung, Louvain, Peeters.
- **Hamidullah, Muhammad**, 1977, « Les voyages du Prophète avant l'islam », Bulletin d'Etudes Orientales 29, p. 221- 230. Hawting, Gerald, 2015, « Review of Aziz al-Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity », Journal of Qur'anic Studies 17/ 1, p. 114- 118.
  DOI : 10.3366/ jqs.2015.0181
- **Heck, Gene,** 1999, « Gold Mining in Arabia and the Rise of the Islamic State », Journal of the Economic and Social History of the Orient 42/ 3, p. 364- 395.
- **Hoyland, Robert G**., 2001, Arabia and the Arabs. From the Bronze Age to the Coming of Islam, Londres, Routledge. Lindstedt, Ilkka, 2019, « Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory », Jerusalem Studies in Arabic and Islam 46, p. 147- 246.
- **Lindstedt, Ilkka,** 2021, « 'One Community to the Exclusion of Other People'. A Superordinate Identity in the Medinan Community », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts, Berlin, de Gruyter, p. 325- 376.

DOI : 10.1515/ 9783110675498- 014

- **Macdonald, M.C.A.**, 2005, « Literacy in an Oral Environment », dans A. R. Millard, Piotr Bienkowski, C. Mee and E. A. Slater (éd.), Writing and Ancient Near Eastern Society: Papers in Honour of Alan R. Millard, New York, T & T Clark, p. 45- 114. Macdonald, M.C.A., 2010, « Ancient Arabia and the Written Word », dans M.C.A. Macdonald (éd.)., The Development of Arabic as a Written Language. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 40, Oxford, Archeopress, p. 5- 28. Macdonald, M.C.A., 2015, « On the Uses of Writing in Ancient Arabia and the Role of Palaeography in Studying Them », Arabian Epigraphic Notes 1, p. 1- 50.
- **Marsham, Andrew**, 2018, « Some Observations on Commerce and Covenant in the Qur'ān », dans George J. Brooke et al. (éd.), Near Eastern and Arabian Essays: Studies in Honour of John F. Healey, Oxford, Oxford University Press, p. 303- 316.
- **Montgomery, James E.**, 2006, « The Empty Ḥijāz », dans J. E. Montgomery (éd.), Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in celebration of Richard M. Frank, Louvain, Peeters, p. 37- 97.
- **Morris, Ian D.**, 2018, « Mecca and Macoraba », Al- ʿUṣūr al- Wusṭā 26, p. 1- 60.
- **Munt, Harry**, 2015, « 'No Two Religions'? Non- Muslims in the early Islamic Ḥijāz », BSOAS 78/ 2, p. 249- 269. Neuenkirchen, Paul, 2019, La fin du monde dans le Coran. Une étude comparative du discours eschatologique coranique, Thèse de doctorat, Paris, EPHE- PSL.
- **Neuwirth, Angelika**, 2007, « Structure, Linguistic and Literary Features », dans Jane D. McAuliffe (éd.), The Cambridge Companion to the Qurʾān, Cambridge, Cambridge University Press.

- **Neuwirth, Angelika**, 2010, Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang, Berlin, Verlag der Weltreligionen. Neuwirth, Angelika, 2020, « 'Arcane Knowledge' Communicated in the Quran », dans Sebastian Günther (éd.), Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning Between Continuity and Change, Leiden, Brill, vol. 1, p. 61- 80. Pohlmann, Karl- Friedrich, 2015, Die Entstehung des Korans. Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch- kritischen Bibelwissenschaft. 3. Auflage, Darmstadt, WBG.
- **Powers, David S.**, 2019, « Le Coran et son environnement légal », dans M. A. Amir- Moezzi & G. Dye (éd.), Le Coran des historiens, Paris, Editions du Cerf, vol. 1, p. 615- 649.
- **Retsö, Jan**, 2003, The Arabs in Antiquity: Their history from the Assyrians to the Umayyads, London, Routledge Curzon. Reynolds, Gabriel Said (éd.), 2008, The Qurʾān in its Historical Context, London, Routledge.
- **Reynolds, Gabriel Said**, 2010, The Qurʾān and its Biblical Subtext, London, Routledge.
- **Reynolds, Gabriel Said** (éd.), 2011, New Perspectives on the Qurʾān. The Qurʾān in its Historical Context 2, London, Routledge. Reynolds, Gabriel Said, 2014, « On the Presentation of Christianity in the Qurʾān and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric », Al- Bayān. Journal of Qurʾān and Ḥadīth Studies 12, p. 42- 54.
  DOI : 10.1163/ 22321969- 12340003
- **Reynolds, Gabriel S.**, 2019, « Biblical Turns of Phrase in the Quran », dans J.J. Elias & B. Orfali (éd.), Light upon Light: Essays in Islamic Thought and History in Honor of Gerhard Bowering, Leiden, p. 45- 69.
- **Robin, Christian Julien**, 2002, « Compte rendu de Jacqueline Chabbi, Le seigneur des tribus », BCAI 18, p.

15- 20. Robin, Christian Julien, 2004, « Himyar et Israël », CRAI 148, p. 831- 908.

- **Robin, Christian Julien**, 2006, « La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médinois », Mélanges de l'Université Saint- Joseph 59, p. 319- 364.
- **Robin, Christian Julien**, 2017, « L'Arabie à la veille de l'islam dans l'ouvrage de Aziz al- Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity », Topoi 21, p. 291- 320.
- Robinson, Majied, 2022, «The Population Size of Muḥammad's Mecca and the Creation of the Quraysh », Der Islam 99/ 1, p. 10- 37.
  DOI : 10.1515/ islam- 2022- 0002
- **Samji, Karim**, 2016, « Method and Impasse: Critical Remarks on the Reconstruction of Formative Islam », Der Islam 93/ 1, p. 216- 233.
  DOI : 10.1515/ islam- 2016- 0009
- **Shoemaker, Stephen J.**, 2021, « A New Arabic Apocryphon from Late Antiquity: The Qur'ān », dans M. Bjerregaard Mortensen, G. Dye, I. W. Oliver, T. Tesei (éd.), The Study of Islamic Origins. New Perspectives and Contexts, Berlin, de Gruyter, p. 29- 42.
  DOI : 10.1515/ 9783110675498
- **Shoemaker, Stephen J.**, 2022, Creating the Qur'an. A Historical- Critical Study, Oakland, University of California Press. Sinai, Nicolai, 2017a, The Qur'an. A historical- critical introduction, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- **Sinai, Nicolai**, 2017b, « The Eschatological Kerygma of the Early Qur'an », dans Hagit Amirav, Emmanouela Grypeou, Guy Stroumsa (éd.), Apocalypticism and Eschatology in the Abrahamic Religions, 6th–8th Centuries, Louvain, Peeters, p. 219-266.
- **Stein, Peter,** 2010, « Literacy In Pre- Islamic Arabia: An Analysis Of The Epigraphic Evidence », dans A. Neuwirth,

N. Sinai & M. Marx (éd.), The Qurʾān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Leiden, Brill, p. 255- 280.

- **Stuckenbruck, Loren T.**, 2016, « The Dead Sea Scrolls: Insight into Traditioning Processes and the Growth of Gospel Traditions », Dead Sea Discoveries 23, p. 304- 328. DOI : 10.1163/ 15685179- 12341406
- **Van Reeth, Jan M.F.**, 2006, « Le Coran et ses scribes », Acta Orientalia Belgica 19, p. 67- 82.
- **Villeneuve, François**, 2010, « La résistance des cultes bétyliques d'Arabie face au monothéisme : de Paul à Barsauma et à Muhammad », dans Hervé Inglebert et al. (éd.), Le problème de la christianisation du monde antique, Paris, Picard, p. 219- 231.
- **Webb, Peter**, 2015, « Review of Aziz al- Azmeh, The Emergence of Islam in Late Antiquity », Al- ʿUṣūr al- Wusṭā 23, p. 149- 153.
- **Wood, Philip**, 2022, « Christianity in the Arabian Peninsula and possible contexts for the Qur'ān », dans G. Dye (éd.), Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 225- 248.

فهرس الموضوعات

نبذة تعريفية بغيوم داي Guillaume DYE (١٩٧٤-) ٢
مقدمة ٣
المقالة ٧
السياق الجغرافي والاجتماعي ١٥
السياق الديني: الخلفية المسيحية ٢٠
السياق الاجتماعي – الثقافي: مسألة المشافهة والتمكين من القراءة والكتابة .. ٢٥
الخاتمة ٣٢
ثبت المراجع ٣٧
فهرس الموضوعات ٤٤