@Tafsircenter

ترجمات مُجمَّعة

تاريخ القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة

الجزء الثاني: نشأة وطبيعة سلطة القرآن

إعداد/ قسم الترجمات

د/ مصطفى أعسو، د/ حسام صبري، إسلام أحمد، أمنية أبو بكر، هدى عبد الرحمن النمر

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

مقدمة

تناول الجزءُ الأول من هذا الكتاب المجمّع (تاريخ القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة: الجزء الأول: النظريات المعاصرة حول تاريخ القرآن)، النظرياتِ الغربيةَ المعاصرة حول تاريخ القرآن، وأورد بعض الترجمات -لكُتّاب مثل شولر وموتسكي- التي ناقشتْ قدرًا مركزيًّا من هذه النظريات مثل نظريات وانسبرو وبورتون وعلاقتها بالنظريات الكلاسيكية مع نولدكه وشفالي ومنجانا، وعلاقة كلّ هذه النظريات بالسردية الإسلامية التقليدية عن تاريخ القرآن، ونظرتها للمرويات الإسلامية ومدى مصداقيتها، وكذلك عرضت هذه المواد للتطوّر الذي حدث في المناهج الغربية في تعاملها مع مدى موثوقية السردية الإسلامية عن تاريخ القرآن، وما يفضي إليه من إعادة الاعتبار للسردية الإسلامية حول تاريخ القرآن، فألقى الضوء بهذا على التعامل التاريخي المعاصر مع قضية تاريخ القرآن، أي التعامل القائم على دراسة ظهور النصّ وتشكيل سُلطته من خلال فحص المصادر الأدبية التاريخية بشكلٍ أساسي (سواء عبر تكذيبها، أو عبر إعادة بنائها والاعتماد على النواة الصحيحة من أخبارها).

وأمّا هذا الجزء الثاني من الكتاب فيتناول التعامل النظري في الدراسات القرآنية الغربية مع قضية تاريخ القرآن، وهو تعامل حديثٌ ظهرَ وتشكّل في العقود الأخيرة.

فقد أدّى ازدياد اهتمام الدراسات الغربية للقرآن بالمنهجيات الأدبية والمنهجيات الكتابية، والتوسّع في تطبيقها على القرآن، والتركيز الواضح على ما يبديه القرآن من وعي ذاتي ومرجعية ذاتية، وكذا الاتساع في فهم عملية تشكُّل سلطة الكتاب المقدس -والذي ازداد مع اكتشاف مخطوطات قمران-؛ إلى تغيّر في نمط مقاربة الدرس الغربي للقرآن لقضية تاريخ القرآن ونشأة سُلطته، حيث لم يَعُد بالإمكان الاكتفاء في تحليل هذه القضية بدراسة تاريخ تشكُّل النصّ وتدوينه تاريخيًّا، بل أصبح من المحتَّم فهم عملية إعلان السلطة في سياق نصِّي وسياق تناصّي، أي في سياق ينطلق من فهم البنية الداخلية للقرآن وكيفية بنائه لسلطته وإعلانه عنها، وكذا في سياق يلتفت لعلاقة هذا الإعلان عن السلطة بالكتب المقدّسة السابقة وبمجتمعات هذه الكتب التي يتوجّه لها القرآن فيمن يتوجّه لهم.

في هذا السياق لم يُنظر لعملية تدوين القرآن ثم جَمْعه فإعلان نسخة قياسية ملزمة منه، كعملية قام بها المجتمع لافتراض نصٍّ معتمد وذي سُلطة بشكل رجعي، بل يُنظر لها كمرحلة ضمن عملية بدأت بالأساس داخل القرآن، وتصبح سلطة القرآن سِمَة من سِمَاته تتعلّق برؤيته لذاته وبعلاقته بأمّ الكتاب، سمة متكرّسة في شبكة المفاهيم التي يصف بها نفسه والتي يؤطِّر بها علاقته بالكتب المقدّسة السابقة عليه، وبالتالي تظهر في علاقته بهذه الكتب وبمجتمع المؤمنين وبكيفية تدبيره للعلاقة بين الشفاهة والكتابة.

ولأنّ هذه المساحة من الاهتمام هي مساحة حديثة، نشأت في سياق صعود الاتجاه التزامني في الدراسات القرآنية الغربية المعاصرة، وكذلك في سياق هذا الاهتمام الغربي المعاصر بدراسة العلاقة بين القرآن والكتب السابقة، كعلاقة حوارية وتفاوضية قائمة على التناص مع هذه الكتب وإعادة بنائها في ضوء قيم جديدة، فإنّ الكتابات في هذه المساحة ليست كثيرة، ومن أمثلتها: (الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في كتاب المسلمين المقدس) لدانييل ماديغان، وكتاب (المرجعية الذاتية للقرآن)، الذي حرّره شتيفان فيلد وضمّ عددًا من الدراسات لكُتّاب مثل نويفرت وسيناي وآن سيلفي بواليفو، وكتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن ومعجمه) لآن سيلفي بواليفو، إلا أنّ هذه المساحة تبدو واعدة خصوصًا مع توسّع دارِسِين مثل جون سي ريفز ورفين فايرستون وغيرهما في مدّ مساحة اهتمامهم بعملية نشأة سلطة النصوص المقدسة -من نصوص نبوية إلى نصوص ذات سلطة أولية إلى نصوص ذات سلطة أو نصوص معتمدة- من الكتاب المقدّس إلى القرآن[١].

(١) راجع: THE PROBLEMATIC OF PROPHECY ,Reuven Firestone, International Qur'anic Studies Association. 2015, p.7
SCRIPTURAL AUTHORITY IN EARLY JUDAISM, John C. Reeves, p.15-19

ويضمّ هذا الجزء الثاني من الكتاب المجمّع جُملة مواد؛ أربع دراسات وعرضين لكتابين مهمّين، تهدف لرسم صورة حول هذا النمط الغربي الحديث في التعامل مع القرآن وتاريخه، وتستهلّ مواد هذا الجزء بدراسة لأنجيليكا نويفرت (وجهان للقرآن: القرآن والمصحف)، والتي تتناول فيها نويفرت هذا الجدل في الدراسات الغربية حول شفاهة القرآن وكتابيّته، وحول مفهوم (الكتاب) في القرآن، وعلاقته بمفهوم الكتاب المقدّس، وبمفاهيم السُّلطة والقداسة، وهي دراسة تحاول بحث ملامح ظهور السلطة القرآنية بشكلٍ دياكروني تعاقبي، وكذلك بشكلٍ تناصّي باستحضار سياق الجدل القرآني مع تصوّرات المؤمنين في الشرق الأدنى القديم حول طبيعة الكتاب المقدس وحول الكتاب السماوي.

وتأتي الدراسة الثانية لنويفرت كذلك (القرآن والتاريخ: علاقة جدلية، تأمّلات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن)، تطرح فيها نويفرت تصورًا حول عملية اعتماد القرآن كنصّ ذي سلطة داخل القرآن نفسه أو ما تعبر عنه بـ(الاعتماد من أسفل)، وتعتبره سابقًا ومؤسسًا لعملية الجمع والتدوين وإعلان السلطة في المجتمع كـ(اعتماد من أعلى)، ثم تأتي بعد ذلك دراسة (إعلان سلطة القرآن داخل القرآن) لآن سيلفي بواليفو، والتي تحاول فيها استعراض كيفية إعلان القرآن لسلطته عبر إستراتيجيات نصّية معيّنة، وما الدلالة الدقيقة للسلطة، وكيف أن هذه السلطة هي سلطة حازها القرآن كَسِمَة من سماته بعيدًا عن

الشكل الذي وُجِد فيه، وأنّ جمع القرآن لاحقًا يعدّ عملية تثبيت فِعْلي فحسب لسلطة أعلنت مسبقًا بشكلٍ كاملٍ، ثم تأتي بعد ذلك دراسة أخرى لآن سيلفي (حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأولى)، لتدرس عملية الإعلان هذه بشكل دياكروني من خلال تحليل ظهورها في السور المكية المبكرة.

ثم يطرح الملفُ عرضين لكتابين مهمّين؛ الأول عرض لكتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن ومعجمه) لآن سيلفي بواليفو، كتبه ميشيل كويبرس، وكتاب بواليفو يدور حول الإستراتيجيات التي اتّبعها القرآن في تأسيس ذاته ككتاب على غرار الكتب المقدّسة له ذات السُّلطة والمرجعية، والثاني عرض لكتاب (الصورة الذاتية للقرآن) لدانييل ماديغان، كتبته يامنة مرمر، يدور حول مفهوم الكتاب في القرآن.

وجدير بالذِّكْر أنّ هذه الترجمات سبق أن نشرناها بشكلٍ مستقلّ على موقع تفسير ضمن قسم الاستشراق، وفي إعادة نشرها هاهنا قُمْنَا فقط بحذف الحواشي المكرّرة في ضوء النشر المجمّع وتعديل وإضافة بعض الحواشي، كما أنه وفي سياق هذا النشر الإلكتروني السابق تم وضع مقدّمات لكلّ مادة على حِدَة تعمل على إبراز موضوع اشتغالها وتوضيحه، وقد آثرنا الإبقاء على هذه المقدّمات هاهنا لِيبرُزَ للقارئ قبل الولوج لكلّ مادة موضوعُها وطبيعةُ المقاربة التي تعمل عليها.

وجهان للقرآن: القرآن والمصحف[١][٢]

(١) العنوان الأصلي للدراسة: Two Faces of the Qur'ān: Qur'ān and Muṣḥaf، المنشورة في Oral Tradition, 25/1 (2010): 141-156

(٢) ترجم هذه الدراسة: د/ حسام صبري، مدرس بجامعة الأزهر، كلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الإنجليزية)، قام بترجمة عدد من الكتب والبحوث، منها: ترجمة كتاب (مصاحف الأمويين)، فرنسوا ديروش، عن مركز نهوض للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠٢٣، (مسلمون ويهود ومشركون، يهود المدينة في زمن النبي)، ميخائيل ليكر، مكتبة البحر الأحمر، ٢٠٢٤، (مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية)، تحرير: مصطفى شاه ومحمد عبد الحليم، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٤، بالاشتراك مع مصطفى الفقي.

نبذة تعريفية بأنجيليكا نويفرت:

أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-) من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية.

أستاذ الدراسات الساميّة والعربية في جامعة برلين الحرّة، درسَت الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات برلين وميونيخ وطهران، عملت كأستاذ ومحاضر في عدد من الجامعات، مثل: برلين وميونيخ وبامبرغ، كما عملَت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة.

وقد أشرفت على عددٍ من المشاريع العلمية، منها: مشروع (كوربس كورانيكوم).

ولها عددٌ من الكتابات والدراسات المهمّة في مجال القرآن ودراساته.

من أهمها:

Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, 2010

القرآن كنصّ من العصور القديمة المتأخرة، مقاربة أوروبية.

وقد تُرْجِم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage, 2019

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text, 2014

النصّ المقدّس، الشعر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنصّ أدبي.

وهو مجموعة من دراساتها المترجمة للإنجليزية.

مقدمة:

دراسة الصلة بين المصحف والقرآن في تنزّله الشفاهي أمرٌ لطالما شكَّل مساحة رئيسة للدراسة في الكتابات الاستشراقية الكلاسيكية، ومع تطوّر المناهج التي تدرس بنية النصوص الشفهية والمكتوبة ومناهج تحليل الخطاب وأنماط التلقي، اتخذ هذا الموضوع أبعادًا جديدة في دراسته، خصوصًا مع ظهور عدد من الإشكالات التي أضحت موضوعًا أساسًا لدرس القرآن؛ مثل: قضية المرجعية الذاتية للنصّ، وسلطة النصّ، وعلاقة التدوين بهذه السلطة. ولعلّ أنجيليكا نويفرت المستشرقة الألمانية واحدة من أبرز الأسماء التي تحضر للذهن بمجرد استدعاء أحد هذه الموضوعات: بنية النصّ، الشفاهة، علاقة القرآن بالمجتمع، تأسيس سلطة النصّ في مواجهة النصوص السابقة.

في هذه الدراسة تقوم أنجيليكا نويفرت ببحثٍ للعلاقة بين النصّ القرآني في حالته الشفاهية وبين حالته كمصحف، ومدار البحث هنا هو عملية تأسيس القرآن لشفاهيته ذاتها، فتدرس نويفرت حجاج القرآن عنها في مقابل الجماعات الدينية التي تقيم أحد معارضاتها للقرآن باعتباره كتابًا لم يُلْقَ جملة واحدة، وعلاقتها كذلك بتأسيس القرآن لسلطته.

وترى نويفرت في سياق بحث هذه العلاقة أنّ مناهج دراسة القرآن في الحالتين لا بد أن تكون مختلفة؛ لتباين الطبيعتين، وأن دراسة القرآن في حالته الشفاهية يمكن أن تكون بابًا لدراسة وضعية المتلقِّين له والمخاطَبين به وسماع

صوت حجاجهم واعتراضاتهم، وطريقة تأسيس القرآن حججه في مقابلهم، وأن هذه الدراما متعدّدة الأصوات -كما تعبِّر- والتي تكشفها دراسة الشكل الشفهي للنصّ، تحتجب كثيرًا عند دراسة النصّ في وضعيته كمصحف.

وتختتم نويفرت بحثها بدراسة تطبيقية لسورة الإخلاص، محاولة استكشاف ما تحكيه كبلاغ شفهي يواجه العقائد المسيحية المقرّة في مجمع نيقية الشهير عبر إعادته بناء نصٍّ توراتيٍّ مركزيٍّ.

إنّ أهم ما تنطوي عليه هذه الدراسة ليست بالضرورة نتائجها، ولكن قدرتها على تناول العلاقة بين قضايا؛ مثل: الشفاهة وبناء النصّ وحجاجه وتأسيس سلطته بصورة منهجية واضحة، مما يجعلها مفيدة للقارئ العربي في إبراز هذا التناول ومسالكه.

الدراسة

مقدمة: القرآن والبلاغة:

لقد بعث اللهُ كلَّ نبي بمعجزة تُثبِت صدق رسالته؛ فقد أرسل اللهُ موسى رسولًا لأهل مصر، وأيده بالسحر ليقنع قومه[(١)]. وحتى يتفوّق عليهم جاءهم بمعجزة العصا التي ألقاها فصارت حيةً تسعى ثم التقطها لتعود عصًا من جديد. وجاء عيسى في زمن كانت الغلبة فيه للطبّ فكانت معجزته من جنس ذلك، فأحيا الموتى[(٢)]. ثم بُعِثَ محمد إلى قوم ما عادت تستميلهم المعجزات

(١) معجزات الأنبياء وإن جاءت أحيانًا من جنس ما برع فيه القوم إلا أنها تكون مفارقةً له تمامًا ولا يصدق عليها وصفه، فبغضّ النظر عن توصيف معجزة موسى في ذاتها إلا أنه لا يمكن نعتها بالسحر، ولعلّ إحالة نويفرت على كتاب (حجج النبوّة) للجاحظ -كما في آخر الفقرة- ليست دقيقة في هذا السياق؛ فبالعودة إلى (حجج النبوّة) للجاحظ وجدنا نصّه كما يأتي: «ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكامًا منهم في زمانه، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهينه، وكَشْف ضعفه وإظهاره، ونقض أصله، لردع الأغبياء من القوم، ولمن نشأ على ذلك من السَّفِلَة والطَّغام؛ لأنه لو كان أتاهم بكلّ شيء، ولم يأتهم بمعارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة، لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة...»، رسائل الجاحظ، ج٣، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص٢٧٨. (قسم الترجمات).

(٢) هذا الكلام مُشكِل وإن كان كثير الدوران قديمًا وحديثًا في التآليف؛ فمعجزات الأنبياء قد تقع أحيانًا في جنس ما برع فيه أقوامهم كما وقع مع سيدنا موسى ومحمد مثلًا، إلّا أن هذا غير مطرد، بل كثير من الأنبياء لم يكن الشأن معهم هكذا، وسيدنا عيسى عليه السلام لم يُعرف قومه بالطب كما قرّر ذلك البعض، ومِن ثَمّ فبعض من حاولوا بحث تناسب معجزته مع عصره أعرضوا عن ذكر ذلك، وحاولوا تلمّس =

الحسيّة، وإنما تأسرهم البلاغة وحسن البيان؛ لذا احتاجوا معجزة لغوية أدبية دليلًا على أنه رسول من عند الله، فكانت معجزته القرآن[١].

واستعراض رسالات الأنبياء بهذا الشكل على النحو الذي بيّنه الجاحظ، هذا الأديب الموسوعي في القرنين الثامن والتاسع، يلفتُ الأنظار إلى أمرٍ ذي شأن في النظر إلى طبيعة هذا النوع من الكتب المقدّسة ممثلًا في القرآن. وعلى الرغم من الاعتراض الذي قد يبديه البعض على تخصيص الرسولين العظيمين

=

المناسبة من جوانب أخرى. يقول محمد أبو زهرة: «...معجزة عيسى عليه السلام كانت مناسبة لعصره، لا لأن عصره شاع فيه علم الطبّ كما يقول بعض علماء الكلام؛ لأن علم الطبّ لم يكن رائجًا بين بني إسرائيل، فلم يكن بينهم علم أبقراط، كما قرّر رينان في كتابه (حياة يسوع)، بل إن معجزاته كانت من ذلك النوع لسبب آخر يجب أن نتلمَّسه من غضون التاريخ ومن حال بني إسرائيل، ذلك أن العصر كان عصرًا ماديًّا يؤمن بالمادة ولا يؤمن بالغيب، بل كان من اليهود من لا يؤمن باليوم الآخر، ...وكان بجوار هذا إيمان بالأسباب العادية والمسببات، بحيث يعتقدون أنه لا يمكن أن ينفكَّ السبب عن مسببه، واللازم عن ملزومه، فلا توجد نتائج من غير سبب عادي، فهلَّا ولد من غير والد، ولا حياة تكون بعد موت من يموت، فلا يرتد حيًّا، وقد عجزت الأسباب عن أن يرتدَّ حيًّا من يموت، وعجزت الأسباب عن أن يرتدَّ بصيرًا من يولد أعمى. لقد سادت الفلسفة الأيونية والفلسفة اليونانية التي تقرر لزوم الأسباب العادية، حتى لقد فرضوا أن الأشياء نشأت عن الخالق لها بقانون السببية، فقالوا: إنّ الكون نشأ عن المنشِئ الأول نشوء المسبب عن سببه بلا إرادة مختارة مُنشِئة. لقد قرروا أن قانون الأسباب هو الذي يحكم كلّ شيء...». المعجزة الكبرى، دار الفكر، ص٩-١٠. (قسم الترجمات).

(١) انظر في هذا المعنى: الجاحظ، ١٩٧٩، وانظر أيضًا: الخلاصة لدى Charles Pellat شارل بيلا (١٩٦٧)، ص ٨٠.

موسى وعيسى بالبراعة في السحر والطب، إلّا أن ربط محمد والقرآن بالبلاغة وحُسن البيان هو وصف في محلّه؛ فمهمّة البلاغ هي محور البعثة المحمدية بخلاف موسى وعيسى فقد اعتمدا بشكلٍ أساسٍ على الأقوال والأفعال معًا، وليس مردّ قولنا أنّ القرآن ارتبط بالبلاغة بشكلٍ وثيقٍ إلى كون محمد يخاطِب قومًا برعوا في اللغة وولعوا بها فحسب، بل ثمّة سبب آخر غفل عنه مَن ساقوا هذا التصنيف الذي مضى معنا. وهنا أشير بوجه خاصّ إلى هذا الارتباط الوثيق بين الكلام وما وراء الكلام في القرآن، فالقرآن لا يحدُّه إطار سردي فهو بمثابة خطاب في حدّ ذاته، لا يقتصر على حدود نقل رسالة شفهية إلى جمهور المستمعين فحسب، وإنما هو (ميتا-خطاب)، خطاب فوق خطاب، أو تعليق حول الرسالة القرآنية نفسها أو حتى على كلام الآخرين؛ ولذا يمكن القول إجمالًا في ضوء تصنيف رسالات الأنبياء سالفة الذّكر أنّ القرآن نزل في عصر ليس العجب فيه ممّن يأتي بأفعال خارقة للعادة وإنما لخطيب يتحدّى الآخرين ويُعجزهم ويدحض حجّتهم وهو ما اصطُلح عليه فيما بعد باسم الإعجاز ويُقصد به إعجاز الآخر من الناحية البلاغية. فلم يكن هذا الزمان عصر السحر ولا العلم وإنما عصر التأويل.

وعلى هذا قدّم القرآن نفسه كتابًا يتبوأ سنام البلاغة، كتابًا يشكِّل (ميتا نصّ)، يصوّر حالة من الجدل المستمر.

في ضوء هذه الاعتبارات، فإنّ الإشكالية التي تكتنف الأزمة الحالية في الدراسات القرآنية الغربية تلك الفجوة التي يتعذّر جسرها بين موقف تقليدي يرى في القرآن الثمرة الأدبية لبعثة نبوية خرجت من مكة والمدينة إبّان النصف الأول من القرن السابع الميلادي، وآخر مشكِّك يرى القرآن صنيعة مجتمعٍ ما بين النهرين الذي اتّسم بنزعة توفيقية بين العقائد[1]، هذه الإشكالية تعكس فرضية خاطئة تمامًا تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ تلك المشكلة التي أرَّقت مفتش الجمارك في قصة تيخوانا الشهيرة (دانيال بويارين، ٢٠٠٤، ص١):

«ظلّ أحد الأشخاص يأتي بعربة يد محملة بالرمال ويمر بها من معبر تيخوانا كلّ يوم على مدار ثلاثين عامًا، وظلّ مفتش الجمارك يفتش الرمال صبيحة كلّ يوم دون أن يعثر على بضائع مهرَّبة، ومع ذلك بقي طيلة هذا الوقت مقتنعًا بأنه يتعامل مع أحد المهرِّبين. ويوم أن تقاعد من وظيفته طلب من المهرِّب أن يكشف له سرَّ ما يُهَرِّبه وكيف يفعل ذلك، وكانت المفاجأة التي كشفها الرجل أنه يهرِّب تلك العربات اليدوية».

أوردتُ هذه القصة الظريفة لأقول: إنه لا ينبغي للمتخصصين في الدراسات القرآنية أن ينشغلوا بالمكان الذي خرج منه هذا العمل الأدبي المسمى بالقرآن، ناهيك عن التساؤل عمّا يقوله القرآن، وإنما ينظرون للنصّ القرآني نفسه باعتباره

(١) للوقوف على وضع الدراسات القرآنية، انظر: أنجيليكا نويفرت وآخرون، ٢٠٠٨.

وسيلة لتبليغِ رسالةٍ ما. إنّ القرآن في مرحلة نشأته الأولى لم يكن كتابًا محدّد الشكل مقررًا سلفًا ولا أثرًا أدبيًّا متجسدًا، وإنما هو نصّ ثابت متحرك في الوقت ذاته يعكس حالة من الجدل الفلسفي اللاهوتي بين شتى أنصار الطوائف القديمة. وهو نصّ ينبغي أن يُراعى في قراءته الأسلوب المتَّبع في تناول الدراما متعدّدة الأبطال. والمطلوب أن نغيّر من نظرتنا للقرآن فلا تبقى نظرة قاصرة تعتبره سِفرًا ماديًّا متجسدًا، بل ننظر إليه باعتبار النصّ ما قبل مرحلة التدوين والاعتماد، ذلك النصّ الذي اتسم بالثبات والمرونة في آنٍ واحدٍ، وبهذا يمكن أن يقدِّم لنا حلًّا للإشكالات التاريخية التي تبحث فيها الدراسات القرآنية.

حتى يمكن استيعاب هذا المنظور لا ينبغي أن ننسى أنّ عصر القرآن قد تزامن مع الحقبة الزمنية التي شهدَتْ تنقيحَ كبرى الأسفار التفسيرية لديانات التوحيد ونشرها، كما حدث مع التلمود بشقيه في الديانة اليهودية، وكذا كتابات آباء الكنيسة في المسيحية. وتُعَدّ هذه الكتابات -وليس الكتاب المقدّس- النظيرَ الأدبي للقرآن. وهنا يؤكد دانيال بويارين Daniel Boyarin[1] (٢٠٠٤) أنّ التلمود مثله مثل كتابات آباء الكنيسة مشحونٌ بأساليب البلاغة الهلينستية. وبالطبع ينبغي النظر إلى القرآن باعتباره تفسيرًا في المقام الأول، يصطبغ بصبغة

(١) دانيال بويارين (١٩٤٦-) أستاذ دراسات التلمود ودراسات الشرق الأدنى والبلاغ بجامعة كاليفورنيا، درس في عدد من الجامعات، مثل: الجامعة العبرية، وجامعة كاليفورنيا، وجامعة هارفرد. وتدور اهتماماته في جزء منها حول تفاسير الكتاب المقدّس والأناجيل اليهودية. (قسم الترجمات)

جدلية حجاجية، ومن ثمّ يتّسم بأسلوب بلاغي راقٍ؛ فالقرآن يخاطِب أناسًا لديهم معرفة ودراية بالعقائد والمعارف التوراتية والإنجيلية وما بعدها، وبالتالي فإنّ كتابهم المقدّس لا بد أن يقدّم إجابات للأسئلة التي أثارتها التفاسير التوراتية والإنجيلية، فهو كتاب يعقِّب على عددٍ كبيرٍ من الموروثات الدينية القديمة ويتعرّض لها بالتفسير والتوضيح.

وتُناقِض هذه الفرضية ما استقرّ عليه الرأي في حقل الدراسات القرآنية المعاصرة؛ فعادةً ما يُنظر للقرآن على أنه نصّ معدّ سلفًا من تأليف شخصٍ ما، هذا الشخص هو محمد في نظر الدوائر العلمية الغربية أو شخص مجهول، وهو نصّ دُوِّن واعتُمد واستَقرّ عليه المسلمون فيما بعد ليكون دليلًا للشعائر الدينية ومرشدًا دينيًّا وهاديًا للمسلمين. في حين تعكس وجهة النظر هذه ما عليه التقليد الإسلامي الذي يرى في القرآن نصًّا أصيلًا لا مختلَقًا أو موضوعًا، لكنه يفرّق بين المصحف الذي هو كتاب سماوي باعتباره مدوّنة معتمدة، وبين القرآن الذي هو في حقيقته بلاغ قرآني.

ومع ذلك يصعب إنكار هيمنة النظرة التأويلية في تناول القرآن باعتباره مصحفًا في التقليد الإسلامي. والتحول من فكرة (الأصلي)، (ويُراد بذلك المفهوم القرآني الداخلي عن القرآن نفسه) إلى فكرة المصحف، (وهو المفهوم الذي ظهر بعد عهد محمد)، راجعٌ في حقيقة الأمر إلى عملية اعتماد القرآن، وهو الأمر الذي أعاد تشكيل النصّ ليتحول من وثيقة تاريخية إلى رمزٍ سرمديّ

خالدٍ. وقد بيّن عزيز العظمة[1] (١٩٩٤) «أن هذه النصوص يُنزع عنها الطابع الزمني من خلال عملية الاعتماد، وتبقى وحداته المفردة [السور] غير مميّزة من ناحية التقسيم الزمني والتأريخ[2]؛ ولذا ينبغي أن نضيف هنا أنها لا تنفك عن الميث-الأسطورة، وتضحى شهادات لذلك الميث التأسيسي الذي قام عليه مجتمعاتها».

ويركز صلب البحث الذي بين أيدينا على القرآن، لا باعتباره السِّفْر الثابت الذي خلّفه النبيّ بعد وفاته في صورة المصحف، وإنما باعتباره سلسلة من

(١) عزيز العظمة، مفكر ومؤرخ سوري (١٩٤٧-)، درس التاريخ والفلسفة بجامعة بيروت ثم جامعة توبنغن الألمانية، حيث حصل على ماجستير الفلسفة في الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد في دراسة بعنوان: «ابن خلدون والدراسات الحديثة»، وشغل منصب أستاذ كرسي الحضارات الإسلامية في جامعة إكستر ببريطانيا، له مؤلفات عديدة، من أبرزها: «العلمانية من منظور مختلف، ٢٠٠٨»، و«العلمانية تحت المجهر، ٢٠٠٠» مع عبد الوهاب المسيري، و«التراث بين السلطان والتاريخ، ١٩٨٧»، ومن دراساته الشهيرة: دراسة «إفصاح الاستشراق»، والموجودة في كتابه: «التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧»، ومن كتبه المهمة: (ظهور الإسلام في العصور القديمة المتأخرة: الله وشعبه، ٢٠١٤)، والمطبوع في جامعة كامبريدج، وقد نشرنا عرضًا مترجمًا لهذا الكتاب، كتبه: جيرالد هوتنج، ترجمة: آسية أبو بكر، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

(٢) على الرغم من وجود شبكة قوية في علم التفسير تعزو النصوص لأسباب نزولها، وبخاصة في نصّ تنقسم سوره بشكل عام إلى مكي ومدني؛ فإن هذا لا يمنع القراء من اتباع منهج متزامن عند محاولة تفسير هذه النصوص في ضوء نصوص أخرى.

البلاغ الشفهي الذي خاطب المجتمع المكي والمدني، ذلك المجتمع الذي تجلَّت خلفيته الدينية وتوقعاته في النصوص القرآنية. وعلى خطى دانييل ماديغان (٢٠٠١) أزعُم أن هذه الصفة الشفهية للبلاغ إبّان حياة النبي لم يكن لأيّ صيغة مكتوبة أن تقوم مقامها، ليس لأن عملية الوحي المتواصل قد حالت دون جمع القرآن وتدوينه، وإنما للاعتقاد الذي ساد آنذاك أنه لا سبيل أمام البشر للوصول إلى كلمة الله إلّا عبر البلاغ الشفهي. ولإبراز مفهوم القرآن في ضوء البلاغ الشفهي سوف ألقي الضوء في عجالة سريعة على المضامين التأويلية لقراءة القرآن باعتباره المصحف أو القرآن، ثم أثبت صحة الدعوى التي ترى أن النقل الشفهي في القرآن ليس مقصورًا على كونه مجرد واسطة ووسيلة، وإنما حاز تِباعًا على بُعدٍ آخر هو البُعد اللاهوتي (ويُراد به هنا اعتقاد يتشارك فيه المتحدث والسامع). وسوف نثبت ذلك عبر تتبع الإستراتيجيات التي استخدمها القرآن في تبرير هذه الخاصّية الشفهية الأصيلة باعتبارها مظهرًا مشروعًا لكتاب مقدّس وفي مواجهة المفهوم المضاد للكتاب المقدّس المدوّن، ثم يركز الجزء الثالث على الأساليب والوسائل الأدبية التي اتسم بها الخطاب القرآني الشفهي. وفي الختام يحلّل البحث نموذجًا لإعادة القراءة القرآنية لتقاليد ديانات التوحيد السابقة كإجراء شفهي وعام.

بين القرآن والمصحف:

إنّ دراسة القرآن بعد عملية اعتماده، أي باعتباره نصًّا مغلقًا (بعد جمعهِ وتدوينهِ بعد وفاة النبي بعقود قليلة، وإقرارهِ نسخةً نهائيةً لا تقبل التغيير) لا سبيل للوصول إليه إلّا من خلال عدسة التفسير الإسلامي التقليدي، هي مهمّة مشروعة لبيان طريقة فهم المجتمع المسلم للقرآن. ومع ذلك فهي مقاربة منطوية على مفارقة تاريخية، حين يتم اللجوء إليها، كما هو الحال ضمنيًا، لبحث تشكّل الرسالة القرآنية، بمعنى ديناميكية نمو النصّ القرآني والتغييرات المختلفة لمواكبة الظروف خلال مرحلة النقل الشفهي للقرآن. ولتقييم القرآن من الناحية التاريخية لا بد للمرء أن يدرك إعادة الهيكلة التي مرّ بها البلاغ النبوي في مرحلة تحرير القرآن واعتماده؛ فإذا كانت السور التي تم جمعها في المصحف قد وُضِعَت جنبًا إلى جنب لتشكِّل نوعًا من المقتطفات المختارة، فإنّ عمليات البلاغ الشفهي قد انبنَت على بعضها بعضًا بشكلٍ ديناميكي، لتأتي اللاحقة مذكِّرة بما سبقها متأمّلة فيها، بل وفي بعض الأحيان تدمج نفسها في نصوص سابقة. وبالتالي هناك قدرٌ كبيرٌ من التناص الداخلي بين السور لا بد من الانتباه إليه يغيب عن المصحف بعد أن أضحى الترتيب الزمني للسّور غير ظاهر، وبعد أن زال التوتّر الناجم عن التفاعل الجدلي بين النصوص (نويفرت ٢٠٠٢). لكن النظر إلى القرآن باعتباره عمليات بلاغ يشير إلى دليلٍ على تناص خارجي، وإلى (متناصات) غير منطوقة، تستند إلى الخطابات التي كانت محلّ أخذ وردّ

في دوائر السامعين، وقد هدأت بعد أن تحوّل النصّ من بلاغ متعدّد الأصوات إلى رواية إلهية وحيدة، وربما يمكن مقارنة القرآن الشفهي (إن جاز لنا استخدام هذا التعبير المطاط) بمحادثة هاتفية لا تَسمع منها إلّا صوت طرف واحد، لكن كلام الطرف الآخر يمكن استنتاجه من كلام الطرف المسموع. لا شك أن المخاوف الاجتماعية والقضايا الدينية التي ثارت في أذهان السامعين تتجلى بصورة كبيرة في النصّ القرآني الذي جاء على لسان النبي؛ ولذا فإنّ مقاربة النصّ باعتباره وثيقة تاريخية يستلزم من الباحث إنعام النظر في الجمهور المتغير المتنامي الذي يخاطبه محمد، وإلى السامعين الذين انتموا لبيئة حضرية في فترة أواخر العصور القديمة، وكثير منهم بلا شك كان مدركًا بل ربما مشاركًا في الجدل الديني القائم بين أتباع الديانات المختلفة من يهود ومسيحيين وغيرهم إبّان القرن السابع.

عند دراسة القرآن من منظور أدبي، يكون من الخطورة بمكان استخدام مظهرين متمايزين للنصّ. وفي ضوء الاختلافات العامّة بينهما، سوف يستلزم كلّ منهما منهجيات مختلفة، فإنّ عملية البلاغ تصبح أقرب إلى الدراما، في حين أنّ المصحف يقدّم نفسه كحديث إلهيّ فردي، أو أشبه بلغة الأجناس الأدبية بسيرة مقدّسة. ولعلّ نظرية الدراما التي تفرق بين (مستوى التواصل) الخارجي والداخلي (بفيستر ١٩٩٤) هي أفضل ما يوضح العلاقة بين النصّ المعتمَد وبين عملية البلاغ نفسها؛ فعلى المستوى الخارجي الذي يمثله في النصوص

الأدبية مؤلف النصّ الدرامي المكتوب والقارئ، فإنّ المصحف الذي هو كلام الله يخاطب قارئ النصّ القرآني المكتوب، وفي المقابل على المستوى الداخلي الذي يمثله في النصوص الأدبية ممثلو الدراما الذين تراهم يؤدّون المشاهد التمثيلية؛ فإن ثمة علاقة تفاعلية بين المتحدّث، ممثلًا في محمد والمستمع. ويستلزم هذا السيناريو مراعاة عدد من الإشارات الدلالية الإضافية مثل البلاغة والتركيب (نويفرت ١٩٨٠). وهنا يؤدي الصوت الإلهي دور بطل إضافي للرواية يخاطب النبي باستمرار، ونادرًا ما يتوجه بالخطاب إلى السامعين، لكن هذا الصوت يشارك باستمرار في السيناريوهات المختلفة للتفاعل بين النبيّ والسامعين عبر الحديث عن هؤلاء المستمعين، وبالتالي يبدو كما لو كان مدير مسرح غير مرئي أو مِن قبيل المراسلين. وإذا عدنا بالحديث مرة أخرى إلى المستوى الخارجي، أي: المصحف، فإنّ الصوت الإلهي ينضم إلى الصوت النبوي ليصبح الراوي، بينما يختفي الجمهور المتفاعل من المسرح تمامًا ليصبح مجرد موضوعات يتناولها المتحدّث الأوحد. وهذان السيناريوهان للقرآن -باعتبار عملية البلاغ وباعتبار الكتاب المقدَّس المدوَّن- مختلفان في الأساس، وبالتالي يستلزم كلّ منهما منهجيات خاصّة متباينة.

إستراتيجيات لتسويغ شفاهية الكتاب المقدس:

بالعودة إلى الفرضية التي ترى أنّ شفاهية الرسالة القرآنية ليست مجرد خيار عملي لنقل الرسالة، وإنما معتقد أساسي، لننظر معًا إلى الإستراتيجيات القرآنية في تسويغ شفاهية الكتاب المقدّس باعتبارها وسيلة التعبير المناسبة لكلام الله. لقد ظهر القرآن الكريم مثله مثل باقي الكتب المقدّسة في واقع منظومة واسعة من التقاليد والموروثات المتباينة التي كانت حاضرة في البيئة الجغرافية آنذاك، فجاءت نصوصه لتعالج حاجة مجتمع ناشئ، وتبلورت في صورة كتاب مقدّس، ومع ذلك فإنّ السّمة المميّزة للقرآن هي نشأته في وسطٍ فيه ظاهرةُ الكتاب المقدّس وتَجَسُّده في صورة مكتوبة هي ظاهرةٌ شائعةٌ. وكما أثبت نيكولاي سيناي Nicolai Sinai (٢٠٠٦) بجلاء أنه في إطار المواجهة مع المفاهيم اليهودية المسيحية لطبيعة الكتب المقدّسة اضطُرّ القرآن الذي كان في طَور النمو للتأكيد على سلطانه وحُجِّيته. والمثير في هذا الأمر هو أنّ القرآن لم يستجب لفكرة المظهر المكتوب للكتاب المقدّس، وإنما أسّس صورة جديدة لـ(كتاب مقدس شفاهي) على حدّ تعبير ويليام جراهام William Graham[(١)]

(١) ويليام جراهام William Graham (١٩٤٣-)، باحث أمريكي في الدراسات الإسلامية، عمل كأستاذ الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد عام ١٩٨٥، وشغل منذ ١٩٩٠ إلى ١٩٩٦ منصب رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد، ورئيس قسم لغات ودراسات الشرق الأدنى إلى ٢٠٠٢، وفي ٢٠١٨ اختير لعضوية الجمعية الفلسفية الأمريكية، له عديد الكتابات =

الـذي يـرى أن «القـرآن ظـلّ شـفاهيًّا في الأسـاس لا نصًّـا كتابيًّـا» (٢٠٠٣، ص٥٨٤). ويزعم دانييل ماديغان أنْ ليس في القرآن ما يوحي أنه يرى في نفسه *(الكتاب)* الكتاب السماوي (على نحو ما أورده سيناي، ٢٠٠٦، ص١١٥)، بمعنى أنّ القرآن ما سعى في مرحلة من مراحله لأن يكون سِفرًا كتابيًّا مغلقًا. ومع ذلك فإنّ هذا الادعاء بوجود اختلاف أنطولوجي بين التلاوات ومصدرها السماوي (المرجع السابق، ص١٠٩) يفترض مقدمًا استيفاء شرطين، وهذا الأمر لا يمكن تقصّيه إلّا عبر بحث تاريخي تعاقبي (دياكروني) مفصّل وهو ما أهمله ماديغان؛ الشرط الأول: أن هذا الزعم يستلزم إدراكًا للطبيعة الشفهية المتأصّلة في القرآن باعتبارها جوهره، بصرف النظر عن اللجوء للكتابة من حين لآخر لحفظ القرآن. والثاني: أن هذا يستلزم مجموعة من الحجج والأدلة لتبرير

=

في هذا السياق منها: Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi, De Gruyter 1977،الكلمة الإلهية والكلمة النبوية في الإسلام المبكّر، إعادة النظر في المصادر، مع إشارة خاصّة إلى القول الإلهي أو الحديث القدسي، Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion, Cambridge University Press,1987، ما وراء الكلمة المكتوبة، الجوانب الشفهية للكتاب المقدّس في تاريخ الدّين، Islamic and Comparative Religious Studies, Selected Writings, Routledge , 2010، الدراسات الدينية الإسلامية والمقارنة، كتابات منتقاة، ٢٠١٠. (قسم الترجمات)

أن تغيب -بشكل حاسم- عن القرآن الأدوات المعتادة المحيطة بكلمة الله الموحى بها كما هو حال الديانات الأخرى.

لاحظَ سيناي أن السور الأولى تخلو من أيّ توضيح للأصول السماوية ناهيك عن المصدر الكتابي للآيات القرآنية، ومن الواضح أن الأمر استغرق بعض الوقت حتى تُترجم دعوى الوحي المفهومة ضمنيًّا من استخدام صيغة الخطاب النبوي (أنت) إلى صيغة متّسقة من الخطاب الإلهي، مما يثير إشكالية العلاقة بالنماذج المكتوبة (سيناي ٢٠٠٦، ص١٠٩)، وفي ضوء البدايات القرآنية لا يمثل هذا الأمر مفاجأة. وعند إنعام النظر في السور الأولى نجدها تكرارًا لما ورد في المزامير (نويفرت ٢٠٠٨)؛ إذْ تظهر بوضوح لغة المزامير ليس فقط من حيث الأسلوب الشعري (آيات قصيرة مسجوعة) وإنما كذلك في التصوير الفني والوضع الشعائري لمن صدرت عنه. ولا تتأثر هذه الفرضية بغياب ترجمات مبكّرة نقلت المزامير إلى العربية؛ لأنّ سِفر المزامير بخلاف أجزاء الكتاب المقدّس الأخرى، استُخدم بشكلٍ أساسٍ في الطقوس الدينية، التي كانت تُتلى من الصدور، وبالتالي فإنّ ثمة نصوصًا كاملة أو بعضها على الأقلّ قد نُقلَت بطريقة شفهية، وعليه كانت حاضرة عبر السماع والنقل الشفهي. ورغم أنّ السور الأولى لا يمكن اعتبارها إعادة صياغة محبوكة للمزامير، إلا أن هذه السور مثلها مثل المزامير جاءت متفرّدة في التعبير عن حالة الناطق بها والتي جاءت جليّة في هذا التواصل اللصيق مع الآخر الإلهي. أمّا الخطوات التي

اتُّخذت لتأسيس سلطة في هذه النصوص فقد جاءت في فترة لاحقة، إلا أنها لا تزال في الفترة المكية المبكرة، في ردّ فعل على ما يبدو على تحديات فُرِضت من الخارج. ويتضح هذا جليًّا في بعض الآيات القرآنية مثل الآيتين: [٤١، ٤٢] من سورة الحاقة: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾[1].

هنا سوء تفسير للأسلوب الأدبي للآيات يلقي بظلاله على طريقة التلقي، فجاء القرآن ليصوّبه بالتأكيد على مصدره الإلهي: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾[الحاقة: ٤٣].

وفي محاولة من سيناي لتوضيح اختلاف القرآن عن الشعر والكهانة بـ(الوحي)، نجده يركز على قضية الأسلوب أو النوع الأدبي (٢٠٠٦، ص١١١) فيقول:

«إنّ الأسلوب الأدبي المبتكر للآيات القرآنية... قد ترتّب عليه محاولات تصنيف مختلفة لهذا النصّ بين السامعين له ليست بدافع الفضول المحض، وإنما لأن تخصيصها بهذا الأسلوب النصّي كان شرطًا مسبقًا لفهم الرسالة التي تحتويها. وقد وصفت الآيات التي تلاها محمد نفسه بعبارات مختلفة منها: ذكرى، وذكر، وتنزيل، ووحي؛ لتفتتح بذلك نقاشًا كان مبدؤه خارج النصّ القرآني في الأساس، وتنقل هذا الجدل إلى مستوى أعلى فيصبح النقاش على المستوى الأعلى نقاشًا داخليًّا إذا جاز التعبير».

(١) لتفصيل الكلام في هذه المسألة، انظر: سيناي (٢٠٠٦)، ص١١١.

على الرغم من أنّ النقطة المهمّة هنا في تصوّري هي العناية بدحض الكلام المحدّد حول مصدرٍ دُوني للوحي القرآني بدلًا من التركيز على الأسلوب الأدبي الخارج عن الموضوع، إلّا أنه يبقى من المؤكّد أنّ المرجعية الذاتية للقرآن لا بد من فهمها في إطار عملية تدريجية من النقاش مع جمهور السامعين وتوقعاتهم ومعتقداتهم التي كان لزامًا التصدّي لها والتعامل معها بشكل مقنع (المرجع نفسه). وانخراط الآيات المتلوّة مع الجمهور هو أمرٌ جليّ في هذه البنية الحوارية الجدلية الواضحة للعديد من السور القرآنية المبكّرة، وهو الأمر الذي نبّهت عليه جين مكوليف[1] (١٩٩٩، ص١٦٣) بقولها:

«إنّ الأسلوب الحجاجي أو الجدلي المتكرّر في القرآن يجذب انتباه القارئ العادي ... فدائمًا ما نجد الصوت المؤثِّر في أيّ مقطع قرآني -سواء كان صوت الله أو صوت محمد أو أيّ شخصية أساسية أخرى- يخاطِب باستمرار الخصم الظاهر أو حتى الضمني».

(١) جين مكوليف Jane Dammen McAuliffe (١٩٤٤-): أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو؛ متخصّصة في الآداب والفلسفة الكلاسيكية والدراسات الإسلامية، وهي رئيس فخري لكلية برين ماور، وعميد سابق لجامعة جورج تاون، وهي مديرة مشروع الموسوعة القرآنية، والتي صدرت منها ستة مجلدات. لها بعض الكتب المتعلقة بالتفسيرات الكتابية، والتفسيرات المسيحية، منها: (Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge University Press, 1991) المسيحيون في القرآن؛ تحليل التفسير الكلاسيكي والحديث. (قسم الترجمات)

ولا تخفى أهمية هذه التفاعلات باعتبارها عامل تكويني في ظهور القرآن من حيث الشكل والمضمون.

لنتحول الآن إلى مسألة تعاطي القرآن مع الشكل الشفهي غير المكتوب له، وغياب الأدوات المميزة للكتاب المقدس، وكما لاحظ ماديغان فإنّ التحدي الأساسي الذي يواجه أيّ تفسير لمصطلح (كتاب) يكمن في حقيقة أنّ القرآن يزعم أنه «سفر مقدس محفوظ بعناية ومصون ومنسوخ بدقّة، رغم أنه نفسه يبقى مفتوحًا غير مكتوب، عُرْضة للتأثّر بما يعتري الذاكرة البشرية من ضعف» (٢٠٠١، ص٤٥، نقلًا عن سيناي ٢٠٠٦، ص١١٣). ويرى سيناي أنّ هذا التوتر مرجعه «للحاجة إلى تحقيق موازنة بين التموضع الواضح للآيات ومجيئها بحسب محيطها وما استجد من الوقائع، وبين مصلحة إستراتيجية في أن يغرس فيهم تلك الهالة القدسية التي يشعر السامع بأنها جزء أصيل ولازمة من لوازم الوحي الحقيقي» (١١٤). كذلك ربما كان الجدل الديني والنقاش هو الدافع وراء هذه الرغبة في استدعاء كتاب أصلي سماوي، وهي القضية التي أتحوّل إليها الآن.

إنّ أظهر تقريع وجهه خصوم محمد له -وكثيرًا ما يُستشهد به- هو السؤال الذي تناولته سورة الفرقان: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾[الفرقان: ٣٢]. فقد رأى السامعون في عدم اكتمال القرآن وتفرُّق آياته بحسب الوقائع عيبًا يُبعدها عمّا اعتادوا عليه من

كلام الله؛ ولذا لا بد من تعضيده بأدلة إضافية تتّسق مع النماذج المعهودة، وهذه الأدلة لا بد أن ترتبط بالكتابة لأنّ الوحي في الحالة اليهودية والمسيحية ارتبط بمفهوم الكتاب المقدَّس المكتوب.

والتساؤل الذي يُثار هنا: هل ثمّة علاقة بين الإشادة بدور بعض السور القرآنية المبكرة في المشاركة -ولو بشكل غير مباشر- في القراءة والكتابة وبين توقّعات السامعين في هذا الشأن؟ هناك مجموعة من السور المبكرة التي تؤسّس علاقة وارتباطًا بالكتاب السماوي؛ ولذا نجد الآيات [١١-١٦] من سورة عبس تَرِد كأنها منبثقة أو مختارة من النصّ الأصلي السماوي: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ١٢ فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ ١٣ مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ ١٤ بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ ١٥ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ ١٦﴾ [عبس: ١١-١٦][(١)].

وفي موضع آخر أشار القرآن إلى المصدر السماوي للآيات بلفظ (اللوح) كما في الآية [٢٢] من سورة البروج -في إشارة إلى كتاب اليوبيلات[(٢)]- ثم إلى

(١) ﴿بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ٢٢﴾ [البروج: ٢١، ٢٢]، ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ٧٩﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩].

(٢) كتاب اليوبيلات هو كتاب يسرد خبرًا كُشِفَ لموسى على جبل سيناء عبر الملاك، ويسمّى بالتكوين الصغير حيث يعدّ تلخيصًا لسفر التكوين، ويسرد الكتاب خطًّا خبريًّا يبدأ من التكوين وينتهي عند سفر الخروج ٢٠، وهو مقسم على يوبيلات، واليوبيل هو سبعة أسابيع من السنين أي ٤٩ سنة، هناك اختلاف في زمن كتابته، ويرجح بعضهم وفقًا لتكوينه أنه يعود إلى أواسط القرن الثاني قبل الميلاد. للتوسع، راجع على هامش الكتاب ٥، كتاب اليوبيلات أو التكوين الصغير، الخوري، بولس الفغالي، الرابطة الكتابية، ط١، ٢٠٠٠، دراسة في كتاب اليوبيلات، ص ٢٣٩- ٢٥١. (قسم الترجمات)

أُمّ الكتاب لاحقًا في المرحلة المكيّة المتوسطة كما في الآية الرابعة من سورة الزخرف. ويزعم سيناي -وله الحقّ في ذلك- أنّ هذه الآيات تُثبت وجود كتاب سماوي هو المصدر، والمشاركة فيه يُفترض أن تُضفي على الآيات التي يتلوها محمد صفة تجعله نوعًا وسيطًا من الكتب المقدّسة، (٢٠٠٦، ص١١٤). ويضيف في المرجع ذاته أنّ «هذا التحرّك يُقصد به التوفيق بين الطبيعة الشفاهية للقرآن وتفرّق آياته بحسب الوقائع وهو أمرٌ لا يمكن إنكاره، وبين الافتراض الشائع من أن الله إذا أراد أن يخاطب البشر فلا بد أن يكون للكتابة دور في ذلك. ولكن بخلاف ما يتوقّعه السامع، فإن الكتاب يبقى بعيدًا عن متناول البشر ولا سبيل للوصول إليه إلّا عبر هذه الآيات الشفهية التي تنزل على محمد؛ وبهذا فإن توقعات السامعين الموجودة سلفًا لم يتم تجاهلها إلى حدّ ما، لكن طالها في الوقت ذاته تغييرٌ كبيرٌ».

ورغم أني أشاركه هذه القناعة فيما يخصّ الأثر المستمر لجمهور السامعين على تشكُّل القرآن الناشئ، إلا أني أودّ أن أُرجع السبب في هذا التقديم للكتاب المقدّس المتعالي (السماوي) إلى الدَّور المهم لكتاب اليوبيلات في أذهان المجتمع وطريقة تفكيرهم؛ فإنّ نصوص الأسفار الدينية المنحولة قد احتفظت بتأثير هائل على التراث اليهودي المسيحي، ولم تغب قطعًا عن المشهد في الجدل اللاهوتي في العصور القديمة المتأخرة، ويتضح هذا جليًّا في عدد من السور المبكرة، ويمكن اعتباره مصدرًا للإلهام في نقل القرآن لكلمة الله المكتوبة ووضعها حصرًا في العالم العلوي، ومع ذلك لا يمكن التقليل من دَور

الجدل المستمر مع المناوئين، ولا بد أن هذا الجدل هو ما عزّز دور الخاصية الشفاهية للآيات القرآنية لتصبح بمثابة عقيدة قرآنية.

وإذا عدنا بالحديث مجددًا إلى الكتاب، فلنا أن نتساءل عن طبيعة العلاقة بين القرآن التامّ المتلوّ والكتاب السماوي؛ إنّ الناظر فيما بعد مرحلة الاعتماد يراهما شيئًا واحدًا، ومع ذلك من اللافت للنظر أن نلاحظ في بعض النصوص التي نزلت في منتصف المرحلة المكيّة وفي أواخرها تمييزًا بين الكتاب والقرآن، وربما كان من المناسب هنا إلقاء بعض الضوء على الخلفية التاريخية؛ في منتصف الحقبة المكية وأواخرها لحِقَ بالسور الأولى المبكرة التي لم يكتمل شكلها بعدُ تطورٌ مهم فاتخذت شكلًا مميزًا من حيث بنية السورة: (السورة ثلاثية الأقسام). وهذه البنية مشابهة للتراتيل اليهودية والكنَسية، فتقدم قصة كتابية هي لُبّ السورة وتصوغها في افتتاحية حوارية ثم أجزاء ختامية، وتتضمّن أجزاء حجاجية جدلية ودفاعية أو تراتيل أخرى وتأكيدًا على أنها وحيٌ من الله (نويفرت ١٩٩٦). تشهد هذه السور على وضع اجتماعي (*Sitz im Leben*)[١] جديد للنصّ، على وظيفة شعائرية-اجتماعية جديدة. والإشارة إلى الكتاب هنا يُراد بها الروايات الكتابية على وجه الخصوص، التي تظهر في مركز الهيكل الثلاثي. ثم ضاقت الفجوة التي تفصل بين الذكريات والإشارات الكتابية وبين الأنواع الأخرى من البلاغات والآيات

(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).

القرآنية؛ فأصبح الكتاب عَلَمًا على أسلوب حفظ سماوي بينما يشير القرآن إلى الصورة الأرضية. لكن فيما يتعلّق بالشكل فليسا سواءً؛ إذْ إن المقتطفات المأخوذة من الكتاب لا يتلقّاها النبي كما هي بلا تغيير، وإنما في إطار عملية النقل يتم تطويعها بما يتواءم مع حاجات الناس. ويؤكد سيناي (٢٠٠٦، ص١٢١) على أهمية هذا الفرق الذي يُقرّه القرآن نفسه باعتباره إحدى خصوصياته ويرى فيه نظامًا أو شفرة تأويلية خاصة، أُطلق عليه لفظ تفصيل. ودائمًا ما يُستشهد في هذا الصدد بالآية القرآنية التي تقول: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٣﴾[فصلت: ٢، ٣].

وإذا كان الكتاب السماوي قد شُفِّر في صورة تلاوة عربية، فلا يقتضي ذلك أن يكون موجودًا منذ الأزل باللغة العربية[(١)]، ومعنى هذا أنه حتى القصص الكتابية المنسوبة للكتاب لا تقتضي بالضرورة وجود اقتباسات حرفية من المصدر السماوي وإنما في حقيقة الحال تمثّل نوعًا من إعادة الصياغة التي تم

(١) يبين سيناي (٢٠٠٦، ص١٢١) أنه في موضع آخر من القرآن، وتحديدًا في الآية العاشرة من سورة يونس نجد وصفًا للقرآن بأنه تفصيل الكتاب من ربّ العالمين. سلسلة من المقتطفات أو التفسيرات من الكتاب السماوي، وفي عدد من السور في المرحلتين المكية المتوسطة والمتأخرة نجد تمييزًا واضحًا بين الكتاب والقرآن، وعملية التحوّل التي قادت من كيان لآخر سمِّيت (تفصيل). ويؤكد سيناي على أن تفصيل شيء لا بد أن يستهدف جمهورًا معيّنًا من المستمعين في موقف معيّن. وهنا تأتي آية سورة فصلت [٤٤] التي تقول: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓ﴾ لتضيف دليلًا آخر على هذا الأمر، ولو أن تلاوة الآيات لم تكن بالعربية لما كان ثمة تفصيل. (المرجع نفسه).

تفصيلها لتناسب مقام السامعين. وهذا الأمر يُلقي الضوءَ على حقيقة أخرى تبدو شائكة، ألَا وهي اشتمال القرآن على بعض القصص المكرّرة في أكثر من موضع بأكثر من أسلوب. وفي ضوء هرمنيوطيقا التفصيل تعدُّ هذه القصص بمثابة استدعاء لاحقٍ لمقطع مختار من الكتاب، يتم إعادة صياغته بشكلٍ متكرّرٍ وتطويعه للظرف الاجتماعي المتغيّر. وختامًا يرى سيناي (٢٠٠٦، ص١٢٦) أنه «من منظور قرآني فإنّ الكتاب المقدس السماوي لا يمكن إعطاؤه للبشر في صورة أخرى غير المفصل مصداقًا لما جاء في سورة الأنعام في الآية رقم [١١٤]. وبهذا يكون الكتاب في المتناول جزئيًا لكنه غير متاح بين أيدينا في الوقت ذاته، يمكن الاستماع إليه عبر الوحي الإلهي لكن في ظلّ الحاجة لمواكبة هذه الآيات لجمهور معيّن من السامعين؛ فإنّ الكتاب في حدّ ذاته ليس في يد أحد ولا تحت تصرفه، ولا حتى في صورة مختارات حرفية». وفي هذه المرحلة اكتسبت الشفاهية القرآنية بُعدًا مميزًا هو بُعد الركيزة العقدية.

علامات الشفاهية:

التناسبات:

بعد أن استعرضنا تطوّر الشفاهية كركيزة عقدية قرآنية، أودّ أن نُلقي الضوء على بعض السمات النصيّة التي تشير بجلاء إلى البنية الشفاهية للنصّ، ولعلّ أبرز هذه السمات ذلك الانتظام الكمي بين الآيات الذي يصل إلى نسبة مقصودة واضحة (نويفرت ١٩٨١/ ٢٠٠٧).

ومع أنّ الفرضية المثيرة التي قدمها ديفيد مولر David Heinrich Müller[١] (١٩٨٦) وزعَم فيها وجود بنية موسيقية نغمية strophic composition للسور القرآنية طُرحت جانبًا ولم تلقَ دراسة وتمحيصًا من جانب المعنيِّين بالدراسات القرآنية، وأنّ إمكانية وجود «يد ثابتة تهيمن بالكامل» على بنية السور القرآنية وتكوينها قد تم استبعادها عمليًّا. وفي مقابل وجهة النظر هذه، نجد أنّ البنية تتضح وتتمايز عبر التحليل البنيوي الدقيق (نويفرت ١٩٨١/ ٢٠٠٧). وتعكس هذه البِنَى التطورَ التاريخي، وخاصّة في السور القصيرة المبكرة، يمكن فصل مجموعات الآيات المتميزة التي تشكِّل عادة جزءًا من أنماط النسب الواضحة؛ ولذا فإنّ سورة

(١) ديفيد هاينريش مولر (١٨٤٦-١٩١٢) مستشرق نمساوي، أستاذ اللغة العربية بجامعة فيينا، أشهر كتبه: *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* , Hölder, 1896، الأنبياء في صورتهم الأصلية. (قسم الترجمات)

القيامة على سبيل المثال مبنية على مجموعة آيات متوازنة بهذا التناسب: ٦ + ٦ + ٦ + ٦ + ٥ + ٥ + ٥، بينما نجد سورة المعارج مبنية على هذا التناسب: ٦ + ٧ + ٧ + ٧ + ٩، في حين أن سورة النازعات تشتمل على مجموعتين كلّ منهما تسع آيات، بهذا التناسب المدهش: ٥ + ٩ / ٦ + ٦ + ٦ / ٩ + ٥. كذلك فإنّ سورة الذّاريات تتألّف من مجموعة آيات بهذا التناسب: ٩ + ١٤ + ١٤ + ٩ + ٧ + ٧.

وهناك حالات أخرى مشابهة في العديد من السّور المكية المبكرة التي يتجاوز عدد آياتها العشر آيات، وهذا التناسب على ما يبدو وسيلة مُعِينة على التذكّر يحتاج إليها المرء عند استظهار القرآن وحفظه بدون كتابة كما طلب من المستمعين.

فواصل الآيات القرآنية[1]:

في مرحلةٍ ما من الحقبة المكيّة أصبحت الآيات أكثر طولًا من المعهود فتجاوزت البنية المؤلفة من جملتين، ولم تَعُد تتّسم بالأسجاع المتغيرة باستمرار، وأصبح السجع أكثر بساطة يكاد لا يخرج عن نموذج (الواو والنون) أو (الياء والنون) والتي بالكاد تكفي لتلبية توقع السامع بختام مميّز للآية. وقد استُخدمَت وسيلة فنيّة أخرى مُعِينة على التذكّر للتغلب على هذه المشكلة، تكمن هذه الوسيلة في العبارة المسجوعة، و(الكولون) أي: الوحدة الصغيرة من الكلام التي تتميز عن سياقها كما لو كانت لا تشترك في إطار الخطاب العام لكنها بمثابة تعليق أخلاقي عليه، كما جاء في معرض الردّ على إخوة يوسف حين قالوا: ﴿فَأَوۡفِ لَنَا ٱلۡكَيۡلَ وَتَصَدَّقۡ عَلَيۡنَآ﴾، فجاء التعليق على هذه العبارة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَجۡزِي ٱلۡمُتَصَدِّقِينَ﴾[يوسف: ٨٨]. أو أن الفاصلة تشير إلى القدرة والعناية الإلهية كما جاء في رحلة الإسراء: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا﴾، إلى أن قال: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[الإسراء: ١]. وتفصيل الكلام في أنواع الأسجاع أبان لنا أن الفواصل القرآنية تُبرِز عددًا هائلًا من الصفات الإلهية، وبالطبع ليست كلّ الآيات متعدّدة المقاطع تختتم بهذا الشكلِ، ولكن في بعض الأحيان تشتمل على عبارات قصيرة عادية في موضع الفاصلة الأخيرة،

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: نويفرت، ١٩٨٠.

ومع ذلك فإنّ الفواصل القرآنية تعدُّ من السمات المميزة التي ظهرت في سور المرحلة المكيّة المتأخرة وفي آيات هذه السور. وتفيد هذه الفواصل في تغيير مسار الخطاب السردي للسور الطويلة إلى صيغة وعظيّة تدعم الرسالة الإلهية المراد إيصالها. وبهذا الشكل تخرج عن الإطار المعهود في السرد الروائي بين المتحدّث والجمهور، وتغرس في وعي السامعين أنّ ثمة إجماعًا أساسيًّا على السلوك الأخلاقي الإنساني وعلى صورة الله وحضوره الفاعل القوي في التعاملات البشرية، وهو وعي لم يتم الوصول إليه إلّا بعد عملية ممتدة من تربية المجتمع وتهذيبه.

القرآن التفسيري؛ سورة الإخلاص أنموذجًا:

لنتحول في الختام إلى نموذج لاستيعاب القرآن للأعراف التي كانت سائدة والتي انتقلت شفاهة في محيطها وفُصِّلت لتناسب المجتمع القرآني؛ لتظهر في شكلٍ جديدٍ، وإن كان لا يزال يتردّد فيها صدى البنية الخطابية والصوتية التي سبقت القرآن. ولا شك أن واحدة من النصوص المركزية في القرآن، هي سورة الإخلاص -التي تتناول عقيدة التوحيد الخالص-، والتي تمثّل في الإسلام رمز الوحدة النصية والمرئية والسمعية: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[سورة الإخلاص].

تتألف هذه السورة القصيرة من آيات محكمة بليغة، تمتاز بسجع رائع وفواصل متميزة، تبدو للوهلة الأولى متماشية مع النموذج المألوف في سور المرحلة المكية المبكرة والتي اتسمت بأسلوب شعري وتركيب رائع، لولا هذا الاستهلال بكلمة: ﴿قُلْ﴾والتي كانت سمة مميزة لنصوص -أكثر خطابية- في مراحل لاحقة. وعند إنعام النظر في النصّ لا نجده وحدة متراصَّة في تناغم كُلِّيّ كما يبدو، إِذْ من الصعب أن نتجاهل طريقة الخطاب في الآية الأولى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، تلك الطريقة التي تكرِّر في الحقيقة العقيدة اليهودية: (اسمَعْ يا إِسرائيلُ: الربُّ إِلهُنا ربٌّ واحدٌ). من المدهش أن يتردّد خطاب النصّ اليهودي في نسخة القرآن -والذي على خلاف القواعد النحوية- يكيّف صيغة الاسم

العبراني «أَحَدٌ» بدلًا من استخدام الصفة (واحد) ليختم بها الآية. وهذا الخروج على القواعد النحوية لا ينبغي أن يمرّ مرور الكرام؛ لذا أشير هنا إلى ميشيل ريفاتير Michael Riffaterre[1] (١٩٧٨) الذي كان له السبق في إبراز مفهوم اللاقواعدية أو عدم مراعاة القواعد النحوية، وقصَد بذلك ركاكةً في لحظة نصيّة تشير في الأساس من الناحية الإشارية (السيميائية) إلى نصّ آخر يوفر مفتاحًا لتفسير معناه. وهذا النوع الخاص من اللاقواعدية الحاضر في النصّ الذي معَنا هو ما أشار إليه ريفاتير بعبارة: «الإشارة المزدوجة» حين قال (٩٢):

«هذه الإشارة المزدوجة بمثابة تورية... نفهمها في البداية على أنها مجرد حالة من حالات اللاقواعدية حتى نكتشف أن هناك نصًّا آخر وردت فيه الكلمة متفقة مع القواعد النحوية، وفي اللحظة التي نحدّد فيها النصّ الآخر تبرز أهمية الإشارة المزدوجة نظرًا لشكّلها الذي يشير وحده إلى رمز آخر».

(١) ميشيل ريفاتير (١٩٢٤-٢٠٠٦)، ناقد أدبي بينوي فرنسي، عمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات، الكوليج دي فرانس، وهارفرد وأكسفورد، وكلومبيا التي وصل فيها لأعلى المناصب الجامعية، حتى تقاعد في ٢٠٠٤، وريفاتير من أشهر منظِّري الأسلوبية الأدبية في الستينيات، تُرجم من كتبه للعربية: الفصل الأول والخامس من كتابه: Essais de Stylistique Structurale, Flammarion, 1971، أبحاث في الأسلوبية، تحت عنوان: (معايير تحليل الأسلوب)، ترجمة: حميد الحمداني، منشورات دراسات (سال)، ١٩٩٣، الدار البيضاء. (قسم الترجمات)

وقد بقي النصّ اليهودي -كما رأينا- مسموعًا في نسخة القرآن، لماذا؟ لا شكّ أن هذا الاقتباس له هدفٌ ما؛ إنه جزء من إستراتيجية التفاوض: بهدف تطويع الاعتقاد اليهودي والإفادة منه بإضفاء صفة العموم عليه، فيصبح عامًّا يصلح لغير اليهود من خلال التشديد على هذا الاختلاف، بتوجيه الخطاب هذه المرة ليس لإسرائيل فحسب بل لأيّ مؤمن، وهذا النوع من التصويب التفسيري بمثابة تعديل قد استخدمه القرآن على عددٍ من الموروثات السابقة. ومع ذلك فإنّ تكرار هذا النصّ الذي سبق وروده عند اليهود يبدو الهدف منه توجيه خطاب شفهي واضح لليهود على وجه الخصوص؛ ولهذا يحتمل أن يكون النصّ بالإضافة لذلك متضمنًا إستراتيجية تسعى لجسر الهُوَّة بين المجتمع القرآني واليهودي.

وتشير السورة إلى أكثر من اعتقاد كما هو مبيَّن في الجدول الآتي:

العقيدة النيقية القسطنطينية	سِفر التثنية	القرآن
نؤمن بإله واحد الآب ضابط الكلّ، وخالق السماء والأرض، وكلّ ما يرى وما لا يرى. وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد.	اسمَعْ يا إِسرائيلُ: الربُّ إِلهُنا ربٌّ واحدٌ	قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

المولود من الآب قبل كلّ الدهور، إله من إله نور من نور. إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق. مساوي الآب في الجوهر		

نلاحظ أنّ الآية الثالثة من سورة الإخلاص: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، هي ردٌّ على العقيدة النيقية، ورفضٌ قاطع لبُنوَّة المسيح، بتأكيد النفي، ويتأسّس لاهوت النفي بقلب معنى الكلام في نصّ ديني شائع بين أتباع هذا الدّين. وتلخص الآية الرابعة من سورة الإخلاص لاهوت النفي في هذا الصدد فتقول: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، وهنا تتعرض لفظة: ﴿كُفُوًا﴾ التي استخدمها القرآن لمفهوم الجوهر الواحد، فتبطل المعتقد النيقي لاتحاد يسوع مع الله في جوهر واحد، وتحظر التفكير في أيّ كائن يكون مساويًا لله في الجوهر، ناهيك عن أن يكون له ولد.

على الرغم من أنّ هذه الآيات تنفي صُلب العقيدة النيقية إلّا أنها تنقل مع ذلك التناص اليوناني/ السرياني وتستخدم إستراتيجية التأكيد أو التكثيف الخطابي. وإذا نظرنا إلى الصياغة النيقية وجدناها تنفي أن يكون المسيح مخلوقًا، فهو مولود لا مخلوق، ثم تستطرد لتُعلن أنه مساوٍ للأب في طبيعته في جوهر واحد. أمّا القرآن فقد أكّد في الجانب الآخر على نفي فكرة البُنوة والأبوة،

فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، متوّجًا ذلك بنفي عامٍّ للتفكير في شبيهٍ لله، فقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾. ومرة أخرى فإنّ النصّ السابق للقرآن يتكرّر مرة أخرى في النسخة الخاتمة.

ومن الناحية الخطابية يكرّر هذا النص الصياغة المسيحية، وبالطبع ليس الهدف الأساسي من الآيتين الثالثة والرابعة توجيه خطاب لاهوتي جدلي للمسيحيين في الأساس، ولكنهما تعلنان دعاوى عامة وتشكّلان جزءًا من نصٍّ جديدٍ متكاملٍ وعقيدةٍ توحيديةٍ عامةٍ. وهذا النصّ في الحقيقة عبارة عن نصٍّ مضاد مركّب لنصَّين قويين سابقين عليه، يمثلان عقائد اليهود والمسيحيين، والتي لا تزال مسموعة تتردّد أصداؤها في الشكل الخطابي العربي الجديد. ولا بد أنّ ثمة ترجمة ثقافية جرَت ونجمَت عن التواصل الشفهي ولا تزال تعتمد في فعاليتها على مصفوفة خطابية من التقاليد اليهودية والمسيحية. وهكذا نجد رمز التوحيد في الإسلام يُفصِح عن نفسه في القرآن قبل عملية الاعتماد، كلامًا حيًّا ومثالًا دالًّا على طبيعة القرآن الشفاهية، وكذلك التفسيرية.

ثبت المراجع

أولًا: المراجع العربية:

- الجاحظ (١٩٧٩): رسائل الجاحظ، (حجج النبوة) ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الجزء الثالث، القاهرة، ص٢٢١-٢٨١.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Arberry 1964 Arthur J. Arberry. The Koran Interpreted: A Translation. London: Oxford University Press .
- al-Azmeh 1994 Aziz al-Azmeh. “Chronophagous Discourse: A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition.” In Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions. Ed. by Frank E. Reynolds and David Tracy. New York: State University of New York Press. pp. 163-211.
- Boyarin 2004 Daniel Boyarin. Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Graham 2003 William Graham. “Orality.” In The Encyclopaedia of the Qur’ān. Ed. by Jane D. McAuliffe. 6 vols. Leiden: Brill. pp. 584-87 .
- Madigan 2001 Daniel A. Madigan. The Qur’ān’s Self-image. Writing and Authority in Islam’s Scripture. Princeton: Princeton University Press.
- McAuliffe 1999 Jane D. McAuliffe. “‘Debate with Them in a Better Way’: The Construction of a Qur’anic Commonplace.” In Myths, Historical Archetypes, and Symbolic Figures in

Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996. Ed. by Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther, and Maher Jarrar. Beiruter Texte und Studien, 64. Beirut/Stuttgart: Steiner. pp. 163-88.

- Müller 1896 David Heinrich Müller. Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragiker. 2 vols. Vienna: Hölder.
- Najman 1999 Hindy Najman. "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies." Journal for the Study of Judaism, 30:179-210.
- Neuwirth 1980 Angelika Neuwirth. "Zur Struktur der Yusuf-Sure." In Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht. Ed. by Werner Diem and Stefan Wild. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 123-52.
- Neuwirth 1981/2007 Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran—ein Zeugnis seiner Historizität? 2, enl. ed. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF 10. Berlin/New York: de Gruyter.
- Neuwirth 1996. "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus." In The Qur'an as Text. Ed. by Stefan Wild. Islamic Philosophy, Theology, and Science, 27. Leiden: Brill. pp. 69-106.

- Neuwirth 2002. “Erzählen als kanonischer Prozess. Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte.” In Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Ed. by Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens Peter Laut, and Ulrich Rebstock. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 54. Würzburg: Ergon. pp. 323-44.
- Neuwirth 2008 “Psalmen—im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136).” In “Im vollen Licht der Geschichte.” Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Ed. by Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx, and Angelika Neuwirth. Ex oriente lux, 8. Würzburg: Ergon. pp. 157-90.
- Neuwirth, Marx, et al. 2008 Michael Marx, et al., eds. “Introduction.” In The Qur’ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur’ān’s Historical Milieu. Leiden: Brill.
- Pellat 1967 Charles Pellat, trans. Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von Al-Gahiz (777–869). Trans. by Walter W. Müller. Die Bibliothek des Morgenlandes, 12. Zürich: Artemis.
- Pfister 1994 Manfred Pfister. Das Drama. Theorie und Analyse. 8th ed. Information und Synthese, 3. Munich: Fink.
- Riffaterre 1978 Michael Riffaterre. Semiotics of Poetry. Bloomington: Indiana University Press.
- Sinai 2006 Nicolai Sinai. “Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization.” In Self-Referentiality in the Qur’ān. Ed. by Stefan Wild. Diskurse der Arabistik, 11. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 103-34.

القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن[١][٢]

(١) هذه المادة هي ترجمة لمقال:

Qur'an and History - a Disputed Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an.

المنشور في Journal of Qur'anic Studies في عام ٢٠٠٣.

(٢) ترجم هذه المادة: إسلام أحمد، مترجم وباحث، له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

دراسة العلاقة بين القرآن والتاريخ من أهم مشاغل الدّرس الاستشراقي منذ بدايته وحتى الآن، سواء تعلّق الأمر بالسياق التاريخي للنصّ أو بتاريخ جَمْعِه وتدوينه وإعلانه كنصّ ذي سُلطة، أو بصِلَة النصّ بالتاريخ، والذي يتبدّى في طريقة سرد القرآن لقصص الأنبياء السابقين، ولا تزال الكتابات الاستشراقية تُنْتِج في كلّ منحى من هذه المناحي المتداخلة.

ومن أكثر الباحثين المشتغلين بهذه العلاقة بين القرآن والتاريخ في كلّ مناحيها؛ الألمانية أنجيليكا نويفرت، فتتناول دراساتها علاقة القرآن بالسياق الديني والنصّي للعصور القديمة المتأخّرة، كما تهتم بعملية إعلان النصّ سلطته، وبدراسة القصص القرآني باعتباره خطابًا قرآنيًّا حول الإنسان والتاريخ.

وتُعَدّ هذه الدراسة التي بين أيدينا من أهم دراسات نويفرت، حيث تحاول فيها كشف الصلة بين دراسة هذه المناحي في الدرس الاستشراقي وتطوّراته، فمن خلال إثارة السؤال عن عملية اعتماد النصّ تقوم نويفرت ببحث الصلة بين النظريات التي تنظر لهذه العملية كعملية متأخّرة، وبين دعاوى وجود نصّ أصلي سابق على الاعتماد وما يتعلّق بهذا من قضايا حول لغة القرآن وطبيعته (الشفاهة والكتابة)، والمجتمع الأول الذي خاطبه، وطريقة تناوله القصص الديني الكتابي السابق، وهي الدعاوى التي تتركّز في افتراضات الاتجاه التنقيحي.

وتقوم منهجية نويفرت في دراسة هذه القضايا على تشخيص المشكل الأساس في دراسة علاقة القرآن بالتاريخ في الدّرس الاستشراقي وخصوصًا في الرؤى التنقيحية، بكونه ينبني على تغييب هذا الدّرس لأهمية الدراسة الأدبية للنصّ، والتي تبرز ومنذ البداية كون النصّ القرآني له تاريخ مختلف عن تاريخ الكتب السابقة، حيث يبدو ومن جهة أسلوبه ينتمي لفترة قصيرة وينطوي على وحدة واضحة تبرز في الاستراتيجيات النصّية مثل الاستعادة.

مع تفويت الاهتمام بهذا البُعد يظهر القرآن لدارسيه كمجموعة من الأقوال التي يتم اعتبارها تجميعًا لاحقًا، ومع عدم الدقة في الدراسة الأسلوبية واللغوية تظهر أطروحات مثل أطروحة لولينغ ولكسنبرج حول وجود قرآن أصلي سرياني، والتي لا تجد لها أيّ سند منهجي.

تقوم نويفرت بإعادة النظر في نقاش عملية اعتماد القرآن كنصّ ذي سلطة عبر استنادها على تفريق إسمان بين الاعتماد من أسفل والاعتماد من أعلى، لتبرز كون القرآن ذاته ومن داخله يضع نفسه كنصّ ذي سلطة، بحيث يصبح الاعتماد اللاحق مع عملية الجمع هو استمرار لسلطة النصّ وليس انشاء لهذه السُّلْطة، وبهذا تبرز نويفرت عدم رجاحة الافتراضات الدائرة حول البحث عن نصّ ما أصليّ غير معتمد.

وبغضّ النظر عن نتائج نقاشات نويفرت والموقف من رؤيتها للقرآن الكريم مما تناولنا جانبًا منه بالتعليق داخل المادة، فإن هذه الورقة تمثّل نقاشًا كثيفًا لعددٍ كبيرٍ من القضايا المهمّة؛ تاريخ النصّ، واعتماد النصّ كنصّ ذي سلطة، والشفاهة والكتابة، والدراسة الأدبية للنصّ، والرؤى التنقيحية المعاصرة، وتحديًا لكيفية نقاشها في السياق الغربي، مما يجعل إتاحتها للقارئ العربي أمرًا مهمًّا في إطلاع القارئ العربي على الطبيعة التي يأخذها النقاش الغربي المعاصر لهذه القضايا من جهات مختلفة.

الدراسة

١. الموضوع:

لا نبالِغ إذا قُلْنَا إنّ العلاقةَ بين القرآن والتاريخ تشغل اليومَ محورَ الاهتمام الأكاديميّ في الدراسات القرآنيّة. يتغلغل الجدَل حول القرآن (الذي يُعْتَقَد -حسب البعض- أنّه الوثيقة الأصليّة التي نَقَلَ خلالها النبيُّ رسالتَه إلى المؤمنين، أو يُعتبَر -حسب آخرين- تصنيفًا من مجموعةٍ متنوّعة من التقاليد المنبثقة من بيئة طائفيّة توحيديّة) في حقل الدراسات القرآنية بأكمله، وهو الأمر الذي يضطرّ معه كلُّ باحث إلى توضيح وجهة نظره الخاصّة تجاه الفرضيّات «الكُليّة» holistic، أو «الذرّيّة» atomistic. فهذا الجدل حول تاريخ القرآن يُنذِر بأنْ يتصاعد ليتحوّل إلى نوعٍ من الانقسام الأيديولوجيّ بين أنصار «التيّار التنقيحيّ» revisionism وأنصار «التيّار التقليديّ» traditionalism، وهو استقطابٌ خطير في الأكاديميا لا يجدر بنا التسليمُ له وتركُه دون اعتراض[١].

(١) أسهَمَ ابن الورّاق مؤخّرًا في حقل الدراسات القرآنيّة بشكلٍ يستحقّ التقدير، من خلال طباعة عدد من المقالات وثيقة الصلة بالحقل، تُسَلِّط الضوءَ على المشكلات النصّيّة، مقدِّمًا مقترحات للحلّ عملتْ عليها طائفةٌ من العلماء والباحثين السابقين:

What the Koran Really Says. Language, Text, & Commentary Edited with Translations (Amherst/ New York, 2002).

وقد انغمس ابن الورّاق أيضًا في كثير من العمل التمهيديّ، مبسِّطًا لقرّائه المعارف الأساسيّة اللُّغَويّة والتاريخيّة [ذات الصلة]، لضمان استفادتهم من المقالات المعروضة [في هذا العمل]؛ ومن الواضح =

يدور -على أكثر من جانب- جدلٌ كبيرٌ حول العلاقة بين القرآن والتاريخ. أحد المجالات المهمّة لهذا النقاش هو مسألة «مدى كون النصّ معياريًّا- ذا سلطة»

=

أنّ هذا كان بدافع تمهيد الطريق أمام طرح مُقارَبة علمانيّة في تناول القرآن. من المحزن، إذن، أنْ نلحظ في مقدِّمته أنّ سذاجته تَفُوق مطالبه المنهجيّة. ويبدو أنّ النتائج، أكثر من الحُجَج، هي الأهمّ في المقام الأوّل؛ وبالتالي ينظر فقط في محاولات تفكيك السرديّة القرآنيّة. لذا يُخاطر -دون قصد بالتأكيد- بتعزيز الاستقطاب الثقافيّ أكثر من دعم الدّرس الموضوعيّ غير المتحيّز.

[ابن الورّاق (١٩٤٦م-...) [ويُكْتَب في الغرب Ibn Warraq، دون al]: اسم مستعار لكاتب پاكستانيّ علمانيّ ملحِد، معروف بهذا الاسم المستعار لا غيره، وله حضور في الأوساط الغربيّة. اتّخذ لنفسه هذا الاسم حفاظًا على سلامته الشخصيّة، وتيمّنًا بأبي عيسى محمّد بن هارون الورّاق (ت. ٢٤٧هـ = ٨٦١م)، الذي كان أستاذًا وصديقًا للفيلسوف المتكلِّم أبي الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراونديّ (٢١٠-٢٩٨هـ = ٨٢٧-٩١١م)؛ وهما من المشكّكين في الإسلام ورسالته ورسوله. أسّس ابن الورّاق (المعاصِر) «معهد علْمنة المجتمع الإسلاميّ» (Institute for the Secularisation of Islamic Society) في العام ١٩٩٨م بولاية نيويورك الأمريكية، ويركّز جهودَه على نقد النصّ القرآنيّ. من أبرز أعماله: **أصول القرآن** (١٩٩٨م) *The Origins of the Koran*، **البحث عن محمّد في التاريخ** (٢٠٠٠م) *The Quest for the Historical Muhammad*، **ماذا يقول القرآن حقًّا: اللغة والنصّ والتفسير** (٢٠٠٢م) *What the Koran Really Says: Language, Text and Commentary*، **دفاعًا عن الغرب: نقد كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد** (٢٠٠٧م) *Defending the West: A Critique of Edward Said's* Orientalism، **لماذا الغرب أفضل: مرتدٌّ عن الإسلام يدافع عن الديمقراطيّة الليبراليّة** (٢٠١١م) *Why the West Is Best: A Muslim Apostate's Defense of Liberal Democracy*. انتقد علماءُ وباحثون في التاريخ الإسلاميّ أطروحاتِه، فوصفوها بالجدَل والإغراق في التيّار التنقيحيّ والافتقار إلى الخبرة والتخصّص، (المترجم)].

canonicity. يضع القرآنُ -كنصٍّ معياري ذي سلطة canonical text، بصفته النصَّ المُقدَّس الإسلاميّ- نفسَه خارجَ التاريخ، متجاوِزًا له. وقد طرح عزيز العَظْمة ملاحظةً عامّة، قال فيها: «بالتأكيد من الطبيعة التاريخيّة للنصّ المعتمد كنصّ ذي سلطة، كميثاقٍ تنتسب إليه أفعالُ الاستقامة، أنْ يُنادي بمكانةٍ [له] تتجاوز التاريخ، فيظهر كمنظورٍ وموقعٍ مميَّز يتمّ من خلاله تحييد الزمن المُطْلَق، وفيه يضع النصّ المُقدَّس نفسه على طولِ سلسلةٍ متّصلة سابقة من الخلود تتمثّل في تناغُمات (تاريخٍ للخَلاص a salvation history) (وبالألمانيّة Heilsgeschichte)». ولكنّ هذا التصوّر في حدّ ذاته نتيجة عمليّة تاريخيّة، شرطها الحتميّ «هو أنّ الطبيعة التاريخيّة الحقّة للنصّ المعتمد ينبغي أنْ تنتقل إلى تأكيد -لا جدال فيه- للوحدة الداخليّة والتجانس؛ وهي وحدة وتجانس افتراضيّان في الواقع. يعمل هذا الافتراض حول الوحدة، مرّة أخرى، باتّجاه... تشكيل تصوّرٍ لـ(إغلاقٍ نصّيّ textual closure) (وبالفرنسيّة clôture livresque)»[(١)]، تدعمه سلطة المفسِّرين. يبدو القرآن، عند النظر إليه من هذا المنظور (الإسلاميّ التقليديّ)، نصًّا متجاوِزًا للتاريخ، نشأ من خلال التقاليد، وهي التي حافظتْ عليه.

(١) Aziz al- Azmeh, 'Chronophagous Discourse. A Study of the Clerico- Legal Appropriation of the World in Islamic Tradition' in Frank E. Reynolds and David Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason in the Comparative Philosophy of Religions* (Albany, 1994), pp. 193ff.

ولكنْ ما يزال هناك إدراكٌ في التقليد الإسلاميّ أنّ القرآنَ يحمل مساقًا تاريخيًّا؛ وذلك بفضل مصدرٍ من خارج النصّ، هو السيرة النبويّة التي تعمل على توفير سياقٍ اجتماعيّ وتاريخيّ للوحدات النصّيّة المنفردة داخل مجموع المصحف. مِن ثَمّ تعرّض القرآن لعمليّة إعادة مَوْضَعَة في التاريخ re- historicisation، كانت تُعْتَبَر -لفترة طويلة- أمرًا مُسلَّمًا به في الدرس القرآنيّ في الغرب أيضًا. وفي الآونة الأخيرة فقط أقرّت بحوثٌ أكثر تشكّكًا -وتحديدًا أعمال جون وانسبرو ومحمّد أركون[1] التاريخيّة - الاجتماعيّة والتأويليّة والإناسيّة، إضافةً إلى الدراسات الأدبيّة أيضًا- بتأثير عملية الاعتماد (canonisation) كعاملٍ حاسمٍ في التغيير أدّى إلى انطلاق مُقارَبة تأويليّة جديدة للقرآن. ولكنْ ماذا يعني ذلك الاعتماد للنصّ كنصٍّ ذي سلطة في الحالة القرآنيّة؟ سنجد -مرّةً أُخرى- أنّ هذه المسألة مثيرة للجدل.

(١) ليس دقيقًا ما تشير إليه الكاتبة من كون عملية تبني الأوامر الاجتماعية القرآنية من قِبَل مجتمع المؤمنين تم بشكلٍ لاحقٍ ومتأخّر، حيث أثبتت السيرة -والتي اعتبرتها الكاتبة تكشف عن صلة القرآن بالمجتمع- عن هذا التعاطي والامتثال لهذه الأوامر في زمنِ الدعوة، كما أنّ تفريق الكاتبة الذي ستذكره في هذه الدراسة بين الاعتماد من أعلى والاعتماد من أسفل، وكون عملية إعلان النصّ كنصٍّ ذي سلطة تم داخل القرآن نفسه، وأنه ذاته ما دفع للاعتماد اللاحق في عملية الجمع، يبرز كون سلطة القرآن المطالبة بالإذعان موجودة بوجوده، وأن امتثال المؤمنين لها لم يتأخّر كما ترى الكاتبة، وكما أشرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب المجمّع، ص٦٨، ٦٩، فإن هذا التفريق بين السلطة النصية والسلطة التشريعية لا يوجد ما يبرّره داخل الدراسات النصية ودراسات التفسير. (قسم الترجمات)

بالطبع كان نشر المصحف للمرّة الأولى خطوةً حاسمة في عمليّة الاعتماد وإعلان السلطة، وإنْ كانت هي في حدّ ذاتها لا تَرْقَى إلى أنْ تكون «عمليّة اعتماد» تامّة، وهي العمليّة التي كانت لتشمل تبنّي الأوامر الاجتماعيّة والقانونيّة الواردة في القرآن؛ وهو أمرٌ لم يتحقّق إلّا لاحقًا. علينا، إِذَنْ، التمييز بين عمليّة الاعتماد التي وقعتْ على التوالي وبين مسألة جمع وتحرير النصّ، التي قُصِد بها «ألّا يتغيّر» (باللاتينيّة *varietur ne*). مع ذلك، تُمَثِّل تفاصيلُ الظروف التي أحاطت بعمليّة الجمع والتحرير تلك –التي يرتبط ذِكرُها في التراث الإسلاميّ بالخليفة الثالث عثمان بن عفّان، حين بادَرَ بنشر مصحفٍ جامعٍ موثوق– الخطَّ الفاصلَ بين «النصّ المُتلقَّى» الجديد (باللاتينيّة *receptus textus*)، وهو نصّ يُنظر إليه على أنّه مجموعة محدّدة من تلاوات النبيّ، وبين تلك الأشكال النصّيّة التي سبقتها، وهي نصوص نُقِلَت شفاهةً و/ أو كتابةً عبر طائفة واسعة من الرواة، ومِن ثَمّ أخذتْ أشكالًا مختلفة فيما يتعلّق بتسلسل السور المُفْرَدة، وربّما من ناحية الكمّيّة أيضًا. لذا قد يبدو «النصّ السابق لعمليّة الاعتماد» pre-canonical text كبِنْيَة ترتكز أساسًا على التخمين، وذلك إنْ لم نستطع افتراض وتقدير وجود عمليّة تناقُل وتَواتُر شفهيّ قويّة تضمن روايةً أمينة للنصوص، مهما قلّت معرفتنا بالرواة[1]. من هذا المنظور، فليستْ مادّة النصّ هي ما

(١) يُعتبَر التقليد الشفهيّ من المُسلَّمات في التراث الإسلاميّ، وقد اعتُبِر من الأدوات المهمّة في الدرس =

تختلف قبل وبعد عمليّة النشر بقدر تغيُّر الرُّتْبَة الاجتماعيّة -ومِن ثَمّ القراءة التأويليّة- للنصّ مع وقوع عمليّة النّشر.

مع ذلك، يُنْظَر في معظم الدراسات القرآنيّة الحاليّة إلى عمليّة تحرير النصّ على أنّها تتطابق مع عمليّة الاعتماد له؛ ويُعْزَى تاريخ المَسْعَى برمّته عادةً إلى ١٥٠ عامًا بعد وفاة النبيّ. لذا يُنْظَر في هذه الدراسات إلى عمليّة الاعتماد على أنّ لها نتائجَ أهمّ بكثير ممّا رُبِط إلى اليوم بعمليّة جمع القرآن: فعمليّة الاعتماد في الدَّرْس الحاليّ تُعتبَر خطًّا فاصلًا بين «ما يمكننا معرفته عن نشأة القرآن» وبين «ما لا تَسَعنا معرفته»؛ إِذْ يُنْظَر إلى «النصّ السابق لعمليّة الاعتماد» على أنّه محجوب تمامًا. وعبر التركيز حصرًا على الشكل النهائيّ المعتمد للقرآن، من خلال تصنيف مرحلة ترسيخه باعتبارها الحدثَ الأهمّ في نشأة القرآن، ظهر مساقٌ معرفيّ / إپستيميّ بالغ الأهميّة: فقد تلاشَت مراحل تكوّن القرآن السابقة لعمليّة الاعتماد، وصارتْ من فئة ما قبل التاريخ؛ أيْ شيئًا لم يَعُد ممكنًا بحال

=

النقديّ أيضًا، في ضوء طبيعة «القراءات المختلفة» المنقولة إلينا، انظر:

Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1970).

وهي إعادة نشر لطبعة ١٩٢٠م.

وانظر أيضًا:

Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an. The Old Codices* (Cairo, 1936).

إعادةُ بنائه. عندما يتمّ رفض سيناريو تلاوة النبيّ القرآن على مستمعيه باعتبارِها الإطارَ الأصيل للقرآن، نظرًا لعدم وجود مصادر مكتوبة معاصرة لتلك الفترة، يتفكّك النصّ القرآنيّ الذي يوثّق تلك التلاوة إلى كومة من الشظايا، أو -لصياغة هذا بعبارات إيجابيّة- «يكمن الأمر، كما هو الحال مع (الكتاب المقدَّس)، في التشكيك في فكرة وجود مؤلِّف؛ إِذْ لو تمّ التخلّي عن هذه الفكرة ستظهر وحدات نصيّة من أنواع مختلفة»[(١)]. لكنّ هذا التشبيه المعتاد هو -في رأيي- غير مناسب تمامًا؛ فمقارَنةً مع نصوص (الكتاب المقدَّس) التي تُعْزَى إلى عدّة مؤلِّفين من حِقَب مختلفة، لا يعتبر النصّ القرآنيّ بذات التركيب والتعقيد. فالنصّ القرآنيّ ليس ناتجًا خلال فترة زمنيّة أقصر بكثير فحسب، وإنّما يبدو أيضًا ناشِئًا عن عمليّة نقل ورواية أقلّ تعقيدًا بكثير، وذلك وَفق ما تشير إليه نتائج البحوث الأدبيّة.

الأمر الذي أودّ الوصول إليه من خلال العرض التالي هو أنّ البِنية المجهريّة للنصّ المعتمد -نتيجة ذلك المدى اللافت للمرجعيّة الذاتيّة- تعكس عمليّة تواصل ممتدّة، تشير بوضوح إلى مراحل النشوء السابقة لعمليّة الاعتماد التي بدأتْ مؤخّرًا تدور حولها الأسئلة في الدّرس القرآنيّ. قد يعني

(١) Aziz al- Azmeh, 'The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism', unpublished paper presented at the Wissenschaftskolleg zu Berlin, March 1997, p. 7.

انحصار البحث والتحقيق في الشواهد التالية لعمليّة الاعتماد أنْ يتمّ تجاهُل آثار العمليّة التواصليّة، كما قد يعبّر المرء عن التاريخ داخل القرآن، ومِن ثَمّ تعيق رؤية العلاقة المركّبة بين القرآن والتاريخ. ينعكس هذا النقص المفروض ذاتيًّا بوضوح في بعض المحاولات البارزة للدّرس القرآنيّ الحاليّ لبناء نماذج مقابلة لتاريخ القرآن في مرحلة ما قبل الاعتماد، وهي محاولات تستغني تمامًا عن النظر في الشكل البنيويّ المجهريّ للقرآن. سنناقش هذه الفرضيّات عن تاريخ القرآن بإيجازٍ فيما يأتي، وسأعارضهم بدلائل من التاريخ السابق لعمليّة الاعتماد، الذي جرَى ترميزه في الشكلِ والتركيب القرآنيّ نفسه، ثمّ يأتي قسم ختاميّ يعرض لبعض التأمّلات والانطباعات حول التاريخ في القرآن، وهي تأمّلات وانطباعات قد تساعد في تحديد بعض الأبعاد التاريخيّة الجوهريّة، فتوفّر حُجَجًا لصالح واقع تاريخ القرآن قبل المعتمد.

٢. مُقارَبات وإشكاليّات في الدرس القرآنيّ الحديث:

٢.١- الموقف الراهن:

عادةً ما يُرْثَى للدراسات القرآنيّة لكونها -من ناحية المنهجيّة- متأخّرة عن دراسات (الكتاب المقدَّس). فليس هناك في الدّرْس القرآنيّ أيّ نظير جادّ للتحليل النصّيّ الدقيق الذي يُطَبَّق على النصوص اليهوديّة والمسيحيّة، وخصوصًا في القرن الأخير. وإلى اليوم لم يُقَم نصّ نقديّ[١][٢]، ولم تَتَلَقَّ القراءات المختلفة -المرويّة عبر التراث الإسلاميّ أو المكتشفَة مؤخَّرًا- أيّ تقييم علميّ منهجيّ. ليس من المدهش هذا التأخير، فيما يتعلّق بالإحجام في العالم الإسلاميّ عن مباشَرة مثل هذا المشروع. فكما أشار إريك هوبزباوم، يعتبر إدراجُ الزّمن الحقيقيّ الكرونولوجيّ في النظر إلى ماضٍ يُعَدّ نمطًا يُحْتَذَى أو نموذجًا للحاضر (أيْ مخزنًا ومستودَعًا للخبرة والحكمة والمبادئ الأخلاقيّة) =عمليّةً مزعِجة من الناحية الاجتماعيّة ومن أعراض حدوث تحوّل

---

(١) انظر:

Gotthelf Bergsträsser, 'Plan eines Apparatus criticus zum Koran' in *Sitzungsberichteder Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1930 (7).

(٢) تشير المؤلِّفة إلى غياب موسوعة كاملة تضم المخطوطات القرآنية التي تعرض الاختلافات ولو الطفيفة في الكتابة، وهو هدف استشراقي قديم يعود إلى منجانا وبرجستراسر وشبيتلر، ويمثّل مشروع كوربس كورانيكوم الذي أشرفت عليه المؤلِّفة إحدى المحاولات في هذا السياق، للاطلاع على طبيعة المشروع وأهدافه وعلى رأسها إنشاء نسخة نقدية، يراجع: مشروع (كوربوس كورانيكوم) عرض وتعريف، ديرك هارتفيغ، ترجمة: د/ مصطفى حجازي وديرك هارتفيغ. (قسم الترجمات)

اجتماعيّ[١]. لم تكن دراسة (الكتاب المقدَّس) في أوروبّا لتظلّ مهمّة أكاديميّة، بل أصبحتْ تلعب دورًا محوريًّا في تخفيف القبضة الكنَسيّة عن الحياة الفكريّة والثقافيّة الأوروبّيّة وفي تمهيد الطريق أمام ظهور الفكر العلمانيّ المتحرّر من أيّ قيود. لم تتطوّر الأمور إلى هذه الدرجة في الحالة الإسلاميّة، ولكنْ لا شكّ أنّ مُسَاءَلة التقاليد -وهي جزء لا يتجزّأ من الفكر الحديث عالميًّا- قد انطلقَت في أوساط المنظّرين المسلمين منذ أمدٍ بعيد، ويقوم بها اليوم المثقّفون بنشاط، على الرغم من التّبِعات والتداعيات المقلِقة في الأوساط الأصوليّة. ويمكن بأساليب مختلفة تفسير حقيقة أنّ هذا النوع من النقد لم يكن مطبَّقًا في الدرس الغربيّ على القرآن بالصّرامة نفسها التي طُبِّق بها على (الكتاب المقدَّس): إِذْ يعزو عزيز العَظْمة هذا الأمرَ إلى الغرائبيّة (exoticism) «التي تنظر إلى الموادّ الإسلاميّة على أنّها، بشكلٍ جذريّ، تنتمي إلى الآخر وغير قياسيّة»[٢]، وربّما يرجع هذا الأمر أيضًا -في نظري- إلى حقيقة أنّ التقليدَ الإسلاميّ الذي يَستنبط نشأة القرآن من سيناريو تواصليّ هو شيء شديد المعقوليّة من عدّة نواحٍ، ولا يُثير -على الفور- أسئلةً جوهريّة كما هو الحال في التقاليد الكتابيّة [أيْ: المتعلّقة بـ(الكتاب المقدَّس)؛ (ويضمّ التوراة والإنجيل)].

لا تكمن الإشكاليّة، إذَن، في **ما إذا** كان علينا إعادة تقييم التقاليد في إطار الدراسات القرآنيّة، إنّما **كيف** ينبغي هذا. ما معنى تحليل القرآن عبر مناهج

(١) Eric Hobsbawm, *On History* (London, 1997), p. 137.

(٢) al- Azmeh, 'The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism', p. 2.

الدرس التاريخيّ الحديث؟ أعي أنّ هذا المسعى ليس مجرّد مسألة تتعلّق بالنقد النصّيّ أو الأدبيّ، وهو الحقل الذي أَعِيه تمامًا، وإنّما هو مهمّة تشمل تخصّصات متنوّعة؛ وهي التاريخ -بما في ذلك علم الآثار (الأركيولوجي)- وتاريخ الأديان واللاهوت. لا يمكن عرض الحدث القرآنيّ في إطاره الأوسع من ثقافة الشرق الأدنى (في العصور القديمة وفي العصر الهيلينيستيّ)[1] دون الأدوات التي جرَى تطويرها في تلك الحقول المعرفيّة. غير أنّ التركيز ينبغي ألّا يغيب عن الأذهان والأنظار؛ ففي وجهة نظري، ليست ظروف حادث القرآن، وإنّما النصّ نفسه [هو ما ينبغي التركيز عليه]. وهذا لا يعني بحثًا جديدًا عن «نصٍّ أصليّ أو أوّليّ» (*Urtext* بالألمانيّة)، وإنّما بحث عن رؤية أعمق للنصّ المنقول الذي يشكّل أهمّ مصدرٍ للبحث في تاريخ القرآن. وأعتقد أنّ الأولويّات قد انقلبت في معظم الأعمال المعاصِرة حول أصول وتطوّر النصّ القرآنيّ، حيث لا يَلْقَى النصّ كظاهرة أدبيّة سوى اهتمامٍ ضئيل.

(١) الحقبة الهيلينيستيّة Hellenistic Period: فترة تاريخيّة، بدأت بعد وفاة الإسكندر الأكبر، انتشرَت فيها الثقافة اليونانيّة خارجَ بلاد اليونان، في أوروبّا وآسيا وأفريقيا، واستمرّت ما يقرب من ثلاثة قرون، وانتهت مع صعود الرومان وسيطرتهم على حوض البحر المتوسّط. يُستخدَم مصطلح (الهيلينيستيّة) في مقابل (الهيلينيّة) التي تشير إلى الحقبة السابقة لها حين كان اليونان (أو الهيلينيّون كما يسمّون أنفسهم في لغتهم) في أوج حضارتهم وقوّتهم. [المترجِم]

إنّ المطالبة بمثل هذا التعديل لِمَا أعتبره مركز الثّقَل في الدراسات القرآنية تعني التشكيك في مقدِّمات المقارَبات التنقيحيّة أوّلًا. من المعروف جيّدًا أنّ إجماع العلماء حول أصول الإسلام قد اجتاز ما سُمّي (تحوّلًا جذريًّا) seismic shift[١] في الربع الأخير من القرن الماضي. كان أوّل من أظهرَ هذا التغيُّر في الرؤى هو جون وانسبرو في كتابه: **الدراسات القرآنيّة**، المنشور في العام ١٩٧٧م، واثنان من زملائه هما: باتريشيا كرون ومايكل كوك، في كتابهما: **الهاجريّون؛ دراسة في المرحلة التكوينيّة للإسلام**، المنشور في العام نفسه. شكّل هذان الكتابان قطيعةً جذريّة مع الصورة التقليديّة حول أصول الإسلام. وكان هذا التحوّل تحوّلًا مكانيًّا وزمانيًّا معًا؛ بحيث لم يَعُد موقع نشأته هو الحجاز خلال عُمْر النبيّ، وإنّما صار ذلك الموقع هو الهلال الخصيب بعد فترةٍ ما من وفاته وفي أعقاب الفتوحات العربيّة. تعني فرضيّتُهم، بالتالي، رفضًا تامًّا للفهم المفترَض للقرآن إلى اليوم باعتباره وحدةً أدبيّة؛ فصار يُنْظَر إليه على أنّه تصنيف لاحق [لتلك الحقبة].

(١) Alexander Stille, 'A Language Mystery. "White raisins" instead of "virgins"?' in *International Herald Tribune* 3/ 4/ 2002.

٢.٢- إشكاليّات تأويليّة:

يقدّم وانسبرو، المتحدّر من خلفيّة لاهوتيّة، أُطروحةً تأويليّة[١]؛ فلا يقبل القرآن كمجموعة نصّيّة إجماليّة، مرجعها هو عمليّة تواصليّة واحدة بين متحدّث كاريزميّ وبين جمهور مستمعيه. فمن ناحية يُعَدّ النصّ، في رأيه، شديدَ التنوّع من جهة تيبولوجية، ويكشف عن «مواضع وحي» ('topoi of revelation) شديدة التميّز، مألوفة في النصوص المقدّسة اليهوديّة والمسيحيّة، ليتيح «نشأة عفويّة»، ويرى وانسبرو أنّ صيغته المَرويّة إنّما تُشير إلى مشاركة ممثّلين لجماعات ثقافيّة مختلفة، لا إلى خطابٍ صادرٍ عن شخصٍ واحدٍ. بالتالي فإنّ وانسبرو يطبّق نموذج النقد التاريخيّ المتّبع في العهد الجديد على القرآن، فيَقرأ المتن القرآنيّ كنصّ يتكوّن من الأقوال والأحاديث النبويّة، مؤطَّرة عبر قطوف من نقاشات اعتذاريّة- جدليّة لاحقة لها. ويُعْزَى تصنيف هذه الموادّ وجمعها معًا إلى حاجة الجماعة الإسلاميّة اللاحقة إلى نصٍّ طقوسيّ liturgical text.

يقدِّم وانسبرو نشأة الدّين الجديد في مجتمع طائفيّ ظهرَ في منطقة الهلال الخصيب، أقصى شمال الحجاز؛ ولكنّه في مرحلة لاحقة -بعد الفتوحات- اختلَقَ سيناريو النبيّ الذي يبشِّر [بالدِّين الجديد] في أوساط مشركي العرب الوثنيّين في مكّة. وهنا ننقل ملخّص ما يقوله ابن الراونديّ[٢]، إذْ يقول: «عبر

---

(١) See the review of John Wansbrough, *Qur'anic Studies*, by Josef van Ess, *Bibliotheca Orientalis* 35 (1978), pp. 350- 3.

(٢) يبدو أنّ هذا اسمٌ مستعار لكاتبٍ معاصر، وليس مقصودًا هنا الفيلسوفُ المتكلِّم ابن الراونديّ؛ فعنوان الفصل الذي تقتبس منه نويفيرت [في الهامش السابق] هو نظرة نقدية في أعمال الباحث الألمانيّ غونتر =

عرض سرديّة نشأة الإسلام في مناطق الحجاز، وهي موطن العرب، استطاعتْ هذه الجماعة [الدينيّة] أنْ تفصِل الإسلام -جغرافيًّا ولاهوتيًّا- عن اليهوديّة والمسيحيّة اللتَيْن من الواضح أنّه يشترك معهما في الكثير جدًّا»[(١)]. ويُفْتَرَض أنّ الفاعل وراء هذه التطوّرات، وهم (محرّرو) القرآن، جزءٌ من النخبة الفكريّة للجماعة [الدينيّة] اللاحقة؛ أيْ: هؤلاء الرجال المثقّفون الذين تُعْزَى إليهم تلك الأعمال الهائلة في التراث الإسلاميّ والسيرة [النبويّة] والتصانيف المتنوّعة في الحديث والتفاسير التي ظهرتْ خلال القرنَيْن الثامن والتاسع الميلاديَّين. ولقد فصَّل أندرو ريبّين[(٢)] حول آثار نظريّة وانسبرو، فقال: «كانت

=

لولينغ (١٩٢٨- ٢٠١٤م)؛ فاستحالَت -إذَن- علاقة هذا الفصل بابن الراونديّ الفيلسوف. يدعم هذا الترجيح كونُ محرّر الكتاب الذي يَرِد فيه الفصل يتّخذ لنفسِه أيضًا اسمًا مستعارًا من التراث هو (ابن الورّاق)، وقد سبق التعريف به في بداية الدراسة. [المترجِم]

(١) Ibn Rawandi, 'On Pre- Islamic Christian Strophic Poetical Texts in the Koran. A Critical Look at the Work of Günter Lüling' in Ibn Warraq (ed.), *What the Koran really says*, pp. 653- 710; p. 691.

(٢) أندرو ريبين Andrew Rippin، (١٩٥٠- ٢٠١٦): هو باحث كندي من أصل بريطاني، وُلِد في لندن، وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م، واهتمامه الرئيس يتعلّق بدراسة الإسلام المبكّر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلّفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل:

Guide to Islam, co-authored with David Ede, Leonard Librande, Donald P. Little, Richard Timmis, and Jan Weryho, Boston 1983.

دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد.

كما حرّر كتابًا مهمًّا بعنوان:

Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān (ed.), Oxford 1988

=

عبقريّة الاستراتيجيّات التفسيريّة الإسلاميّة في التعامُل مع القرآن -التي بدأت على الأرجَح بدءًا من تحرير النصّ نفسه- في تقديم صورة متّسقة ومتماسكة [للنبيّ] محمّد، كمرجعيّة للنصّ. عبر هذه العمليّة، صار النصّ المبهَم واضحًا مفهومًا (...) لدى جماعة المسلمين القائمة. ومن المحتمَل أنّ هذا تمّ من خلال إنشاء (سيرة) تقوم على قراءات متخيَّلة للقرآن، ومن خلال إدراج (سيرة) موجودة سابقًا ومنبثقة للتوّ في القرآن. وقد أدّت هذه العمليّة أيضًا إلى نشوء نصّ قرآنيّ موحَّد»[1].

أوضَح فْرِد دونر بشكلٍ مقنِع أنّ القرآن -لأسباب أيديولوجيّة واصطلاحيّة- لا يمكن أنْ يكون قد تطوّر من البيئة نفسها التي أنتجَت تلك التصانيف في الحديث والسِّيرة. غير أنّ النقطةَ الأساسيّة -في رأيي- تأويليّةٌ: فبالنظر إلى القرآن نفسه، يجد المرءُ أمامَه سيناريو معقّد بصورة فريدة، من الصعب للغاية أنْ يكون (مختلَقًا)؛ وهو عمليّة النقل المتعاقِب لتجارِب المتحدّث مع المقدس، التي عادةً ما تكون شديدة الخصوصيّة، إلى مجموعة

=

(مقاربات في تاريخ تفسير القرآن).

وهو كذلك محرر الدليل المهم: Blackwell companion to the Qurʾan (ed.), Oxford 2006 (قسم الترجمات).

(١) Andrew Rippin, 'Muhammad in the Qur'an. Reading Scripture in the 21st Century' in Harald Motzki (ed.), *The Biography of Muhammad. The Issue of the Sources* (Leiden, 2000), pp. 298- 310; p. 308.

من المستمعِين. قد يصف المرء بعضَ سوَر القرآن بأنّها حالاتُ نقلٍ لتجارِب من «الغموض الرهيب» (باللاتينيّة *tremendum mysterium*)، إنْ أردنا استخدام المصطلح الذي صاغه رودولف أوتّو[1]. تشهد النصوص المبكّرة القصيرة، على وجه التحديد، على التفاعُل الواقع بين قائد كاريزميّ ومجتمعه، مصوَّرةً إيّاه «أثناء العمل»، إذا جازَ التعبير. ونظرًا لأنّ النصوص ليستْ سرديّاتٍ عنه أو أقوالًا له، وإنّما هي كلامٌ يقدِّم نفسه على أنّه موجَّه إليه، وفي الوقت نفسه يعكس سيناريوات تواصليّة بين القارئ ومستمعيه، فإنّ تلك النصوص لا تتناسب، على الإطلاق، مع مفهوم «الأحاديث» *logia* كأقوال منعزلة. تتكوّن الوحدات الأدبيّة المنقولة في ثنايا القرآن، أيْ: السور، من عناصر خطابية مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا. عند الإقرار بها كانعكاسات لعمليّات تواصل

(١) رودولف أوتّو (١٨٦٩-١٩٣٧م) Rudolf Otto: عالم ألمانيّ متخصّص في الفلسفة واللاهوت ومقارنة الأديان، ينتمي إلى المذهب اللوثريّ. من أهمّ علماء الأديان في مطلع القرن العشرين الميلاديّ. من أشهر آرائه القول بفكرة الظواهر الروحانيّة الخارقة (*numinous*) وهي تجربة روحيّة عميقة زعَمَ وجودَها في صميم جميع الأديان الكبرى (العالميّة). سعَى إلى الدفاع عن الأديان في مواجهة منتقدِيها من أتباع الفلسفة الطبيعانيّة (Naturalism). من أبرز أعماله: **الطبيعانيّة والدِّين** (١٩٠٤م) *Naturalism and Religion*، **وفكرة القدسيّ: التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهيّ وعن علاقته بالعامل العقلانيّ** (١٩١٧م) *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*؛ وصدَرَت ترجمته العربيّة عام ٢٠١٠م عن دار المعارف الحكميّة في بيروت. [المترجِم]

فرديّة، تقدّم تلك الوحدات نوعًا أدبيًّا جديدًا تمامًا، تتيح مرجعيّتُه الذاتيّة المذهلة إلقاءَ نظرة ثاقبة على موضع تلك النصوص الاجتماعي والحياتي *Sitz im Leben*، وعلى محيطها وبيئتها التاريخيّة والاجتماعيّة. في الوقت نفسه، تعكس تلك الوحدات الأدبيّة تفاعُلًا اجتماعيًّا يُبْرِز تلاوةَ النبيّ وما أثارته في نفوس المستمعين إليها. حين تُقرأ النصوص القرآنيّة من منظور وجودها السابق على عملية اعتماد النصّ كنصّ ذي سلطة ضمن عمليّة تواصليّة، لا على أساس كَونِها كَوْمة غير متبلورة من (الموادّ)، يمكننا أنْ نُدرك أنّها تقدِّم مشاهدَ حيويّة لنشأة جماعة دينية. ولا تظهر تلك النصوص بصفتها استعادات أو عمليّات إنشاء -متجاوزة للتاريخ- لأحداثٍ بعيدة، بل حتى خياليّة، سوى من خلال قراءة قائمة على مرحلة ما بعد الاعتماد.

٢.٣- إشكاليّات تاريخيّة:

التيّار التنقيحيّ هو في الأساس إعادة كتابة للتاريخ. ولنقتبس من ابن الراونديّ[١] مرّة أخرى، إِذْ يقول: إنّ «الحقيقة الوحيدة التي لا شكَّ فيها هي أنّ العربَ قاموا في الربع الثاني من القرن السابع الميلاديّ بعمليّة احتلال واسعة النطاق للشرق الأوسط الهيلينيّ [اليونانيّ]. النقطة الحاسمة في الخلاف هي الطبيعة الدقيقة لهذا الحدث. هل كان مجرّد عملٍ من أعمال الانتهازيّة السياسيّة، بمغافلَة خَصْمٍ مُنْهَك، أو كان مدفوعًا بنوعٍ من الحماسة الدينيّة؟ يرى وانسبرو تطوّر الإسلام أمرًا وقع تمامًا بعد تأسيس كيان سياسيّ غامض [غير محدَّد] دينيًّا. وتُقرأ كلٌّ من المراجع الإسلاميّة والمسيحيّة حول (ما حدث) على أنّها تشير إلى (استمراريّة حضور الطائفيّة المسيحيّة – اليهوديّة في منطقة الهلال الخصيب في ظلّ الهيمنة السياسيّة العربيّة، وتشير إلى إقامة أسلوب للتعايُش (باللاتينيّة *modus vivendi*) بين السلطة الجديدة وبين مجتمعات السكّان الأصليّين، وتشير إلى استخلاص قاسم عقائديّ مشترَك، مقبول ابتداءً لدى النخبة الأكاديميّة، ليصير في نهاية المطاف رمزًا للخضوع (أو الإسلام) للسلطة السياسيّة»[٢].

(١) هو نفسه الكاتب المعاصر الذي أشرتُ إليه في هامش سابق، وهذا اسم مستعار. فلا يتبادَر إلى الذهن ذلك الفيلسوف المتكلّم القديم. [المترجِم]

(٢) John Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1977), p. 124; adduced by Ibn Rawandi, 'On Pre- Islamic Christian Strophic Poetical Texts', p. 693.

وفي مقابل وانسبرو، الذي يرى أنّ «ما حَدَثَ حقًّا» غير معروف، وأنّ «الصورة التقليديّة حول أصول الإسلام ليست عمليّة هائلة لإعادة كتابة الأحداث التي هي من المعارف العامّة لدى الجميع، وإنّما هي عملٌ تَقَويٌّ/ إيماني لملء فراغٍ مُربِك»[١]. نجد كرون وكوك يطرحان أطروحة إيجابيّة، وهي سرديّة مضادّة للرواية التقليديّة. في ضوء حقيقة أنّه لا توجد مدوَّنات تاريخيّة عربيّة من القرن الأوّل الهجريّ، يعود كلٌّ من كرون وكوك إلى العديد من الروايات غير الإسلاميّة من القرن السابع الميلاديّ، بما يشير إلى صورة جديدة للنبيّ؛ إِذْ يُنْظَر إليه لا باعتباره مؤسّسًا لدِين جديد، وإنّما بصفته من الواعظين المعتادين في تقاليد العهد القديم، مبشِّرًا بقدوم مسيح الخلاص. تشير الوثائق الأولى إلى أتْبَاع محمّد بـ(الهاجريّين)، أي: أحفاد هاجر؛ ومِنْ ثَمّ فإنّ كرون وكوك يفترضان أنّ أتْباعَ محمّد ربّما رأوا أنفسهم يستعيدون مكانَهم في الأرض المقدَّسة إلى جانب اليهود[٢].

---

(١) John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 179, adduced by Ibn Rawandi, 'On Pre-Islamic Christian Strophic Poetical Texts', p. 691.

(٢) خضعت أطروحة الهاجريّين لكثير من النقد، حتى من قِبَل بعض المنتسبين للتيار التنقيحي مثل ألفرد لويس دي بريمار، والذي أوضح في كتابه (تأسيس الإسلام، بين الكتابة والتاريخ)، أن الأكثر منطقية هو قراءة هذا المصطلح على أنه محاولة من الكُتَّاب المسيحيين واليهود لمَوْضَعَة المسلمين في سردية الكتاب المقدّس، وأن غياب تسمية المسلمين في كتبهم كوصف لهذه الأمة الناشئة، لا يعني غياب =

من الاعتراضات الأساسيّة على هذه الأطروحة، وعلى فرضيّة وانسبرو أيضًا؛ ما قدَّمه جوزيف فان إسّ[(١)]، ثمّ ما قدَّمه لاحقًا فرد دونر[(٢)]: إِذْ تُشير

=

استقلال هذه الأمة بهويّة خاصّة. انظر: تأسيس الإسلام بين الكتابة والتاريخ، ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة: عيسى محاسبي، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، من ص٣٩ إلى ص٤٢. (قسم الترجمات).

(١) جوزيف فان إس Josef van Ess، (١٩٤٣- ...): مستشرق ألماني، اهتماماته الرئيسة تتركّز في الفقه وتاريخ الفكر الإسلامي، حاصل على الدكتوراه من جامعة بون وكانت رسالته عن التصوّف الإسلامي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة توبنغن منذ ١٩٦٨ وإلى تقاعده عام ١٩٩٩، وكانت رسالته لنيل الأستاذية حول نظرية المعرفة الإسلامية، عمل كأستاذ زائر في بعض الجامعات؛ مثل جامعة كاليفورنيا، والجامعة الأمريكية ببيروت.

أهم كتبه هو كتابه عن تاريخ الفكر الإسلامي الواقع في خمسة أجزاء، وقد تُرجم إلى العربية الجزء الأول والثاني منه (Theology and Society in the Second and Third Century of the Hijra، علم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة)، ترجمة: سالمة صالح، وصدر عن دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٨. وقد كتب في عام ٢٠٠٦ كتابًا بعنوان: " The Flowering of Muslim Theology"، ازدهار علم الكلام الإسلامي؛ كتلخيص للأجزاء الخمسة. (قسم الترجمات)

(٢) لا أجد هذه السرديّة المضادّة مقنعة بشكلٍ كبيرٍ. فإذا التزمنا بالتسلسل التقليديّ للأحداث: ألَم يكن المفسّرون بالفعل على بُعْدِ عِدّة أجيال من تلك الأحداث؟ ألَم ينطلقوا -كما تفترض السرديّة التقليديّة- من تقاليد ثقافيّة مختلفة، ومن ثَمّ كانت مُقارَباتهم للقرآن تحذوها توقّعات وتطلّعات ذات خلفيّة تعليميّة وثقافيّة تختلف عن تلك التي كانت لدى مَن شهدوا الأحداث مباشرةً؟ ألَم يفتقروا -نتيجةَ عدم استحضارهم الأحداث عن تجارِب شخصيّة- إلى الأدوات اللازمة لوضع الأقوال أو الحقائق في إطار سيناريوهاتها الأصليّة؟ لقد أظهرَت أطروحة أُنْجِزَت مؤخّرًا في جامعة برلين الحرّة أنّه

=

النظريّتان، بالمِثل، إلى أنّه لا بدَّ أنّ فقدان ذاكرة هائل (*amnesia*) قد فُرِضَ على المسلمين الأوائل فيما يتعلّق بأصول القرآن، بما يحظر أيّ ذكرى قائمة لذلك التاريخ ممّا يفترض الدّرس التنقيحيّ وقوعها في مكانٍ وزمانٍ مختلفَيْن عمّا تنقل إلينا المصادر الموجودة اليوم. ربّما من الاعتراضات الأخرى أنّ السؤال عن القائمين باختلاق ذلك التقليد لم يجد جوابًا مقنعًا ومُرضيًا. غير أنّ القصور المحوريّ في تلك الأطروحة -برأيي- هو ذلك التجاهل التامّ للقرآن نفسه كنصٍّ أدبيّ، ومِن ثَمّ كمصدرٍ لا بدَّ من فكّ رموزه وتقييمه تاريخيًّا.

=

خلال النقاشات الفقهية المبكّرة جرَى التعامُل مع الأحكام القرآنيّة في الروايات القديمة على أنّها منحصرة بالفواعل القرآنيّة، ولا تنطبق على تلك اللاحقة. لم يَعُدْ لتلك الفكرة تحديدًا دورٌ لدى المفسّرين في العصور الكلاسيكيّة. وبالنسبة لتفاسيرهم، سيكون من الصعب أيضًا -في رأيي- إثبات أنّ محاولات الحفاظ على فكرة الإطار الحجازيّ لأصل القرآن لَعِبَتْ دورًا سائدًا [لديهم في تفاسيرهم].

٢.٤- إشكاليّات لُغويّة:

غير أنّ الأدلّة اللُّغَويّة والأسلوبيّة هي ما قاد غونتر لولينغ[(١)]، ومؤخّرًا كريستوف لكسنبرج، إلى إعادة بناء نصّ سابق لعملية اعتماد النصّ. ولننظر باختصار إلى هذا السيناريو. يُنْظَر إلى القرآن عادةً على أنّه يعكس نقاء اللغة العربيّة، بما يشهد على علاقته الوثيقة بالمدار الثقافيّ واللُّغويّ لشبه الجزيرة العربيّة. ولكنْ نظرًا لأنّ التقاليد التوحيديّة -التي يمتدّ خلالها القرآن- تقوم على نصوص مقدسة مدوَّنة بالعبريّة واليونانيّة، وتنتشر في الغالب بالسريانيّة التي كانت أيضًا لغةَ مجموعةٍ من النصوص الطقوسيّة، فإنّ من الصعب الاعتقاد أنْ يكون القرآن خاليًا من آثار لذلك التقليد، سواء روحيًّا أو لُغَويًّا. ليس من المستغرَب أنْ نجد في القرآن عددًا كبيرًا من الكلمات المستعارَة، أغلبها من السريانيّة، كما أشار أوائل المختصّين في فقه اللغة الإسلاميّ (Islamic Philology). فقواعد الإملاء التي يقوم عليها القرآن -وهي الرسم [القرآنيّ]،

(١) غونتر لولينغ Günter Lüling، (١٩٢٨-٢٠١٤): لاهوتي بروتستانتي ألماني، تركّزت دراساته في بدايات الإسلام، حيث حاول إثبات فرضيته عن كون الإسلام تطوَّر أصلًا عن نِحلة لجماعة مسيحية كانت تسكن مكة، وأنّ القرآن هو تطوُّر لاحق للتراتيل المسيحية المستخدمة من هذه الجماعة، له عدد من الكتب في هذا السياق، منها:

Kritisch-exegetische Untersuchung des Qur'antextes. Erlangen, 1970
دراسة تفسيرية نقدية للنص القرآني.

Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an. Erlangen: Lüling, 1974
حول القرآن الأصلي، مقاربات لإعادة بناء التراتيل المسيحية قبل الإسلام في القرآن. (قسم الترجمات)

والتي لم تكن أصلًا تزيد على طبقة أساسيّة صامتة غير تامّة التمثيل[١]، على الرغم من عودة جذورها إلى سوابق نَبَطِيّة[٢]- قد تأثّرت بالنماذج السريانيّة بشكلٍ كبيرٍ[٣]. ولكنْ لم يحدث إلّا خلال القرنَيْن الثامن والتاسع الميلاديَّين أنْ تطوّرت بالكامل قواعدُ الإملاء القرآنيّ، لتمثّل -بشكلٍ جَلِيّ، لا لَبْسَ فيه- البِنيةَ الدقيقة لنصوص [القرآن]. أسهمَتْ قواعد الإملاء النهائيّة -التي أشرَف على تنفيذها متخصّصون لُغَويّون- في توحيد الكتابة اللامتّسقة في ذلك الحين للنصّ، وفي الحفاظ عليه بالشكلِ الذي تتطلّبه القواعد النحويّة الموحَّدة للّغة العربيّة الفصحى، المستمدّة من البنية التي قامتْ عليها لغة الشِّعر العربيّ القديم. مِن ثَمّ تُثار أسئلة حول الشّكل السابق للنصّ القرآنيّ، الذي حجبته قواعد الإملاء المعياريّة الموحَّدة. هل كان القرآن منذ البدء -نصًّا- يمثّل اللغة المشتركة

(١) تشير الكاتبة إلى النصّ المجرّد قبل النقط والتشكيل، ويشيع في الكتابات الاستشراقية وصفه بـ«الرسم» بالنقحرة من العربية مباشرة، كما تقدم في دراسات الجزء الأول من هذا الكتاب المجمّع. (قسم الترجمات)

(٢) النَّبَط/ الأنباط: من القبائل العربيّة التي انتقلت من شبه الجزيرة إلى شمال منطقة الحجاز وبلاد الشام، فاستقرّوا بها وأقاموا بها حضارة فريدة، واعتمدوا على التجارة وتسيير القوافل. هناك إجماع على عروبتهم؛ فأسماء الأعلام عندهم عربيّة، وكذا أسماء معبوداتهم، وكان المؤرّخون الرومان يذكرون ملوكَهم ويسمّون الواحد منهم (ملك العرب). أشار ياقوت الحمويّ إلى بعض بلادهم في (**معجم البلدان**)، وقال إنّها بقرب بيت المقدس. ما تزال آثارهم ماثلة في الأردن وفلسطين وجنوب سوريا وشمال الحجاز؛ إذ امتدّت بلادهم من جبل العرب في السويداء إلى واحة الحِجْر. أشهر تلك الآثار مدينة البتراء في الأردن. تنامَى الاهتمام بهم في البحوث الأثريّة من بدايات القرن التاسع عشر الميلاديّ إلى اليوم، ولكنْ ما يزال هناك الكثير ممّا نجهله عنهم وعن تفاصيل حياتهم السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة وعن أصولهم ومصيرهم. [المترجِم].

(٣) Gerhard Endress, 'Die Arabische Schrift' in Wolf- Dietrich Fischer (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie I. Sprachwissenschaften* (Wiesbaden, 1982), pp. 165- 97.

المنظومة، كما تُوصَف اللغة العالية التي تستخدم **الإعراب**، فيما كانت اللغة المنطوقة مختلفة عن ذلك؛ بما يجعل هناك نوعًا من **الازدواجيّة** تشبه ما نلاحظه اليوم؟ أم كان القرآن في الأصل مكتوبًا بلغة أهل مكّة (عامّيّةِ مستمعيه الأوائل) ثمّ لاحقًا فقط تمّت «تسويته» ليتلاءم مع قواعد **العربيّة**؟ ماذا عن التداخُلات السريانيّة؟ هل كانت أوضح ممّا تبدو عليه في «النصّ المُتَلَقَّى»؟

هذه أسئلة مهمّة، على وجه الخصوص، لكونها تمسّ مصداقيّة النقل والرواية الشفهيّة للقرآن. فالتقاليد [الإسلاميّة] ترَى أنّ النقل الشفهيّ لعب دورًا محوريًّا في الحِفَاظ على الصورة الصحيحة التامّة للقرآن، فهل تضاءَل هذا الدّور وتراجَع في مرحلةٍ لاحقة لصالح عمليّة نقل تغلب عليها الكتابة؟ وما هي أهميّة النقل كتابةً؟ هل تُشير بعضُ التعبيرات الغامضة في القرآن إلى فهمٍ قاصر لوحدات النصّ، ربّما نشأ عن خطأ في الكتابة؟

مثل هذه الأسئلة عالجَها كلٌّ من: إجناس جولدتسيهر[١]، وتيودور نولدكه، وفريدريك شفالي[٢]، وجوتهلف برجستراسر[٣]، وآرثر جيفري[٤]، وآخرين كُثُر، في النصف الأوّل من القرن المنصرم؛ عادةً دونما اعتراض على التقاليد

---

(١) Goldziher, *Richtungen*.

(٢) GdQ I/ II: Theodor Nöldeke & Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorans I: Über den Ursprung des Qorans, II: Die Sammlung des Qorans* (Leipzig, 1919).

(٣) GdQ III: Gotthelf Bergsträsser & Otto Pretzl, *Die Geschichte des Korantextes* (Leipzig, 1938).

(٤) Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938).

الإسلاميّة من ناحية المبدأ، وإنّما يحاول العلماء وضعَ النتائجِ التي يَصِلون إليها في إطار الصورة التقليدية. ومع ذلك، فإنّ آخرين وقفوا موقفًا متناقِضًا مع التقاليد الإسلاميّة؛ مثل كارل[١] ڤولرس[٢]، الذي دعا إلى صيغة عامّيّة للقرآن، متّهِمًا النحاةَ العرب بأنّهم حوّلوا تلك الصيغة اللُّغَويّة إلى **العربيّة** الكلاسيكيّة. إضافة إلى ذلك، مهَّد ألفونس منجانا[٣] -الذي زعمَ وجودَ صيغة للنصّ القرآنيّ ذات بصمة سريانيّة واضحة- لوجود سبيل للتأثير الخارجيّ، عبر الإقرار بدور المحرِّرين في التحرير الأسلوبيّ للقرآن. ربّما قام هذا المحرِّر، الذي يُدْعَى أحيانًا (مؤلِّفًا)، بدمج مجموعة من الكلمات المستعارة -من السريانيّة- في اللغة

(١) كارل ڤولرس (١٨٥٧ - ١٩٠٩م) Karl vollers: مستشرق ألمانيّ. درَس اللاهوت البروتستانتيّ والفلسفة في جامعات يينا وتوبنغِن وبرلين الألمانيّة وستراسبورغ الفرنسيّة. أدارَ الكُتبخانة الخديويّة في مصر (وهي «دار الكتب والوثائق القوميّة» اليوم) مدّةَ عشر سنوات (١٨٨٦ - ١٨٩٦م). عاد إلى ألمانيا فعمل أستاذًا للغات الشرقيّة والفلسفة بجامعة يينا (Jena)، ولكنّه استقال منها عام ١٩٠٨م في أعقاب جدل حول كتابه: **اللغتان الدارجة والمكتوبة في جزيرة العرب قديمًا**، الذي صدَرَ قبل ذلك بعامَيْن. من آثاره الأخرى: **التوراة السامريّة** (١٨٨٣ - ١٨٩١م) *Pentateuchus Samaritanus*، **واللغة العامّيّة المصريّة** (١٨٩٠م) *Lehrbuch der aegypto- arabischen Umgangssprache*، **ودليل المخطوطات الإسلاميّة والمسيحيّة الشرقيّة واليهوديّة والسامريّة بمكتبة جامعة لايبتزغ** (١٩٠٦م) *Katalog der islamischen, christlich- orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliotek zu Leipzig*. [المترجِم]

(٢) Karl Völlers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (Strasburg, 1906).

(٣) Alphonse Mingana, 'Syriac Influences on the Style of the Kur'an', *Bulletin of John Rylands Library, Manchester* 1927, pp. 77- 98. Reprinted in Ibn Warraq, *What the Koran really says*, pp. 171- 92.

القرآنيّة، ومن ثمّ أحدَث تلك الثورة اللُّغَويّة التي يعكسها النصّ القرآنيّ، عند النظر إليه في إطار السياق العربيّ القديم. بالتالي، أثارت الرؤيةُ القائلة بجِدّة القرآن وحداثته وعدم ارتباطه باللغة **المشتركة** المنظومة التي حجبتها قواعد الإملاء المعياريّة الموحَّدة = أسئلةً قبل وقتٍ طويل من ظهور التيّار التنقيحيّ المعاصر.

ولكنْ لم يَقُم تفسير تنقيحيّ للتاريخ الإسلاميّ المبكّر على أساسٍ لُغَويّ قبل كتابات لولينغ، ومؤخّرًا بعده لكسنبرج. فقد نشر غونتر لولينغ كتابَه: **القرآن الأوَّليّ** *Der Ur- Qoran* قبل ثلاثة أعوام من ظهور كُتُب كلٍّ من وانسبرو وكرون وكوك[1]. وفيه يعتبر أنّ ثُلث القرآن –قصار السّوَر التي يظهر فيها أسلوب موجَز وشديد الشاعريّة بشكلٍ بارز، ومِن ثَمّ تُعَدّ صعبةً بل غامضة– هو ناتج عمليّة إعادة كتابة لتراتيل مسيحيّة. وقد أكّد جيرالد هوتِنج على التعسّف

(١) بدأ لولينغ مشروعه بكتاب: **عن القرآن الأوَّليّ** *Über den Ur- Qur'an* (الصادر عن دار إرلَنغن الألمانيّة في العام ١٩٧٤م)، وتُرْجِم إلى الإنجليزيّة بعنوان: *On the Pre- Islamic Poetic Christian Texts in the Koran* (ويعني: حول النصوص المسيحيّة الشِّعريّة السابقة للإسلام في القرآن). للاطّلاع على منهجيّته، انظر مراجعة هوتِنج كتابَه: *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad* **(إعادة اكتشاف النبيّ محمّد)**، وهي المراجعة المنشورة بالإنجليزيّة بين صفحتَي ١٠٠ و١٠٩ في العدد ٢٧ (١٩٨٢م) من **مجلّة الدراسات الساميّة** (*Journal of Semitic Studies*)، وانظر أيضًا فصلًا [بالإنجليزيّة] لابن الراونديّ [اسم مستعار لكاتب معاصر]، بعنوان: On Pre- Islamic Christian Strophic Poetical Texts [وهو مصدر سبقَت الإشارة إليه في هامش سابق].

الذي اتّسَمَت به هذه الدراسة، فقال: «يبدو لي أنّ النقاش والحِجاج هنا دائريّ في جوهره، وأنّه نظرًا إلى انعدام الطرق للإحاطة بالنصّ القرآنيّ الأوَّليّ (ur –Qur'an) المُعاد صياغته أو التحقّق منه، فهناك خطر أنْ يُعاد صياغته ليتلاءم مع التصوّرات المسبَقة للمرء حول ما قد يجده في ثناياه»[(١)].

مع ذلك، فقد أحيا كريستوف لكسنبرج زَعْمَ لولينغ حول النصّ المسيحيّ السابق لعملية تثبيت نصّ معتمد، الذي ذهب طيَّ النسيان؛ وإنْ لم يصرِّح لكسنبرج في أيّ موضعٍ بهذا، وذلك في بحثٍ واستقصاءٍ جديد في كتابه ذي العنوان الرنّان: **قراءة سريانيّة – آراميّة للقرآن: مساهمة في فكّ رموز اللغة القرآنيّة** *Syro-Aramaic Reading of the Qur'an: A Contribution to the Deciphering of Qur'anic Language*، الصادر في العام ٢٠٠٠م[(٢)].

---

(١) Gerald Hawting, review of Lüling in *Journal of Semitic Studies* 27 (1982), p. 111.

(٢) قدَّمَ عرضًا لهذا الكتاب على الإنترنت كلٌّ من ابن الورّاق (في مقالةٍ بصحيفة **الغارديان** البريطانيّة، في ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢م، بعنوان: Virgins? What virgins? [حُورٌ؟ أيُّ حورٍ؟]) وأليكسندر ستيلّ (في مقالةٍ بصحيفة **إنترناشينوال هيرالد تريبيون**، في ٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢م، بعنوان: ALanguage Mystery "White raisins" instead of "virgins"? [لُغزٌ لُغَويّ؟ «زَبيبٌ أبيضُ» لا «حُورٌ عِينٌ»؟]). وهناك مقابلة أجراها كريستوف بورمر مع كريستوف لكسنبرج ونُشِرَت بتاريخ ٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢م على هذا الرابط: http://dradio.de/cgi-bin/es/neu-lit-pol/5999.html. ولا يمكننا اعتبار التقييمِ الإطرائيّ الذي نشرَه كارل هاينز –مديرُ وحدة الدراسات الدينية بجامعة سارلاند [الألمانيّة]، وهو من المتعاونين مع لكسنبرج عن قُرْب– تقييمًا نقديًّا (وقد نُشِر في هذا الرابط: =

يسعى لكسنبرج إلى إعادة نفخ الروح في النقاش حول اللغة القرآنيّة على أنّها إمّا **عربيّة** [فُصْحَى] شعريّة أو عامّيّة، داعيًا إلى تبنّي خيار كونها عامّيّة. فاللغة القرآنيّة الأصليّة- كما يحاول أنْ يُبرهِن وَفْقَ قواعد الإملاء والمعجم والنحو القرآني، هي مزيجٌ لُغَويّ من العربيّة والسريانيّة. وما يرمي إليه لكسنبرج ليس تعقّب الحضور السريانيّ العلنيّ الصريح فحسب، وإنّما (الخفيّ) أيضًا؛ سواءٌ كان ذلك هجاءً سريانيًّا يُفْتَرَض أنّه طُمِس خلال عمليّة التعريب اللاحقة لقواعد الإملاء القرآنيّ، أو كان ذلك أفهام سريانيّة مبكّرة تختلف عن تلك التي يشير إليها المفسّرون الذين -في رأيه- لم يعودوا [حينها] يفهمون اللغة الأصليّة للقرآن؛ ولذا كان لِزامًا -من أجل عَقْد تحليلاتهم- اللجوءُ إلى التأثيل والاشتقاق العربيّ الذي طُوِّر في وقتٍ متأخّر. يناقش لكسنبرج حوالي ٧٥ حالة، ولكنّ هذه الحالات، في نظره، ليست سوى أعراض لواقعٍ لُغَويّ يشمل طبقات من القرآن أكبر بكثير. فهناك شفرة سريانيّة تامّة للقرآن، تمثّل قراءةً سريانيّة له ([وبتعبير لكسنبرج]، «قراءة سريانيّة- آراميّة» *syro - aramaische Lesart*، [كما في عنوان كتابه]).

=

(http://perlentaucher.de/autoren/10021.html). من أجل تقييم في سياق الدرس القرآنيّ، بدون إجراء تقييم مفصَّل، انظر:

Rainer Nabielek, 'Weintrauben statt Jungfrauen: Zu einer neuen Lesart des Korans' in *INAMO* 23/ 24 (2000), pp. 66- 75.

في ظلّ الشعبيّة التي حَظِيَ بها كتاب لكسنبرج، ربّما يجدر بنا عرض منهجيّته بإيجاز[1]: ينطلق لكسنبرج ممّا يَرِد في القرآن من مُفْرَدات أو تعبيرات «غامضة»، فيلجأ **أوّلًا** إلى [**تفسير**] **الطبريّ ولسان العرب**، باحثًا عن تفسيراتٍ قد تشير إلى قراءة أو تأويلٍ آراميَّيْن ضمنيًّا. فإنْ لم يعثر على هذا، بَحَث **ثانيًا** عن جذر سريانيّ يتجانس مع العربيّ، ولكنّ معناه «يتناسَب بشكلٍ أفضل» مع السياق. فإذا لم يحصل على نتيجةٍ [من هذا أيضًا]، يحاول لكسنبرج، **ثالثًا**، أنْ يستطلِع جذرًا سريانيًّا للمُفْرَدة العربيّة محلّ البحث، وذلك من خلال إزالة الإعجام والتشكيل، ثمّ تخمين بديلٍ ما يمكن أنْ يعكس كلمةً سريانيّة. وتتمثّل الخطوة **الرابعة** الأخيرة في منهجيّة لكسنبرج في ترجمة التعبير العربيّ إلى السريانيّة، من أجل استطلاع معناه الأصليّ فيها.

تلك المنهجيّة تقتضي -ضمنًا- نتائجَها ذاتَها: وهي حقيقة وجود طبقة سريانيّة يقوم عليها النصّ العربيّ، يعتمد لكسنبرج في كثير من مادّته على حِجَاجٍ دائريّ واضح. وعلى المرء أنْ يذكر أنّ السريانيّة خصوصًا، التي ترتبط لُغَويًّا ارتباطًا وثيقًا بالعربيّة، ستقدّم -في حالاتٍ لا حصرَ لها- نظائر تأثيليّة/ اشتقاقيّة للمُفرَدات أو التعابير القرآنيّة؛ وخاصّةً لوفرة الكلمات والمُفْرَدات الدينيّة في

(١) نشرنا قبل عرضًا نقديًّا لكتاب لكسنبرج قام به الباحث الفرنسي فرنسوا دي بلوا، بعنوان: عرض كتاب؛ قراءة آرامية سريانية للقرآن: مساهمة في فك شيفرة اللغة القرآنية، فرنسوا دي بلوا، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير. (قسم الترجمات)

السريانيّة. ترجع هذه النظائر في كثير من الحالات -ببساطة- إلى العلاقة اللُّغَويّة الوثيقة بين اللغتَيْن الساميَّتَين، ولا تعكس بالضرورة احتكاكًا ثقافيًّا. لكنّ اقتفاء (الأصول) السريانيّة للكلمات العربيّة صار هَوَسًا لدى لكسنبرج، واستحوذَ عليه. بلَغ هذا أَوْجَهُ في إعادة صياغة صور الخطاب القرآنيّ كاملةً، مثل الجزاء الأُخْرَويّ للمؤمنين في الجنّة، وهو الجزاء الذي يَخلو -وَفْقَ لكسنبرج- من أيّ عناصر جنسيّة؛ إِذْ ليس (الحُور العِين) -وقد اعتُبِرَت عذارَى نَجلاوات- سوى (زَبيبٍ أبيض).

تشير مُقارَبة لكسنبرج إلى أنّ النطقَ العربيّ لكثير من الكلمات في القرآن ليس أصيلًا، وإنّما حلَّ محلَّ نطق سريانيّ. مِن ثَمّ فإنّ الدليل على وجود ألفاظ سريانيّة/عربيّة متجانسة أو كلمات سريانيّة تتشابه مع كلمات عربيّة من القرآن ولكنّها تختلف قليلًا عن نظيرتها العربيّة = هذا الدليل يشير إلى صياغة سريانيّة، في الأصل، للنصّ القرآنيّ الذي جرَى تعريبه بصورة خاطئة. وبالتالي، يمكن توظيف هذه الأمثلة كحجج مناقضة لصحّة التقليد الشفهيّ على هذا النحو. تُفْهَم الصيغة العربيّة المعنيّة هنا على أنّها نَتاجُ تحريفٍ نصّيّ لأصلها السريانيّ، نجَم عن تقاليد كتابة قاصرة، وهو ما يتيح -بالتالي- استخلاص أنّ التقليد الشفهي لم يكُن قائمًا: «إنْ كان هذا النقل الشفهيّ قد وُجِد إطلاقًا، فلا بدّ من اعتباره قد انقطَعَ في وقتٍ مبكّر نوعًا ما»[(١)]، مستشهدًا بعدد كبير من الحالات -وإنْ كان قليلٌ منهم، في رأيي،

(١) 'Cristoph Luxenberg', *Die syro- aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000), p. 299.

يستحقّ التناوُل بجدّيّة- يزعم لكسنبرج أنّ البناء العلميّ الإسلاميّ، الذي يعتمد بشكلٍ كبيرٍ على مصداقيّة التراث الشفهيّ، يقومُ على غيرِ أساس. ومن هذه النتيجة ينطلق بمقدّمة لمشروعه الخاصّ بتفسيرٍ جديدٍ تمامًا للقرآن.

تشير النظائر السريانيّة/ العربيّة -في رأي لكسنبرج، كما علينا أنْ نتذكّر- إلى أصل سريانيّ [للقرآن]، لا من الناحية اللُّغويّة فحسب، بل من الناحية اللاهوتيّة أيضًا. ولذلك، فكلمة (قريانا) السريانيّة -التي تُقابل كلمة (قرآن) العربيّة، وتعني (تلاوة) أو (كتاب القراءات)[1]- ليست في تصوّر لكسنبرج مجرّد لفظٍ دخيل من الناحية اللُّغَويّة، إنّما هي دليلٌ واضح على أصل ثقافيّ سريانيّ [للنصّ القرآنيّ]: فلم تتحوّل كلمة (قريانا) السريانيّة إلى (قرآن) العربيّة فحسب؛ بل صار (كتاب القراءاتٍ) السرياني، من خلال ترجمته إلى العربيّة، هو النصّ الإسلاميّ العربيّ. وهكذا نرى أنّ ملاحظة لُغَويّة تُعْتَصَر وتُدْفَع نحو دعم فرَضيّة لاهوتيّة وإثباتها. وعبر إعادة تفسير الحقل الدلاليّ بأكمله لعمليّة القراءة والتلاوة والوحي، (على النمط السريانيّ)، يُحْدِث لكسنبرج نقلةً في فهم النصّ الإسلاميّ من كونه بلاغًا لرسالةٍ إلهيّة ليصير عمليّة ترجمة أو تعاليم تفسيريّة،

(١) كتاب القراءات / كتاب التلاوات / كتاب الفصول lectionary: عمل طقوسيّ يضمّ مجموعة منتقاة من نصوص الكتاب المقدَّس لتلاوتها خلال الشعائر التعبّديّة الكنَسيّة، مرتّبة وَفق (فصول) السَّنَة الكنَسيّة/ الطقوسيّة [الأعياد ومواقيت الصوم، إلخ]. وقد ظهر هذا التقليد منذ القرن الخامس الميلاديّ؛ إِذْ كانت القراءة قبل ذلك من الكتاب المقدَّس مباشرةً. [المترجِم]

أَنْجَزَها على الأرجح علماءُ دينٍ سِريان. لذا، فالأطروحة العامّة التي يقوم عليه كتابه كلّه هي أنّ القرآنَ مجموعةُ ترجماتٍ وعمليّات إعادة صياغة لنصوص سريانيّة الأصل كانت تُرَتّل في الصّلَوَات الكنسيّة كأجزاء من (كتاب قراءات)[1].

من المدهش واللافت للنظر أنّ مدى الهُجنة المزعومة في اللغة القرآنيّة على النحو المُشَار إليه لا يجد الاهتمام الجادّ لدى لكسنبرج -فلا نراه يعلّق في أيّ موضع على الاستخدام الفعليّ لتلك اللغة، سواء كلغة عامّيّة أم كلغة مقصورة على الأغراض التعبّديّة الطقوسيّة- فالهُجنة لديه لا تعمل سوى وسيلة لتفكيك القرآن كنصٍّ أصيل، أو -من الناحية الظاهراتيّة- لتفكيك النصّ الإسلاميّ باعتباره تقديمًا مخلِصًا لما شَعَر ناقله [النبيّ] بأنّه تلقّاه من مصدرٍ علويّ. وهكذا يقدَّم القرآن على أنّه ترجمةٌ لنصٍّ سريانيّ. لكنّ هذه فرَضيّة مُغرِقة في الادّعاء، وتقوم -للأسف- على أُسس واهية بالأحرى. فلا يأخذ لكسنبرج في اعتباره الأعمال السابقة في المجالات المتنوّعة للدراسات القرآنيّة؛ لا فيما يتعلّق بالإرث الوثنيّ ولا فيما يتّصل بالخلفيّة العربيّة الشِّعريّة أو الصِّلات اليهوديّة. فلا يهتمّ بالمُقارَبات التاريخيّة - الدينيّة [المتّصلة بتاريخ الأديان]، ولا المُقارَبات الأدبيّة للقرآن، مع أنّ افتراضاته تمسّ بشكل جوهريّ جميع تلك الخطابات. يقتصر لكسنبرج في عمله على منهجيّة لُغَويّة وضعيّة

(١) Luxenberg, *Die syro- aramäische Lesart*, pp. 95- 100.

ميكانيكيّة، دون عنايةٍ بالاعتبارات النظريّة التي ظهرتْ في الدّرس اللُّغَويّ الحديث.

يتميّز طرح لكسنبرج بكونه أثار -من جديد- السؤالَ القديم حول الطبقات السريانيّة المحيطة بتاريخ النصّ القرآنيّ، وهو السؤال الذي هُمِّش منذ [ألفونس] منجانا. لكنّ مهمّة تقديم دراسة معمَّقة ودقيقة للعناصر السريانيّة في القرآن ما تزال بانتظار من يقوم بها على وجهها.

٣. التطلّع إلى تصحيح:

٣.١- التركيب القرآنيّ وآثاره التاريخيّة:

دَعُونا هنا ننتقل بتركيزنا من ظروف حدث القرآن، لنعودَ إلى القرآن نفسه ليكون محورَ التساؤل والبحث، وننظر في الآثار التاريخيّة التي يتضمّنها التركيب القرآنيّ.

يكشف النصّ القرآنيّ الموجود لدينا اليوم -أيْ (النصّ المُتلقَّى)- عن تركيبةٍ فريدة. فتسلسُل وحدات النصّ الواحد لا يتّبع أيّ مبدأ منطقيّ، فضلًا عن مبدأ لاهوتيّ؛ ولكنّه ينقسم إلى سُوَر، معظمها يمثّل وحدات أدبيّة أصيلة بشكلٍ واضح. هذا الترتيب للنصّ ترتيب محافِظ ومُحايد لاهوتيًّا، في الوقت نفسه، ويشير إلى أنّ تحرير النصّ تمّ دون تخطيط مفصَّل، وربّما على عُجَالَة، بأيّ طريقةٍ كانت؛ قبل ظهور مفاهيم نبويّة كالتي تَحْفَل بها السيرة. لأسباب فَنِّيَّة، لا بدّ أنّ عمليّة ترسيخ النصّ أيضًا قد وقعتْ في وقتٍ لا يتجاوز بداية الفتوحات، بما يتزامَن مع توسّع المجتمع [الإسلاميّ] خارجَ دائرة المستمعين الأوائل. لذا فإنّ السيناريو التقليديّ حول التحرير [أو الجَمْع] العثمانيّ (uthmänic redaction,) -الفرضيّة القائلة إنّ بقايا التلاوات النبويّة قد جُمِعَت بُعَيْدَ وفاة النبيّ لتشكّل المصحف الذي نراه اليوم- يبدو معقولًا، وإنْ لم يكن بالإمكان إثباته.

لكنْ مهما تكُن عمليّة التحرير أوَّليّة، فقد جرَى -مع عمليّة الترسيخ الموائم للنصّ- خَلْقُ مساقٍ حاسم فيما يتعلّق بطابِعه الأدبيّ. من الواضح أنّ عمليّة التدوين المشترَك للنصوص غير المُحْكَمة التركيب التي تتكوّن من إفادات منفصلة مفاهيميًّا (وهو ما يميّز طوالَ السّور المدنيّة)، مع البنى المعقّدة متعدّدة الموضوعات في قصار السُّوَر والسور متوسطة الطول، قد نتَجَ عنها وَحدَةٌ غير متجانسة تمامًا، وهو الأمر الذي لم يكن دون عواقب ونتائج[1]. حين تتشابَك هذه العناصر لتشكّل مجموعةً تامّة أو مدوَّنة (مُصْحَف)، تصبح محايدة

(١) يدرج المستشرقون عادة على اتهام بنية النصّ القرآن بالتفكّك والتشظّي، وهو أمر غير صحيح ولا ينظر لجهد المفسِّرين وغيرهم في بيان الروابط والمناسبات الداخلية للنصّ، وقد قام بنقد وتفنيد هذا الاتهام بعضُ الدارسين ممن اهتموا بدراسة النَّظْم القرآني والعلاقات النصيّة في القرآن من أمثال ميشيل كويبرس وسلوى العوا وغيرهم، وقد طَرَحْنَا جُمْلَةً من الترجمات التي تبيّن توجّهات في الدراسات الاستشراقية تبدو مخالفة للطرح الاستشراقي الكلاسيكي في مسألة بنية النصّ القرآني، [تراجَع هذه الترجمات في ملف الاتجاه التزامني على قسم الترجمات بموقع تفسير].

تطرح الكاتبة هنا كون عملية ترتيب القرآن في المصحف تمّت وفق إجراءات شكلية أو آلية، بمعنى أنها لا تعكس نوعًا من الترابط بين السور، ومسألة المنطق في ترتيب السور القرآنية هي مسألة تحدّث عنها بعض العلماء في التراث الإسلامي مثل البقاعي، وفي العصر الحديث اهتم ببيانها الفراهي وأمين إصلاحي، كما قدّم ريموند فارين بعض الطروحات في هذا السياق، يراجع في الجزء الأول من هذا الكتاب (تاريخ القرآن في الدراسات الغربية المعاصرة؛ الجزء الأول: النظريات الغربية الحديثة في دراسة تاريخ القرآن)، مقالته: هل تأخر ترتيب القرآن لِمَا بعد عهد النبوة، أدلة جديدة على وحدة مصدر ترتيب القرآن، وفرضية جديدة حول تدوين القرآن، ريموند فارين، ترجمة: مصطفى هندي، ص٢١٧ (قسم الترجمات).

فيما يتّصل بسياقها التواصليّ خلال ظهور ونشأة المجتمع [المسلم]. ومن الصحيح أنّ الوحدات النصّيّة المحدَّدة سابقًا -التي يمكن تمييزها عبر وسائل وأدوات موثوقة كالصِّيَغ التمهيديّة وعلامات الانتهاء- قد احتفظَت بها عمليّة التحرير وسُمِّيَت (سُوَرًا). إلّا أنّها فقدَت كثيرًا من أهميّتها كوحدات، لكونها في المدوَّنة نفسها قد صُفَّتْ جنبًا إلى جنب مع وحدات أخرى سُمِّيَتْ أيضًا (سُوَرًا)، ولكنّها وحدات لم تشكّل مقاطعها المكوِّنة لها بنيةً أدبيّة متماسكة، ومِن ثَمّ قوَّضَت ودَحَضَت الادّعاء البنيويّ الذي أثارته تلك الوحدات التي كان تركيبها دقيقًا وبعناية.

كان من عواقب هذا أنّ السُّوَر لم يَعُد يُنْظَر إليها -في نهاية المطاف- على أنّها وحدات أدبيّة متكاملة تحمل رسائلها الخاصّة وتعكس مراحل فريدة من عمليّة تواصليّة. على النقيض من ذلك، عند تساوي جميع أجزاء النصّ في المرتبة، يمكن استلال النصوص المنتقاة عشوائيًّا من سياقها في سُوَرِها ومِن ثَمّ توظيفها لشرح وتفسير نصوص أخرى منتقاة عشوائيًّا أيضًا. وهكذا انتُزِعَت الأقسام النصّيّة، في الواقع من سياقها وجُرِّدَت ممّا أحاطها من توتّرات كانت تميّزها داخل وحداتها الأصليّة. لقد أصبحت العناصر الأدبيّة للسوَر -التي كانت يومًا جزءًا من خطابٍ ما[1]- غير ذات وظيفة، وأمكَن اعتبارُها مجرَّد تكرار لبعضها بعضًا. تحوَّل النصّ الأدبيّ، وقد جُرِّد من التوتّر الناجم عن

(١) Angelika Neuwirth, 'Form and Structure of the Qur'an' in Jane Dämmen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, 2002), Vol. 2, pp. 245- 66.

تاريخيّته، إلى نصّ معياريّ (canon)، نصّ مقدَّس حصرًا، أو قد تحوَّل -إذا نظرنا إليه من منظورٍ استشراقيّ- إلى كَومة من الموادّ [النصّيّة].

٢.٣- الشفاهيّة:

لاستعادة تاريخِ القرآن السابقِ لعمليّة الاعتماد، دَعُونا بدايةً ننتقل إلى خاصيّة جوهريّة للنصّ لها تأثير بالغ الأهميّة على التمثيلات السرديّة القرآنيّة؛ ألا وهي كون القرآن -حقيقةً- لم يُقْصَد به أنْ يكون كتابًا يُدْرَس بل نصًّا يُتْلَى. وقد أكّدت كريستينا نيلسون[١] على أنّ «روايةَ القرآن وحضورَه الاجتماعيّ شفهيّان بالأساس. التناغم القرآنيّ والسجع، في حدّ ذاتهما، يؤكّدان أنّ المقصود منه السماع... فمغزَى الوحي وفحواه يحمله الصوت بقدرِ ما تحمله معلوماته الدلاليّة». هناك عواقب مهمّة لهذه الحقيقة. فإذا كان المقصود من القرآن هو تلاوته، فيجب أنْ يكون هدف الأداء الشفهيّ واضحًا جليًّا في تركيبة النصّ نفسه. الآن لنتحوّل باختصار إلى خاصّيّة الشفاهيّة، وهي خاصّيّة جوهريّة للقرآن، مع التركيز على إحدى الظواهر الأسلوبيّة لعرضها من وجهة نظر لُغَويّة بسيطة.

---

(١) كريستينا نيلسون Kristina Nelson: درَست الموسيقا في مرحلة البكالريوس ثمّ حصلت على الدكتوراه في الدراسات العربيّة من جامعة كاليفورنيا (بيركلي)، وكانت أطروحتها حول التلاوات القرآنيّة، وعنها صدَرَ أشهر كتبها **فنّ تلاوة القرآن** (١٩٨٥م) *The Art of Reciting the Quran*، في سلسلة (دراسات الشرق الأوسط) عن مطبعة جامعة تكساس، وأصدرَتْه أيضًا مطبعة الجامعة الأمريكيّة بالقاهرة [وقد نُشِر تعريفٌ به في موقع مركز تفسير]. تعيش كريستينا في القاهرة منذ العام ١٩٩٤م، وكانت قبل ذلك في غزّة وغيرها من مدن الشرق منذ العام ١٩٨٦م. [المترجِم]

كما هو معروف جيّدًا، تعكس أجزاء القرآن المبكّرة -المركَّبة بشكلٍ مكثَّف- مسلكًا لُغويًّا عربيًّا قديمًا يسمَّى (السَّجْع)، وهو يتميّز بعبارات وجُمَل قصيرة جدًّا وموجَزة، مع أنماط متغيّرة بشكلٍ متكرّر من القوافي شديدة الوضوح. ما إنْ أَفْسَحَ هذا الأسلوب الطريقَ أمام دفقة نثريّة أسلَس، مع وجود آيات [قرآنيّة] تتجاوَز جُمْلَتَيْن، صارت نهاية القافية تأخذ شكلَ نمطٍ بسيط «من (ـون) أو (ـين)»، يأتي في معظم الحالات من خلال صيغة تدلّ على جمع المذكّر [السالم]. قد يتساءل المرء كيف لهذه النهاية غير الملحوظة أنْ تفي بما يتوقّعه السامع من نهاية مدوِّية للآية. لكنْ بالنظر عن كثب، سنجد أنّ القافية لم تَعُد تحمل تلك الوظيفة، إنّما صارتْ هناك آليّة أخرى لتحديد النهاية؛ وهي عبارة مُقفّاة نمطيّة، من الناحية التركيبية، تُخْتَتَم بها الآية، أمِيل إلى تسميتها «إيقاع» (كادِنزا cadenza من الإيطاليّة، أيْ cadence بالإنجليزيّة)، تشبيهًا لها بالجزء الأخير الشهير من وحدات الخطاب في التراتيل الغريغوريّة التي تثير -عبر أنماطها الصوتيّة المحدّدة- توقّعًا بقرب انتهاء [الخطاب]. لكنّها في القرآن ليست صوتًا موسيقيًّا متطابقًا بقدر ما هي صياغة نمطيّة إلى حدّ بعيد. إلّا أنّ الإيقاع يمكن تحديده بسهولة، نظرًا لكونه يتميّز دلاليًّا عن سياقه، إِذْ إنّه لا يتقاسم معه الأسلوب الأساسيّ للخطاب، بل يضيف إليه تعقيبًا أخلاقيًّا؛ ولنأخذ هنا مثالًا:

تشرح الآية رقم ٨٨ من سورة يوسُف بالتفصيل حلقة من قصّةٍ بلغَتْ ذروتَها في خطابٍ يوجَّه إلى بطلِ القصّة. وصل إخوةُ يوسُف إليه واقتربوا منه: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ قَالُوا۟ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ﴾. ثمّ يتحوّل النصّ في نهاية الآية من المخاطَبِ المباشرِ يوسُف، إلى حشدٍ من المخاطَبين، ومنهم المستمعون الأوائل [إلى الخطاب القرآنيّ] وقرّاء [النصّ] القرآنيّ المتأخّرين؛ فتُواصِل الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾. وهكذا يتجاوَز الإيقاعُ الخطابَ -السرديّ- الرئيس للسورة، فيقدِّم خطابًا متجاوِزًا للسرد (meta- narrative)؛ إذْ يُقَدِّم حِجاجًا أخلاقيًّا، يحمل استحسانًا إلهيًّا. وقد يقدِّم أيضًا استقباحًا إلهيًّا، كما هو الحال في الآية رقم ٢٩ من السورة نفسها: ﴿إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ﴾؛ أو ربّما أشارَ إلى إحدى صفات الله، مثل أُولى آيات سورة الإسراء: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وهو ما صار في المراحل المتأخّرة من التشكّل القرآنيّ معاييرَ للسلوك الإنسانيّ المثاليّ. ومع صحّة أنّه ليستْ جميع الآيات متعدّدة الأجزاء تحمل مثل تلك النهايات الصيغيّة/ البنائيّة، يمكن اعتبار الإيقاعات سمة للنصوص القرآنيّة المكيّة المتأخّرة وجميع النصوص القرآنيّة المدَنِيّة. وهكذا فإنّ الإيقاع المدوِّي يمثّل تطوُّرًا جديدًا، لا رجعةَ عنه، في نشأة النصّ والديانة الجديدة.

على مستوى اجتماعيّ، تكشف الإيقاعات (*cadenzas*) عن ميثاق سرديّ جديد بين المتحدّث وجمهوره، وهو إدراك أنّ هناك إجماعًا أوّليًّا لا على السلوك الأخلاقيّ البشريّ فحسب وإنّما على صورة الإله كمشارِك فعّال دائم الحضور في التفاعلات الإنسانيّة. غير أنّ للإيقاعات آثارًا أبعد فيما يتّصل بتشكيل وبناء هويّة جديدة؛ إِذْ تمثّل عَلامات على المقدَّس الذي حوَّل الأحداث المسرودة إلى مراحل في تاريخ الخلاص، ممّا غَيَّر من صفة الزمن المُطْلَق المعتاد للقصص إلى زمن ذي أهميّة. أمّا في النصّ المرتَّل، فإنّ الأسلوب ذا الحَدَّيْن في الآيات الطوال -الذي يتكوّن من نثرٍ (سَرديّ) ينساب تلقائيًّا ويندمج مع خطابٍ مقدَّس تواصليّ مصطنَع في الخاتمة الصيغيّة/ البنائيّة- يعكس ثنائيّة البُعْد التي يتميّز بها الخطاب القرآنيّ الذي يستحضر بشكلٍ متزامِن العالم الدنيويّ والأخرويّ، الزمن [الحاضر] والخلود. ويشير الطابع الأسلوبيّ للقرآن إلى شفاهيّته، التي بدَوْرِها تشير إلى سمة بالغة الأهميّة لوجوده السابق لعمليّة الاعتماد؛ وهي أنّ القرآن نشأ نتيجةَ عمليّةٍ تواصليّة.

٣.٣- انعكاسات عمليّة الاعتماد:

بناءً على تلك الرؤى حول النصّ السابق لعمليّة الاعتماد، يمكننا النظر في مشكلة الاعتماد (canonisation) من زاوية جديدة. إنّ نشر «نصّ غير متغيّر» (باللاتينيّة *textus ne varietur*)، كما رأينا، لا يتزامَن بالضرورة مع عمليّة الاعتماد. لُوحِظ غالبًا -بل قُدِّم كحجّة ضد تاريخانيّة التحرير العثمانيّ- أنّ بعض الآثار الحاسمة لمفهوم الاعتماد -كالإقرار الفوريّ بالمعايير والقواعد المنصوص عليها في النصّ المعياريّ- لم تتحقّق في الحالة القرآنيّة حتى مرحلة متأخّرة كثيرًا. تبدو أنّ عمليّة الاعتماد للقرآن -بهذا المعنى الدقيق- قد تأخّرَت بعض الوقت؛ لكنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ النصّ كان طليقًا إلى أنْ تمّ ترسيخه فقط عند ظهور الفقه[١]. فربّما جاء ترسيخ «نصّ غير متغيّر» نتيجة حاجات مختلفة عن الاهتمامات القانونيّة/ الفقهيّة. ولكنْ ما زال بالإمكان ملاحظة وقوع عمليّة الاعتماد منذ المراحل المبكّرة فصاعدًا، وإنْ كانت من نمط مختلف عمّا يرتبط عادةً بهذا المصطلح. إِذْ يبدو أنّ السور الأُولَى تحديدًا

(١) تشير الكاتبة للربط الذي يعقده وانسبرو وبورتون بين نشأة الفقه واعتماد النصّ القرآني كنصّ معياري ذي سلطة، ولتدقيق أكبر في هذه النظرية وغيرها من نظريات تأخّر عملية اعتماد النصّ، يمكن مراجعة دراسة هارالد موتسكي: (جمع القرآن، إعادة تقييم النظريات الغربية في ضوء المنهجيات الحديثة)، ترجمة: مصطفى هندي، منشورة ضمن ترجمات الجزء الأول من هذا الكتاب المجمّع، ص١٠٥ (قسم الترجمات).

تعكس تطوُّرًا من سماته الأساسيّة كونه يَشِي بوقوع عمليّة اعتماد وإعلان للسلطة من الأسفل؛ مثلما يشرح ذلك ويصفه كلٌّ من أليدا ويان أسمان[١].

يميّز الزوجان (أسمان) بين نصّ معتمد موصوف بالتوجّه نحو القوّة والسلطة وبين نصّ معتمد آخَر يرتكز على مصدر معيَّن للمعني، وخصوصًا على كاريزما ناقل الرسالة وراويها. فوَفقًا لنظريّتهم، «كلّما جرَى حفظ الرسالة لتبقى وتتجاوَز الوضع الذي كانت الجماعة الأصليّة تتفاعل فيه مباشرَةً، فإنّها عادةً ما تَمُرّ بتغيير عميق في بنيتها؛ إذْ تكتسب مظهرًا جديدًا من خلال مُعاملتِها كنصّ مقدَّس scripture، ومن جهة أخرَي من خلال مأسَسَتِها»[٢]. في حالة القرآن، إذَن، هناك نصّ معتمد من الأسفل سابقٌ -بلا شكّ- النصَّ المعتمد من الأعلى، فهذا الأخير إنّما يحدث نتيجة عمليّة تحرير نهائيّة مرجعيّة (authoritative)، وهي العمليّة التي تصبح ضروريّة لمواجهة ضغوط الميول الرجعيّة تجاه ضيق الأفق والتشظّي. وبذلك تحوَّل النصّ المعتمد من الأسفل

(١) انظر:

Angelika Neuwirth, 'Referentiality and Textuality in Sūrat al- Hijr. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community' in Issa J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (Richmond, 2000), pp. 143- 72.

'Negotiating Justice. A Pre- Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts', *Journal of Qur'anic Studies* 2:1 (2000), pp. 25- 41; 2:2 (2000), pp. 1- 18.

(٢) Aleida Assmann & Jan Assmann, 'Kanon und Zensur als Kultursoziologische Kategorien' in A. Assmann & J. Assmann (eds.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Munich, 1987), pp. 2- 27.

إلى نصّ معتمد من الأعلى، وهو تطوُّر يشبه ما وقع في بدايات المسيحيّة حين تعاقَدَت الكنيسة الرسميّة مع السلطة السياسيّة.

٤. ٣- النصّ القرآنيّ والسرد القصصيّ:

ختامًا، دَعُونا ننتقل من التاريخ القرآنيّ إلى التاريخ في القرآن. عادةً ما يُنْكَر أنْ يكون للقرآن أيّ اهتمام حقيقيّ جادّ بالتاريخ، بينما يُعْتَرَف بالسرديّة الواردة في الكتاب المقدَّس على أنّها سرديّة تاريخيّة. فلَطالما اعتُبِر العرض القرآنيّ للسرد، إلى اليوم، استرسالًا لُغويًّا. فقد دفعَت معالجتُه المتكرّرة للرسالات النبويّة برسائل متشابهة ومتطابقة أحيانًا =العلماءَ والباحثين إلى استنتاج أنّ هناك ما يمكن تسميته (السرد القرآنيّ)، لا يبرهن على مفهوم خطّيّ للوحيّ، بل على مفهوم دائريّ. ومع أنّ [جوزيف] هوروفِتس[١] في دراسته العميقة حول السرد القرآنيّ قد التزم بصرامةِ التحقيب الذي اتّبَعَه نولدكه[٢]، لم يُقِرّ العلماء والباحثون من بعده -أو حتى رفضوا الإقرار- بوجود تطوّر كبير في العرض القرآنيّ للأنبياء والرسل، إلّا من حيث زيادة التفصيل. وفي العموم، أُنْكِر أنْ يكون للقرآن اهتمام حقيقيّ جادّ بالتاريخ.

---

(١) يوسف هوروفتس Josef Horovitz، (١٨٧٤- ١٩٣٢): مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعُيِّن فيها أستاذًا عام ١٩٠٢م، ثم عُيِّنَ أستاذًا للّغات الساميّة بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤م، 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، ٢٠١٦م. (قسم الترجمات).

(٢) Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin, 1926).

لقد أكّد فْرِد دونر مؤخّرًا على البُعد الأخلاقيّ الغالب على السّرد القرآنيّ، إِذْ يقول: «يختلف الهدف من القَصص في القرآن بشكلٍ عميقٍ عن الغرض من تلك الواردة في الكتاب المقدَّس؛ ففي الكتاب المقدَّس تَرِد القَصص بُغيةَ شرح فصول معيَّنة من تاريخ بني إسرائيل، أمّا في القرآن فهدفها أنْ توضِّح -كَرَّةً تِلوَ أُخرَى- كيف للمؤمن الصادق الإيمان أنْ يتصرّف في مواقف معيَّنة. وتماشيًا مع هذا الغرض، تُصَوَّر الشخصيّات القرآنيّة باعتبارها نماذجَ أخلاقيّة، كرموزٍ لجميع الأخيار أو الأشرار». ولكنْ ممّا يحتاج تعديلًا طفيفًا، استنتاجه النهائيّ الذي يقول فيه إنّ «[القرآن]، ببساطة، لا ينشغل بالتاريخ بمعنى تطوّراته والتغيير الواقع خلاله، سواء كان ذلك تاريخ الأنبياء أو الأقوام التي كانت قبل محمّد، أو حتّى حياة وتاريخ محمّد نفسه؛ لأنّ هُويّة المجتمع/ الأمّة التي بُعِث إليها محمّد ليست ممّا يقرّره التاريخ، بل تحدّدها الأخلاق»[١].

لإنصاف السرد القرآنيّ، على المرء تمييز الخطابات المختلفة ذات وجهات النظر التاريخيّة شديدة التنوّع[٢]. ونظرًا لحقيقة أنّ السُّوَرَ الأُولى [في ترتيب النزول] تحمل سمة لُغَويّة وأسلوبيّة قريبة جدًّا من تعبيرات الكُهّان في حِقْبة ما قبل ظهور الإسلام، ينبغي الإقرار لهذه النصوص بأنّها ما تزال تقع

(١) Fred Donner, *Narratives of Origin*, p. 84.

(٢) Angelika Neuwirth, 'Form and Structure of the Qur'an'.

ضمن تقليد العروض شديدة التفخيم والإيجاز، والإلغاز أحيانًا، الحاضرة في (السّجْع) العربيّ القديم. يدور الخطاب الذي تقدِّمه هذه النصوص الأولى حول (عذاب قريب) الذي حكَى [عنه القرآن] سابقًا في قصص (الأمم الخالية)، وهي قصص عن بعث الرسل إلى الأقوام السابقين، ودعوتهم إيّاهم إلى عبادة إلهٍ واحد [الله]، وعدم نجاحهم في إدخال أقوامهم في الدِّين الجديد؛ فهي قصص تنتهي بمواقف فاجعة من (عذاب الله). وهذا المأزق الذي عاشه الرسل الماضون عاشه النبيّ [محمّد] نفسُه. فالخطاب حول (الأمم الخالية)، إذن، لا يهتمّ بالتاريخ قدرَ اهتمامه بتحديد سياقٍ لتجربة المتحدّث ومجتمعه.

إلّا أنّه لا بدّ من تمييز هذا الخطاب عن سرديّة كبرَى تشكّل نفسها في مرحلة لاحقة في القرآن، حين ينتقل التركيز من المواقع المهجورة في الوطن الحقيقيّ إلى المدار الذي يدور فيه الرسل المعروفون لدى أهل الديانات التوحيديّة الأخرى، وهم أهل الكتاب. تتزامَن هذه النقلة، من جهة الطبوغرافيا المقدَّسة، مع إعادة توجيه للأداء الدينيّ: إِذْ يُعاد نقل محور العبادة كلِّها في المجتمع القديم من موضع القداسة المحلّيّ إلى حرمٍ بعيد، وهو القدس، التي صارت تتلاقَى فيه ذاكرتا المجتمعات السابقة والمجتمع الجديد. في مدار الأرض المقدَّسة، فإنّ الرسل هم أنبياء يرتبط بعضُهم ببعض؛ نظرًا لانتمائهم إلى خطّ وتسلسلٍ نبويّ مشترك. فلاتّصالاتهم وأفعالهم أثر تكوينيّ على الفهم الذاتيّ لدى المجتمع الناشئ نفسه، ممّا يقدّم مثالًا لسلوك النبيّ [محمّد]

ومجتمعه في أوقات الأزمات. يبدو موسى[١] الشخصيّة الأهمّ في هذا السياق، بل يُعَدّ مرشدًا للنبيّ[٢].

بالتالي، ليس من الغريب أنْ نجد سمة تأويليّة معيَّنة مألوفة في الكتاب المقدَّس، وخصوصًا في الأناجيل، تبرز من جديد في السرد القرآنيّ؛ وهي سمة الترميز النماذجي (typology)[٣][٤]. فـ(الرموز أو النماذج) هي تمثيلات

(١) وقد جاء في الآثار: «كاد القرآنُ أنْ يكونَ كلّه لموسى»، (أوْرَدَه الإمام جلال الدين السيوطيّ في **الإتقان في علوم القرآن**)؛ وذلك لكثرة ما ورَدَ فيه عن حياة موسى عليه السلام وبعثته وقصته مع قومه. [المترجِم]

(٢) Tarif Khalidi, *Arab Historical Thought*, p. 8.

(٣) Heribert Busse, 'Herrschertypen im Koran' in Ulrich Haarmann & Peter Bachmann (eds.), *Die Islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschriftfür Hans Robert Römer zum 65. Geburtstag* (Beirut/ Wiesbaden, 1979), pp. 56- 80.

(٤) تعني «التيبولوجي» أو «علم الأنماط» أو «الرمزية النماذجية» في سياق المسيحية بشكلٍ دقيقٍ، لكون العهد القديم وأحداثه وشخصياته تمثّل أنماطًا أو نماذج أوّلية تجدّد تحقّقها الأكمل في المسيح/ الكلمة، فيمثّل نزول يونان في بطن الحوت نموذجًا أوليًّا يجد تحقّقه في موت المسيح وقيامته، وهذه التقنية التأويلية يرجعها بعضُ الدارسين مثل جان دانيالو إلى الأناجيل ذاتها، وهي كثيفة في الكتابات المسيحية المبكّرة والأيقونات كذلك، وتمثّل مرحلة أساسية في التفسير المسيحي الرباعي للكتاب المقدّس، وكذا للاستدعاء الليتورجي المسيحي للعهد القديم، ويميل بعضُ الدارسين للنظر لتعاليم القرآن مع القصص السابق باعتباره عقدًا لصلة تيبولوجية بين النبي محمد ﷺ والأنبياء السابقين، وهذا يتجاهل كون صلة المسيح بالكتاب المقدّس في المسيحية مختلفة تمامًا عن صلة النبي بالأنبياء السابقين وأحداثهم، فالنبيّ لا يمثّل الكلمة الإلهية، بل القرآن هو الكلمة الإلهية، وهذا يجعل إقامة هذه الصلة قياسًا على النظرة المسيحية للمسيح ككلمة أزلية غير مقنع، بالإضافة لتجاهل هذا الافتراض =

نموذجيّة في النصّ لأحداثٍ أهمّ أو شخصيّات أبرز من المتوقّع ظهورها. وبالتالي عند اعتبار الامتحانات الإلهيّة في الماضي (أنماطًا) من (الحساب الأخرويّ) الذي سَيَنْسَخ كلّ ما سبقه، نرى في بعث الرسل السّابقين (إرهاصًا) بما سيقوم به محمّد من تصرّفات وأفعال.

يتعلّق هذا الأمر، مرّة أخرى، بالبنية البلاغيّة للقرآن. فمن الأكيد أنّ الرواية القرآنيّة لا تتيح ظهورَ المؤلّف كما هو الحال في سرد الكتاب المقدَّس، الذي يصوِّره روبرت ألتر قائلًا[1]: «في الكتاب المقدَّس... يتلخّص عمل الراوي غالبًا في الرواية (*recit*)، وهي سرد مباشر للأفعال والأقوال، فيما يكون الاستثناء -ولفترة قصيرة للغاية- هو الخطاب (*discours*)، الذي هو نقاش حول

=

لكون العلاقة التي يعقدها القرآن بينه وبين الكتب السابقة هي علاقة تحتاج بحث خاصّ ولا يشترط كونها نفس علاقة المسيح بالكتاب المقدّس. (قسم الترجمات).

(١) روبرت ألتر (١٩٣٥م-...) Robert Alter: أستاذ الأدب العبريّ والأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا (بيركلي). أصدَرَ ترجمةً لمجموع «التناخ» (Hebrew Bible) إلى الإنجليزيّة في العام ٢٠١٨م. درَس الأدبَ الإنجليزيّ في جامعة كولومبيا (بمدينة نيويورك)، وحصل على الماجستير والدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة هارفارد. كان زميل الأكاديميّة الأميركيّة للفنون والعلوم، وحاصل على الدكتوراه الفخريّة من الجامعة العبريّة في القدس (٢٠١٥م). من أبرز كتبه: **فنّ السرد في الكتاب المقدَّس** (١٩٨١م) *The Art of Biblical Narrative*، وأسهم في تحرير **المرشد الأدبيّ إلى الكتاب المقدَّس** (١٩٨٧م) *The Literary Guide to the Bible*. [المترجِم]

الحقائق المسرودة وآثارها»[1]. في مقابل التشكيل الدقيق للشخصيّات والترميز -وفكّ الترميز- المعقّد لدوافعهم، وهو الأمر المميِّز لسرديّة الكتاب المقدَّس، تسعى السرديّة القرآنيّة إلى تحقيق أهداف (فوق سرديّة) معقَّدة ومركَّبة. إِذْ يُقَدَّم القَصص القرآنيّ المعروف عبر آداب الكتاب المقدَّس كقطوف أو رسائل منتقاة من (الكتاب)، الذي من الواضح أنّه يُنْظَر إليه باعتباره مدوَّنة تتجاوَز جميع القصص الأخرى المَرويَّة شفاهةً.

لهذا التباعُد بين السّرد الناتج عن (الكتاب) وبين التواصل العاديّ تأثيرٌ كبيرٌ على أسلوب القَصص التي تقدَّم كقراءات من (الكتاب). فهو يُضفي عليها ترميزًا لُغَويًّا مميَّزًا، يقوم -من ناحية- بإضفاء شكلٍ منمَّق راقٍ على البيان والأسلوب، بما يعمل على تمييزه عن السرد الدنيويّ. ومن ناحية أخرى، يرسِّخ في السرديّات الرسالةَ الجديدة عن العذاب الأخرويّ الوشيك [﴿بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾]. تلك العناصر الخطابية، التي هي هامشيّة للغاية في سرد الكتاب المقدَّس، هي تحديدًا ما يبرز ويلعب دورًا مهمًّا في السرد القرآنيّ: من قبيل التهذيب الأخلاقيّ واللاهوتيّ للمجتمع، ودمج تلك العناصر في تاريخ التواصل الإنسانيّ- الإلهيّ، وهو الدّمج الذي يقع من خلال دمج الحقائق أو الأقوال المسرودة بانعكاسات التجربة المجتمعيّة. إنّ الوسيلة الفعّالة على وجه التحديد من أجل تحقيق هذا

(١) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York, 1981), p. 184.

الغرض هي أداة (الإيقاع) الأسلوبيّة، التي تغمر السّرد بجاذبيّة مستمرّة لدى المستمعين، ومِن ثمّ تحوّل ذلك السّرد إلى عمليّة تواصليّة معقّدة من جهة الوسيط الناقل، مخاطبًا المستمعين في الحاضر والقرّاء المتوقَّعين مستقبلًا، لا كمتلقّين سلبيّين للمعلومات السرديّة بل كشركاء نشطين مع المتحدّث في ميثاق مشترك بينهم.

يقول كينيث كراغ[١]: «يتأرجَح الوجود، إنْ صحَّ التعبير، بين النبوّة وبين الأخرويّة؛ بمعنى أنّ الخطاب النبويّ للبشريّة لا بدَّ -رمزيًّا وواقعيًّا- من أنْ يكون لديه النجاح الذي تصل به الأخرويّة إلى غاية الأصالة في يوم الحساب. لا بدّ لذلك الغموض التامّ الذي يحيط بالأمور الأخرويّة أنْ ينتمي بشكلٍ ثابتٍ وأكيد لتلك الشهادة المرحليّة للموقف النبويّ في الزمان والنفوذ»[٢].

وهكذا، يُعَدّ التاريخ كما يرِد في القرآن -على وجه الخصوص- إعادةَ عرضٍ أو تصويرًا (بالألمانيّة Vergegen wärtigung) لماضٍ مهمّ يُستحضَر لتسليط الضوء على حاضرٍ مَعيش، ومن أجل إشراكه في هالةٍ لتاريخ الخلاص.

---

(١) كينيث كراغ (١٩١٣- ٢٠١٢م) Kenneth Cragg: قسّ ومستشرق أمريكي وأستاذ بجامعة تكساس. تخصّص في دراسة العالم الإسلاميّ والعلاقات الإسلاميّة - المسيحيّة. كان من أتباع المذهب الأنجليكانيّ، وقد رُسِم قسًّا في العام ١٩٣٧م، وتولّى مناصب كنَسيّة في القدس ومصر وأكسفورد التي درَس في جامعتها، ودرَّس في جامعة ساسكس البريطانيّة. [المترجِم]

(٢) Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an*, pp. 171f.

وباعتبار النصّ القرآنيّ السابق لعملية اعتماد النصّ كنصّ ذي سُلطة أداةَ التواصل بين متحدّث وبين جمهوره، فإنّه يقدِّم نفسه في الوقت ذاته -بشهادة ذاتيّة ومن خلال شكله وبنيته- كأداة تواصل بين الإنسان والإنسان الأعلى (superhuman). بالتالي فإنّ القرآن نصٌّ طقوسيّ، لا في استخدامه الجماعيّ المتأخّر بل منذ نشأته الأولى. وتُشَكِّل السُّوَر أنواعًا أدبيّة مركّبة تميّزها عن السّرد القصصيّ في الكتاب المقدَّس، بل تميّزها بشكلٍ أوضح عن الكلام الدنيويّ، وهي أنواع أدبيّة ما تزال خصائصها وسماتها النوعية المميِّزة لها بحاجة إلى الاستكشاف والبحث من الناحية الأدبيّة والتأويليّة.

إنّ العلاقة بين القرآن والتاريخ علاقة مركَّبة ومعقَّدة. ومن المقارَبات الواعدة في تناولها -كما أرجو أنْ أكون قد أوضَحتُ- هي تلك القراءة الأدبيّة البنيويّة المجهريّة للقرآن نفسه. لا يبدأ تاريخ القرآن بعملية الاعتماد (canonisation)، بل هو متأصّل في النصّ نفسه، حيث لا يُقرأ المحتوى وحده، بل الشكل والبنية أيضًا باعتبارها علامات على وقوع عمليّة تاريخيّة أو عمليّة الاعتماد، ممّا يشهد على ظهور نصّ مقدَّس وجماعة [دينيّة].

إعلان سلطة القرآن.. في نص القرآن[١][٢]!

آن سيلفي بواليفو

(١) العنوان الأصلي للمقالة: Canonisation du Coran… par le Coran?، وقد نُشرت في Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 129, 2011

(٢) ترجم هذه المقالة، د/ مصطفى أعسو، باحث مترجم له عدد من الأعمال المنشورة.

نبذة تعريفية بآن سيلفي بواليفو، Anne-Sylvie Boisliveaul:

آن سيلفي بواليفو[1] هي أستاذة محاضرة في تاريخ الأمم الإسلامية منذ نشأتها إلى القرن الخامس عشر بجامعة ستراسبورغ، مُتَخَصِّصَةٌ في الإسلاميات، وبنيات الاستدلال داخل النصّ القرآني، والنصوص المؤسّسة الأُخرى (الحديث والسيرة والتفسير)، وفقه اللغة العربية، وتاريخ الإسلام، لا سيما القرون الثلاثة الأولى، والعلاقات الإسلامية المسيحية اليهودية، وعلاقة الإنجيل بالقرآن.

كما أنَّها عضوُ جمعيّةِ الدراسات القرآنية الدولية:

International Qur'ānic Studies Association (IQSA)

أهمُّ مؤلفاتها:

- القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن. وأصله أطروحتها للدكتوراه.

ومن أهم مقالاتها:

- حديث القرآن عن القرآن في السور المكية الأولى.

---

(١) انظر: (ArcHiMèdE) - Université Archéologie et histoire ancienne ,Méditerranée, Europe de Strasbourg.html

- وضعية مقاربات القرآن: المقاربات الأدبية، ضمن كتاب: (القراءة والتأويل: صلة الأديان بنصوصها المؤسّسة).

- مقاربة نصّ مؤسّس: صعوبات، وحلول، وحدود، انطلاقًا من دراسة القرآن[١].

(١) هذه المقالة مترجمة على موقع تفسير، ترجمها: خليل اليماني، وهي منشورة ضمن ترجمات ملف الاتجاه التنقيحي، على قسم الاستشراق بموقع تفسير، على هذا الرابط:
/https://tafsir.net/translation/8

مقدمة:

في هذه المقالة تناقش الباحثة الفرنسية آن سيلفي بواليفو موضوعًا شديد الأهمية في الدراسات الغربية للقرآن في العموم ولتاريخ القرآن بصورة خاصة، وهو مسألة (إعلان سلطة النص) أي: عملية إنشاء حجية وتثبيت النص القرآني كمدونة نهائية لا يمكن الإضافة إليها ذات سلطة ومرجعية في المجتمع المسلم، ولدراسة بواليفو سمة مميزة بين غيرها من الدراسات التي تعرضت لهذا الموضوع من حيث كونها قد قامت على محاولة استكشاف عملية إعلان سلطة القرآن داخل القرآن، أي: تتبع تلك الطريقة التي قام بها القرآن لإعلان نفسه كنص مقدس ذي مرجعية وسلطة.

تستعين بواليفو في هذه الدراسة بإقامة بعض التمييزات المفيدة بين (الحجية) و(التثبيت)، وبين (إعلان السلطة داخل النصّ) و(إعلان السلطة الفعلي) من قبل المجتمع، وهو ما يُعِينها على تنظيم الآراء المتداولة بين عدد كبير من المستشرقين، وعلى رأسهم: دي بريمار ووانسبرو ونويفرت وماديغان وجفري. حيث، وكما يتضح من نقاشات بواليفو، فإن رؤية كل منهم للتاريخ الذي انتهت عنده عملية إعلان سلطة النص، كثيرًا ما لا تراعي مثل هذه التفريقات المهمة في تتبع هذه العملية بدقة، خصوصًا خطوة التقديس القائمة في النص القرآني، مما يؤدي لتشوش كثير من هذه الآراء، كذلك فهذه الخطوة وحين تتبع ويتم استكشاف ما تنطوي عليه من تماسك وانتظام ووحدة فإنها

تستطيع إثبات عدم دقة الكثير من الآراء التي تؤخر تمامًا عملية إعلان السلطة داخل النص وعملية الحجية لمرحلة متأخرة جدًّا أو تلك التي تنسبها كذلك لعمل جماعي أو لجدالات متأخرة والتي تنافي تمامًا هذا الانسجام الظاهر.

تحاول بواليفو في مقالتها هذه تتبع بناء القرآن لحجيته وسلطته، وذلك عبر القيام بقراءة (تزامنية/ سانكرونية) للقرآن والطرق التي استخدمها لتوسل ذلك، وكذلك الطرق التي واجه بها الكتب المقدسة الأخرى السابقة عليه لتحديد موقعها منه وموقعه منها، مبرزة في ذات السياق الوحدة والقوة والتماسك الذي تنطوي عليه هذه الطرق الاستدلالية والبلاغية، وموضحة أنه حتى القراءة التعاقبية أو الدياكرونية لا تستطيع نفي وجود هذه الوحدة في نمط إعلان السلطة داخل النصّ.

الأهمية الكبيرة لمادة بواليفو وتضمينها هذا الملف (ملف تاريخ القرآن) أنها تناقش جانبًا مهمًّا من جوانب دراسة تاريخ القرآن، وهو جانب نظري مفاهيمي متعلّق بمفاهيم السلطة والحجية والتثبيت والتحرير، وهو المهم جدًّا في ضبط النقاش في هذه القضية، ومن المهم اطلاع القارئ العربي عليه.

المقالة[١]

إعلان سلطة نصّ ودرجة حجيتها:

إنّ إعلان سلطة نصّ محدّد هو إقرارُ مجتمعٍ ما بالسلطة المقدسة لهذا النصّ، فعملية الإعلان عن السلطة إذًا هي عملية اختيار نص مكتوب، وهو ما يَستتبِعُ أيضًا تحديد هذا النص، لكنه عملية تقود أيضًا المجتمع إلى اليقين بأن هذا النص له سلطة دينية أو مقدسة.

ثمة دراسة حديثة، وعلى غاية من الأهمية حول مفهوم «مجموعة الشرائع المقدسة»، «canon» في اليهودية، تأخذ في الاعتبار مبدأ من مبادئ الفلسفة التحليلية يسمى «مبدأ التسامح»[٢]: «principe de charité».

---

(١) تستعمل المؤلفة كلمة: canonisation التي يمكن ترجمتها إلى العربية بعبارة: «إعلان القداسة» أو «التقديس»، كما اعتمده سهيل إدريس في المنهل (انظر: سهيل، إدريس: المنهل (قاموس عربي فرنسي)، دار الآداب، بيروت، ط٤٥، ٢٠١٣، مادة: canon، ص: ٢٠١)، ويمكنُ ترجمتها أيضًا بالإقرار، أو الاعتراف على نحو ما جاء في ترجمة منير البعلبكي لفعل: canonize (انظر: البعلبكي، منير: المورد (قاموس إنكليزي – عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٣، ١٩٧٩م، مادة: canon، ص: ١٤٨). وعلى هذا يجوز لنا أن نترجم عبارة: la canonisation du texte coranique بعبارة: «الإجماع على سلطة النص القرآني»، أو «الإقرار بالمرجعية العليا للنص القرآني»، أو «رفعه إلى رتبة النص المرجعي أو الدستور الأعلى» لجماعة المؤمنين. وسنختصر هذه المعاني في كلمة: «إعلان السلطة»، والمقصود بها كل تلك المعاني. (المترجم)

(٢) Halbertal, 1997 : 27

حَسب هذا المبدأ، فإننا كلما قدَّرْنا شخصًا ما ازدَدْنا تسامحًا معه؛ (إشفاقًا عليه) بخصوص معاني أقواله، وعليه، فإذا ما كتب قريبٌ عبارة غير متماسكة، فإننا نصححها، ونقول: «أراد أن يقول هذا أو ذاك»، و«وما أعرب عنه لا يخلو حتمًا من دلالة». ويجري هذا المجرى صنيعُ أُمّة في تناولها للأقوال التي تؤمن بإلهيتها: فإذا لم نُدرك مقطعًا من الكتاب المقدس، فذلك دليل على أننا لم نرقَ إلى أفق لُغزِه؛ لأن الإلهي لا يمكن حتمًا أن يخاطِبَ إلا بأشياء منطقية وحسنة.

هكذا يكون تفكير أُمّة أمام كتابها، وذلك ما لاحظه دانييل ماديغان قائلًا: إنَّ الجماعة تفترض انسجام النص وترتضيه[١].

من جهة أخرى، فقد استعمل ج. براون[٢] هذا المفهوم (مفهوم مبدأ التسامح) في دراسته الحديثة عن إعلان سلطة مدونة السُّنة، وبناءً عليه، فإن درجة إعلان السلطة «تُحتسبُ» بقدر «التسامح» الذي نوليه إياه.

---

(١) Madigan, 1995 : 350

(٢) جوناثان براون Jonathan A.C. Brown، (١٩٧٧-): باحث أميركي، أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية بجامعة جورج تاون، ورئيس تحرير موسوعة أكسفورد للإسلام، تدور اهتماماته حول الشريعة الإسلامية والحديث والنقد التاريخي والفكر الإسلامي المعاصر، له في هذا عدد من الكتب، منها: Muhammad: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2011، محمد، مقدمة قصيرة جدًّا، بالإضافة لدراسته المشار إليها هنا، The Canonization of al-Bukhārī and Muslim, The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon, Brill, 2007، وقد تُرجِم =

لنوسع تقديرنا لقوّة إعلان سلطة نصٍّ ما بدرجة ما نوليه من حجية.

إن درجة السلطة لا تنحصر في انسجام نص، ولكنها تقتضي امتلاكه سلطة مطلقة، وأن نرى من الواجب اعتقاد كل ما يقول، وأن نُكنّ له الاحترام المطلق.

إن إعلان السلطة تفترض على وجه الخصوص الوعي بإلزامية نص معيَّن[١]. وهكذا فإنَّه يمكن قياس حقيقة إعلان سلطة القرآن على ضوء مُقتضى المنطق والجلال الحاضرَيْن بين ظهراني الأمة المسلمة، ولا سيما السلطة التي تخلعها عليه هذه الأمة.

لكن الذي أرمي إليه هاهنا هو معالجة إعلان سلطة القرآن، لا بطريق مباشر من حيثُ هو عملية إعلان سلطة أنجزت فعلًا في الجماعة المسلمة، ولكن من خلال التعبير عن هذا الإعلان عن السلطة في النص القرآني نفسه.

تتعلق المسألة إذًا باكتشاف الصياغة المزدوجة لهذا الإعلان (التثبيت والحجية) في الخطاب القرآني نفسه، أي: ما تقتضيه، وما تعنيه.

=

هذا الكتاب للعربية بعنوان: (قوننة البخاري ومسلم)، عمرو بسيوني، دار الروافد، ٢٠٢٤، وتُرجِم كذلك كتابه، النزاع على السنّة، الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، ترجمة: هبة حداد وعمرو بسيوني، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ٢٠٢١. (قسم الترجمات)

(١) Neuwirth, 2000a : 200

التفاف عن طريق نص الكتاب المقدس العبراني:

نجد في سفر التثنية، صيغة تسمى «صيغة مجموعة الشرائع ذات السلطة la formule du canon»، وتتمثل في هذه الأقوال التي قيلت على لسان موسى:

«لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم به ولا تنقصوا منه؛ لكي تحفظوا وصايا الربّ إلهكم التي أنا أوصيكم بها»[١].

تتعلق المسألة بصيغة مركزية في تطور فكرة أن المتن التوراتي قد أغلق للأبد.

بهذه الصيغة وغيرها، وبجميع أجزاء التوراة التي تُظهر موسى وهو يستقبل الوحي الإلهي ويخاطِب به، يبدو وضع الكتاب المقدس le statut cononique للتوراة متبلورًا في نصّ التوراة نفسه.

بيد أننا نلاحظ أن هذه الصيغة، التي نُطلق عليها «صيغة مجموعة الشرائع المقدسة»، تظهر أساسًا في سياق أدب الحِكَم والأمثال (...)، ومع ذلك يمثل ارتباطها بالمفهوم الصرف لـِ «مجموعة الشرائع المقدسة canon» تطورًا حدث بعد ظهور التوراة.

(١) 4, 2 ; cf. 13,1

للصيغة في الواقع تاريخ طويل قبل ظهور الكتابة في الشرق الأدنى القديم، حيث كان يقصد بها منع تحريف السجلات الملكية التي تنتظم مجموعات القوانين والعهود...، ولم تستخدم هذه الصيغة فيما بعد إلا من قِبل المؤلفين الإسرائيليين لسفر التثنية، وطبقت على توراة موسى.

تهدف هذه الصيغة بوضوح إلى منع كل بدعة أدبية ومذهبية من خلال الحفاظ على الوضع النصي كما هو[١].

نلاحظ أنَّ الصياغة نفسها لاختيار مجموعة الشرائع المعتمدة وبناء حجيتها قد عرفت تاريخًا مختلفًا قبل أن تُطبق على النص التوراتي، وقبل أن تُفيد قداستها.

بل إنه ليس من المؤكد أن الصيغة قد عنَت صراحةً، أثناء ظهورها في النص، صفة الكتاب المقدس للمجموع النصي المتشكل من الأسفار الخمسة للتوراة كما حَكم بقداستها أحبار القرن الأول.

ما نلاحظه فورًا هو أنَّ ظاهرة إعلان سلطة التوراة تمر إذًا عبر استعمال الصيغ التي تكرس هذا الإعلان لسلطتها في النص.

(١) Levinson, 2005 : 15 - 16

عودة إلى القرآن: ماذا عنه؟

الخطاب القرآني: خطاب حجاجي:

إنَّ الخطاب القرآني، وإن كان يبدو، ولاسيما في ترجماته، مفككًا من بعض النواحي، يتنقل من موضوع لآخر دون تمهيد، بل ومتنافرًا[١]، وغير متجانس ومتشظيًا[٢]؛ فإنه في الحقيقة منطقي وقائم على الاستدلال. ولقد أتاحت دراسات حديثة[٣] حول التنسيق الداخلي للسور القرآنية فهمَ السر وراء تجاور عناصر متنافرة: إنَّ التنسيق الداخلي يستجيب لقواعد الصور المتراكزة المرنة والمندمجة، حيث تتراءى العناصر كما لو أنها منعكسة على مرايا متقابلة. أجَل إنّ التناسبات لتبدو غائبة في قراءة خطية جزئية، لكنها سرعان ما تتبدى مسفرة واضحة في قراءة رحبة واسعة، وفوق هذا، إن عددًا من التناسبات والتكرارات على امتداد المتن تبدو أكثر في الشفوي.

إن القرآن يستعمل هذه التناسبات، وهذه البنيات المتراكزة من أجل البرهنة والاستدلال، هذا فضلًا عن طرق أخرى بلاغية ومنطقية؛ ظاهرة ومضمرة[٤].

---

(١) Berque, 2002 : 722-723

(٢) De Prémare, 2004 : 30

(٣) Cuypers, 2007

(٤) Gwynne, 2004 ; Urvoy, 2002, 2007

وقد خفّف ألفرد لويس دو بريمار حكمه ملاحظًا «العناصر البلاغية الموضوعة لتماسك» النص، و«تنظيم بعض التراكيب»، فضلًا عن «موضوعات عقدية مكررة»[١].

لكن، إذا عالجنا النص في مجموعه؛ فإنَّ أحد أقوى محاور استدلال الخطاب القرآني يتعلق بوضعه الخاص ككتاب له سلطة.

وعلى شاكلة التوراة -تبعًا للطريقة التي نفهمها بها- يضع القرآنُ صياغة جدّ متطورة حول إعلان سلطته، وسيكون وصف هذه الصياغة تتمة تفصيلنا للموضوع، كما سنتناول بتفصيل آخر التأمل في حضور هذا الخطاب ومداه.

(١) De Prémare, 2004 :32-34

خطاب القرآن حول سلطته:

يتضمن الخطاب القرآني استدلالًا قويًّا على حجية التلاوات المحمدية، هذا الاستدلال يجمع في الآن نفسه بين كونه قويًّا مؤثرًا، ومهيمنًا تقريبًا، وبارعًا، مراهنًا على المعاني المضمرة.

إنه يمزج بين ثلاث خاصِّيات:

الأولى: يقدم القرآن نفسه بنفسه بوصفه كتابًا سماويًّا.

الثانية: يتحدث القرآن عن عملية ظهوره باعتباره «وحيًا إلى نبي».

الثالثة: يستخدم القرآن طرقًا بلاغية متعددة من أجل إرساء حجيته، ودرء كل ارتياب، أو اعتراض.

وسنبسط فيما هاهنا خصيصته الرئيسة، ونوجز الخصائص الثانوية.

لنسجل، ونحن ندلف إلى موضوعنا، أننا نستطيع أن نصف الخطاب بأَنَّهُ حديث القرآن عن نفسه (خطاب المرجعية الذاتية/ discours autoréférentiel): القرآن «يتحدّث» عن نفسه، «قرآن» يعني هاهنا «تلاوات». يتحدد القرآن إمّا بوصفه «تلاوات جهَر بها النبي» -أي: محمد-، من حيث هي «نصوص تلاها الله على النبي»، أو «أنزلها الله على النبي»، وإمّا من خلال دلالته ضمنيًّا على الأمرين معًا مندمجين في شيء واحد.

يقدم القرآن في حديثه القوي عن نفسه أسسَ حجيته عبر إرساء وضع «الكتاب السماوي»، الذي يُعبر عنه بلفظ «كتاب»، وينطبق على القرآن نفسه.

ينمو الخطاب القرآني حول سلطته بوصفه كتابًا مقدسًا من خلال ثلاث حركات تتشابك داخل النص تبعًا لمنطقيات بلاغية خاصة بالقرآن.

أُولاها:

خطاب عن الكتب السماوية السابقة التي تحيل على كتب اليهود والنصارى الموحى بها معرفًا إياها تعريفات خاصة. وهكذا، فإن كتب اليهود تغدو شبه مختزلة في التوراة، كما تختزل كتب النصارى في الإنجيل، وكلاهما نزل تباعًا على موسى وعيسى.

لكن من الناحية الكمية يطغى الحديث عن التوراة، إلى درجة أن يبلغ من الأهمية ما بلغه الخطاب عن القرآن.

أما الكتب الأخرى التي وردت الإشارة إليها في القرآن فقد عُدَّت كتبًا مرتبطةً باليهودية: الزبور الذي يحيل على المزامير المنزلة على داود، وصحف إبراهيم وموسى. لا يتصور القرآن كتبًا مقدسة إلا في إطار يهودي ومسيحي، ولفظ كتاب يدل بجلاء في معظم استعمالاته على كتابٍ حقيقي مقدس، وموحى، وليس مجرد مكتوب.

بل إن ما يُهم ليس هو طابعه المكتوب، كما بينه د. ماديغان الذي احتج بأن لفظ «كتاب»، بإشارته إلى الأصل الإلهي، كان يدل على الالتزام الإلهي الدائب تجاه الآدميين، أي: إن الكتاب هو تجلٍّ للقدرة والعلم الإلهيَّين[١].

لا شك أن مصطلح «**كتاب**» يتضمن هذه المفاهيم، لكنَّ دراستنا الخاصة تبين بالفعل أنه إذا كان *كتاب* يعني حقًّا «كتابًا مقدسًا»؛ فإنَّ ذلك بمعنى «الكتاب المقدس كما هو عند اليهود والنصارى» على النحو الذي تَصَوّره «المؤلِّف»[٢]، أو كما يريد أن يتصوره، وبهذه الدلالة، فإن لفظ ***كتاب*** يترجم مفهومَ كتاب موحى به؛ إذ إنه يتعلق بتصور، وبوضع، فلا يُهم كثيرًا في الواقع أن يتجسد في «مكتوب». هكذا يُقدِّم القرآن مفهوم كتاب مقدس على غرار ما عند اليهود والنصارى[٣].

---

(١) Madigan, 2001

(٢) تقصد الباحثة بعبارة «مؤلِّف» النصّ القرآني -جريًا على علمانيتها، وحيادها العلمي!- الإشارة بكل بساطة إلى مصدره، سواء كان هذا المصدر إلهيًّا أو إنسانيًّا، واحدًا أو متعددًا، في فترة أو خلال فترات، وهي لا تسعى إلى تحديد هوية هذا المؤلف، وكل ما تهتم به هو قصد هذا المؤلف إلى إعطاء رسالة إلى مُخاطَب، كما يمكن كشفه في النص، المترجم.

(٣) Boisliveau, 2010، الجزء الثاني.

الحركة الثانية عبارة عن نظام من التوازي الصريح والمضمر في آن واحد يجمع بين تقديم الكتب السماوية، وتقديم القرآن قيد التشكل (والذي يطلق عليه أيضًا اسم «كتاب»).

وعادة ما نرى في هذه التوازيات تأكيدًا أن للقرآن نفس مضامين الكتب السابقة، بيد أن تحليلنا يبينُ أن هذه التوازيات تثبت للقرآن نفس الوضع الذي تتمتع به هذه الكتب المقدسة السابقة؛ فهناك تحديد للقرآن من حيث اعتباره كتابًا سماويًّا قبل تحديده من حيث المحتوى، وإن كان من الممكن تأويل بعض المقاطع في هذا المنحى.

إن ما يُهم بالنسبة إلى «المؤلِّف» هو أن تُقدَّم التلاوات المحمدية على أنها «كتاب مقدس على غرار ما عند اليهود والنصارى على نحو ما يقرره القرآن».

ولنضف أن تحليل عرض مفهوم الكفر، ذلك الموقف الرافض للقرآن، الذي يترجم فورًا بعدم الإيمان، يبين فعلًا أن الكفر يتحدد من حيث هو موقف رافض لوضع القرآن ككتاب سماوي «على غرار ما عند اليهود والنصارى»، أي: رفض مصدره الرباني.

إن رهان البرهنة على طبيعة القرآن يتعلق بوضعه السماوي قبل أن يتعلق بمحتواه وبرسالته[١].

(١) Boisliveau, 2010 : deuxième partie

وأخيرًا تكمن الحركة الثالثة في برهنة أدق تُقصي -على نحو غير صريح- الكتب السابقة على الرغم من كونها نموذجًا لبيان الوضع السماوي للكتاب.

تَستعمِل هذه البرهنة خاصة تهمةَ تحريف هذه النصوص وتزويرها وافترائها، «أي: اختلاق نصوص ونسبتها إلى الله».

تتوجه تهمة الافتراء أول ما تتوجه إلى النص القرآني، حيث يحكيها القرآن على لسان المكذبين، لكنها ترمي من جهة إلى التأكيد بقوة على أن القرآن بالتحديد غير مختلق، ومن جهة أخرى إلى ردّ تهمة الاختلاق إلى المعارضين الذين هم بالتحديد أرباب الكتب المقدسة، وإلا فمِمَّ شكواهم من كون القرآن ليس كتابًا سماويًّا حقيقيًّا؟

إن تهمة التحريف تتجه في آن واحد إلى الكتب التي بين أيدي اليهود والنصارى، وإلى مواقفهم نحو كتبهم المقدسة.

إذًا فإن الكتاب المقدس الوحيد المتوفر فعليًّا بين يدي مستمعي القرآن وقارئيه هو القرآن نفسه؛ لأن الكتب المقدسة التي بين يدي الأمم المجاورة غير موثوق بها. هذا، بينما تحظى صورة هذه الكتب من حيث هي محدد لمفهوم الكتاب، بصورة جدّ إيجابية.

إن هذا الاستدلال القرآني في رأينا أصل المفارقة التالية:

وفقًا للعقيدة الإسلامية التقليدية يصدق المؤمنون بكل الكتب المقدسة، بينما يرفضون الحجية الفعلية لهذه الكتب بالصورة التي عليها[١].

هكذا تتصادى هذه المكونات الثلاث للخطاب القرآني داخل النص الذي يتلقاه القارئ أو السامع، وهكذا تتشكل عنده صورة للقرآن بوصفه كتابًا سماويًّا يتمتع بوضع الكتب السابقة المصطبغة بالميزة الإلهية، والمنزّه في الآن نفسه في الواقع اليومي عن «افتراءات» الأمم الأخرى.

لقد استعمل جزء كبير جدًّا من القرآن لتعزيز التوكيد على الصفة المقدسة للنص، فلْنُشِر بكل بساطة إلى المجموعتين الأخريين من الأساليب المنطقية التي تعمل داخل النص:

١) يتحدث القرآن عن تاريخه، أي: في الحقيقة عن ظاهرة ظهوره.

يجري هاهنا التأكيد على الطريقة التي أنزل بها الله هذا النص، أو بالأحرى النصوص، أو التلاوات على محمد، والتي بلَّغها بها محمد مستمعيه، وجوهر هذا الاستدلال هو التوكيد على المصدر الإلهي لهذه التلاوات، ووصف عملية ظهورها في آن واحد «نزولًا» و«وحيًا».

(١) Boisliveau, 2010 : deuxième partie

وكلاهما، مع استعمال الجذرين (ن - ز - ل)، و (و - ح - ي) على التوالي قد استعملا لإفادة فكرة «الوحي»، وإن لم يكن ثمة أيّ لفظ عربي يقابلهما في النص.

بل هذا هو المقصود:

وهو إظهار التلاوات التي أعلنها محمد بوصفها نصوصًا تلاها الله، وألقاها إلى محمد؛ فالخطاب القرآني إذًا يُظهِر هذه التلاوات بوصفها رسالات وحيٍ حقيقية على «غرار ما عند اليهود والنصارى»، كما يُعرِّف القرآن به هذه الرسالات.

٢) يَستعمل النصُّ أساليب بلاغية تُؤسس رفضَ الشكوك والمعارضة: وبالتالي تترسخُ حجية القرآن من حيث هو نص، ومن حيث هو ظاهرة.

ومن هذه الأساليب التكرار، وإيراد الاعتراضات المحسومة جدًّا، وإقحام التذكير بالماضي وبالعناصر الأخروية التي تحملُ القارئ والسامع على ضرورة الاقتناع بما قيل، واستعمال عدد من صيغ التعجب التي تحمل في طياتها أحكامًا قيمية سلبية في معظمها، توحي على سبيل المثال وبقوة بمدى شناعة موقف الشك والتكذيب.

إن وَصْفنا الحالي لصياغة إعلان سلطة القرآن من داخل القرآن هو نتيجة دراسة (سانكرونية): يُدرس القرآن بوصفه كُلًّا، لمجموعه معنى، يعبر عن ما يرغب المؤلف في نقله بهذا النص.

تُطبق القراءة التزامنية في سياق ديني حينما لا تتعلق المسألة بالأحكام الشرعية العملية، بل بالعقائد. إنها تلك التي تُطبق تلقائيًّا من قِبل المؤمن، أو من أجله:

يُؤول هذا المقطع أو ذاك ويُعزز بهذا المقطع الآخر أو غيره، فيكون الكل في مجموعة متماسكة. ومن جهتنا فقد أضفنا إلى هذه القراءة السانكرونية البحث عن قصد «المؤلف».

لقد نشأ عن ذلك أن صار من الأهمية الأولى بالنسبة «للمؤلف» أن يُقنِع سامعه أو قارئه بأن تلاوات محمد، المُتمثلة في التلاوات التي يُلقيها الله إلى محمد، هي كتاب سماوي حقيقي «على غرار ما عند اليهود والنصارى»، بحيث يكون له من ثَمَّ صفة الحجية المطلقة، فضلًا أن الكتب المقدسة الأخرى لم يعترف النص بحقيقتها الفعلية بين ظهراني الأمم الأخرى.

لا تتعلق المسألة هنا إذًا بخطاب عن حجية القرآنِ باعتباره كتابًا مقدسًا فحسبُ، لكن أيضًا، وبالأخص، باستدلال قوي لصالح هذه الحجية، أي: إن حجية القرآن مفروضة، ويجب الخضوع لها.

وفوق ذلك، فإنّ النصّ «يحدّد» المتن الذي يتلقى هذه الحجية: إنه يثبت أن هذا النص يتشكلُ من تلاوات نطَق بها محمد، جاءته من الله، إنها هذه الأقوال، وهذه الأقوال فقط، هي التي أعلنت حجيتها. يضع القرآنُ صياغة

تراعي مظهر اختيار المتن الذي سيُعين بصفته «كتابًا مقدسًا»، وكذلك مظهر إعلان الحجية الملزمة للنص.

مسألة:

نلاحظ إذًا استدلالًا قويًّا داخل النص القرآني قصد إعلان سلطته، هذا فضلًا عن الإعلان سلطة الفعلي الذي يتحدد باعتباره الحدث الذي تعترف فيه الأمة المسلمة لهذا النص المحدد، القرآن، بالحجية الوحيدة.

لنطرح إذًا السؤال التالي: هل هذه الصياغة داخل النص تسبق الإعلان الفعلي عن سلطة النص القرآني، أو تأتي عقبه؟

بتعبير آخر، هل هذه الصياغة (أي: صياغة الإعلان عن السلطة) داخل النص سببٌ لعملية الإعلان عن السلطة التي حدثت في الأمة أو نتيجة لها وثمرة؟

الإجابات الأولى: ألفرد لويس دو بريمار، وجون وانسبرو:

لننظر في مواقف ألفرد لويس دو بريمار، وجون وانسبرو؛ يميز الأول ظاهرة تركيب القرآن، على الأقل إلى حدود نهاية القرن السابع، عن ظاهرة الإعلان عن السلطة التي امتدت حسب رأيه إلى القرن العاشر.

كتب قائلًا: «إن تركيب (القرآن) امتد على الأقل إلى حدود القرن السابع، وربما أبعد من ذلك»[١].

ويضيف قائلًا:

«(...) إن عملية إعلان سلطة القرآن امتدت (...) إلى حدود القرن العاشر الميلادي، أي: إلى غاية الإعلان النهائي سنة ٩٣٦ عن القراءات المختلفة الجائزة في استعمال نص وحيد متلقى»[٢].

يقصد بريمار بكلمة «إعلان سلطة» هنا التثبيت النهائي لحدود المتن الذي اعتُرف له بالسلطة.

---

(١) De Prémare, 2002 :10

(٢) De Prémare, 2004 : 26-27

من جهة أخرى، وفي كتابه الشيق الصغير الموسوم بعنوان: «في أصول القرآن، أسئلة الأمس، ومقاربات اليوم»[١][٢]، طوَّر بريمار على سبيل التمثيل أسلوبًا لمقاربة المقاطع الجدلية في القرآن، مقدِّمًا إياها على النحو التالي:

«إن السجال الذي جرى حول القرآن في لحظات الإسلام الأولى لم يترك آثارًا فقط في الكتب التاريخية الرسمية ومتون الأحاديث، ولكن نرى صداه في متن القرآن نفسه، إن المسألة تتعلق بالجدليات التي يتوجه فيها المؤلِّف إلى خصومه ليجيب عن بعض الاعتراضات، نستطيع أن نفترض أن هذه الجدليات قد جرت في نفس لحظة تشكل النصوص، إذ إن هذه النصوص لا تفتأ تُرَجِّعُها، ولم يزل كُتَّابها مصرِّين على الردّ»[٣].

اقترح بريمار، جريًا على تحليله لهذه المقاطع، أن تُعتبر تلك الجدليات ثمرةً واستجابةً لنقاش لم يجر بين محمد ومشركي مكة، بل بين الجماعة الإسلامية الناشئة، واليهود والنصارى في الأراضي المفتوحة، وذلك في صورة عنصر لحديث متأخر يسترجع النبي إلى مسرح الأحداث من خلال مجادلات لاحقة[٤].

---

(١) العنوان الأصلي هو: Aux Origines du Coran, questions d'hier, approches d'aujourd'hui

(٢) (De Prémare, 2004)

(٣) De Prémare, 2004 : 1 0 1

(٤) De Prémare, 2004 :120,124-125,132-133

وهكذا، فإنه ينبغي وضع تحرير هذه المقاطع الجدلية -بحسب بريمار- باعتبارها استجابة لحاجة الأمة في الفترة التي تلَت الفتوحات. إنّ إعلان سلطة النص -حسب رأيه- هي ثمرة ونتيجة لضرورة إثبات سموّ أول قرآن وحجيته في مواجهة المعارضين.

ربما ستكون إجابة بريمار على سؤالنا على النحو التالي:

إن صياغة إعلان السلطة داخل النص هو ثمرةُ التساؤلات المثارة بين ظهراني الأمة من جرّاء الاحتكاك مع أمم أخرى حاملة كتبًا مقدسة مختلفة، ومع ذلك فإنَّ تأكيد بريمار بأن الاختيار النهائي لحدود مجموع الكتب المقدسة من قِبل الأمة جاء متأخرًا جدًّا لا يتيح لنا أن نفكر في أن الإعلان الفعلي عن السلطة في الأمة -بحسب بريمار- يمكن أن يكون سابقًا على صياغة الإعلان عن السلطة داخل النص القرآني.

لننظر الآن في أعمال جون وانسبرو. إن الإجابة التي سيصوغها ستتجه بالعكس إلى أن صياغة الإعلان عن السلطة داخل النص جاءت في أعقاب الإعلان الفعلي عن سلطة النص القرآني بين ظهراني الأمة الإسلامية، بل هي فوق ذلك ثمرتها ونتيجتها.

إن الأمة، في اللحظة التي ستكون قد اختارت فيها لنفسها نصًّا، فإنها تكون قد حررته أو نقّحته بنفسها، وصاغت فيه إعلان سلطته.

هذا على الأقل إذا جرينا على الفرضيات التي بلورها في سياق نقد واسع للمصادر الإسلامية.

وقد تساءل وانسبرو في أهم كتاب له، وهو الموسوم بعنوان: (Quranic Studies : Sources and Methods of Scriptural Interprétation) «دراسات قرآنية، مصادر ومناهج تفسير الكتب المقدسة»[١]، عن تحليل النصوص الإسلامية للقرون الإسلامية الأربعة الأولى، وهو ما سيتيح معرفة جيدة بمختلف مراحل تحرير المصحف القرآني.

إن هدفه هو الدراسة المنتظمة للخصائص الشكلية لحجية الكتب السماوية من حيث هي عاملُ بروز لأمّة دينية مستقلة وواعية بنفسها.

لقد ظن وانسبرو أنه يستطيع من خلال التفاسير أن يثبت أنَّه قد أنجزت أربعة استعمالات (أدبية) للكتابة، الواحدة تلو الأخرى: جدلي، فشعائري، فديداكتيكي، ثم قانوني.

وقد وظفَ وانسبرو عددًا من الأدوات والمصطلحات التقنية المأخوذة من التفسير الكتابي، والمصادر التي تُهمه بدرجة خاصة جدًّا هي تفاسير القرآن المرتبطة –حسب رأيه– بنشأة القرآن، فهو يميز بين خمسة ضروب من التفسير:

(١) Wansbrough, 2004 [1977]

التفسير الطقوسي (الهاغادي)[١] *haggadique*: وهو الذي يتناول الروايات لأجلِ المواعظ والخطب.

التفسير التشريعي *Halakhique*: وغايته التشريع.

التفسير المسُّوري[٢] *Massorétique*: وغايته ضبط النص عبر المراجعة والتعليق، من قبل مجموعة على امتداد زمن طويل متراخٍ.

ثم *التفسير البلاغي*، والتفسير الاستعاري.

ساقت هذه الدراسة وانسبرو إلى النتيجة التالية: إن عملية إعلان سلطة النص القرآني كانت تتقدم على نحو جدّ متدرج، وفي توازٍ مع تطور التفسير التشريعي (*Halakhique*)[٣]، وذلك عندما ستمس الحاجة إلى نص مرجعي في مجال القانون والحكم.

وفي ذلك يقول:

«لم يكن ليتأسس كتاب مقدّس، ثمرة الضغط الجدلي إلا بعد الإعلان عن القانون بصفته حكمًا إلهيًّا»[٤].

---

(١) الهاغادا: تعني: طقس أو شعيرة يهودية. [المترجم].

(٢) المسُّور هو بحث انتقادي في نص التوراة أجراه بعض علماء اليهود. [المترجم]

(٣) Wansbrough, 2004 : 51.

(٤) Wansbrough, 2004:227.

يرى وانسبرو -وفق ما لخصه عنه ماديغان- أن القرآن الذي قد يكون لم يحرر إلا حوالي سنة ٨٠٠م، حتى في القرن الثالث الهجري، سيشكِّلُ مجموعة من العناصر غير المنسجمة، الصادرة من أصول مختلفة قد يتخلى عنها رويدًا رويدًا، وأن وحدة النص تستند إلى وسائل أسلوبية أضيفت في وقت متأخر:

ليس من الواضح الجلي أن التفسير المبكّر كان معالجة لنصّ ثابت وإلزامي، بل نشأت الحاجة إلى مثل هذا الكتاب المقدس من ضرورات السلطة التشريعية أو القضائية وأيضًا من الحاجة الجدلية لكتاب مقدّس إلزامي يصلح شعارًا للنبوة[١].

حسب فرضيات وانسبرو إذًا تكون الأمة هي التي وضعت إعلان السلطة التي نجدها في النص، وفي اللحظة نفسها التي صاغت فيها نصها المرجعي أو عدّلته، جاعلة إياه كتابًا مقدسًا.

لكن قبل هذا، إذا جرينا على هذا المنطق، فلم تكن الأمة لتحتاج إلى نص مقدس ولم يكن ليكون لها هذا النص.

إنَّ إعلان السلطة داخل القرآن، بل حتى في كتابة جزء من القرآن، سيكون بمثابة استجابة للضرورة المتأخرة المتمثلة في الاجتماع حول كتاب مقدس.

---

(١) Madigan, 1995 : 351- 352

وحدة الصياغة:

والحال أن هناك عنصرًا على غاية من الأهمية يقف في وجه هذه الفكرة: إنها وحدة عرض إعلان السلطة داخل النص القرآني. إن دراستنا[١] قد أثبتت الوحدة القوية في الاستدلال في القرآن نفسه على قداسته الخاصة.

يقدم النص مخططًا بسيطًا، مؤداه أن محمدًا هو نبي حقيقي، وأنه يتلقى الكتاب الذي يوحي الله إليه، والذي يتلوه كلمة كلمة، يُضاف إلى هذا وحدة بلاغية تترجِمُ هذه الرغبة في الإقناع.

وانما كان المنطق بسيطًا حتى يكون قويًّا، وواضحًا، ومفحمًا، والمواضع المكررة عديدة وافرة، وما أيسر أن يتعرف السامع أو القارئ على الأفكار المُضَمَّنة، ولا تخفى الدقة المتمثلة في استعمال هذه العناصر البلاغية البسيطة، مثل حصر الفكرة في حلين فقط، على سبيل المثال.

وقد لاحظ دو بريمار هو أيضًا القوة البلاغية لهذه المعارضة المزدوجة[٢].

كما أقرّ بعدد من عناصر الوحدة:

التماسك، والتنظيم، وتكرار الموضوعات، كما نبهنا عليه أعلاه.

---

(١) انظر: Boisliveau, 2010، والملخصة أعلاه.

(٢) De Prémare, 2004 : 33

على أنه إذا كان النص قد تبلور أو عُدِّل تعديلًا كثيرًا في زمن متأخر من قِبل مجموعة من الأشخاص، فكيف نستطيع إذًا أن نفسر هذه الوحدة الماثلة في النص؟!

يبدو لنا أن الإجابة الصحيحة عن السؤال هي الإجابة العكسية تمامًا: **إن الصياغة في النص قد سبقت الإعلان الفعلي عن سلطة النص القرآني.**

فرضية آرثر جفري:

إنها الفرضية التي قدّمها آرثر جفري[١] في مقاله: (القرآن من حيث هو كتاب مقدس)[٢][٣] الذي يبدو لنا، على قِدَمه، جديرًا بالاهتمام لا سيما في ما يخصنا هاهنا، وقد كتب قائلًا:

«إنّ القرآن من البداية حتّى النّهاية نتاجُ رجلٍ واحد، وخلال فترة واحدة؛ فالأمة هي التي قامت على الجمع الشكلي للمادّة بعد موت المؤسس، وهيّأته لاستعمال الأمة، لكن مضمونه كان قد أعطى إليهم باعتباره كتابًا مقدّسًا قبل موته. لم يكن مُنتَجَ أمة بمعنى الذي يُفهم منه أنهم قرّروا بأنّ هذه المجموعة من الكتابات قد نمت

---

(١) آرثر جيفري Arthur Jeffery (١٨٩٢ – ١٩٥٩): مستشرق أسترالي، كان أستاذ للغات الساميّة في كلية الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة منذ ١٩٢١، ومنذ عام ١٩٣٢ في جامعة كولومبيا في قسم دراسات الشرق الأدني، ثم في مدرسة اللاهوت بنيويورك، تتركز اهتماماته الرئيسة في تاريخ القرآن، كتب في هذا عددًا من الكتب: الأحرف الغامضة في القرآن، The Foreign Vocabulary of the Qur'an, 1938، المفردات الأجنبية في القرآن، The Qur'ān as Scripture, R.F. Moore Company, 1952، وقد تُرجِم للعربية ضمن سلسلة (التاريخ النصي لتدوين القرآن) بعنوان: القرآن ككتاب مقدس، ترجمة: نبيل فياض، دار أبكالو، ألمانيا، ط١، ٢٠١٩، وقد حقق وقدم كتاب المصاحف لابن أبي داوود، والمطبوع بالمطبعة الرحمانية بمصر، عام ١٩٣٦. (قسم الترجمات)

(٢) The Qur'ân as Scripture

(٣) Jeffery, 1950

بين ظهراني الأمة، وأنهم سمعوا فيها الصوت الأصيل للسلطة الدينية، بل إنه تشكّل من قِبل رجل واحد، وقدّمه إلى الأمة على عهدته باعتباره مجموعة من الأقوال الموحى بها التي يجب أن تنظم حياتهم الدينية من حيث هم أمة»[١].

نلاحظ أن وحدة القصد في النص لدى جفري تعني أن رجلًا واحدًا، هو محمد، هو مصدر هذا النص، وأن محمدًا قد أعطى لأمته نص القرآن «باعتباره نصًّا مقدسًا». ودون المضيّ وفاقًا له حتى إثبات أن *«القرآن من البداية حتّى النّهاية نتاجُ رجلٍ واحد، وخلال فترة واحدة»*؛ فإننا نؤيدُ فكرة أنَّ الحجية المقدسة لتصريحات محمد يرجع تاريخها إلى عهده، إلى البداية الأولى لتاريخ الأمة الإسلامية، وأنها مصوغة في النص القرآني، مهما يكن وضع هذا الأخير (كتابيًّا أو شفويًّا، مجموعًا أو متفرقًا، متعدد النسخ إلخ).

(١) Jeffery, 19 50 : 44

قراءة تعاقبية (دياكرونية):

ثمة حجة أخرى مؤيدة لهذه الفكرة تتمثَّل في أن قراءة تعاقبية -تلك القراءة التي تقفو مختلف فرضيات التطور الزمني للنص- تعطي النتائج التالية: لقد لاحظنا تطورًا حقيقيًّا للفكرة في النص، في فترة ما كانت تلاوات محمد تدل مباشرة على تلاوات أملاها الله، ثم سرعان ما حلّت فترة أخرى عُدَّت فيها كتابًا منزلًا على نبي، بالموازاة مع تعريف للنبوة، وفي النهاية جاءت فترة أخيرة تعتبر فترة الاحتكاك مع حضور كتب مقدسة حقيقية بين ظهراني أمم أخرى[١].

ودون الموافقة على هذه النتائج كلها؛ فإن هذا يقتربُ من أعمال أنجليكا نويفرت ومدرستها التي تذهب إلى أن النص قد تطور كرونولوجيًّا قيد زمن حياة محمد عبر التفاعلات التي جرت بين النبي ومحيطه، تلك التفاعلات التي نُظر إليها بوصفها تعليقات أو تفاسير أضيفت إلى النبوءة الأولى. جرى هذا التطور عبر «إعادة اختبار مطردة للقول المتلوّ بحكم قبوله من قِبل المتلقِّين»، تسهم إذًا في تشكيل الكتاب المقدس، بالصلة مع تأسيس العبادة[٢].

(١) Boisliveau, 2010، الجزء الثالث.

(٢) Neuwirth, 2000a :201

في مواجهة هذه القراءات التعاقبية، لنا أن نحتج بأنَّ مختلف طبقات النص تصدرُ من تسلسل جدّ واسع للأحداث -قيد حياة محمد إلى غاية القرن التاسع الميلادي- أو أنها تصدر من تأثيرات مختلفة.

لكن قراءة دقيقة جدًّا للنصّ تمنعنا من المصادقة على مثل هذه الفرضيات فيما يخص الجزء الأهم من النصّ من الناحية الكمية، أي: في ذلك الجزء المتعلق بوضع النص القرآني ومكانته.

إن المَظهَر الموحَّد لأسلوب القرآن، ولاستدلاله يُظهِر لنا -على خلاف ذلك- «مؤلِّفًا» ثابتًا على مواقفه الخاصة، ومعزِّزًا لها، غير مفتقر إلى تطوير حجج خارج منطلقاته الأولى[١]، وليس مجموعة من المؤلِّفين يتحاورون فيما بينهم، باسطين نظريات معقدة إزاء وسط يهودي أو نصراني متعلم.

يصعب أن نتصور فريقًا يتفق على مخطط للوحي القرآني، إذا لم يكن مقتنعًا بها سلفًا، ولا يمكن تصور اتفاق هذا الفريق على أسلوب بياني خاص وموحَّد، له دقائقه الخاصة.

إن وثيقة يقع عليها الإجماع تكتب بأسلوبٍ «وضيع».

إن تنسيق النص[٢] يشهد هو الآخر على التنظيم الموحد للنصّ.

---

(١) Boisliveau, 2010، الجزء الثالث.

(٢) Cuypers, 2007

ونرى أنَّ إيجادَ إجماع في وسط محدود جدًّا، وأكثر انفصالًا عن العالم الحضري اليهودي والنصراني، وأبعد عن المراكز السياسية والدينية في المنطقة أنسبُ بكثير من إيجاده حين يتعدد الفاعلون على رأس إمبراطورية شاسعة متراحبة.

المصادر الإسلامية القديمة:

ثمة نقطة أخرى مؤدّاها أن المصادر الإسلامية الأخرى تنحو تصريحاتها هذا المنحى، أي: إن القرآن يعود إلى أقوال محمد، وليس إلى جماعة من الأشخاص، حتى ولو كانت جماعة من الأشخاص هي التي سهرت على تحريره كتابةً، وعلى جمعه وإصداره إصدارًا موحدًا. ودون أَخْذ الأمر أخذًا تاريخيًّا؛ فإن مثل هذا التقديم ربما يكشف لنا كون المؤلفين أو الجامعين قد انضموا سريعًا إلى هذا الإجماع -[أي: حول] الحجية المطلقة للنص المحمدي-، وأنهم سعوا إلى إثراء الأسس وإرسائها من خلال تطوير علمٍ قائم بذاته عن بدايات الإسلام، وسيرة النبي، التي كان مفهوم الحجية المطلقة للنص الآتي من هذا النبي قد جرى القبول به سلفًا.

على ما يبدو، حسب الأحاديث؛ فإن الوضع القرآني كان أمرًا مقررًا.

إنّ إعلان السلطة للقرآن واضحة فيها وضوحًا جليًّا إلى درجة أنها لا تكاد يُعبَّر عنها.

إنّ الفصول الخاصّة بالقرآن تستلزم أعمالًا تعبدية يجب مراعاتها لِلَمْس القرآن وتلاوته، لكنها لا تتعلق بمسألة حجية النص التي سيجري إثباتها.

لنلاحظ أن الأمر نفسه ينطبق على التفاسير، فإنَّ المنطق كل المنطق يفرض أن أصحابها قد سلَّموا بالحجية المقدسة للنص القرآني، وهو ما يعضد أن التفاسير والأحاديث كليهما كانا متأخرَين على نحو واسع عن النص القرآني.

طبَّقتْ نوفيرت على القرآن فكرةً، ظهرت في الدراسات الكتابية، مؤدّاها أن الإعلان عن السلطة يحدث حينما يبدأ التفسير في التبلور خارج النص. في مرحلة أولى: ينضم إلى النص طبقات جديدة وهي عبارة عن تفسير للطبقات الأولى من النص. وفي مرحلة لاحقة: يتم التفسير خارج النص المغلق منذ يومئذ: إنها *تفاسير*[١].

إذًا كيف يمكن أن نتخيَّل التفاسير، والنص القرآني في عملية من التشكل في نفس اللحظة؟

لن يتجشم المؤلفون إحاطة النص الأصلي بِشرحٍ، إذا لم تكن قد تقررت قداسة هذا الأخير -وهو ما يفترضُ أنَّ جزءًا كبيرًا منه في أدنى تقدير كان موجودًا حينئذ-، ولكنهم كانوا سيكتبون مباشرةً شرحهم الخاص؛ إمّا مباشرةً على النص الأول، أو من خلال إنشاءِ نص جديدٍ يكون له هو نفسهُ من السلطة مثل ما كان للنص الأول.

هنا أيضًا، فإن هذا يعزز فكرةَ أنّ التفاسير قد تطورت بعد إغلاق النص في اللحظة التي خرج فيها التفسير من النص، أو على الأقل من رحم نصٍّ قد استقر على نحوٍ واسع.

---

(١) Neuwirth, 2000a : 200 ; 2000b : 146

صياغة حجية القرآن:

إن فرضيتنا لا تذهبُ إلى القول بأنّ الإعلان عن السلطة كله يأتي في وقت مبكر جدًّا، ولكنْ نقصد فقط مظهرها المتعلق بالحجية.

وعلى ذلك، فإننا نرى من المناسب أن نَفْصل من جهة -كما ألمعنا إليه في المقدمة- بين حجية المتن من جانب، وحصر حدودها وتثبيتها من جانب آخر.

ومن جهة أخرى، من المناسب أن نَفْصل الإعلان عن السلطة داخل النص القرآني =نفصله عن الإعلان الفعلي عن سلطته بين ظهراني الأمّة.

يسوِّي ماديغان بين الإعلان الفعلي عن السلطة في الأمة، والخطاب حول الإعلان عن السلطة الماثل في القرآن، لقد اعتبر أن الإعلان عن السلطة هو الإعلان الرسمي، من قِبَل الأمة، عن السلطة المعلنة للنص للتعبير عن كون هذه السلطة معترفًا بها من لدن الأمّة[١].

والحال أن هذه الصياغة -وهو أمر لا يسع المرء إلا ملاحظته- لا تأتي أولًا من النصوص الخارجية -مثل إعلانات رسمية عن السلطة الدينية، أو حتى عن التفاسير أيضًا- ولكنها تأتي من داخل النص المقدس نفسه.

(١) Madigan, 1995 : 352

وبالفعل؛ فإن دراستنا أتاحت لنا ملاحظة أن الجزء الأعظم من النص القرآني يُساعد على الدفاع عن إعلان سلطة القرآن: إن جوهر النص يتمثل في برهنة تستهدف إقناع القارئ أو السامع بأن هذه الأقوال -أي: هذا القرآن- هي كتاب مقدَّس مؤيَّد بالسلطة الإلهية، والكتاب المقدس الوحيد، لأجل الأمة الخيِّرة الوحيدة، أمة المؤمنين، والمسلمين الخاضعين، أي: أولئك الذين يتبعون محمدًا، والذين هم على الصراط المستقيم. إن النص ليخصص جزءًا مهمًّا منه لكي يقول للأمة بأنه النص الذي عليها أن تأخذه مَأْخَذ نصها المقدس، والوحيد.

إننا نطرحُ فرضيةَ أن أول فكرة وُضِعت في الإسلام، من زمن محمد على ما يبدو، هي سلطةُ تلاواتِ محمد من حيث كونها «كتابًا مقدسًا على غرار ما لدى اليهود والنصارى»، وذلك بالموازاة مع تلك التي تتوافق مع فكرة أن محمدًا نبي «على الغرار اليهودي والنصراني». فالتلاوات التي يشير إليها، من بين مجموع أقواله على أنها آتية من الله، هي التي تكتسي حجية مقدسة.

ومن خلال استكشافنا للنص القرآني؛ فإنه -في رأيِنا- ينبثق من هذه الفكرة المزدوجة الأولى كلما بقي.

ويبدو لنا منطقيًّا أن تكون هذه الفكرة المزدوجة بالضبط قد صيغت في وقت مبكر في تاريخ الأمة الجديدة.

إعادة رسم تسلسل التطور الزمني لعملية الإعلان عن السلطة:

في النهاية؛ فإن فرضيتنا بخصوص المراحل الزمنية لإعلان سلطة النص القرآني -على نحوٍ إجمالي عامّ، وعلى امتداد فترة زمنية لا يمكننا أن نحددها هنا- هي كالتالي:

١) نصٌّ ما (ربما ذو خصائص غير معروفة! شفوي في جزء منه! بنُسَخ متعددة!) يُعلن بقوة حجيته المقدسة الخاصة، ويعلن أيضًا حدوده (فهو معرف بصفته مجموعة من الأقوال التي تلقّاها محمد، وأعلنها كما تلقاها).

٢) الأمة، إذ تستمع إلى هذا النص، تجد نفسها مقتنعة بالحجية المقدسة لهذا النص الذي نحن بصدده.

٣) الأمة -إزاء بعض الحاجات التي لا نعالجها هاهنا- تُحَرِّر النص (كتابةً، جمعًا، اختيارًا، تحريرَ الأوجه القرائية، إلخ)، وبما أن النص الذي حرَّرَتْه يتوفر على هذا الاستدلال الأول على حجية النص وتحريره؛ فإن هذه الآراء تقع في الصدارة: فهي تستفيد بدورها من الإعلان عن سلطته لدى الأمة التي تتطور كذلك لدى الجماعات الأخرى.

إنّ المكونَين الاثنين لعملية الإعلان عن السلطة: الحجية، والتثبيت. إذًا - متفاوتان في الزمن.

لِنُضِف أنه بخصوص المرحلة الأخيرة -مرحلة التثبيت أو التحرير النهائي للنص- يمكن لنا أن نتقرب من ألفرد لويس دي بريمار، وجون وانسبرو في

معنى من المعاني؛ فوانسبرو يشير إلى (التحرير) تحت مصطلح «الإعلان عن السلطة» قائلًا:

«منطقيًّا، يبدو لي أنه من المستحيل جدًّا [القول بأن] الإعلان عن السلطة كان ينبغي أن يسبق الاعتراف بسلطة الكتاب المقدّس بين الأمة الإسلامية، بل كان ينبغي أن يأتي في أعقابه» (١).

وبما أنه لا يفرّق تحت لفظ «إعلان سلطة» بين التحرير والحجية، فإنه يتبع رأيه ويؤكد أن «الإعلان عن سلطة النص»، ومحتوى هذا النص -متأخران.

والحال أنه بالنسبة إلينا؛ فإن محتوى النص يُنشئ حجية النص، وبهذه المثابة، كما يسلِّم وانسبرو أعلاه بأن الحجية تسبق التحرير؛ فإن تأكيده على أن «الإعلان عن السلطة متأخر» لا يصح في الحقيقة إلا فيما يتعلق بالجانب «التحريري» للإعلان عن السلطة.

من جهة أخرى، إن فرضيتنا تتميز في جانب منها عن فرضيات بريمار الذي يرى أن بعض ملامح الإعلان عن السلطة في النص -التي لا يُسمِّيها هكذا، بل يأخذ بها بعين الاعتبار في دراسته للمقاطع الجدلية في القرآن- تَظهَر على شكل استجابة لحاجة الأمة في مرحلة ثانية من تطور النص (مرحلة تَشكُّله إلى حدود نهاية القرن السابع).

---

(١) Wansbrough, 2004 :202

لكننا نقترب من بريمار فيما يتعلق بفكرة أنّ إعلان سلطة في النص وقع قبل التحرير النهائي للمصحف الذي يُرجعه بريمار إلى عام ٩٣٦م.

خاتمة:

إنْ سَعَيْنا إلى تحديد وضع النص القرآني بينَ النصوص المقدسة للأديان؛ فإننا سنلاحظ أنه يحظى بخصوصية نادرة جدًّا، إنه يتقدم بوصفه نصًّا موجَّهًا صراحةً ليكون سلطة مرجعية للأمة، وليعمل على توجيهها وقيادتها.

ويبدو أن الاستثناء الوحيد المعروف قَبل ظهور القرآن هو نصوص النبي ماني (٢٧٧ قبل الميلاد)، التي تُقدم نفسَها على أنها كتب مقدسة[١]. وحديثا جدًّا، فكتاب المورمونيين[٢]، أو كتابات بهاء الله، هي الأخرى تؤسس وضعها الخاص على خطاب حول الكتب المقدسة السابقة[٣].

لا شك أن في مثالنا المتمثل في السِّفر الخامس من أسفار موسى «*Deutéronome*» المشار إليه أعلاه، صياغةً ما لإعلان السلطة في النص التوراتي، مثلًا.

ومن الممكن جدًّا -علاوة على ذلك- أن يجري الأمر نفس المجرى في القرآن كما في هذا المثال التوراتي:

---

(١) Graham, 2006 : 560-561

(٢) المورمونية طائفة دينية أمريكية أنشأها جوزيف سميث عام ١٨٣٠م، وأباحت تعدد الزوجات في البدء [المترجم].

(٣) Jeffery, 1950 :44

- ويمكن أن تكون عناصر قديمة جدًّا قد أعيد استعمالها لكي تصبح مرجعًا لإعلان الحجية الجديدة للكتاب المقدس. في الواقع، يتجه تفكيرنا هنا إلى الكتب المقدسة السابقة، ومفاهيم النبوة، والوحي.

- إن تعبير إعلان السلطة لا يستهدف بالضرورة النص كله في البداية، وبالضرورة في سائر الأحوال كما عُرِّف فيما بعد، وذلك ما ركّزنا عليه في دراستنا[1]، بالمعنى الذي يُفهم منه أن المتن القرآني كان ما يزال في طور التشكُّل.

لكن يبقى أن خطاب الإعلان عن السلطة بخصوص القرآن قويّ جدًّا، ويغطِّي جزءًا مهمًّا، على خلاف النص التوراتي.

وقد كتب جفري بخصوص الإنجيل والأفستا l'Avesta قائلًا:

«ومع ذلك، لم يقع في أيّ حالة أن مؤلِّفي الكتابات المختلفة قصدوا عن عمد أن يُنتجوا وثائق تأخذ مكانها إلى جنب الكتب المقدّسة الأقدم متبوِّئةً هي نفسها رتبة الكتاب المقدس.

لقد رقيت إلى رتبة الكتاب المقدس؛ لأن الأمة سمعت في تضاعيفها نفس الصوت الأصيل للسلطة الدينية التي كانت متعودة على سماعها في الكتب المقدّسة الأقدم زمنًا. وبخلاف ذلك نجد القرآن قد أُعطي للأمة على عهدة

(١) Boisliveau, 2010، الجزء الثالث.

محمد، ودُعيت للقبول به نصًّا موثوقًا بالطّريقة نفسها التي ارتضى بها اليهود والمسيحيون كُتبهم المقدّسة»[١].

وهكذا، وعلى خلاف الكتب المقدسة مثل الأناجيل، ورسائل بولس، وبقوة وخصوبة تفوقان الخطاب المقدس للسفر الخامس من أسفار موسى «*Deutéronome*» يعرف القرآن بنفسه باعتباره كتابًا موحى، منزلًا مباشرة من الله، سمِّها إن شئت: «إعلان سلطة ذاتيًّا».

إن القرآن كتاب مقدس قبل كلّ شيء؛ لأنه لا يفتأ يؤكِّدها، وليس لأن مجتمعًا ارتضى أن ينظر إليه بهذا الاعتبار، وإن كانَ المجتمع المؤسس فعلًا على هذه الفكرة قد تقمصها، وجعلها فكرته.

يتداخل الإعلان عن سلطة النص، وأسباب هذا الإعلان، وتحرير النص، وتأسيس الأمة.

وعليه فإنَّ هذه الصياغة النصية لوضع حجية القرآن في قلب النص تُخفِي الطرق المحيلة على مصادر وَضْعِهِ باعتباره كتابًا له سلطة.

(١) Jeffery, 1950 : 45

ببليوغرافيا:

- Berque Jacques, 2002, *Le Coran. Essaide traduction*, Paris, Albin Michel, 842 p.
- *Boisliveau, Anne-Sylvie, 2 0 1 0 , «Le Coran par lui-même ». L'autoréférence dans le texte coranique, thèse de doctorat en études arabes et islamologie, Université Aix-Marseille I, France.*
- Brown Jonathan A. C., 2007, *The Canonization of al-Bukhàn and Muslim. The Formation and Function of the SunniHadith Canon*, Leyde, Brill, 431 p. **Cuypers** *Michel, 2007, Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida, Paris, Lethielleux, 453 p.*
- **D e Prémare** Alfred-Louis,2 004, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui,* Paris, Téraèdre, 143 p.
- 2002, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire,* Paris, Seuil, 535 p.
- Gob**i l l o t** Geneviève, 2007, « Apocryphes del'Ancien et du Nouveau Testament », in MohammadAli **Amir-Moezzi** (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Paris, Robert Laffont, 982 p.
- **Graham** William **A.,** 2004, « Scripture and the Qur'ân », in Jane D. **M c A u l i f f e** (dir.), *Encyclopaedia ofthe Qur'ân,* Leyde & Boston, Brill, Vol. 4, p. 558-569.
- **Gwynne** Rosalind Ward, **2004,** *Logic, Rhetoric and Légal Reasoning in the Qur'an. God's Arguments,* Londres & New York, Routledge Curzon, **251** p.
- H a l b e r t a l Moshe, 1997, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority*, Cambridge (Massachusetts) & Londres, Harvard U. P., 185 p.
- **J e f f e r y** Arthur, 1950, « The Qur'àn as a Scripture », *TheMuslim Worldx* 1, p. 41-55, 106-134,185-206, 257-275.

- **Levinson** Bernard M., 2005, *L'Herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique,* Bruxelles, éd. Lessius, 103 p.
- Madigan Daniel A., 1995, « Reflections on Some Current Directions in Qur'anic Studies », *The Muslim Worldlxxxv*, p. 345-362.
- 2001, *The Qur'an's self-image: writing and authority in Islam's scripture*, Princeton, Princeton UP, 236 p.
- **Neuwirth** Angelika, 2000a, « Du texte de récitation au canon en passant par la liturgie. A propos de la genèse de la composition des sourates et de sa redissolution au cours du développement du culte islamique », *Arabica*xlvii, p. 194-229. (Traduction par Thomas **Herzog).**
- 2000b, « Referentiality and Textuality in Sürat al-HUijr. Some Observations on the Qur'ânic "Canonical Process" and the Emergence of a Community », in Issa J.
- **Boullata** (dir.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân,* Richmond / Surrey, éd. Curzon, 393 p.
- **Urvoy** Marie-Thérèse, 2002, « De quelques procédés de persuasion dans le Coran », *Arabica*xlix/4, p. 456-476.
- **Urvoy** Dominique et Marie-Thérèse, 2007, *L'action psychologique dans le Coran*, Paris, Cerf, 104 p.
- **Wansbrough** John, 2004 (i e éd. 1977), Quranic Studies, Sources and methods of scriptural interprétation, Oxford, Oxford UP, 316 p.

حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأُولى[١][٢]

آن سيلفي بواليفو

(١) نُشرت المقالةُ ضِمْنَ كتاب: «القُرآنُ: مُقَارَبَاتٌ جديدةٌ» Le Coran : Nouvelles Approches، من مطبوعات المركز الوطني للبحث العلمي بباريس CNRS، والذي أعدَّه وأشرف عليه مهدي عزيز Mehdi Azaiez.

والعنوان الأصلي للمقالة هو:

Le discours autoréférentiel dans les premières sourates mecquoises .pp. 291- 305

جديرٌ بالنظر أنَّ الترجمة الحرفية لعنوان هذه المقالة هي خطاب ذاتي الإحالة للقرآن في السور المكية الأولى، وقد آثرنا ترجمتها بحديث القرآن عن القرآن؛ كونها الترجمة الأكثر تعبيرًا عن غرض المؤلِّفة في السياق العربي؛ ذلك أنَّها تَسْعَى للنظر في حديث القرآن عن نفسه وسُبُل تشييده لمرجعيته الذاتية من خلال مقولاته هو، لا من خلال نصوص أُخرى تؤسّسه بوصفه مرجعًا أو دستورًا. (المترجم)

(٢) ترجم هذه المقالة: د/ مصطفى أعسو، مترجم له عدد من الأعمال المنشورة.

مقدمة:

جَادَلَت آن سيلفي بواليفو -مؤلفة المقالة- في أُطروحتها للدكتوراه التي تقدَّمت بها سنة ٢٠١٠م بعنوان: «القُرْآنُ من خلال القُرآنِ» عن قوة تماسك البنية الاستدلالية للنصِّ القُرآني في سياق تأسيس حجيته داخل الجماعة الإسلامية بصفته مُلهم وجودها، ودستور وحدتها، وهادي حركتها، وخلافًا للاتجاهات التي حاولت بناء لحظة أُخرى وفضاء آخر لتشكّل بدايات النصّ القرآني، فإنَّ بواليفو ما فتئت تؤكِّدُ أنّ النصّ القرآني -مهما تنازع الدارسون حول مصدره- فإنَّه ينبئ عن تحكّم قوي قاصد إلى تقديم القرآن بصفته نصًّا مُوحى به من لدُن الذات الإلهية، ومن أجل ذلك استعرضت بواليفو شبكة الصلات والوشائج التي يخبر فيها القرآن عن نفسه بهذه الصفة، لكن إذا كان هذا ما تهدي إليه الدراسة السانكرونية التي تتناول القرآن بوصفه نصًّا مكتملًا بغضّ النظر عن تنزله في الزمن؛ فإنَّ بواليفو ما لبثت أن طَرَحَتْ سؤال القراءة الدياكرونية (التعاقبية أو التاريخية) للنصّ القرآني، هل شَيَّدَ القرآن حجيته بوصفه وحيًا منذ اللحظة الأولى لانبثاقه، أم كان هذا تطورًا لاحقًا في مسيرة النصّ؟

وهو السؤال الذي سوف يجرّها إلى اجتراح هذه الدراسة التي بين أيدينا، والتي ركَّزت فيها على السور المكيّة المبكّرة اعتمادًا على الترتيب التاريخي الإسلامي، ممثلًا في طبعة الأزهر، وترتيب المستشرق الألماني نولدكه.

والخُلاصة التي توصلَتْ إليها: أن تعبير الحجية لا يشمل ضرورةً النصَّ كلّه في البدء، ولم يُعَرَّف القرآن بصفته وحيًا منزلًا منذ الوهلة الأولى كما عُرِّف فيما بعد، وأنَّ المَتْنَ القرآني كان ما يزال في طَوْرِ التشكّل، إلا أن بواليفو توصّلت كذلك إلى أن القرآن -في هذه المرحلة المبكّرة ذاتها- أبرز كونه قولًا ينتمي لمصدر مفارق، فعبر التفريق بين الذِّكر والدعاء القرآني ومضمونهما من تحذير وبيان لقدرة الله من جهة وبين مصدر هذا الذِّكر والدعاء من جهة أخرى، أو كما تقول: بين المحتوى والأجرأة، وكذا عبر تحليل بعض السمات النصيّة مثل صوت النصّ والالتفات في الضمائر؛ تتوصّل بواليفو إلى أن القرآن يُظْهِر كونه قول الله ويفترض نقله بهذه الوضعية ذاتها لإبراز هذه الوضعية الإلهية تجاه مستمعيه، كما يبرز تجاه مستمعيه إلزامًا وطلبًا للطاعة واستجابة للإنذار، وهي الملامح التي ستتجلى بصورة أكبر في المراحل اللاحقة من تاريخ النصّ كجزء من سلطته.

إنّ هذا الاشتغال الدقيق على أحد مراحل تاريخ النصّ له أهميته في إبراز الكثير من الملامح الأولى التي ظهرت بها سمات النصّ القرآني، كما أن لهذا الاشتغال المنطلِق من تحقيب نولدكه لتاريخ القرآن، الملتزم به والذي كذلك في بعض الأحيان يميل لتقسيم المرحلة ذاتها إلى مراحل جزئية؛ فائدة مهمّة تتمحور حول إثارة سؤال عن مدى كفاءة هذا التحقيب، خصوصًا مع الالتزام به بكلّ حَدِّيّة، فما يبدو هو أن الالتزام الحَدِّي به يفضي لفرضيات واسعة حول

أفكار النصّ، وأيّها ظهر منذ المراحل الأولى، وأيّها تأخّر لمراحل لاحقة، وهي الفرضيات التي ستتغير تمامًا لو تبنينا طرقًا أخرى في التحقيب.

وبغض النظر عن نتائج هذا المقالة في ذاتها، فإن ما يثيره اشتغال بواليفو الدقيق فيها حول أحد مرتكزات الدرس الاستشراقي للقرآن منذ نولدكه =هو أبرز ما يدفع لأهميتها وأهمية تسليط الضوء عليها.

المقالة

يتكوَّنُ حديث نصٍّ ما عن نفسه (المرجعية الذاتية لنصٍّ ما) من كلّ عنصر يقدِّمُ معلومة عن النصِّ نفسه وعن مصدره ووضعه ووظيفته، وما إلى ذلك.

نَجِدُ في القرآن الكريم العديدَ من مظاهر هذا الحديث صريحةً تارة، ومضمرة تارة أخرى. فإذا ما نَظَرْنَا إلى هذا الحديث من منظور متزامن (سانكروني)[١] -نأخذ فيه بكلِّية النصّ- فإنَّه يمتد إلى مظاهر متعدّدة تُشكّل استدلالًا ثريًّا لإثبات السلطة القدسية المطلقة التي يَتَمَتَّعُ بها النصّ.

يُعْرَف القرآن في هذا الحديث بأنَّه نصٌّ مقدَّسٌ على غرار النصوص اليهودية والنصرانية المقدّسة، أي كتاب منزل من الله مباشرة على نبيّ مكلَّفٍ بتبليغه[٢].

---

(١) انظر بصدد هذه النقطة:

Madigan, Daniel A., The Qur'ān's self-image:writing and authority in Islam's scripture, ,Princeton, Princeton UP,2001,236p.

وأيضًا:

Anne-Sylvie Boisliveau, Le Coran par lui-même. L'autoréférence dans le texte coranique .

وهي أطروحة للدكتوراه نوقشت بجامعة إكس بروفنسال ١، سنة ٢٠١٠م، الجزء الأول، والثاني، (٥٨٠)، والتي طبعت فيما بعد تحت عنوان:

Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel, 2013.

(٢) انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص: ٢٨٨-٣٠٨.

والمفارقة أنَّ القرآنَ يُوصفُ في هذا الحديث بأنَّه معيار صِدْقِ الكتب المقدّسة الأُخرى، وهو ما يستتبع ضمنيًّا كونه الكتاب الوحيد الذي يتمتع بهذه السلطة الدينية[١].

بخصوص هذه النقطة وغيرها، فإنَّ الصورة التي يقدّمها القرآن عن نفسه تبدو أحيانًا غامضة، أو متناقضة، لكن الترتيب المعتمد لأجزاء النصِّ يَخْتَلِفُ عن الترتيب المفترض لظهورها في الزّمن، وقد قدَّمت الروايات الإسلامية والأعمال الجامعية المعاصرة قوائم ترتيب زمني لنزول السور والآيات، أو أشارَتْ إلى السبب الذي ترد بموجبه عناصر تلو أخرى.

كتب شتيفان فيلد *Stefan Wild*[٢] في مقدِّمةِ العمل المشترك: "Self-Referentiality in the Qur'an" "المرجعية الذاتية في القرآن" يقول:

---

(١) نفسه.

(٢) شتيفان فيلد Stefan Wild (١٩٣٧-): أحد أبرز أعلام الاستشراق الألماني، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ عام ١٩٦١، وعمل كرئيس للمعهد الألماني للدراسات الشرقية ببيروت منذ ١٩٦٨ وإلى ١٩٧٤، وهو أستاذ اللغات الساميّة والدراسات الإسلامية في جامعات؛ أمستردام، ورينيش فريدريش فيلهلم في بون، وقد بقي في الأخيرة حتى تقاعده في ٢٠٠٢م. له عدد من الكتابات المهمة بين التأليف والتحرير، من أهمها: The Qur'an as Text, Brill, 1996. القرآن كنص، وكتاب: Self-Referentiality in the Qur'an (Diskurse Der Arabistik, Harrassowitz; 1., Aufl. ed. Edition, 2007، المرجعية الذاتية في القرآن.

=

إنّ ما يُنْشِئ الغموض في فَهْمِ حديث القرآن عن نفسه هو الرغبة في تحصيل معنى وحيد لهذا الحديث، بصرف النظر عن التطوّر الزمني للنصّ[١].

انطلاقًا من هذا الإحساس عملت أثناء إنجاز أطروحتي[٢] على التَّحليل الدَّقيق لتطوّر مُختلف أوجه حديث القرآن عن نفسه على امتداد التطوّر الزمني المفترض للنصّ، وأنا ها هنا أَعْرِضُ بعض عناصرها[٣].

إنَّ اختيار التَّرتيب الزَّمني الأرجح احتمالًا لم يكن أمرًا يسيرًا، فالفرضيات التي تَقدَّمَ بها المستشرقون والباحثون متعدّدة، مثلها في ذلك مثل القوائم التي

=

وقد نشرنا عرضًا لكتاب: (القرآن كنصّ) الذي حرّره فيلد، كتبه: دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، يمكن مطالعته ضمن الترجمات المنوّعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات)

(١) انظر:

Wild, Stefan, Self-Referentiality in the Qur'ān ,Wiesbaden,Harrassowitz,2006.p. 19-20.

(٢) يتعلّق الأمر بأطروحتي للدكتوراه، مرجع سابق، وللتدقيق أقول إنّ الترجمات الواردة في هذا المقال هي من عملي، استلهمت فيها على نحوٍ واسعٍ من المترجمين الفرنسيين: بلاشير وماسون، وبيرك.

(٣) نشرت آن سيلفي بواليفو الجزء الأول من أطروحتها والخاصّ بالدراسة التزامنية للنصّ في ٢٠١٥، في كتاب بعنوان: (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)، وقد نشرنا عرضًا مترجمًا لهذا الكتاب، كتبه: ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، منشور ضمن هذا الجزء من الكتاب المجمّع، ص١٨١(قسم الترجمات).

نقلها التراث الإسلامي[١]. وقد اخترْتُ أنْ أؤسّس عَمَلِي على قَائِمَتَيْنِ تُمثلان كلا الاتجاهين هما: قَائمة مُصحف الأزهر[٢]، وقائمة تيودور نولدكه[٣].

على أنَّ استعمال هاتين القائمتين لا يُسعفُ بتفادي بَعْضِ المُشكلات، ففضلًا عن مصداقيتهما -مشكلة مبرّرات الاختيار بالنسبة إلى قائمة الأزهر بين قوائم عديدة مأثورة ومصداقية نقْلها، وبالنسبة إلى قائمة نولدكه مشكلةُ الفرضيات التي تبلورت جزئيًّا انطلاقًا من الموضوعات- فإنَّ القضية الأهم تَتَمَثَّلُ في احتمال استعادة مقاطع قديمة، واحتمال وقوع تصحيحات، وغيرها.

وعليه فإنَّ العمل على دراسة التطوّر الزمني (المنظور الدياكروني) كان يَنْبَغِي أنْ يجري بكثيرٍ من الحيطة والحذر، وقد عملتُ بشكلٍ واسعٍ ومرنٍ على ترتيب السور حسب مراحل زمنية، مؤسّسة عمليًّا على العناصر الأكثر يَقِيْنًا،

---

(١) انظر بخصوص الفرضيات الجامعية: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص:٣٩٩-٤٠٠. وبخصوص الفرضيات التقليدية، انظر:

Robinson,Neal, Discovering the Qur'an:a contemporary Approach to a Veiled Text , Washington D.C.,George town University Press,2003,p. 69.

وأيضًا:

Le Coran : Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes,aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens,par Aldeeb Abu-Sahlieh,SamiAwad,Vevey,Editions de l'Aire,2008,p. 14.

(٢) انظر: Robinson,Neal, Discovering the Qur'an، مرجع سابق، ص(٧٢-٧٤).

(٣) انظر:

Nöldeke,Theodor, Geschichte des Qorans ,1860 .(Révisé par Schwally, Friedrich, Bergsträsser, Gotthelf, Pretzl, Otto, Leipzig, 1919-1938.

ومتى ما بدا لي أنَّ سورة ما لا تتساوق في معظم عناصرها مع السور الأخرى المنتمية إلى نفس المرحلة؛ فإنَّني لا أَسْتَنْكِفُ عن الإشارة إليها، بَيْدَ أنَّني نبهتُ على المشكلة، وآثرتُ معطيات تورث اليقين أكثر[١].

اخترتُ -في سياق مُداخلتي الحالية- أن أَعْرِضَ نتائج تحليل اللحظات الأولى للنصِّ، فحدّدت مرحلة أولى تضم السور الثلاثة والثلاثين الأقدم وفقًا لترتيب مصحف الأزهر، والتي أدرجَها نولدكه ضمن المرحلة الأكثر قدمًا[٢].

بحثتُ عن عناصر حديث القرآن عن نفسه في هذه المرحلة -عن المعجم المرتبط بمختلف موضوعاتها، وعن تطوّر الاستراتيجيات الساعية إلى إرساء صورة عن النصّ-، أعني كلّ ما يولّد لدى السامع أو القارئ تصورًا خاصًّا عن ماهية القرآن وماهية النصّ المُعلن.

(١) انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، الجزء الثالث.

(٢) يتعلق الأمر بالسور ٩٦، ٦٨ (توافق ١٨حسب نولدكه)، و٧٣ (توافق ٢٣ عند نولدكه)، و١١١، ٨١ (٢٧عند نولدكه)، و٨٧، ٩٢، ٨٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٣، ١٠٠، ١٠٨، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٩، ١٠٥، ١١٣، ١١٤، ١١٢، ٥٣ (المرتبة ٢٨ عند نولدكه)، ٨٠، ٩٧، ٩١، ٨٥، ٩٥، ١٠٦، ١٠١، ٧٥، ١٠٤، ٧٧.

وجود نوعين من النصوص:

واجبان:

يَتَبَيَّنُ من استقصاء ما قيل عن «نوعي النصوص» أن الأمر يتعلّق في المراحل الزمنية الأولى بسلسلة من الأوامر والتكاليف، يوجهها «صوت النصّ» -الذي يُسمعُ على أنه صوت الله- إلى شخصيات.

هذه الأوامر على ضربين:

هُناك تِلاوة تعبُّدية؛ حيث يأمرُ اللهُ شخصًا -وهو محمد ضمنًا وجماعته- بالترتيل قصْد التعبد.

يُعبر عن هذا خاصّة من خلال طريقين:

- إما عَبْرَ استعمال أفعال الأمر، مثل فعل (اقرأ) الذي يُعَدُّ عمومًا، لا سيما في الروايات المأثورة، أول كلمة من المصحف وفق الترتيب الزمني[(١)]، وتعني (اتل باسم ربك)، أو (اذكر اسم ربك)[(٢)(٣)].

---

(١) الآية رقم ١ من سورة العلق.

(٢) بخصوص هذه الفرضية الأخيرة، التي يتعلّق الأمر فيها بكلّ وضوح بدعوة إلى الدعاء، لا بالإرسال في إطار مهمّة دعوية. انظر:

Cuypers,Michel : «Structures rhétoriques des sourates 85 à 90», Annales Islamologiques , 35, 117, 2001.

وأيضًا:

Cuypers,Michel,Gobillot,Geneviève, LeCoran, Paris,Le Cavalier Bleu (coll.Idées reçues) ,2007,p. 38-39.

(٣) المعنى الذي عليه المفسرون هو الأول وأن القراءة بمعنى التلاوة، وأما المعنى الثاني فقد ذكره اللغوي الشهير أبو عبيدة وجرى نقده من كبار المفسرين. (قسم الترجمات)

وها هنا أمثلة أخرى لهذه الأفعال:

(يا أيها المزمل...ترتيلًا)[١].

تَأمُرُ هذه الأفعال بذكر الله، أو تسبيحه، أو ترتيل تلاوة ما.

إنَّ أوامر أخرى مثل (قم)، و(انقص) من مدة صلاتك، أو (زد)، أو (ثيابك فطهر)، كلّ ذلك يستدعي قواعد شعيرة تعبدية.

- أو عبر الاستعمالات الأربعة والحصرية للفظ قرآن[٢]، حيث يَصِفُ هذا اللفظ تلاوة شعائرية واجبة الأداء، من حيث هي تلاوة صادرة عن الله.

(١) الآيات من ١ إلى ٤ من سورة المزمل.

(٢) الآيتان ٤ و٢٠ من سورة المزمل؛ الآية ٢١ من سورة البروج؛ الآيتان ١٧ و١٨ من سورة القيامة.

التذكير بأفعال الله جهرًا:

يَأمر صوت النصِّ أيضًا شخصًا -وهو محمد- بذكر الله وفعله، وذكر حساب اليوم الآخر، وذلك بين ظهراني الذين حادوا الله، أو نسوا الله ضمنيًّا، أو نسوا أفعال الله.

يجري التعبير عن هذا كما يلي:

- إمَّا من خلال توجيهات تأمر محمدًا بأن يَذكر (اذكر)[١] دون مطاوعة الجاحدين أو المعرضين في مثل: (لا تطعه)[٢]، و(سلهم)[٣].

- أو من خلال استعمال لفظة ذِكر (= تذكر، تنويه)[٤]، ومرادفاتها القريبة منها: تذكرة[٥]، وذكرى[٦]، يَصِلُ مجموع المناسبات التي ورد فيها جذر (ذكر) في هذه المرحلة إلى ثلاث وعشرين مرة.

---

(١) الآية ٨ من سورة المزمل؛ الآية ٩ من سورة الأعلى، ثم انظر -وإن كانت في مرحلة ثانية- سورة القمر.

(٢) الآية ١٩ من سورة القلم.

(٣) الآية ٤٠ من سورة القلم.

(٤) الآيتان ٥١، ٥٢ من سورة القلم؛ الآية ٢٧من سورة التكوير؛ الآية من سورة الشرح؛ الآية ٢٩ من سورة النجم؛ الآية ٥ من سورة المرسلات.

(٥) الآية ١٩ من سورة المزمل؛ الآيتان ٤٩، ٥٤ من سورة المدثر؛ الآية ١١ من سورة عبس.

(٦) الآية ٩ من سورة الأعلى؛ الآية ٢٣من سورة الفجر؛ الآية ٤ من سورة عبس. ثمَّة مناسبة أخرى في الآية ٣١ من سورة المدثر، لكن هذه الآية قد عدّت من قِبَل نولدكه آية مدرجة في زمن لاحق.

تُومِئُ هذه الألفاظ من جهة إلى كلامٍ يُراد به التحذير من قدرة الله المطلقة ومن يوم الحساب.

ومن جهة أخرى، تشبّه هذا التذكير بكلام رسول -من يَدري لعله ملاك؟ - رآه محمد لا بكلام شيطان، وهذا ما يبدو أنَّ الآية التالية تفرضه وتؤكِّده الروايات المأثورة[1].

وهكذا يُورِدُ النصُّ القرآني في اللحظات الأولى من إعلانه نوعين من النصوص:

- من جهة، هناك التلاوة التعبدية، والدُّعاء المطلوب التلفظ به.

- ومن جهة أخرى، هناك ذكرُ أفعال الله التي على محمد أن يتحدَّث بها، وهو الذِّكر أو التذكير الذي يتوجب إعلانه حتى يتذكر محيطه، لا سيما أولئك الأشخاص الذين لا يستجيبون، والذين يعترضون على الله.

لم يَكَدْ يَمرُّ إلا زمن قصير في هذه اللحظات الأولى حتى ذُكر أن الصلاة، الدعاء، والذِّكر قد أتيا من الله، أو من رسوله (من يدري لعله ملاك؟)، وخاصةً أنَّ هذين النوعين من النصوص لم يقترب منهما بوصفهما نصّين، بل بوصفها أفعالًا كلف اللهُ بهما.

---

(١) سورة التكوير.

غياب معظم خصائص حديث القرآن عن نفسه من منظور متزامن:

خِلَال مُتابَعَتِي للبحث عن كلّ ما يمكن أن يشكّل خطابًا حول النصّ، ولا سيما حول كلام الله، أو تلاوة محمدية، لاحَظْتُ أنَّ أهمَّ عناصر حديث القرآن عن نفسه التي تظهر في أجزاء متأخرة جدًّا، قد غابت في هذه المرحلة القديمة.

وأقصد بهذه العناصر كلّ ما يُمَيِّزُ حديث القرآن عن نفسه حينما نتناوله تناولًا متزامنًا (سانكرونيًّا)، أي من حيث هو كلٌّ مجتمعٌ، وهذه ملاحظاتي عن كلّ عُنْصُرٍ من هذه العناصر:

بادئ ذي بدء، لم يوصف دور محمد باعتباره وظيفة نبوية، ولفظ (آيات) الذي أطلق فيما بعد للدلالة على الإشارات العظيمة المرافقة للنبي[1]، لم تُذكر ها هنا إلا متصلةً بأفعال الله، في ثلاث مناسبات:

﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا قَالَ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٥﴾ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً﴾[2].

﴿كَلَّآ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ لِـَٔايَٰتِنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾﴾[3].

(١) انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص: ٤٤٩-٤٥٠، ٤٥٨، ٤٩٣-٤٩٤.

(٢) الآيتان ١٥و١٦ من سورة القلم.

(٣) الآية ١٦ من سورة المدثر.

يَظْهَرُ هذان المقطعان مبكرًا بِحَسْبِ ترتيب الأزهر -السورتان الثانية والثالثة-، وبعيدًا شيئًا ما بحسب ترتيب نولدكه، ولكنَّهما ينتميان دومًا إلى المرحلة المكِّية المبكرة.

في المناسبة الثالثة، والتي تأتي في الرتبة الثالثة والعشرين بحسب ترتيب الأزهر، والثامنة والعشرين بحسب ترتيب نولدكه، نَجِدُ الأمرَ يتعلّق بعناصر أراها اللهُ محمدًا:

﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[1].

المقطع الوحيد الذي يُومئ إلى محمد بوصفه نبيًّا هو: الآية رقم ١٥ من سورة المزمل، حيث يضعُ لفظُ (رسول) محمدًا جنبًا إلى جنبٍ مع موسى.

نَجِدُ في الآية رقم ١٩ من سورة التكوير ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، والأمر فيه كما نوّهت به أعلاه إنَّما يتعلّق بملاك، لا بمحمد، ونجد في مقطع آخر أن الأمرَ يتعلّق برسول قوم ثمود.

وعلى الرغم من ذلك، يَنْبَغِي أنْ نُلَاحِظَ منذ البداية أنَّ النصَّ يدافع عن محمدٍ ضدَّ هجمات تستهدف شخصه، مجادلًا بأنَّه ليس بصريع لسحرِ ساحرٍ أو ما إلى ذلك، وهو ما يبيّن أنه كان له فيما مضى دورٌ خاصّ بين ظهراني معاصريه.

(١) الآية ١٨ من سورة النجم.

إنَّ أفعالًا مثل: (اتل)، و(نبئ)، والتي ستشير فيما بعد إلى نَمَطِ تبليغ النبيّ لمُحيطه، قد استعملت استعمالًا محدودًا خلال هذه المرحلة.

يَصِفُ (نبئ) فعل الله، لا فعل محمد، كما أنَّ مفهوم التحذير حاضر منذ البداية مع جذر «ن ذ ر»، لكن في أربع مقاطع فقط:

في الآية رقم ٢ من سورة المدثر أمر للنبي بأن يقوم وينذر، وفي الآية رقم ١٤ من سورة الليل، حيث يُحَذِّرُ اللهُ من النار، ثم في الآية رقم ٥٦ من سورة النجم، والآية رقم ٦ من سورة المرسلات المتأخرتين جدًّا، واللتين لا تتصلان بمحمد صراحة.

استُعْمِلَتْ بعضُ الأفعال للدَّلالة على أن الله يُبلغ (أتى، جاء)، لكنها نادرة، والأفعال التي تتصل بالتبليغ الذي نهض به محمد تشير إلى أحد أمرين: إما بشعيرة تعبدية، أو بذكر الله ونعمه.

لم يظهر لفظ (بلاغ) في الفترة المكية في حدود ترتيب نولدكه.

أمَّا فِعْلُ قرأ فليس موضوعه (القرآن) في هذه المرحلة الأولى؛ إذ اقترن بعبارة (اسم ربك) في السورة الأولى، وليس له من موضوع في المناسبات الثلاث الأخرى.

استُعمل فعل (حَدِّثْ) في الآية رقم ١١ في ختام سورة الضحى قصْد أمر محمد ببيان نعمة الله عليه، وهي سورة قرآنية موغلة في القِدَم، تُذَكِّر بالطريقة التي تولّى بها اللهُ رعايةَ محمد في مراحل عمره.

علاوة على ذلك، فمفهوم الشِّرك، أو تعدُّدية الآلهة، والذي يمثّل من منظور متزامن ما كان النبيّ قد أُمر بمقاومته، مفهوم شبه غائبٍ، والجذر «ش ر ك» لا يظهر إلا في الآية رقم ٤١ من سورة القلم، لكن هذا المقطع يُمْكِنُ تأويله على أنَّه يومئ إلى شركاء يعاونون المكذِّبين، وليس بالضرورة إلى آلهة أخرى.

بالإضافة إلى ذلك، لا يَشْتَمِلُ النصُّ على مفهوم (الوحي القرآني) كما وُصف فيما بعد.

تبدو أنماط الوحي الحاضرة فيما بعد في القرآن جذر «و ح ي»، و«ن ز ل» شبهَ غائبةٍ في الأجزاء الأقدم من النصّ.

والإشارات الوحيدة إلى جذر «و ح ي» في مرحلتنا الأولى هي الآيتين رقم ٤ ورقم ١٠ من سورة النجم. هذان الاستعمالان يَقعان في سورة خاصّة، تَصِفُ تجربة اتصال محمد بالله، إنَّها السورة الثالثة والعشرون، حسب الترتيب التقليدي، والسورة الثامنة والعشرون بحسب نولدكه الذي يضعها ضمن المرحلة المكية الأولى.

النَّمطُ الثاني من الوحي-النزول، الذي يعبَّرُ عنه جذر «ن ز ل» هو الآخر غائبٌ في السور الأكثر قدمًا، إذا لم نَستثنِ مقطعين:

الأول هو الآية رقم ١ من سورة القدر: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾.

وقد افترض المفسِّرون التقليديون أنَّ ضمير الغائب في (أنزلناه) يحيل على القرآن، لكن الآية الرابعة تَستعمل فعلًا من نفس الجذر لتدقيق أن الأمرَ يَتَعَلَّقُ بنزول الملائكة والروح في الليلة نفسها ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾[1]!!

هنا أيضًا يوجد المقطع الأخير الذي استعمل لفظ «ن ز ل» في سورة النجم، بعد الذي أتينا على ذِكره بخصوص الوحي: ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴿١١﴾ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ ﴾[2].

أخيرًا، وبصفة خاصّة، لا يظهر مفهوم الكتابة المقدّسة[3]، ولفظ (كتاب) لم يستعمل إلا مرتين[4]، مُشيرًا إلى كُتُبٍ أُخرَى، وليس إلى النصِّ الحاضر، وعلاوة على ذلك، فهاتان الآيتان قد عُدَّتَا من قِبَل نولدكه متأخرتين جدًّا، وهو ما تقرّه بعض الآثار جزئيًّا.

(١) ق: الآية ٤ من سورة القدر.

(٢) الآيات من ١٠ إلى ١٤ من سورة النجم.

(٣) بخصوص مفهوم الكتابة المقدسة، انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص: ٥٦-٧٠.

(٤) الآية ٣١ من سورة المدثر، الآية ٣٧ من سورة القلم.

المحتوى الموضوعي لحديث القرآن عن نفسه في هذه المرحلة الأولى من التطوّر الزمني للنصِّ بعيدٌ إذًا عن الحديث عن النفس كما يمكن أن نتصورها خلال منظور متزامن للنصّ[١].

إنَّ الأمرَ فعلًا لا يتعلّق بمُصحفٍ ينتظم كلّ الأقوال داخل حدود ثابتة، ولا بكتابات مقدّسة أنزلها اللهُ على نبيّ حقيقيّ!!

(١) انظر تفاصيل العناصر المكونة للمرجعية الذاتية للقرآن من منظور تزامني في: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ج١، وج٢.

التفرقة بين المحتوى وإستراتيجية البرهنة على أنّ القرآن كلام الله (الأجرأة):

أَتَاحَ لي الاستقصاء الأوَّل التَّفرقة بين فعل أمر (اذكر) وفعل أمر (ادع)، ثَمَّةَ تفرقة أخرى في المرحلة الأولى نفسها ستتيح تحليلًا أعمق.

لننطلق من سؤال بسيط:

ما هو إذًا محتوى هذا الدعاء وهذا الذِّكر الذي يُطلب من الشخص التلفظ به؟

نَجِدُ الإجابة في العناصر الأخرى من المرحلة الأولى للنصِّ[1]: إشارات إلى أفعال الله، وإلى قدرته المطلقة، وما أوقعه في الماضي (بصورة محدودة)، وما بثَّه في الطبيعة (ما يزال في هذه المرحلة قليلًا، ويرِدُ على شكل أَيْمَان)، ثم ذكر اليوم الآخر، أي ما سَيَقَعُ في المُستقبل، وأخيرًا، وخاصةً، سَخَط الله على كلّ أولئك الذين يُعرضون عن النظر في هذا كلّه ولا يتذكّرونه.

ينبئ النصُّ كلًّا من السامع والقارئ عن مرادات الله من خلقه:

إنّ الله هو المتصرِّفُ المهيمنُ على الخلق والعالم، ويعاقب الذين لا يوقِّرون الله، ويُرِيدُ من الناس أن يحيطوا علمًا بهذا كلّه، ويتعرفوا على أفعال الله.

---

(١) من أجل تفصيل أكثر تركيبًا لمراجع كلّ عنصر انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص٤١٤-٤٤٠.

غير أنَّ هذا النصّ هو نفسه الذي وصف بـ(ذكر)، من خلال استعمال (ذكر)، و(تذكرة)، و(ذكرى) في النصِّ المحيط.

يدعونا النصُّ إذًا إلى أنْ نرى أنَّ الأمرَ إنَّما يتعلَّقُ بمضمون التذكير الذي على محمد أنْ يُلقي به بين يَدَي خُصُومِهِ ومُعارضيه.

وعلى غِرَارِ ما سبق، يتعيّن أن نُدْرِجَ بعض العناصر المتّصلة بمضمون (الدعاء) في بعض المقاطع مثل سورة الفاتحة التي صيغت صيغةً طلبيةً. على أنَّ ما يتصل بالدعاء لم يشغل إلا قسمًا أقلّ أهمية بكثير من القسم المتعلّق بالتذكير.

ميزتُ إذًا بين نوعين من النصوص بحسب وظائفهما:

من جهة، هناك مضامين التذكير والدعاء، ومن جهة ثانية هناك النصوص التي تعمل على أجرأة الأولى، أي تلك التي تنبئنا أنَّ هذه المضامين هي على التوالي ذكر ودعاء.

اخترتُ تَوفِيرًا للجهد أنْ أُطْلِقَ «النص α» على مضمون الذِّكر، و«النص β» على الجزء من الخطاب الذي يعمل على أجرأة النصّ α نصّ الذِّكر.

كما أطلقتُ عبارة «النص α'» على محتوى الدعاء التعبُّدي الذي يطلب من الشخص المُخاطَب الإتيان به، وأطلقتُ عبارة «النص β'» على النصّ الذي ينقله إلى حيّز الفعل.

هل وصف النصُّ نفسَه بأنَّه كلام الله؟

إذا انطلقنا من منظور المؤمنين، ومن قراءة متزامنة فإنَّ النصّ جميعه يُعَدُّ كلام الله من مُبتداه إلى مُنتهاه. لكنني اخترتُ أن أتساءل هاهنا عمَّا إذا كان هذا الجزء من النصِّ يُخْبِرُ عن نفسه بأنه كلامُ الله أولًا، ثم عن الوسائل التي يقع بها هذا الإخبار.

إن التمييزَ المُشار إليه أعلاه سَيُعين على الإجابة عن هذا السؤال، فلننظر بأي معلومات يزوّدنا بها النصّ بخصوص النصين α و β.

النص β:

في النص β، نصّ الأجرأة، جملةٌ من الأوامر، مثلًا: اِقرأ:

فهذه الأوامر تُؤدي وظيفةً مُزدوجة في حديث القرآن عن نفسه:

- وظيفة إثبات أنَّ هذا النص β هو ما يقوله الله، ومع ذلك، فإن هذا لا يَتعلَّقُ بكلّ مقاطع β، بل يختصّ فقط بتلك التي تتضمن أوامرَ.

- وظيفة إظهار أن النصّ α هو كلام الله في حالٍ ما إذا كان فعل الأمر يَتصدرُ النصّ α.

وهكذا، فإنَّ النصّ β لا يوصف بأنه كلام الله ما لم يشتمل على هذه الأوامر.

النص α:

إنّ النص α، مضمون الذِّكر (والنص α' محتوى الدعاء) ليس لأول وهلة كسابقه.

إذا كان النصّ يحدِّدُ لنا بادئ ذي بدء أنَّ نصَّ الذِّكر هو ذِكْرٌ لأفعال الله التي على محمد أن يُعلنها؛ فإنّ لنا أن نتساءل:

هل هذا النصّ -نص الذِّكر- هو ما طلب اللهُ تبليغه بالضبط وذلك انطلاقًا من النصِّ نفسه؟

من جهة أخرى، وفي هذه المرحلة الأولى، هل يُعْتَبَرُ الله هو من أوحى هذا الذِّكر بالضبط؟

لقد قيل في البداية، وبكلّ بساطة: إن الأمر آتٍ من الله، وليس نصّ الذِّكر.

لنعالج هذين العنصرين بهذا الصدد:

العنصر الأول: هو تناوب الضمائر الشخصية (=الالتفات)، التي تشير إلى الله. نَجِدُ أنّ الإشارة إلى الذات الإلهية في النصّ α نصّ المحتوى، تتمُّ إمَّا عبر الضمير الأول (نحنُ)، أو أَنَا أو ضمير الغائب (هو).

منطقيًّا، وعندما يتعلق الأمر بضمير الغائب؛ فإنه من الصعب أن يَخطر على بالِنَا أنَّ المتكلم هو الله، فلعلّه يتعلّق بـ(صوت النصّ)، لا نملك من ثَمَّ أن نستنتج أنّ النصّ α هو ما قاله الله.

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّه يتكوّن عند القارئ والسامع بخلاف ما سبق انطباع بأن النصّ الذي يشير إلى الله قد تكلّم به اللهُ نفسه.

ويرجع هذا إلى المظهر السُّلطوي لصوت هذا النصِّ والمحيط علمًا بكلّ شيء، وإلى التناوب السريع بين وضعيات الخطاب، بل يعود أيضًا إلى التناوب بين النصّ α والنصّ β، الذي يتضمن -كما أوضحت آنفًا- أوامر تلقي في الرُّوع أن المتكلّم هو الله.

وهكذا، فإنّ مجاورة النصّ α للنصّ الذي يعمل على أجرأته هو ما يولّد لدى السامع والقارئ فكرة أن الله هو المُتكلِّم، حتى لو تعلَّقَ الأمرُ بضمير الغائب.

العنصر الثاني: يتمثّل في أننا، وفي أربعة مقاطع قصيرة، نجد أن النصّ α، نصَّ الذِّكر، أو α'، نصَّ الدعاء، قد تصدَّره فعل الأمر (قل) من النصّ β. وعلى سبيل المثال سورة الكافرون[1]:

﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ۝٦﴾.

(١) سورة الكافرون، والمناسبات الأخرى تجدها في سورة الإخلاص، وسورة الفلق، وسورة الناس. هاتان الأخيرتان تتعلقان مسبقًا بالدعاء أكثر من تعلقها بالذِّكر. ينضم إلى هذا مناسبتان في سور لا تقع في البداية بحسب ترتيب الأزهر، لكنها تصنف ضمن المرحلة الأولى بحسب نولدكه: ٥٦، و٥٢.

إذا كان النصّ الماثل بين أيدينا هو التلاوة التي نطقَ بها محمد، فينبغي ألا يسبقها فعل الأمر (قل). بيد أنه وبالعكس، فإنّ النصّ يَمْنَحُنَا هنا الكلام الأصلي.

إنَّ الذي بين أيدينا الآن ليس فقط النصّ الذي يَتْلُوه محمد، بل هذا النصّ المسبوق بأمرٍ يلقي في الرُّوع أن الكلام هو كلام يتوجّه به الله إلى محمد.

وهكذا نَجِدُ أن النقل لم يحفظ المحتوى الذي طلب من محمد أن يَنْطِقَ به، بل ما أمر الله به محمدًا أن يقوله.

والمعادلة التقليدية التي تتمُّ هكذا:

كلام الله لمحمد -كما نقله النصّ- = **تلاوة أداها محمد**. هذه المعادلة لا تُجدي نفعًا ها هنا.

لا يُهم إذًا، إذا كان تقديم هذا الأمر هو من عمل محمد الذي ردّد في وقت تالٍ ما كان قد سمعه فيما مضى من الله، أو هو من أصحابه بقصد بيان مصدر هذه الكلمات!!

ما يُهمنا هو أنَّ هذه الصيغة قد وضِعَت من جديد -نعم من جديد لأن النصّ الذي خاطب به محمد الكفار خالٍ منه- وُضعت في النصّ ليَمْنَح السامعَ والقارئَ بكلّ بساطة الانطباع بأنَّه يتعلّق نصيًّا بما قاله الله [حقًّا].

بيد أنّي أنبّه على ملمحٍ دقيق:

هذه الإضافات، إضافات الأجرأة، تلك التي تصف α بأنه كلام الله، غير حاضرة في النصوص الأقدم زمنًا، ففعل الأمرِ لا يَظْهَرُ حقًّا إلا في السور (١٨، و٢٠، و٢١، و٢٢) حسب الأزهر، (٤٤، و٤٥، و٤٦، و٤٧) بحسب نولدكه.

وهكذا، وفي اللحظات الأولى للنصّ، لم يكن التبليغ النصّي لمضمون هذا الذِّكر α، وهذا الدعاء α' مانحًا إيّاها وضع كلام مباشرٍ من الله، لم يكن هاجسًا من هواجس المؤلف[١].

يَخلعُ هذا الأخير هذا الوضع فقط على المقاطع β المصحوبة بأوامر لا تمهِّدُ للنصِّ.

ثمَّ إنّ تبليغ هذا المضمون مع منحه سلطة كلام إلهي سيغدو مهمًّا بالنسبة إليه، أو بالنسبة إلى أي واحد أعاد وضع الأوامر في النصّ.

بتعبير آخر، لقد حدث تحوّلٌ يتعيَّنُ اكتشافه في الفكرة الرئيسة المُخاطَبِ بها: لقد انتقلت من (الله أمر محمد بذِكْره وبذِكْر فعله، والنطق بدعاء) إلى (الله هو الذي أمْلَى هذا الذِّكر أو هذا الدعاء على محمد بالضبط). و(النصّ الذي يستمعون إليه الآن هو هذا الذِّكر أو هذا الدعاء بالضبط).

(١) أَسْتَعْمِلُ كلمة مؤلِّف استعمالًا محايدًا للدلالة على مصدر النصّ، دون الخوض في مسألة هوية النصّ.

هكذا يتجاوز النصُّ المهمَّة الأصلية كما خُوطِبَ بها محمدٌ أوّل مرة، فبدل أن يتوجّه إلينا الذِّكر نحن المستمعين -على غرار محمد الذي كان عليه أن يتوجه بالذِّكر إلى محيطه- فإنّ النصّ يوجّه إلينا هذا الذِّكر مصدّرًا بفعل الأمر الذي يتمثّل مفعوله في إظهار أنَّه يتعلّق بأقوال الله التي ألقاها إلى محمد.

ستظهر بدءًا من هذا الزمن الثاني إرادةٌ أُخرى أكثرُ مباشرة لهذا الذِّكر.

هذه الأجرأة تؤسّس مصدرَ تلاوات محمد، ومن ثَمَّ وَضْعَها، والتقديرَ والطاعة اللذين يجِبان على القارئ والسامع نحوها.

إنَّ غَايَةَ النصِّ -كما في الروايات- هو ألا تُبَلَّغ الرِّسالة الإلهية (الذِّكر)، إلا وتُبلَّغ معها في الآن نفسه فكرةُ أنّ النصّ ذا المصدر الإلهي يبني حجّيته.

وعلاوة على ذلك، وفي نهاية المرحلة، نجدُ أنَّ مضمون الذِّكر -الذي يَصِفُ، ضمن ما يصف، إرادةَ الله بأن يُصغى لكلامه، وتراعَى أفعاله، تحت طائلة العقاب- يُسعفُ شيئًا فشيئًا وضمنيًّا بالتعبير عن إرادة الله بأن يكون الذِّكر الحالي الذي يلقيه محمد محلّ الرعاية والتقدير أيضًا.

ولكي تؤدي وظيفتها؛ فإن أجرأة β لا تفتأ -وعلى نحو مُفارق- تجتذب إليها عناصر من النصّ α، والتي تستفيد منها بدورها وضعًا وهيأةً.

وهكذا، وفي نِهَايَةِ هذه المرحلة الأقدم من مراحل التطوُّر الزمني للنصِّ، يكون إرساء فكرة أنّ (هذا الجزء من النصِّ هو خطاب الله بالضبط) قد تنامى!

الحاصل أنَّه بفضل النصّ β، وفقط في مرحلة ثانية، نَجِدُ النصَّ α قد وصف بأنه كلام مباشر من الله، وذلك رويدًا رويدًا.

صارت هذه النتائج مُمكنة بفضل التمييز الذي أجريته على العينات الأقدم للمصحف بين النصوص α، و β. كما سمحت لي هذه التفرقة بتحليل مآل التطور الزمني للنصّ.

خلاصة:

لقد عَرَضْتُ هنا الخُطُوْطَ العَرِيضَةَ لتحليلي لحديث القرآن عن نفسه (للمرجعية الذاتية للقرآن) في السور المكية الأولى، وهو التحليل الذي تأسَّس على **فرضية تطوّر النصِّ دون تعديلات لاحقة**، وحسب الترتيب الزمني للأزهر ونولدكه رغم محدوديتهما.

سَمَحَ لي هذا التحليلُ بملاحظة وجود مرحلتين داخل هذه المرحلة:

- يتعلق الأمر، في مرحلة أولى، بشخصية يَجِبُ عليها النطق بذِكر يُراد به التحذير من الجهل بقدرة الله المطلقة، ويجب عليها النطق بدعاء شعائري.

- في مرحلة ثانية، وعلى نحو سريع نسبيًّا، صار النصُّ يعبر عن فكرة جديدة: فكرة أنَّ هذا الذِّكر وهذا الدعاء قد أُلقيا من قِبَل الله، و أنهما يَتجليان في النصّ نفسه حرفيًّا.

كما أبرزتُ أنَّه ليس ثمَّة في هذه المرحلة إلا النصّ α -والنصّ β حين ينتظمُ أوامرَ- الذي يوصف بأنه كلام الله.

هذا التعريف لا يمتد إذًا إلى مجموع النصِّ، خلافًا للنتائج المستخرجة من تحليل متزامن للقرآن (كما يقع في الغالب في التفسير الديني).

يمكن أن نُضِيْفَ إلى هذه النتائج تلك المستخرجة من التحليل خلال المراحل التالية[١]:

يُطبق -في نهاية التطور- خطابُ الأجرأة على مجموع النصّ، بما فيه النصّ β نفسه.

نجد أنفسنا إذًا بعيدين عن ما تُحَدّث به اللحظات الأولى للنصِّ من علم- علم الله الذي يأمر بالذِّكر والدعاء، والأخذ بيد المحيط لكي يتذكّر وجود الله وفعله.

إنّ حديث القرآن عن نفسه في مرحلته النهائية بعيدٌ جدًّا عن ما كان عليه في البدايات.

وقد استقرَّت بالتدريج سُلطة ما فتئت تتبلور أكثر فأكثر[٢].

لعلّنا نَسْتَطِيعُ أن نقول: إنّ الأوامر الصادرة من الله قد جَرَى التعبيرُ عنها في المراحل اللاحقة، وبالمهارة التي بلورها النصُّ قصد إثباتِ أن جزءًا من النصّ هو كلام ألقاه الله بالضبط، ثم قصدَ بناء فكرة أنَّ النص كلّه α وβ هو كلام الله بالضبط.

(١) انظر: بواليفو: Le Coran par lui-même، مرجع سابق، ص: ٤٤١- ٥١٥.

(٢) نفسه، ص٥١٧.

يُمْكِنُ وضع هذه الدراسة في توازٍ مع دراسة نيكولاي سيناي[1] Nicolαi Sinαi بخصوص الظهور الزمني، في الأجزاء الأقدم من النصِّ، لفكرة أنَّ القرآن يَجِدُ مصدره في كتاب سماوي، تلك الفكرة التي سماها البعد «الجيني» lα dimension génétique للمرجعية الذاتية للقرآن.

وقد بَيَّنَ أنَّ هذا المفهوم لم يكن حاضرًا منذ البداية، ثم إنَّ التلاوات الموصوفة بكلمة (ذكر) صارت تُعَرّف بأنها صادرة من كتاب سماوي.

وهكذا تتفق نتائجنا حول النقطة التالية:

إن النصَّ يُطوَّرُ خطابًا يَسْعَى على نحو تَدريجي إلى تأسيس حجّيته.

(١) انظر:

Sinai,Nicolai,«Qur’ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization»,in Wild,(éd.), Self-Referentiality in the Qur’ān ,. Wiesbaden, Harrassowitz, 2006, pp.103–134.

قائمة المراجع:

- Le Coran : Texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes,aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens,par Aldeeb Abu-Sahlieh,SamiAwad,Vevey,Editions de l'Aire,2008,680p.
- Anne-Sylvie Boisliveau, Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel, Leiden, Brill, 2014, 432 p.
- Cuypers,Michel,Gobillot,Geneviève, LeCoran, ,Paris,Le Cavalier Bleu (coll.Idées reçues),2007,126p.
- — ,«Structures rhétoriques des sourates 85 à 90», Annales Islamologiques ,35,2001,pp.27–100.
- Madigan, Daniel A., The Qur'ān's self-image: writing and authority in Islam's scripture, ,Princeton, Princeton UP,2001,236p.
- Nöldeke,Theodor, Geschichte des Qorans ,1860.(Révisé par Schwally,Friedrich, ergsträsser,Gotthelf,Pretzl,Otto,Leipzig,1909–1938.Réédité à Hildesheim, Georg Olms Verlag,2005.
- Robinson,Neal, Discovering the Qur'an:a contemporary Approach to a Veiled Text , Washington D.C.,George town University Press,2003,332p.
- Sinai,Nicolai,«Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization»,in Wild,(éd.), Self-Referentiality in the Qur'ān ,. Wiesbaden, Harrassowitz, 2006,pp.103–134.
- Wild, Stefan, Self-Referentiality in the Qur'ān ,Wiesbaden, Harrassowitz, 2006.

عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)[١][٢]

لـ آن سيلفي بواليفو
ميشيل كويبرس

(١) هذه المقالة هي عرض لكتاب: (Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel)، والذي نشر في Journal of the International Qur'anic Studies Association, Volume 1 Issue s1 - Review of Qur'anic Research, vol. 1 (٢٠١٥).

(٢) ترجم هذه المقالة: أمنية أبو بكر، مترجمة، لها عدد من الأعمال المنشورة.

يبرز عمل آن سيلفي بواليفو -بين مجموعة الأعمال الأخيرة المنشورة حول القرآن- متميزًا بجودته العلمية وأصالته. فصحيح أن مسألة المرجعية الذاتية للقرآن (ما يقوله القرآن عن ذاته) قد عولجت جزئيًّا، لا سيما على أيدي كلّ من: دانييل ماديغان(١)، شتيفان فيلد(٢)، والكثيرين غيرهما، لكنها المرة الأولى التي يدرس فيها هذا المبحث على هذا النحو من التمام والعمق والإحكام، للدرجة التي تقود القارئ إلى رؤية متجددة للقرآن على المستويين: الشامل والتفصيلي.

يأتي هذا العمل ثمرةً لأطروحة دكتوراه من جزأين: أولهما يعالج الموضوع من منظور تزامني، آخذًا القرآن في كليته. وثانيهما يتبنى وجهة النظر الدياكرونية، واضعًا التطور الكرونولوجي لجمع النصّ القرآني موضع الاعتبار -فقط الجزء الأول هو ما يظهر في هذا الكتاب، أما الجزء الثاني فيتم تحضيره للنشر قريبًا-؛ لذلك يصنف هذا الكتاب رأسًا ضمن اتجاه الدراسات التزامنية للنصّ القرآني (الاتجاه السانكروني) المعتمد على المبدأ التفسيري القديم القائل بتفسير القرآن بالقرآن، ولكن في هذا الكتاب، يتم التعاطي مع هذا المبحث بصرامة المنهج النقدي الحديث.

---

(١) The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture, Daniel Madigan, Princeton University Press (June 1, 2001)

(٢) Why Self-Referentiality? Stefan Wild، ضمن كتاب: Self-Referentiality in the Qur'an, Stefan Wild, Harrassowitz; 1., Aufl. ed. edition (January 1, 2007)

كما يشير العنوان الفرعي للكتاب فإنه يتكون من جزأين: الأول معالجة لمفردات المرجعية الذاتية للخطاب القرآني، والثاني معالجة للحجج المستخدمة في هذا الخطاب.

تستهل بواليفو عملها بدراسة جميع مفردات (المرجعية الذاتية) والتي تطلق على النصّ القرآني أو على جزء منه، مثل: *كتاب وقرآن وذكر وآية/آيات وسورة ومثاني وفرقان وكذلك الحروف المقطعة*. وتتبع في دراسة كلّ مصطلح منها المخطط ذاته، فتدرس الكلمة أولًا وفقًا للمعجميِّين القدامى، بعد ذلك وفقًا للدراسات الفيلولوجية الحديثة (والتي غالبًا ما نجدنا فيها ندور حول اللغات العبرية والآرامية والسيريانية والعربية). بعد ذلك تدرس بواليفو كلًّا من هذه المصطلحات في كلّ سياقاتها القرآنية -مزودة بتلك المعلومات الآنفة-؛ للتحديد الدقيق للمعنى/المعاني التي يؤديها في النصّ، متبعة منهجية تدرس النصّ من داخله intratextality. من المحال إيجاز هذه التحليلات الدقيقة المتعمقة، ولكن بوسعنا فقط أن نشير إلى بعض النقاط.

يستحق مصطلح ***الكتاب*** اهتمامًا إضافيًّا نظرًا لتكراره وأهميته في القرآن، وعند استخدام مصطلح الكتاب لوصف ماهية القرآن، لا يمكن أن يعني مجرد (كتاب-book) نظرًا لعدم اكتمال النصّ القرآني بهذا الوقت، كما ترفض بواليفو رأي دانييل ماديغان الذي يؤيد المعنى (Prescreption)/ وصية (ربما وفقًا للجذر **كتب**)، ويقودها بحثها إلى استنتاج أنه يعني (كتابًا مقدسًا) مثل الكتب

المقدسة اليهودية والمسيحية؛ ليكون من ثم (كتابًا مقدسًا على غرار اليهودي والمسيحي). على قدر ما يبدو هذا الاستنتاج مستهلكًا للوهلة الأولى، لكن الواقع أنه موضوع متكرر طوال العمل ويؤدي إلى استنتاج يظهر كمفارقة في الجزء الأخير، وسنعود إلى ذلك لاحقًا. فضلًا عن ذلك، يعدُّ هذا الاستنتاج (فحصًا) مفصلًا لهذه الفكرة التي لم تدرس درسًا دقيقًا بدراسة المقاطع القرآنية التي تصف القرآن حتى الآن -باستثناء العمل المتميز لـ(د.ماديغان). ويبدو أنه على نقيض أولئك الذين يرغبون في الدفاع عن خصوصية الإسلام بالمعارضة المنهجية لأيّ استخدام للمواد الكتابية -الكتب المقدسة السابقة على القرآن[1]- أو الدراسات الكتابية في تحليل القرآن، توضح بواليفو تأكيد القرآن نفسه على ارتباطه بالنصوص الكتابية بشكلٍ كبيرٍ.

(١) يشير كويبرس هاهنا للرفض الحاصل من قِبل الكثير لاستخدام الكتب السابقة (الإسرائيليات) في فهم القرآن الكريم. وفي الحقيقة فإنّ موضوع توظيف مواد الكتب السابقة في فهم القرآن قد قام به السلف وبعض المفسرين القدامى والمحدَثِين، وقد جرى نقده بصورة كثيفة في التراث الإسلامي وكذلك من قِبَل جُلّ الدارسين المعاصرين، وهناك اتجاه حديث لدى بعض الدارِسين ينتصر لأهمية توظيف الإسرائيليات في التفسير وأنّ لها دورًا مهمًّا في ضبط معاني القرآن، وينتقد منطلقات الطرح الناقد لهذا التوظيف (الإسرائيليات)، ويحرّر منطلقات فهم هذا التوظيف في التراث التفسيري، يراجع: توظيف الإسرائيليات في التفسير؛ دراسة تحليلية تأصيلية، خليل محمود اليماني، مركز تفسير، ١٤٤٣هـ= ٢٠٢٢م. وقد طرح موقع مركز تفسير ملفًّا متكاملًا حول هذه المسألة، بعنوان: (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير)، والذي حوى طرحًا مختلفًا لبعض الباحثين في مقاربة الموضوع، ونقدًا لمنطلقات =

وفقًا لبواليفو، فمصطلح ***القرآن*** ليس مستمدًا بشكل مباشر من الكلمة السيريانية "qeryānā" كما يُدّعى في بعض الأحيان. الأرجح أن الكلمة (خلقٌ قرآنيٌّ)، مشتقة من الجذر **قرأ**، إلّا أنها تستدعي كلمات سيريانية وعبرية لها هيئة ومعنى مماثلان لـ(التلاوة)، لإعطاء هذه التلاوة الجديدة هالة من الغموض والسلطة، التي ميزت التلاوات اليهودية والمسيحية (ص٦٧-٦٨).

وبإعراب القرآن عن نفسه ***(ذِكرًا)***، فإنه يصنف نفسه بشكلٍ أساس كتلاوةٍ مثل تلك التي مورسَت في المجتمعات اليهودية. ولكن كما في الكتب المقدّسة السابقة، فإنه أيضًا يمنح البشر إمكانًا بتذكر وجود الإله القدير وبوضعهم الإنساني (أتباعًا للحكم الإلهي)، مع حثهم على إدراك ذلك (المرجع نفسه).

ويظهر أن دراسة كلمتي: ***الآية والآيات*** دراسة معقدة. لقد درسَت بواليفو مجمل حالات الظهور المتعددة لهاتين الكلمتين في سياقاتهما، وبواسطة ملاحظاتها استنتجت أن ***الآيات*** في بعض الحالات تؤدي معنى «وصفيًّا للعناصر التركيبية للنصّ القرآني، بالقدر الذي تصف نفسها كـ(علامات)... على شيء يتجاوزها نفسها» (ص٨٢)، أو معنى (الآيات المعجزة) التي أتت على أيدي الأنبياء.

=

الطرح النقدي لتوظيف الإسرائيليات. يراجع في التعريف بالملف ومواده مقالة: ملف (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير) مدخل تعريفي. (قسم الترجمات)

وعن طريق كلمة: ***سورة***، يصف القرآن نفسه بأنه: «شيئًا أنزله الله على محمدٍ» (ص٨٦)، وبالتالي ليست السورة حتى الآن فصلًا من فصول النصّ كما عرفت فيما بعد. وتعتقد بواليفو أن كلمة سورة هي خلقٌ قرآني كما هو الحال في كلمة القرآن، بيد أنها ربما تكون معدَّلة من السيريانية أو العبرية (ص٨٦). كذلك تكون ***المثاني*** تحويرًا من المشناه اليهودية *mišnâh*، مانحة القرآن دلالة ضمنية/ إيحاء على التوراة بالنسبة إلى أولئك المعتادين على المشناه، أو دلالة على الغموض بالنسبة لمن لم يألفوها. ويمكن أن يكون كلٌّ من شكل ومعنى كلمة ***الفرقان*** قادمًا من اللغة الآرامية أو السيريانية: «فهي مرتبطة بأصول يهودية ومسيحية، مثل: الخلاص والوصية الإلهية وفصل من الكتاب المقدّس» (ص٩٧). وقد أكّد القرآن على المشتركات/ التضمينات المسيحية واليهودية باستخدامه هذه الكلمة الغامضة، بينما أضاف دلالة على (الفصل الحاسم) عنها، ارتباط هذه الكلمة بالجذر العربي **فرق**. أما عن الحروف المقطعة التي تستهل بها مجموعة من السور -وفقًا لبواليفو- فالقصد منها إضفاءُ بُعْدٍ من الغموض على النصّ القرآني، وتركُ انطباعٍ من القدسية لدى السامع/ القارئ.

مرة أخرى، غالبًا ما يصل هذا البحث حول الأسماء التي وصف القرآن بها نفسه إلى نتائج تماثل تلك الخاصّة بالدراسات الفيلولوجية الحديثة، إلا أن بواليفو تؤكد ذلك بفضل تحليل طويل ومتعمّق للسياق النصّي لكلّ الحالات الخاصّة بكلّ مصطلح.

يواصل الجزء الأول إجراء تحقيق (باستخدام نفس المناهج) حول المفردات القرآنية المعبرة عن (الظاهرة القرآنية). لا تركز الدراسة هنا بشكلٍ مباشر على المفردات المعنيّة بالنصّ -مفردات المرجعية الذاتية-، ولكن بأصل النصّ وانتشاره ووقعه على سامعيه وقارئيه. وأولى موضوعات الدراسة هي المصطلحات المشتقة من الجذر **نزل**، الذي يعني ما يترجم أحيانًا بشكل غير صحيح إلى (الوحي-relevation)، ما يعطي فكرة الكشف عن الغموض. في الحقيقة، توحي (نزل) بنزول شبه مادي للكتاب المقدّس من عند الله ومبادرة منه، مما يعطيها سلطة مطلقة وسرًّا معيّنًا. تسمح الكلمات المشتقة من الجذر **وحي** بتعميق مفهوم الإلهام «اتصالًا سريًّا وغامضًا مع الرسول محمد» (ص١٢٩). تلاحظ بواليفو أن هذه المصطلحات تعمل على وصف الفعل الإلهي في العالم: «إذن، يعدُّ الظهور القرآني، قبل كلّ شيء، مماثلًا للعمل كلي القدرة والحر والسيادي للإله الذي لا يعجزه شيء». (ص١٢٩-١٣٠).

توصف ظاهرة الإرسال بمجموعة أخرى من المصطلحات التي يصف بها القرآن نفسه «كلمة ملقاة إلى البشر» مثل: ***كلمة وحديث وقول وكلام*** واشتقاقات من الجذور ***قصص وفرق وفصل وبين وحكم***. هذه الكلمة هي أيضًا التي خوطب بها موسى، والتي ارتبطت بعيسى بن مريم. ويمكن العثور على التقارب بين القرآن والكلمة الإلهية في اليهودية والمسيحية؛ فاستخدام ***قول*** يبين لنا أن «القرآن (كلمة الله) مثله مثل الوحي السابق عليه، وتجلٍّ لقدرة الله»

(ص١٣٥). فوق ذلك تؤكد بعض المصطلحات الأخرى أن القرآن (كلمة إنذار) مثل: **إنذار ونبأ وبشرى**. «وبالتأكيد يوصف القرآن من جهة كاتصال أحادي من الله تجاه البشر، ومن جهة أخرى يوضح أن الله قد جعله رسالة واضحة يسهل الوصول إليها، الغرض منها التنبيه، مثل الكلمات النبوية الماضية في التقاليد اليهودية والمسيحية». (ص١٦٣).

وأخيرًا، توجد مجموعة ثالثة من المصطلحات التي تهتم بالقرآن كظاهرة، تلك المصطلحات التي يمكنها وصف الدور الفعال للظاهرة بالنسبة إلى سامعيها وقارئيها بامتياز. في هذا الصدد، يؤدي تأثير الثنائيات التقابلية دورًا مهمًّا يظهر في الكتاب بأكمله، ويؤكد على المنظور الحقيقي لتلاوات محمد: الإرشاد (***هدى وسبيل وصراط***)/ العصيان (***الطاغوت والضلال***)، الثواب والعقاب، النعم والبلاء، الوضوح والظلمة، الشكّ واليقين، الصدق والكذب.

تختم بواليفو هذا الجزء الأول من الكتاب، المعنيّ بـ(مفردات المرجعية الذاتية)، بتأكيدها على كلّ من النقاط التالية:

١. تُعرِّف هذه الكلمات القرآن كموضوع ذي ارتباط باليهودية والمسيحية، فهو «كتاب مقدّس أوحاه الله إلى نبيٍّ ليكون تلاوة ليتورجية»، «كتاب مقدّس» يرغب أن يكون «على غرار الكتاب اليهودي المسيحي».

٢. بعض الكلمات مثل: *(ذكر)* و*(آيات)* تشيران إلى البُعد التواصلي للقرآن، «بالتأكيد على طبيعة القرآن رسالةً وإعلانًا وخطابًا وقصةً ووعيدًا وقبل كلّ ذلك ذكرًا وآيةً، بحيث يجعلنا النصّ ندرك انشغاله بتحقيق هدف هو أن أولئك الذين جاءتهم الرسالة يسمعونها ويفهمونها؛ ولذلك فهم يغيِّرون سلوكهم» (ص١٨٣).

٣. وأخيرًا، نظرًا إلى استمرار وصف القرآن كحقيقة لا تقبل الشك، فذلك يحثّ أكثر على تحقيق ذلك الهدف.

وهذه الدراسة الشاملة التي قامت بها بواليفو، وتحليلها الدقيق لكلّ كلمة في سياقاتها القرآنية يجعل هذا الجزء من الكتاب بمثابة منجم معلومات للأبحاث المستقبلية.

يدرس الجزء الثاني من الكتاب مسألة ظهور المرجعية الذاتية بأسلوب (غير مباشر) أو (ضمني) كما تعبر عنها (الإستراتيجيات الجدلية) التي أسسها القرآن. وتدفع بواليفو بدراستها لتتجاوز المفردات الوصفية -المفردات التي تصف القرآن- للبحث (عما أراد) «مؤلِّف القرآن»[١] أن يبعث كرسالة بشأن القرآن، إلى ضمير المستمع أو القارئ الذي يتوفر على مجموع النصّ بأكمله

(١) توضح آن سيلفي بواليفو في (الملاحظات الأولية) أنّ استخدامها لكلمة «المؤلف» في حديثها عن القرآن، فإنها لا تفرض على القارئ أيّ رأيٍ بخصوص هويّة المؤلف؛ سواء كان إلهًا أو بشرًا.

ويتمسك به باعتباره كلًّا له نسق منطقي (ص١٨٧- بخط مائل). ويذكرنا هذا التوضيح الأخير بأننا ما زلنا أمام منظور التحليل التزامني للنصّ، تستخدم هذه الإستراتيجيات ظواهر أخرى غير القرآن، لكنها معدَّة لتعزيز المرجعية الذاتية للقرآن، وتهتم هذه الإستراتيجيات بما يأتي:

١. أفعال الله في العالم، (مثل: الطبيعة، والمستقبل الأخروي، وأحداث الماضي).

٢. ظاهرة النصوص المقدّسة المتقدمة.

٣. مهمّة محمد، والمقاطع ذات النبرة السجالية.

٤. الأساليب البلاغية المتنوعة.

توصف الظواهر الطبيعية في القرآن باعتبارها (علامات-آيات) قدرة الله. وحقيقة أن القرآن -أو بعضًا منه أيضًا- يطلق عليه (آيات) يمنح ظاهرة القرآن نفس الحالة الدلالية لما يتعلق بقدرة الله، تمامًا مثل الظواهر الطبيعية. عادة ما يبدأ التقارب النصّي في الظهور: «بمقطع يصف ظاهرة طبيعية جنبًا إلى جنبٍ مع مقطع يصف ظاهرة نزول القرآن، مما يثير الشعور بالتوافق فيما بينهما لدى المستمع أو القارئ» (ص١٩٤). فكلاهما يشارك في نفس *Weltanschauung* (رؤية العالم)، حيث كلّ شيء هو عمل الله، الملك المطلق. كثيرًا ما يجاور الخطاب الأخروي خطابات أخرى حول الظاهرة القرآنية وفعل الله في الطبيعة،

مما يعزز فكرة أن الاعتصام برسالة محمد أو رفضها له كبير الأثر على الخلاص الأخروي للمستمع أو القارئ. ويستدعي القرآن أحداثًا من الماضي ذات اتصال بمهمّة الأنبياء الذين يتبعون (مخططًا نبويًّا) واحدًا، وتصوغ بواليفو هذا المخطط النبوي كما يأتي: «يرسل الله نبيًّا برسالة موجَّهة إلى جماعة من الناس، وترفض هذه الجماعة -إلا قليلًا- هذا النبي ورسالته؛ فيعاقبهم الله ويحمي نبيه» (ص٢١٣). وبما أن مهمّة محمد تنتمي لذلك المخطط عينه، يكون ضروريًّا اتّباع رسالته المؤكدة على وحدانية الله والحساب الأخروي والسلطة الإلهية للقرآن. تأتي قصص الأنبياء وأحداث الماضي قبل كلّ شيء، بوصفها حجة للمرجعية الذاتية للقرآن؛ نظرًا لأنها رسالة إلهية منقولة إلى محمد وموجَّهة إلى البشرية جمعاء. وتظهر بنية السور المتوسطة أو القصيرة أن هنالك خطابات ثلاثة -متعلقة بالطبيعة، والآخرة، والأحداث الماضية- مرتبة بوضوح فيما بينها، وتظهر معًا في خطاب ذاتي المرجعية (ص٢٢٩). وبينما لا يرى المستشرقون بشكل عامّ إلّا تجاورًا بسيطًا لبعض الوحدات الموضوعية غير المترابطة، وفي حين أن التحليل البلاغي الذي أمارسه يُظهِر بشكل مباشر علاقاتهم الشكلية/التركيبية، فإنّ بواليفو تصرُّ بصورة مقنعة على العلاقة الضمنية والمنطقية التي تربط بين تلك الوحدات، وهذا واحد من إسهاماتها المميزة في بحثها.

تهتم ثاني إستراتيجيات المرجعية الذاتية الرئيسة بطريقة وصف القرآن لظاهرة الكتب المقدّسة المتقدمة. في القرآن، ذلك يتضمن بشكلٍ أساسي الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية: ***التوراة والزبور والإنجيل***، إلا أن المفهوم الذي ينقله القرآن عن هذه الكتب المقدسة (بالنسبة لها كظواهر أو إلى محتواها) يختلف عن التيارات الغالبة في كلّ من المسيحية واليهودية، فهو يتصورهم وفقًا للمخطط النبوي السابق وصفه أعلاه، فيظهر الأنبياء ومن بينهم موسى وعيسى وداود على النحو الآتي:

«...أن الله قد أرسلهم لجماعات من الناس، حاملين رسالة من عند الله بأفكار رئيسة ثلاث، هي: رفض الوثنية، والحياة من بعد الموت، وصدق رسالتهم- ...فيعارضهم الناس... ثم يعاقبهم الله في النهاية ويحمي رسله. وهكذا تشتمل الكتب المقدّسة التي جاء بها كلّ من موسى وعيسى وداود هذه الأفكار الرئيسة الثلاث» (ص٢٢٩).

يستخدم القرآن تلك النصوص المقدسة (كمرجعية) وحَسْب -على حدّ قول بواليفو- مما يمنح القرآن نفس الوضعية من السلطة الكتابية عبر وساطة التوازي والاستعياب/الهيمنة. والاختلاف بين المرجعية (التي يفترضها) القرآن والمرجعية الحقيقية (كما يفهمها اليهود والمسيحيون) لا ينتج عنه إلّا توليد توتر يُفضي إلى استبعاد الكتب المقدّسة القائمة كحقيقة عند اليهود والمسيحيين (بسبب ***التحريف والتبديل***). من هنا يجد القرآن نفسه راسخًا

بصفته المستفيد الوحيد من الوضع والسلطة المعطاة للنصّ المقدّس: السلطة الإلهية (ص٢٢٩). هنا توضح بواليفو بإقناع كيف أن آلية الخطاب في النصّ المقدّس تقود إلى المفارقة حيث يعترف القرآن بالكتب المقدّسة المتقدمة ويجردها من أهليتها في الوقت نفسه. ولنلاحظ أنه من المؤسف أنها في معالجتها ***لصحف موسى وإبراهيم***، لم تلاحظ بواليفو أن ج. جوبيّو Geneviève Gobillot قد قامت بالتعرف عليهم وتحديدهم كالفصل التاسع عشر من ***كتاب الآثار الكتابية*** حول انتقال موسى ووصايا إبراهيم[1].

تهتم ثالث إستراتيجيات الاختلاف الذاتي بالخطاب القرآني حول الدور النبوي لمحمد كما يعبر عنه في السجال القرآني، ويوضح القرآن باستمرار التوازي بين مواقف المعارضة التي تعرض لها الأنبياء السابقون والموقف المعاصر لمحمد. وتجادل بواليفو أن فكرة أصالة الدور النبوي لمحمد هي الوجه الآخر لأصل القرآن الإلهي؛ الفكرتان حاضرتان معًا، وعند إثبات إحداهما، يقوم النصّ بإثبات الأخرى. وتعدُّ خطابات الكفار إحالة (حقيقية أو متخيلة) تتيح (لمؤلِّف) القرآن أن ينشِئ خطابًا معاكسًا له في المقابل. إن حجاجاتها المعكوسة المقنعة تبرهن على الدور النبوي الأصيل لمحمد، وفي

(1) Geneviève Gobillot, “Apocryphes de l’ancien et du nouveau Testament” في ،Quran Dictionary, Mohammad Ali Amir-Moezzi, Mohammad Ali Amir-Moezzi (edited by), Dizionario del Corano, [Dictionary of the Qur‘an] Mondadori, Milano 2007

النهاية تبرهن على الأصل الإلهي للكتاب[١]، وذلك يخلق حجة قوية (مستمدة من المرجعية الذاتية) للأصالة الإلهية للقرآن. وبالنسبة إلى بواليفو، فقصص الأنبياء السابقين لا تؤدي دور التعاليم الأخلاقية، بل تتقدم كحجة للمرجعية الذاتية وهذا بفضل ارتباطها بمقاطع جدلية، وتجادل «إنما التاريخ يُتطرق إليه فقط لتأدية الدور الجدلي الموجه إلى المستمعين والقراء الحاليين، المعاصرين للنصّ. والتوازي بين ما يحدث لمحمد ومَن سبقه مِن الأنبياء ذوي الأهمية الكبيرة إنما هو لمحو فكرة ذلك الزمن الذي يمر، فكرة التاريخ، وبذلك يكون القرآن صالحًا لكلّ زمان» (ص٣٥٥).

في الفصل الأخير، تعود بواليفو إلى التعبير عن الإستراتيجيات الثلاث (الخطاب المتعلق بأفعال الله، والكتب المقدسة السابقة، والدور النبوي) باستخدام بعض الأساليب البلاغية. وقد أشرنا بالفعل عند معالجة بنية السور، كيف يستجيب التقارب بين هذه الإستراتيجيات في نفس السورة إلى تنظيم دقيق «ذلك ما أدعوه بصفة شخصية الأسلوب (البلاغي السامي)[٢]». هنا تعود بواليفو إلى (الجانب الثنائي للخطاب القرآني) المشار إليه بالفعل عند معالجة

(١) يمكن العثور على جزء من تحليل آن سيلفي بواليفو بالإنجليزية في مقالها:
(Polemics in the Koran: The Koran's Negative Argumentation over its Own Origin), Arabica, Volume 60 (2013): Issue 1-2 (Jan 2013)

(٢) The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis, Michel Cuypers, Bloomsbury Publishing, London, 2015

الخطاب الجدلي (ص٣٧٥). وتلاحظ أنه حقيقةً تظهر الثنائيات في كلّ الكتاب على هيئة (ثنائية متعاكسة بين ما هو إيجابي وما هو سلبي)، وأنها تعمل كنداء قوي لاختيار ما هو إيجابي، أو في النهاية، لاختيار الإيمان المخلِّص بالأصل الإلهي للقرآن. وتعمل هذه الثنائيات بين الأضداد على «تحفيز عاطفة وموالاة المستمع» (ص٣٧٨).

وبغض الطرف عن الثنائية، تدرس بواليفو بعض الأساليب البلاغية الأخرى المعنية بـ(دعم الكل). تلك التعليقات أو الشروح الجانبية التي يصدرها (صوت النصّ) عن نفسه، التلميحات التي تظهر أيضًا في كلّ النصّ «مجموعة من الأقسام الحجاجية، خاصة كل تلك المقاطع التي تسائل المستمع أو القارئ» (ص٣٧٤)، و«تكرار الأفكار الواضحة بالفعل» (ص٣٧٦)، والأقسام -جمع قَسَم-، هذان الأسلوبان الأخيران يعززان بقوة ما يقال.

في الختام العام لكتابها، تدافع بواليفو عن الدراسة التزامنية للنصّ المقدّس، وتلاحظ أن هذا المنهج لا يستبعد -بأيّ من الأشكال- عنصر التاريخ. فوحدة الحجاج المتطورة في القرآن توضح أن (ص٣٩١- ٣٩٢):

«النص يبدأ تقريبًا بقصد موحد -سواء كان متعلقًا بشخص واحد أو جماعة من الموافقين على الرسالة الرئيسة التي تبث من خلال النصّ، ثم يتضمن تعديلات كبيرة لاحقة».

وألاحظ أن هذا الاستنتاج يتوافق مع ذلك الذي تمكنت من صوغه بعد دراسة للتركيب البلاغي للقرآن (النظم) -على الأقل على مستوى السور أو مجموعة منها. وتَقَارُب استنتاجات هذه الدراسات التزامنية، بغض النظر عن استخدام مناهج مختلفة- يوضح قبل كلّ شيء أن «القرآن ليس تجمعًا اعتباطيًّا لعناصر متنوعة، ولا هو نصّ بلا هدف محدد» (ص٣٩٢)، بل هو نص متماسك حيث يقوم كلّ ما فيه بإضفاء القيمة على مجموعة من الأفكار الرئيسة.

تخلص بواليفو إلى أن تلك الأفكار يمكن وصفها على إنها إشارة مستفيضة إلى اليهودية والمسيحية (ص٣٩٣). ومع ذلك يستخدم القرآن الأفكار المشتركة بينه وبين التراث المسيحي اليهودي، مثل: (الأخرويات، والنبوة، وتجلِّي قوة الله في الطبيعة) «مع حفاظه على الهدف الأساس له بإرساء سلطته الخاصة» (ص٣٩٦). وينتج «خطاب المرجعية الذاتية -الخط الرئيس للنصّ القرآني بكامله- للحصول على اعتراف ثابت من جهة المستمع أو القارئ بسلطة النص المطلقة» (ص٣٩٨).

تقوم بواليفو بدراسة بالغة الدقة للمفردات القرآنية بحجج ممحصة وأسلوب تعليمي واضح. وتتبع الأقسام الأكبر من الكتاب وكذلك الأقسام الفرعية، تطورًا منطقيًّا وتؤدي إلى خاتمة تلخص نتائج المؤلفة، وتساعد القارئ على محاذاة خيط أفكارها. اللغة واضحة وشديدة الدقة، الاستشهادات القرآنية مقدمة بالعربية ومصحوبة بترجمات ممتازة. إجمالًا، الكتاب رائع للقراءة

لدرجة أنه يجب من الآن فصاعدًا اعتباره كتابًا لا غنى عنه في أيّ دراسة قرآنية، إنه يستحق تمامًا الشرف الذي ناله بحصاده الجائزة العالمية لكتاب العام في الجمهورية الإيرانية لعام ٢٠١٥. والآن، نحن نتطلع للجزء الثاني حول الدراسة (الدياكرونية) التعاقبية للنصّ.

عرض كتاب (الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة كتاب المسلمين المقدس)[١][٢]

لـ دانييل ماديغان

يامنة مرمر[٣]

(١) هذه الترجمة هي لعرض كتاب The Qurʾan's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture، وقد نشر هذا العرض في Journal of Islam & Science, Vol. 2 (Winter 2004).

(٢) ترجم هذا العرض: أمنية أبو بكر، مترجمة لها عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) باحثة جزائرية، أستاذ مشارك في الدراسات الإسلامية بجامعة إنديانا بالولايات المتحدة الأمريكية، حاصلة على الدكتوراه الأُولى من جامعة دوهام في الفيزياء النظرية، والدكتوراه الثانية في الدراسات الإسلامية من جامعة إنديانا، تتركّز اهتماماتها في القرآن واللاهوت الإسلامي، كما أنها مهتمّة بالحوار بين الأديان، وفي هذا السياق أنشأت في كلية سوارثمور مجموعة لدراسة الأديان الثلاثة.

كثيرًا ما يُوصف الإسلام بأنه (دين الكتاب)، ويعتبره كثيرٌ من الباحثين المثالَ الأكثر تطورًا لهذا النوع من الدّين؛ ربما لأن كلمات الكتاب المقدس تشغل مكانة مركزية في معتقد المسلمين وممارستهم أكثر مما في الأديان الأخرى. ومع ذلك، لا يوجد كتاب فِعليّ متمركز في الشعائر الإسلامية؛ إِذْ إن مقاربة المسلمين لكتابهم المقدّس شفهية بالكامل، فالكثيرون يرتِّلون النصّ المقدّس من ذاكرتهم، ومرَّت سنوات عدَّة بعد وفاة الرسول قبل أن يتخذ شكل كتاب. فما الذي يعنيه القرآن إذن عندما يُسمِّي نفسه بإصرار: *(كتاب)*[1]، والتي تُترجَم عادة لـ(Book) أو (scripture)؟ للإجابة عن هذا السؤال، يُعيد دانييل ماديغان النظر في هذا المصطلح الرئيس *(كتاب)*، كما يَرِد في خطاب القرآن عن نفسه. ومن ثَمّ، فمهمَّة هذا المُصنَّف (الصورة الذاتية للقرآن) أن يسلط الضوء على الدلالات المركّبة لـ(كتاب) في القرآن ولغة كتابته، كما «يسمح بتفسير مفهومه الخاصّ وحديثه عن نفسه» (ص٩).

ولتمييز مفهوم القرآن المخصوص *للكتاب*، يتبنَّى ماديغان إستراتيجية مزدوجة: إعادة تقييم الإجماع الذي طالما عقده علماء الإسلام والدارسين

(١) تم تمييز الكلمات التي وردت في الترجمة منقحرة، بأن كُتِبَت في النصّ المترجم بخط مائل، والكاتب هنا ينقحر -بالذات- كلمة (كتاب)، حيث تقوم فكرة كتاب ماديغان على أساس كون كلمة (Book) والتي يتم ترجمتها بكتاب، أي: نصّ مكتوب ومجموع في ورق. لا تعبر عن مضمون كلمة كتاب القرآنية، والتي يعتبرها مفهومًا خاصًّا، يتكفل كتابه بمحاولة استكشاف دلالاته. (قسم الترجمات)

الغربيين على حدٍّ سواء عن الكيفية التي يُصوِّر القرآن بها نفسه، وتحديد مقاربة بديلة لا للخبراء في دراسة الإسلام فحسب، بل لكلّ مهتم بالدراسات المقارنة للنصوص المقدسة والهرمنيوطيقا. ويوضح ماديغان من البداية أنه يتعامل مع النصّ القرآني بوصفه كُلًّا متماسكًا؛ «لأن هذه هي الطريقة التي يعمل بها داخل المجتمع الذي -ينظر له كمصدر للمرجعية والسلطة- ويستمد منه الهدى. إنّ مفهوم *الكتاب* موضوع جامع يُعلِن ويؤكد على ذلك التماسك» (ص١١).

إجمالًا، يتبنَّى ماديغان مقاربة نقدية، وينظر بعين الشك إلى الدلالات المباشرة للكلمات المشتقة من الجذر العربي *(ك - ت - ب)*، ويأخذ في الاعتبار أقصى ما يمكن تحصيله من دلائل، سواء في النصّ القرآني أو في أجزاء مختارة من التقليد الإسلامي تتعلّق بمجال معانيهم الأول. ويبدأ بملاحظة أن القرآن يستعمل الكلمات المشتقة من الجذر *(ك - ت - ب)* في الغالب ليشير ليس للقرآن نفسه، بل لظاهرة مختلفة، مثل إثبات كلّ ما هو مقدور مسبقًا، مثال: [آل عمران: ١٤٥، المجادلة: ٢١]. أو للأحكام الإلهية، مثال: [الأنعام: ١٢، ٥٤]. أو تقرير ما هو موجود، مثال: [يونس: ٦١، هود: ٦]. أو إثبات أعمال المرء الحسنة والسيئة، مثال: [آل عمران: ١٨١، يونس: ٢١]. والكثير من الدارسين يُحمِّل تلك التصنيفات ما تعلَّمَه عن مفاهيم مماثلة في سياقات دينية أخرى، وبالتالي فهموها على أنها كتابات منفصلة. ومع ذلك، يحاجج ماديغان بأن هذه المقاربة لتصنيفات الكتابة تُخفِق في إدراك أن فكرة الكتابة المُثبَتة في

القرآن تظهر مرونة بشكل استثنائي؛ فجزء مما يكتبه الله تشريعي، وبعضه يتألّف من أحكام، بينما باقي الكتابة وصفية فحسب، وقدر كبير منها يختصّ بالوحي وشرح طبائع الأشياء، بينما في أحيان أخرى، يكشف اللهُ شيئًا عن ذاته بالكشف عما (كتب) لنفسه. مع ذلك، وسط كلّ هذا التنوع، ثمة وحدة لا جدال فيها في فكرة الكتابة الإلهية. ووفقًا لماديغان، فإن استخدام مصطلح وحيد *(كتاب)* لوصف العديد من جوانب هذه الظاهرة، يشير بذاته لوحدة «تتجاوز مجرد فكرةٍ ما عن مكتبة أو أرشيف سماوي» (ص٦). ومن ثَمّ، يخلص إلى أن مصطلح الترجمة المقبولة عمومًا (Book) لا يُوفي حقّ تعقيدات المصطلح القرآني *(كتاب)*. ويقترح ماديغان أن تكون الترجمة (كتابة writing) عوضًا عن (Book)، ولو مع بعض الشروط.

هذا كتاب يقرّر في جوهره أنه مُلْزِم ومكتمل وكذلك مبنيّ ومنظم. وتضارب هذه الدعوى الضمنية مع الشكل الفعلي للنصّ القرآني هو ما حَدَا بالكثير من الكُتَّاب الغربيين أن يفترضوا أن إنتاج (الكتاب) المُتخيَّل لم يُستكمَل ولا تمَّ. في الفصل الأول، يوضح ماديغان كيف أن هذا الافتراض عن البنية والشكل المناسبين للقرآن لا ينبعان من دراسة الوحي القرآني نفسه، وإنما مما يعلمه الدارسون عن بنية النصوص المقدّسة الأخرى ووظيفتها؛ فوفقًا لأولئك الدارسين، لكي يكون (الكتاب) بمثابة السجل الكامل للوحي ودستورًا تشريعيًّا للمجتمع، ينبغي أن تكون له بنية أكثر انتظامًا. مع ذلك، لا يجد ماديغان

أيّ تلميح في النصّ أو التقليد عن أيّ نواقص في القرآن، أو أيّ إشارة إلى أنّ بنيته كانت مُشْكِلة من أيّ وجهٍ وقت وفاة الرسول. ويقتبس ماديغان من ويلفريد كانتويل سميث[1] الذي يقرّر أن: «المسلمون، من البداية حتى الآن، هم تلك المجموعة من الناس التي تلاحمت حول القرآن» (ص٥٢). بل ويذهب لأبعد من ذلك في ملاحظته، قائلًا: «تشير الدلائل إلى أنهم التحموا حوله حين لم يكن مكتملًا بعد، حين كان ما يزال شفهيًّا وسيروريًّا. لقد ألزموا أنفسهم بالإيمان بإله بدأ تواصلًا مباشرًا معهم، وتجمعوا حول التلاوات بوصفها عهدًا بوصل الهدى من الله لهم، لا لكونها كيانًا نصيًّا محدد المعالم ومغلقًا بالفعل» (ص٥٢).

يركز الفصل الثاني على دحض القرآن نفسه لدليل قيمة الكتابات السماوية، ورفضه للسلوك على أنه نصّ مدون ومغلق بالفعل، ويؤكّد أيضًا على إصرار القرآن أن يظلّ مفتوحًا ومتجاوبًا، ليصير بمثابة صوت الله مستمرًا في

(١) ويلفرد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith، (١٩١٦- ٢٠٠٠): عالم أديان مقارنة وإسلاميات كندي، مؤسّس معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل بمونتريال، ومدير مركز جامعة هارفرد لدراسة الأديان، له عدد من الكتابات المهمّة حول الإسلام في الهند وحول الأديان، منها:
Modern Islam in India: A Social Analysis, Ripon Printing Press, 1946
الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي.
Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion, Westminster Press, 1981
نحو لاهوت عالمي: الإيمان والتاريخ المقارن للدين.
What Is Scripture?: A Comparative Approach, Fortress Press, 1994
ما الكتاب المقدس؟ مقاربة مقارنة. (قسم الترجمات)

مخاطبة البشرية. علاوة على ذلك، يشدّد ماديغان على أن *(الكتاب)* المقصود في القرآن لا يمكن خلطه بتصوّر كتاب معتاد؛ لأن حدود معالمه ليست متبلورة قطعيًّا: فليس من الواضح تمامًا ما إذا كان النصّ -القرآن- هو *(الكتاب)* كلّه أم جزء منه، وما إذا كان واحدًا من بين كُتُب أم الوحيد. حقًّا إنّ القرآن لا يُعرِّف نفسه بوصفه *الكتاب*؛ إِذْ يستخدم ضمير الغائب عند الإشارة إليه، والتصريح به، والدفاع عنه، وتعريفه. حتى الآن، لا يتكلم القرآن عن *الكتاب* ببساطة باعتباره شيئًا ثابتًا ومنفصلًا؛ لأن تلاوة القرآن هي الوسيلة التي ينجلي بها *الكتاب* ويتفاعل مع الإنسانية. وهكذا ينتهي ماديغان إلى أن القرآن لا يهتم كثيرًا بالكتابة بوصفها مجرد شكل للكلمة الإلهية، بقدر ما يعنى بمصدر تأليفها وسلطتها وصحتها. ودعوى القرآن عن كونه *الكتاب* إنما هي مطالبة بالسلطة والمعرفة أكثر من كونها تقريرًا بسيطًا عن شكل احتوائه النهائي.

يعالج الفصل الثالث مهمّة تعيين الحقل الدلالي للغة (الكتابة) في القرآن، في ظلّ الفهم الدقيق لكيفية عمل رمز *كتاب* في الخطاب القرآني. يبدأ ماديغان بتوطئة تدرس خلفية تحليل (الحقل الدلالي)، وتحليل بعض من تطبيقاته في سياق الدراسات القرآنية.

في الفصول الثلاثة التالية، يقدم ماديغان تحليلًا دلاليًّا مفحمًا عن وعي القرآن بذاته. فيحاجج بأن القرآن يرى نفسه لا على أنه كتاب اكتمل، بل عملية مستمرة من الكتابة الإلهية وإعادة الكتابة؛ أي: على أنه تفاعل الله الناشط مع

البشرية، ويبرهن كذلك على تغلغل ظاهرة *الكتاب* في الخطاب القرآني، ويؤكد في ذات الوقت على خاصية البُعد عن التحدد فيه. بل إن الفصل السابع في الواقع يستعرض كيف أن ذلك البُعد عن التحدد هو سبب عدم إمكان فهم *الكتاب* باعتباره كيانًا مغلقًا جامدًا.

بمجرد أن يتم إنتاج كتاب، فإنه يتواجد بشكلٍ مستقلٍّ عن مؤلفه[١]، إلا أن المجتمع المسلم تمتع دائمًا بشعور حيوي عن دوام اتصال المؤلف بمستمعيه،

(١) استخدام مصطلح المؤلف هنا والحديث عن استقلال النصّ عنه هو استخدام يتماشى مع مقاربة الكاتب للقرآن كنصّ وفقًا لمناهج التحليل الأدبي ومقاربة النصوص، وفي هذه المناهج والمقاربات يحضر مصطلح المؤلف مثله مثل مصطلحات الكتاب والقارئ واستقلال النصّ عن مؤلفه باعتبارها مصطلحات تعبر عن كيفية صلة النصوص بمؤلفها وبقارئها انطلاقًا من طبيعة اللغة وعلاقة المؤلف والقارئ بها وطريقة بناء النصوص، ويحسن الإشارة لكون المقاربات الأدبية للنصوص لا تميل كلّها لفكرة استقلال النصّ عن المؤلف، بل منها ما يعطي لحضور المؤلف في النصّ أهمية كبيرة باعتباره مفتاح التأويل وهدفه، فمنها ما يفرق بين (معنى) النصّ المودع فيه بفعل المؤلف، والممكن الوصول إليه بتحليل اللغة والسياق ومغزاه الناتج عن عمله في التاريخ (هيرش)، ومنها ما يتحدث عن إستراتيجيات الكاتب في صناعة قارئه، وكيف أنّ عملية حضور الكاتب هي عملية سيمائية يمكن للكاتب بثها في نصّه عبر تحديد بعض إستراتيجيات القراءة للقارئ المتخيل (إيكو)، ولعلّ هذا الحضور لقائل النصّ يزداد مع القرآن حتى من وجهة نظر ماديغان، الذي يعتبر أن مصطلح الكتاب يحيل للسلطة والمعرفة والحضور الدائم والفعال؛ مما يعني أن التحليل الدلالي للقرآن وخصوصًا لـ(كتاب) يشير بذاته لهذه السمات الخاصّة للقرآن والتي تجعل بغير الإمكان قراءته كنصّ مستقل عن مؤلفه. (قسم الترجمات)

والفصل الختامي يهدف لبيان السبل التي من خلالها ظلّ مفهوم الكتاب الأوسع والأكثر ثراء فعالًا في الإسلام، رغم اهتمام المسلمين الغالب بالكيان المغلق للقرآن. يلاحظ ماديغان بنباهة أنّ قبول المصطلح التقليدي *(كلام الله)* باعتباره المفتاح لفهم الوحي، هو على الأرجح وسيلة للهروب من مصطلح *(كتاب)*، الذي صار مرتبطًا في الغالب بـ*(المصحف)*. أما مصطلح *(كلام)* فيوفر المرونة والتجديد والتجاوب الذي يحظى به *(الكتاب)* في النصّ القرآني، وإن لم يعد كذلك خارجه.

يشكّل كتاب (الصورة الذاتية للقرآن) إسهامًا كبيرًا في دراسة القرآن وفهم الإسلام من داخله، وقد بنَى المؤلف دانييل ماديغان خلاصاته على قراءة مقنعة للقرآن ونصوص رئيسة أخرى، وبنى تركيزه على المصطلح الرئيس *(كتاب)* على أسس صحيحة، فهو يلعب دورًا مصيريًّا في تعريف طبيعة النصوص المقدّسة، وكذلك مهمّة الرسول، والطريقة المخصوصة لتواصل الله مع البشرية، والعلاقة بين الخالق والخلق، وصلة الإسلام بالأديان الأخرى.

وعلى الرغم من القبول الواسع الآن لمبدأ أن القرآن ليس مُعتمِدًا نصيًّا على ما سبقه من نصوص مقدّسة، إلا أنه لا يزال يُفترض في كثيرٍ من الأحيان أنه اطلع على محتواها ولو جزئيًّا على الأقل، ونادرًا ما يُقترح أنّ القرآن يمكن أن يعكس الدور الذي لعبته الكتب المقدسة الأخرى داخل مجتمعاتها في وقت ومكان ظهور الإسلام. وهكذا، تسلط مقاربة ماديغان للقرآن الضوء على

الكيفية التي بها يمكن للقرآن في حقيقة الأمر أن يوضح الطريقة التي ينظر بها لـ*(أهل الكتاب)* فيما يتعلق بـ*(كتبهم)*. وفي الملحق، يتحوّل ماديغان إلى الوحي والمصطلحات التي يُعرِّف القرآن نفسه بها، ليرى ما إذا كانت فكرة *الكتاب* التي نشأت من تحليله الدلالي ستكون ذات معنى لدى الآخرين الذين عرّفتهم ظاهرة *الكتاب*، ويؤمّل أن هذه المحاولة للقراءة (من) القرآن ما تعلَّمه المسلمون من *أهل الكتاب* الذين اتصلوا بهم، ستمهِّد الطريق لحوار جديد وإيجابي بين هذه الأديان.

بالإضافة لذلك، تأكيد ماديغان على فهم *(الكتاب)* باعتباره أمارة على الاتصال بمجمل خطاب الله للبشرية بدلًا من كتاب ساكن ومحدّد، غاية في الأهمية؛ لأنّ الدعوى الضمنية بالكلية والاكتمال المشمولة في كلمة (كتاب) قد تمهد الطريق أمام (الأصولية)، التي تحد حدود *كتاب* الله بحدود النصّ المُتلقَّى. ومثل هذا الفهم قد يغدو ذا خطر؛ إِذْ لو تخيّل المرء نفسه في حيازة كاملة للحكمة والمعرفة، بدلًا من كونه متصلًا بالمعرفة من الله، فقد يدَّعِي الهيمنة على فهم الوحي.

وعلى هذا، فمقاربة ماديغان المدروسة جيدًا للقضية المعقّدة الخاصة باصطلاحات المرجعية الذاتية للقرآن ليست في الحقيقة قراءة جديدة للنصّ، إنها بالأحرَى قراءة متأنية تستند إلى فكرة أنْ ثمة وحدة يرتكز عليها استعمال القرآن للجذر *(ك – ت – ب)*. قد تظهر مثل هذه القراءة على أنها خروج

راديكالي عن النهج الإسلامي التقليدي، إلّا أن الأخير يؤيِّد -ضمنًا في أوجُهٍ عديدةٍ- الموقفَ الذي تبَنّاه ماديغان.

كشَفَ كتاب (الصورة الذاتية للقرآن) النقاب عن الوعي الذاتي المُميِّز للقرآن: فهو يلاحظ ويناقش عملية الوحي الخاصّ به؛ ويؤكِّد على سلطته ويتخذ مكانته في تاريخ الوحي. إنَّ فهم هذا البُعد الديناميكي للقرآن ضروري لفهم الإسلام والهوية الإسلامية. من وجهة النظر هذه أيضًا، يعدُّ كتاب ماديغان مصدرًا مفيدًا للغاية ليس فقط للخبير في دراسة الإسلام، بل كذلك لكلّ مهتم بدراسة النصوص المقدّسة والهرمنيوطيقا.

وختامًا، فإنّ (الصورة الذاتية للقرآن) طفرة كبيرة، لا في مجال الدراسات القرآنية فحسب، ولكن الأهم من ذلك في هرمنيوطيقا النصوص المقدّسة. ومضمونه يمثل تحديًا للمعرفة الغربية التقليدية حول الإسلام، وكذلك للأعمال التي كتبها علماء مسلمون.

فهرس الموضوعات

م	المادة	الصفحة
١	وجهان للقرآن: القرآن والمصحف	٧
٢	القرآن والتاريخ، علاقة جدلية، تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن	٤٦
٣	إعلان سلطة القرآن.. في نص القرآن	١٠٢
٤	حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأُولى	١٤٨
٥	عرض كتاب (القرآن من خلال القرآن: مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن)	١٨٠
	عرض كتاب (الصورة الذاتية للقرآن: الكتابة والسلطة في كتاب المسلمين المقدس)	١٩٧