@Tafsircenter

نيكولاي سيناي
Nicolai Sinai

القرآن والتفسير

رؤية عامة وفق الدرس الغربي المعاصر

ترجمة
د. مصطفى حجازي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بنيكولاي سيناي Nicolai Sinai:

أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرّة بألمانيا، تتركّز اهتماماته في القرآن والتفسير واللاهوت الإسلامي، له عديد من المؤلّفات في هذا السياق، منها:

- Fortschreibung und Auslegung: Studien zur fruhen Koraninterpretation, Wiesbaden, 2009

– الحديث والتفسير: دراسات في تفسير القرآن المبكّر.

- Die Heilige Schrift des Islams: Die wichtigsten Fakten zum Koran, Freiburg, 2012

– كتاب الإسلام المقدّس، أهم الحقائق عن القرآن الكريم.

- The Quran: A Historical- Critical Introduction, Edinburgh,2017.

– القرآن، مقدّمة تاريخية نقدية.

فضلًا عن العديد من المقالات والدراسات حول التفسير والقرآن.

مقدمة[1]:

منذ انطلاق الدراسات الغربية للقرآن في القرن التاسع عشر ولا تزال هذه الدراسات تحاول شمول مساحات القرآن والتفسير بالدراسة، واقتراح النظريات حول السياق التاريخي للقرآن وتاريخ تشكُّل النصّ القرآني وترتيبه التاريخي، وبناء القرآن الأدبي والموضوعي، وكذلك حول التفسير وتاريخه وتطوّراته المعاصرة.

هذه المقالة الطويلة لنيكولاي سيناي يمكن النظر إليها كمقالة تقديمية حول القرآن والتفسير، هدفها عرض القرآن والتفسير وَفْق الدراسات الغربية المعاصرة، حيث تعرض بشكل أقرب للوصفية ما هو القرآن وطبيعة سياقه التاريخي وتحقيبه الزمني وبناء سوره المكية والمدنية، وما هو التفسير القرآني وتاريخه وتحوّلاته المعاصرة؟

ويُفرد سيناي مساحة خاصّة بالتحليل، وهي علاقة القرآن بالسياق الكتابي، خصوصًا في مرحلته المكّية المبكّرة، حيث يحاول دراسة الأبعاد الإسكاتولوجية/ الأخروية للقرآن المكّي في ضوء العلاقة بنصوص الأشعار

(١) قام بكتابة المقدّمة وكذلك التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة داخل نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلِّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

الليتورجية والوعظية للمسيحية السريانية، ضمن رؤية لا تعتبر القرآن نسخًا أو تلخيصًا لرؤى هذه النصوص، وتبرز تفرّده الأسلوبي الأدبي وافتراقه كذلك على مستوى الموضوعات والرؤية اللاهوتية الأعم.

إنّ أهمية هذه الورقة تأتي من كونها تمثّل عرضًا وصفيًّا للقرآن والتفسير مقدَّم من خلال رؤية الدراسات الغربية المعاصرة، مما يجعلها مهمّة في نقل صورة نظر هذه الدراسات للقرآن والتفسير[١].

(١) ويلاحظ أن المادة بحكم كونها مقالة غرضها تقديم تعريف بالقرآن وتفسيره وفق ما انتهى إليه الدرس الغربي في مجمله؛ فإنها تحمل بطبيعة الحال نظرات كثيرة تباين نظرة المسلمين للقرآن الكريم، كما أنها نظرًا لطبيعة غرضها فإنها تقدّم هذه النظرات بصورة مُجملة، ما يجعل التعليق عليها يستلزم تطويلًا شديدًا قد لا يناسب، وفي ضوء حضور نقد عربي لكثير مما ذكرتْه المادة، فقد آثرنا غالبًا الاكتفاء بالإشارة في تعليقاتنا عليها لبعض النتاج الغربي الذي يحمل نقدًا لهذه النظرات.

الدراسة[١][٢][٣]

القرآن:

يُقصد بالقرآن ذلك الكتاب المنظوم/ المكتوب بالعربية والمكوَّن من مائة وأربعة عشر نصًّا، وتتباين تلك النصوص تباينًا كبيرًا جدًّا من حيث الطُّول والقِصَر، وتُسمّى تلك النصوص بالسّور[٤]. وبينما جرت العادة أن يُفهم من القرآن أنه كلام الله الذي بلّغه النبيّ محمد، فإنّ القرآن يمثّل المكوِّن الأساسي للنصوص التشريعية الإسلامية. وبفارقٍ كبيرٍ يتم تجاوز النطاق التشريعي للقرآن الكريم من خلال مجموعة كبيرة من المرويات القصيرة المتمثّلة فيما ورَد عن محمد من أقوال وأفعال، والتي تُسمّى بالأحاديث، حيث تمثّل تلك الأحاديث في كثير من الأحيان القاعدة النصّية الأساسية أو حتى الوحيدة

---

(١) العنوان الأصلي للمقالة: der Koran ضمن كتاب: Der Koran: Eine Einführung, 2017

(٢) ترجم هذه المقالة، الدكتور/ مصطفى حجازي، مدرس بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر، قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية (اللغة الألمانية).

(٣) جدير بالذِّكْر أنّ الترجمة الحرفية لعنوان المقالة هو (القرآن)، إلا أنّنا آثرنا تعديله إلى (القرآن والتفسير: رؤية عامة وفق الدرس الغربي المعاصر) ليكون أكثر تعبيرًا عن اشتغال المقال. (قسم الترجمات).

(٤) حول الاشتقاق غير المعروف للفظ العربي «سورة» ومعناه من داخل النص القرآني (والتي من الممكن أن تعاد صياغتها بشكل آخر على أنها «وحي إلهي على امتداد/ نطاق غير محدد») انظر: Jeffery: Foreign Vocabulary, 180- 82 und Ambros: Dictionary, 141.

للأحكام الإسلامية المستنبطة. ولكن بصرف النظر عن حقيقة أن الاستدلال بالنصّ القرآني يلعب أيضًا دورًا مهمًّا في الفقه الإسلامي، فإنّ القرآن قد أسّس للأحاديث بوصفها أمرًا ملزمًا في مجملها[١]. وعلى مَرّ التاريخ الإسلامي مَثّل القرآن أيضًا المرجعية للفكر الديني/ اللاهوتي والتأويلات الصوفية، وصار مادة ضخمة للأعمال التفسيرية والفيلولوجية. كما أن النصّ القرآني من الناحية الليتورجية/ الطقوسية لا يتم استحضاره فقط في الصلاة الإسلامية اليومية، حيث يتم تلاوة أجزاء صغيرة منه أثناء الصلاة، بل يتعدى ذلك لتلعب تلاوة القرآن دورًا مهمًّا في عملية التدين الإسلامي (على وجه الخصوص في شهر رمضان)[٢]. أضف إلى ذلك أنّ أجزاء النصّ القرآني من الناحية البصرية تُعتبر مكونًا أساسيًا للثقافة الإسلامية، كتصوير تلك النصوص في إطار فنّ الزخرفة الإسلامية أو كجزء من النقوشات.

كذلك لا يمثّل القرآن منطلقًا للتاريخ الديني الإسلامي فقط، بل يتضح من خلال المطالعة عن قرب أنه في الوقت نفسه يمثّل جدالًا مع التعاليم اليهودية والمسيحية التي سبقته. ولهذا السبب لا تقتصر بعض الأعمال الحديثة على وصف القرآن من الناحية المنهجية كونه نصًّا مقدسًا للدين الإسلامي، بل

(١) قارن: مقال جينس شاينر (Jens Scheiner).

(٢) حول موضوع تلاوة القرآن، انظر: Nelson: Art of Reciting.

بوصفه نصًّا من نصوص العصور القديمة المتأخرة[١]. إن القرآن شأنه شأن النصوص الدينية المعتمدة، يشبه قمة يمكن من خلالها النظر إلى اتجاهين مختلفين: أوّلهما من جهة تاريخ استقبال وتلقِّي القرآن بعد نزوله، وثانيهما يتمثّل في جملة الأفكار والقواعد وأشكال التعبيرات الأدبية الكامنة فيه، والتي يمكن معالجتها في هذا الصدد على أنها عملية الإعداد/ التحضير للقرآن praeparatio coranica[٢].

ومن حيث المبدأ فإنّ مهمّة علوم القرآن تكمن في تناول كلتا وجهتي النظر، أي البحث في تاريخ استقبال القرآن وكذلك في تاريخ (الإعداد/ التحضير) لهذا القرآن، علمًا بأنهما من الناحية المنهجية غير متقابلين مع بعضهما بعضًا بشكلٍ واضحٍ، وفيما يأتي ينبغي أن يتم تقديم التوجّه الأساسي لكِلا البُعدين في البحوث المتعلّقة بالقرآن في الوقت الراهن.

(١) على سبيل المثال: Neuwirth: Text der Spiitantike.

(٢) يعود الفضل في استخدام هذا المصطلح إلى جي سترومسا (Guy Stroumsa)، والاستخدام قائم بالطبع من خلال التلميح لكتاب تحضير الإنجيل ليوسابيوس القيصري (ت: ٣٣٩/ ٣٤٠).

١. تأريخ ونشأة السياق:

لا يزال النّقاش الدائر على مدى عقود محتدمًا حول أصل النصوص القرآنية وتأريخها، حيث كانت الانطلاقة في عام ١٩٧٧ من خلال جون وانسبرو، والذي أطلق فرضية التأريخ المتأخّر لتحرير النصّ القرآني وقت تواجد العباسيين في بلاد ما بين النهرين[١][٢]. وعلى أيّة حال يمكن الوثوق بشكلٍ كافٍ في الشّواهد المبكّرة من خارج الدائرة الإسلامية على الوجود التاريخي لنبي عربي يُسَمَّى محمدًا، وذلك من بين أمور أخرى كانت موجودة في هذه الفترة[٣].

كما أنّ القرآن نفسه يتحدّث في مواطن كثيرة عن المبلّغ المتفرّد، إضافة لذلك يسمِّي القرآنُ هذا المبلِّغ للقرآن باسم «محمد» من خلال مجموعة من الآيات (سورة آل عمران: ١٤٤، سورة الأحزاب: ٤٠، سورة محمد: ٢، سورة الفتح: ٢٩)، وبالطبع لا يعني هذا أن علاقة النصوص القرآنية بالإعلان عن

(1) Wansbrough: Quranic Studies.

(٢) لنقاش حول أطروحة وانسبرو وأدلّتها والجدالات التي أثارتها والاعتراضات عليها، راجع:

- تدوين القرآن، ملاحظات على أطروحتي بورتون ووانسبرو، غريغور شولر، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير.
- جمع القرآن، إعادة تقييم الدراسات الغربية في ضوء التطورات المنهجية الحديثة، هارالد موتسكي، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(٣) قارن المبحث الذي كتبه أندرياس جوركه بهذا الخصوص.

محمدٍ من الناحية التاريخية أكثر من تلك التي أقامها إنجيل يوحنّا من خلال الإعلان عن شخصية المسيح التاريخية، أو أنها أكثر من تلك العلاقة بين شخصية سقراط التاريخية وبين ما يُعرف من الناحية الأدبية بجمهورية أفلاطون. كما أن مجموعة من الإصدارات العلمية الحديثة وضعت في عين الاعتبار أنّ النصوص القرآنية ربما عاشت حالة من التقلّب المستمر في فترة حكم الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم في الفترة من ٦٨٥ حتى ٧٠٥م)، لكن بقدر أكبر من التدقيق يتبيّن أن الأدلة المقدمة في هذا الصدد ليست مقنعة بالقدر الكافي[١]؛ لذا لا يزال من المحتمل أن بنية الحروف التي لم تكن تحوي النقط والتشكيل في رواية النصّ القرآني، بما يسمى بالرسم، تواجدتْ بالفعل في منتصف القرن السابع الميلادي؛ ولهذا الغرض يظهر على سبيل المثال لا الحصر الإجماع الذي من خلاله تنسب المذاهب الإسلامية المختلفة اتخاذ التدابير لتنفيذ هذا الرسم للخليفة الثالث عثمان بن عفان (حكم في الفترة من ٦٤٤ وحتى ٦٦٥م)؛ فقد قام عثمان بنسخ المصحف الذي من المزعوم أنّ زيد بن ثابت كاتب محمدٍ قد جمعه بعد موته بسنوات قليلة، وأرسل تلك النُّسَخ

(١) حول هذا الموضوع وبشكل عام في هذه الفقرة والفقرة التي تليها انظر إلى الروايات التفصيلية والمراجع من خلال: Sinai: "When Did the Consonantal Skeleton".
[دراسة سيناي التي يشير إليها مترجمهُ للعربية بعنوان: متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا؟ ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات)].

إلى مختلف المدن التي توجد بها الحاميات العسكرية الإسلامية، كما قام بإتلاف المخطوطات القرآنية المختلفة عن تلك النُّسَخ التي قام بإرسالها، وقد كان هذا الإجراء هو ما أكسب عثمان لقب «حرّاق المصاحف»، وفي ضوء مثل هذه الرؤى النقدية ربما لا يمثّل ما فعله عثمان من حرقه للمصاحف خرافة تم نسجها لاحقًا[١].

كما أنّ السمات الداخلية للنصّ تشير إلى التاريخ المبكّر لنشأة الرسم الموجود بين أيدينا؛ لذا لا يوجد في القرآن ما يدلّ صراحة على وقوع الفتوحات العربية أو الصراعات الإسلامية الداخلية في النصف الثاني من القرن السابع. ومن اللافت للنظر أيضًا أن تأطير أجزاء النصّ القرآني بقصص من حياة محمد، والذي يشكّل سمة بارزة في التفسير الإسلامي للقرآن، لم يعد متغلغلًا في النصّ القرآني نفسه، بل اقتصر فقط على ما هو دون القرآن. أمّا الشذوذ البسيط في النصّ القرآني فلم يتم تصحيحه ولا ضبطه لاحقًا، وذلك مثل الإخلال بين الحين والآخر بالقواعد النحوية التراثية أو استخدام لفظ بكة بدلًا من (مكة) كما في سورة آل عمران: ٩٦[٢]. أمّا الحواشي/ الهوامش المنسوبة للكَتَبة، كما

(١) انظر: Schoeler: "Codification".

(٢) يقول الآلوسي حول لفظ (بكة): «وبكة- لغة في مكة عند الأكثرين، والباء والميم تعقب إحداهما الأخرى كثيرًا، ومنه نميط ونبيط، ولازم ولازب، وراتب وراتم، وقيل: هما متغايران؛ فبكة موضع المسجد ومكة البلد بأسرها، وأصلها من البك، بمعنى الزحم يقال: بكّه يبكه بكًا إذا زحمه، وتباكّ =

هو الحال مع الكتاب العبري/ التناخ، فلا توجد في القرآن، والتي تتضمن التعليقات على المصطلحات التي يصعب فهمها، حيث ظهرت هذه الحواشي في الكتاب العبري على مدى قرون طويلة كترسبات لعملية الرواية نفسها[١].

وكلّ هذه الأمور تترك انطباعًا يفيد بأنّ الرسم القرآني قد وصل بالفعل للثبات في وقت مبكّر، هذا الثبات الذي منع مجرّد التدخل المحدود للغاية ولو لمجرد استبدال الحروف الساكنة المفردة، ناهيك عن إقحام مكونات النصوص بعضها مع بعض.

ويمكن القول أنّ الطرس الذي تم اكتشافه في عام ١٩٧٠ بالجامع الكبير بصنعاء له أهميته الخاصّة فيما يتعلّق بالتاريخ المبكّر لرواية النصّ القرآني، لكن النصّ السفلي للرقائق المكتشفة والذي لم يحرّر منه حتى الآن سوى أربعين مخطوطة[٢]، يختلف على سبيل المثال لا الحصر عن الرسم القياسي لنصّ

=

الناس إذا ازدحموا، وكأنها إنما سميت بذلك لازدحام الحجيج فيها، وقيل: بمعنى الدق، وسميت بذلك لدقّ أعناق الجبابرة إذا أرادوها بسوء وإذلالهم فيها ولذا تراهم في الطواف كآحاد الناس ولو أمكنهم الله تعالى من تخلية المطاف لفعلوا، وقيل: إنها مأخوذة من بكأت الناقة أو الشاة إذا قلّ لبنُها، وكأنها إنما سميت بذلك لقلّة مائها وخصبها...». تفسير الآلوسي (٢/ ٢٢١)، ويراجع كذلك كلام ابن عاشور، (٤/ ١٢) وما بعدها. (قسم الترجمات).

(١) انظر: Fishbane: Biblical Interpretation, Teil 1.

(2) Sadeghi und Goudarzi: "Ṣan'ā' 1".

=

القرآن/ لمصحف عثمان في ترتيب السور، وذلك من خلال حذف أو تبديل أو إضافة بعض الكلمات بما ليس موجودًا في الرسم القياسي (علمًا بأن تلك التغيرات الطفيفة لا تخلق تغيرًا كبيرًا في المعنى). وكما أوضح تحليل الكربون الإشعاعي الذي تم قبل سنوات أنه من المحتمل بنسبة تفوق ٩٥٪ أن الرّق المتضمن للمخطوطة يعود إلى عام ٦٦٠.٥[١]. كذلك لمّا اتخذ عثمان التدابير اللازمة لجمع نسخة محدّدة من القرآن بعد فحص وتدقيق لما بين يديه من مصاحف أخرى، كان الرسم القرآني لا يزال ينتشر حتى منتصف القرن السابع الميلادي في أكثر من صياغة، ويدعم هذا أيضًا حقيقة أنه وفقًا لما ذهب إليه

=

[دراسة صادقي وجودارزي مترجمة للعربية بعنوان: طرس صنعاء ١ وأصول القرآن، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات)].

(1) Sadeghi und Bergmann: "Codex of a Companion".

في نوفمبر ٢٠١٤ أصبح من المعروف أيضًا أن فحص C14 لجزء من تلك المخطوطات القرآنية في حوزة مكتبة جامعة توبنغن، ويتألف هذا الجزء من سورة الإسراء: آية ٣٧، وسورة يس: آية ٥٧، وقد نتج عن هذا الفحص الكربوني أن تاريخ نشأة هذا الجزء من المخطوطات يرجع ما بين ٦٤٩ و٦٧٥ باحتمال يصل إلى ٩٥٪. ويمكن الاطلاع على النسخة الرقمية للمخطوطة من خلال الموقع الآتي: http://idb.ub.uni-tuebingen.de/diglit/MaVI165، تم الاطلاع عليها بتاريخ ١٤ يناير ٢٠١٥.

للتأريخ الكربوني للمخطوطات القرآنية انظر بشكل عام: Déroche, Qur'ans of the Umayyads, 11- 14.

[دراسة صادقي وبيرجمان مترجمة للعربية بعنوان: موازنة بين مصحف عثمان وإحدى مخطوطات صنعاء (طرس صنعاء ١)، نظرات حول تاريخ تدوين القرآن، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات)].

كتّاب ومؤلّفون مسلمون متأخّرون، فإنّ العديد من أصحاب محمد مثل أُبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود كتبوا نسخهم الخاصة للنصّ القرآني، حيث تتشابه إلى حدّ ما بعض اختلافاته مع الرسم القرآني القياسي مع تلك الموجودة في الطبقة النصِّية السفلية من طرس صنعاء[١].

وعلى ما يبدو، فإنّه في غضون القرن السابع تم فرض نسخة واحدة للقرآن الكريم، وهي ما تُعرف بالرسم العثماني، ومع ذلك لم يثمر هذا بأيّ حال من الأحوال عن توحيد تام للنصّ، وذلك راجع إلى طريقة كتابة الحروف الساكنة من غير نقط ولا تشكيل، حيث يمكن لأيّ وحدة خطية في نظام الكتابة هذا أن ترمز إلى ما يصل إلى خمسة حروف ساكنة مختلفة، الأمر الذي يدع دائمًا مجالًا لوجود فجوة تفسيرية لا يُستهان بها.

ومع بدايات القرن العاشر ضبط/ حرّر العالم البغدادي ابن مجاهد (ت: ٩٣٦) سبع قراءات مختلفة للرسم العثماني، والتي أرجعها إلى القرّاء البارزين في القرن الثامن كصياغة متساوية للنصّ بجانب بعضها بعضًا؛ أمّا العلماء الذين جاؤوا بعد ابن مجاهد فأقرّوا أيضًا عشر أو أربع عشرة صياغة[٢]. واليوم تكاد تستند كلّ طبعات القرآن تقريبًا إلى الرسم القياسي/ العثماني لما رُوي من حيث

(١) لمزيد من المصادر ذات الصلة بهذا الموضوع: Jeffery: Materials.

(2) Leemhuis: "Readings".

النقط والتشكيل عن عاصم بن أبي النجود (ت: ٧٤٥) من طريق تلميذه حفص ابن سليمان (ت: ٧٩٦)، وذلك بما يُعرف بقراءة حفص عن عاصم.

أمّا الفاصل الزمني القصير نسبيًّا بين تثبيت الرسم القرآني، والذي تم تقريبًا في عام ٦٥٠ أو قبل ذلك، وبين التاريخ المعهود لوفاة محمد عام ٦٣٢ فيرجّح أنّ النصوص القرآنية التي بين أيدينا تعكس بشكلٍ فعلي الإعلان التاريخي للقرآن الذي قدّمه محمد(١). رغم ذلك لا يمكن ابتداءً استبعاد أنّ القرآن في أوائل فترة ما بعد النبوّة ربما شهد إضافات/ توسيعات وتنقيحات معينة، ومع ذلك فإنه حتى الآن لم يتم النظر ولو على سبيل الاحتمال إلى أيّ جزء في النصّ بشكلٍ جدّي بناءً على ظروف نشأته في الفترة الزمنية التي تلَت محمدًا. وصحيح أنه يمكن الكشف عن الإضافات المقحمة والملحقات في سلسلة كاملة من السور القرآنية، إلا أنه من حيث المبدأ يمكن تصوّر أن مثل هذه الإضافات كانت موجودة بالفعل في حياة نبي الإسلام(٢). لذا وجب التوضيح أنّ بعض الأقوال القرآنية تتوافق بشكلٍ منطقي جدًّا مع السياق التاريخي لفترة الفتوحات المبكّرة أكثر من توافقها مع السياق التاريخي لمحمد نفسه، لا سيما أن هذا

(١) لا يزال تقييم صادقي وبيرجمان أكثر تفاؤلًا من هذا، انظر: "Codex of a Companion".

(٢) قارن على سبيل المثال المواضع التي جمعها عند أنجيليكا نويفرت: Neuwirth: Studien, 201-3. بولمان: من الواضح أن نشأة القرآن تفترض أن التوسعات والمراجعات/ التنقيحات الثانوية للنصوص القرآنية يجب وضعها بشكلٍ عام في فترة ما بعد النبوّة، ولكن في رأيي لا يوجد أيّ مبرر لهذا الافتراض.

السياق التاريخي لا يزال متاحًا لنا من حيث قابليته لإعادة البناء. وكبداية مبشِّرة بالخير للوقوف على إضافة للنصّ جاءت بعد محمد فإنّ الدراسات الاستشراقية المبكّرة تعاملتْ مع الأمر من خلال ما ورد في الآية رقم ١٤٤ من سورة آل عمران، حيث دعت الآيةُ المؤمنين إلى الثبات بعد موت النبي: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾؟ (...)[1]. لكن تأريخ هذه الآية بعد موت محمد ليس بالضرورة أمرًا حتميًّا؛ فمن ناحية ينبغي أن نثبت أن الآية -أو الموضع كاملًا الذي تنتمي إليه الآية- يختلف بشكلٍ كافٍ عن محيطه الأدبي من الآيات الأخرى، حتى يمكن اعتبارها إضافة لا علاقة لها بالنصّ، ومن ناحية أخرى توجد إشارات على الموت المحتمل لمحمد في الآيات القرآنية الأخرى، وأن الأمر بيد الله وحده، وهل أن الله سيترك محمدًا لمعايشة العذاب الذي هدّد به الكافرين، أم أن الله «سيقبض روحه» قبل ذلك (يونس: ٤٦، الرعد: ٤٠، غافر: ٧٧). ولعلّ الآيات الأخيرة تتفاعل مجددًا مع أسئلة المستمع المتشكّك، ومتى سيقع الحساب الذي بلّغ اللهُ عنه في النصوص القرآنية (انظر على سبيل المثال: سورة الأعراف: ١٨٧). من هذه الناحية فإن الآية ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ﴾؟ (...)، وهي محلّ

(1) Hirschfeld: New Researches, 138f. (بالإشارة إلى العلماء المتقدمين).

التساؤل والشكّ مرتبطة بمجموعة كاملة من المواطن القرآنية الأخرى، والتي قياسًا على هذه الفرضية لا ينبغي استبعاد هذه المواطن أيضًا في المجمل كإضافات على النص بعد محمد.

وبشكل عام لا يمكن توقع الإجابة المتعمّقة على التساؤل حول إمكانية دخول إضافات على القرآن في فترة ما بعد النبوّة إلا من خلال الفرز الدقيق لقوام النصّ القرآني أكثر مما تم القيام به حتى الآن، لكن عبء إثبات مثل هذا الأمر يقع بشكل أساسي على كاهل صاحبه إذا ما أراد التدليل على أن فقرة محدّدة من القرآن تنتمي لفترة ما بعد النبوّة. وبالطبع لا يقتصر التشكيك النقدي على التأريخ المعهود لنشأة القرآن في الفترات الأولى من القرن السابع، بل وأيضًا في ارتباط هذا التأريخ بالمدن العربية الواقعة غرب الجزيرة العربية؛ مكة ويثرب أو المدينة. كما أنه من الأهمية بمكان في هذا السياق الأخذ في الاعتبار أن الأمر لا يتعلّق فقط بالاتصال الوثيق أحيانًا بين الإعلانات القرآنية من جهة وبين التراث المسيحي واليهودي/ الرابيني من جهة أخرى، بل يتعلق أيضًا بمن سمّاهم القرآن بالمشركين -وهم الذين يشركون مع الله آلهةً أخرى-، وقد أكّدت باتريشيا كرون على هذه النقطة مؤخّرًا بأنه لا يمكن وصف أعداء محمد وخصومه بالمشركين السذّج، ولكن يبدو أنهم كانوا على دراية بالأفكار اليهودية والمسيحية[١].

(1) Crone: "Religion";
انظر إلى المعالجة التي تختلف في بعض النواحي عن استنتاجاتها: Sinai: Heilige Schrift, 47- 50.

ومثل هذا النوع من النتائج يدعونا إلى التأمّل أن ظهور محمد ونشأة القرآن كانَا قريبين أو حتى داخل النواة الثقافية للهلال الخصيب في عصره القديم المتأخر. على النقيض من ذلك فإنه ليس من المرجّح بأيّ حال من الأحوال تصوّر حجاز ما قبل الإسلام على أنها منطقة مأهولة بالسكان امتازت/ صُبغت حصريًّا أو حتى في الغالب بالوثنية العربية القديمة. وبشكل مؤكد لا يمكن استبعاد أن محيط غرب الجزيرة العربية كان متشبعًا بالمفاهيم والتصوّرات في ديانات الكتاب المقدّس، وذلك بدرجة أكبر بكثير من اهتمام التراث الإسلامي بأن يقرّ بمثل هذا الأمر[١].

إلى جانب هذا فإنه من خلال التمسّك بالتموضع المكاني المعهود لنشأة القرآن يمكن إثبات أن العلاقات المكانية في القرآن تشير ضمنيًّا بين الحين والآخر إلى تموضع جغرافي ما، وأن هذا التموضع الجغرافي يتوافق ولو جزئيًّا مع النظرة الإسلامية للتاريخ؛ فالنص يتحدّث عن «البيت الحرام» أو عن «المسجد الحرام» كمزار محدّد لأداء العمرة والحج، كما يعين مكة باسمها (المائدة: ٩٧)، كما أن القرآن يقرن الكعبة ببطن مكة (الفتح: ٢٤- ٢٥)، كما يتحدّث النصّ عن يثرب أو «المدينة» باعتبارها الموطن الثاني (التوبة: ١٠١،

(١) يحاول المؤلِّف أن يقدّم بهذا المفهوم موجزًا مرحليًّا عن الحجاز في العصور القديمة المتأخرة:
Sinai: Heilige Schrift, 37- 53.

الأحزاب: ١٣،٦٠، المنافقون: ٨). هذا الموطن الذي يسكنه المبلّغ القرآني وأتباعه المتورطون في صراع مسلح لا يخفى على أحد مع «سكان المسجد الحرام»، خاصّة أنهم يُلْقُون اللوم على هؤلاء السكان في طرد الأمة المحمدية خارج موطنها (البقرة: ١٩١، الحج: ٤٠، الممتحنة: ١). وفي حال أنه لا يمكن النظر في أغلب الأحيان إلى المواطن القرآنية المشابهة على أنها إضافات ما بعد العهد النبوي، لا سيما أنه لا يوجد ابتداءً أسباب وجيهة لذلك حتى الآن، فإن المعطيات داخل القرآن لا تدفع بشكلٍ عام إلى الشك في التموضع المعهود لنشأة القرآن في الحجاز[١].

ومع ذلك ينبغي بالطبع على البحوث التاريخية النقدية أن تقاوم بإصرار إغراء التفسير غير النقدي للنصّ القرآني؛ لافتقاره إلى المعلومات التاريخية الملموسة، خصوصًا في ضوء الوفرة التي تبدو أسطورية أحيانًا من تفاصيل روايات التراث الإسلامي في عهد ما بعد النبوّة.

(١) للحصول على تحليل تفصيلي أكثر عن الصعوبات الكامنة في التموضع المعهود لنشأة القرآن، انظر:
Sinai: Heilige Schrift, 30- 34.
وبالمناسبة، فإن التعرف على يثرب على أنها المدينة تم إثباته أيضًا من خلال مصدر سرياني قديم، وهو تاريخ خوزستان (Chronik von Khuzestan)، الذي تم تأليفه في ستينيات القرن السادس:
(Hoyland: Seeing Islam, 187- 88).

٢. السمات الأساسية لمضمون/ لمحتوى وشكل القرآن:

يكشف الترتيب الحالي للقرآن الكريم والمكوّن من ١١٤ سورة عن عدّة مبادئ تنظيمية متشابكة بعضها مع بعض، كما أنّ النصوص القرآنية مؤطّرة ابتداءً بسورة الفاتحة وانتهاءً بسور الإخلاص والفلق والناس، وهذه السور الأربع تمثّل نصوصَ صلاةٍ قصيرة تمّت صياغتها من منظور بشري (في حين السور الثلاث الأخيرة تنقل خطابًا إلهيًّا من خلال ابتدائها بكلمة «قل...»). وتلي سورة الفاتحة السورة الأطول في القرآن، وهي سورة البقرة (حملت السورة هذا الاسم طبقًا لما ورد فيها من الآية السابعة والستين وحتى الآية الثالثة والسبعين)، وتمثّل سورة البقرة ما يقرب من ٧٪ من مجموع النصوص القرآنية مجتمعة[١]. ومن ثم فإنّ ما دون البقرة من النصوص يميل إلى القصر، علمًا بأن هذا المبدأ التنظيمي يتخلّله العديد من الاستثناءات[٢]. وبصورة جزئية ربما ترتبط مثل هذه الاستثناءات بمجموعات الحروف الغامضة الواقعة في بداية بعض السور، والتي لا يزال من الصعب معرفة معناها الحقيقي على وجه اليقين. ويبدو على الأرجح كما لو أنّ محرّري النصّ القرآني الواقع بين أيدينا سعوا لوضع السور التي تبدأ بنفس تركيبة الحروف بجانب بعضها بعضًا (قارن من سورة غافر إلى سورة الأحقاف، حيث تبدأ كلّ تلك السور بالحروف حم)،

(1) Ambros: Dictionary, 369.

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: Robinson: Discovering, 256- 70.

وربما يكمن السبب وراء ذلك أن مجموعة السور هذه تم تقديمها لمحرّري النص كمجموعات نصية في قالب واحد[١]. ومثل هذا ينطبق على سِفر المزامير من العهد القديم، حيث لعبت تسلسلات الكلمات الرئيسة بين السور المتجاورة دورًا محددًا[٢]، وقد لاحظ المفسرون المسلمون في العصور الوسطى هذه الظاهرة بالفعل[٣].

ومن اللافت للنظر أيضًا أنّ النسخة القرآنية تجمع عبر سلسلة من الحالات بين السور المتشابهة من حيث المضمون والشكل مكونة بذلك ثنائيات على شكل أزواج بين تلك السور (مثل سورتي المزمل والمدثر، وسورتي التكوير والانفطار، وسورتي الشمس والليل، وسورتي الضحى والشرح، وسورتي الفيل وقريش)[٤].

(1) Bauer: "Anordnung", 319.

(٢) قارن: die Liste solcher Verkettungen in Robinson: Discovering, 266- 69.

(٣) قارن: Mir: Coherence, 17- 19.

(٤) في هذا السياق تم تعميم هذه الظاهرة من قبل المفسّر الهندي الباكستاني أمين أحسن إصلاحي (انظر أدناه)، بحيث أن جميع سور القرآن تشكل أزواجًا/ ثنائيات بعضها مع بعض، انظر: Mir: Coherence, 75- 84.

وأخيرًا يمكن أن يكون الترتيب من سورة البقرة وحتى سورة التوبة قد أهمل بشكل متكرّر مبدأ الترتيب التنازلي طبقًا لطول السور[١]، والسبب في هذا يرجع إلى اعتبارات متعلّقة بمحتوى هذه السور؛ لأنها تتضمّن مجموعتين من القضايا الموضوعية: فالسور من البقرة وحتى المائدة تركز على الجدال الهجومي مع اليهود والنصارى، كما تركز على القواعد السلوكية شبه القانونية، في حين أن السور من الأنعام وحتى التوبة موجّهة في المقام الأول ضد (المشركين)[٢]. وعلى كلّ حال لا يقدم القرآن ترابطًا سرديًّا للقصص يسير بشكل مستقيم ومضطرد على طول الخط كما هو الحال في الكتب التاريخية للعهد القديم، وبأيّ حال من الأحوال لا يمكن القيام بمثل هذا الترتيب مع سور القرآن، خاصّة مع بنية هذه السور التي بين أيدينا الآن؛ لأنّ السور الطوال والـمِئين غالبًا ما تتضمّن عدة مواضيع على الأقل. فهذه السور تخلط بأساليب مختلفة بين المواطن/ الفقرات الأسكاتولوجية والقصصية والجدلية والوعظية والطقوسية/ الليتورجية والوصفية[٣].

(١) من منظور كمّي بحت يجب أن يكون ترتيب السور من البقرة وحتى التوبة كما يلي: البقرة ثم النساء ثم آل عمران ثم الأعراف ثم الأنعام ثم المائدة ثم التوبة، ثم تأتي الأنفال بعد ذلك وفقًا للتصنيفات المتأخرة للسور في النصوص القرآنية (يعطي باور ترتيبًا مختلفًا إلى حدّ ما):

Bauer: "Anordnung", 314; Ambros: Dictionary, 371.

(2) Mir: Coherence, 85- 87, wiederum auf der Grundlage von Islāḥi.

(٣) تمثل سورة يوسف استثناءً، لا سيما أنها مخصصة بالكامل لإعادة سرد قصة يوسف (بما في ذلك مقدمة السورة وخاتمتها).

ولأول وهلة يثير هذا كلّه التساؤل، إلى أيّ مدى يمكن النظر إلى السور القرآنية باعتبارها وحدات أدبية حقيقية، أم أن هذه السور تعبّر فقط عن تسلسلات متجاورة في داخلها من خلال مجموعات من الآيات المستقلة من حيث المضمون إلى حدّ كبير. لكن على الأقل يمكن اعتبار السور متوسطة الطول/ المِئين والسور شديدة القصر/ المفصّلة على أنها نصوص موحدة بشكل أساسي، والتي عادة ما تكون مؤرّخة قبل (هجرة) محمد وتسمّى بالسور (المكية).

وكما أوضحت أنجيليكا نويفرت[١]، تُظْهِر كثير من السور متوسطة الطول هيكلًا بنيويًّا مكونًا من ثلاثة أجزاء مع وجود جزء سردي/ قصصي في قلب هذا

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

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

ترأّست مشروع (كوربس كورانيكوم) منذ ٢٠٠٧ إلى ٢٠١٠.

ولها عدد من الكتابات والدراسات المهمة 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 ترجم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

=

الهيكل، والذي غالبًا ما يتحدّث بإيجاز عن ظهور الأنبياء المتقدمين؛ كإبراهيم وموسى، وعن عقاب الله الذي نزل بخصومهم وعن نجاة أتباعهم، ومن حين لآخر يمكن استنتاج معدل التناسب الطولي بين الأجزاء المنفردة لهذه السور[١]. كذلك فإن السور القصيرة في نهاية المصحف تعطي انطباعًا عامًّا عن تراكيبها المتماسكة، على الرغم من تضمّنها بشكل لا شك فيه على إضافات لاحقة[٢].

أمّا فيما يتعلق بالسور الطوال التي كانت شائعة أثناء وجود محمد في المدينة، مثل سورة البقرة، والتي لا تلتزم بنيتها بالنَّظْم المكوّن من ثلاثة أجزاء

=

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 المقدس، الشِّعْر، وصناعة المجتمع: قراءة القرآن كنصّ أدبي. وهو مجموعة من دراساتها المترجمة للإنجليزية. (قسم الترجمات).

(١) قدمت أنجيليكا نويفرت تحليلات مفصلة لبنية السور المكية: Neuwirth: Studien.

(٢) للاطلاع على المعالجة التفصيلية، انظر: Neuwirth: Frühmekkanische Suren.

تم تجميع الافتراضات المفترضة في هذه النصوص من خلال أنجيليكا نويفرت، انظر:

Neuwirth: Studien, 201- 3.

قارن أيضًا: Nagel: Medinensische Einschübe.

إلا أن ناجل يتتبع في المقام الأول الروايات غير القرآنية.

كما هو الحال مع السور المكية مثلما أوضحت أنجيليكا نويفرت، فإنه من الصعب جدًّا الإجابة عن السؤال حول وحدتها البنيوية، وذلك على النقيض من السور الأخرى[١]، خاصة أنها تُظهِر العديد من التقابلات/ المطابقات الاصطلاحية في داخلها، والتي يمكن الاستشهاد بها كدلائل على صياغة أدبية بالغة الدقة، كما يمكن من خلالها معاينة آثار النضوج التدريجي للنصّ والتنقيح التحريري له.

وأخيرًا يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن دراسة حاسوبية ظهرت منذ عهد قريب قد أثبتت أن السور المدنية على وجه الخصوص لها طبيعة نمطية خاصة

(١) افترض ريموند فارين في دراسته لسورة النساء أن السور المدنية ينطبق عليها التقسيم الثلاثي لنويفرت لكن مع توسعته، حيث افترض أن سورة النساء تأتي في نظم ثلاثي يتكون كلّ محور منه من بنية ثلاثية، أمّا عن الانتظام البنيوي بشكلٍ عام فقد درس الكثير من المعاصرين السور المدنية وافترضوا كونها تخضع لنظامٍ ما، من الأمثلة في هذا السياق دراسة كويبرس حول سورة المائدة وكذلك دراسة نيفين رضا لسورة البقرة ودراسة نويفرت لسورة آل عمران.

انظر: بنية سورة المائدة ومركزية العدل، ريموند فارين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

The Al- Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an Style, Narrative Structure, and Running Themes Nevin Reda, McGill- Queen's Press – MQUP, 2017

مريم وعيسى في القرآن، موازنة الآباء التوراتيين، أنجيليكا نويفرت، دراسة جديدة لسورة مريم في ضوء سورة آل عمران، ترجمة: د/ حسام صبري، موقع تفسير.

في نظم سورة المائدة، نظم آي القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ميشيل كويبرس، ترجمة: عمرو عبد العاطي صالح، دار المشرق، بيروت، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

بها، مما قد يشير على الأقل إلى استخراج النصّ من الجمع الشفهي له[١]. أمّا فيما يتعلق بالنصوص القرآنية غير المتضمنة للتجانس فيما بينها من حيث الشكل والمضمون فإنها مرتبطة بعضها ببعض من خلال مثلث خطابي مكوّن من ثلاث كُتَل، ويمثل الناطق بالخطاب وهو الله الضلع الأول من هذا المثلث، بينما يمثل الشخص المتفرد المبلِّغ بهذا الخطاب (محمد) الضلع الثاني، فيما تأتي المجموعات المختلفة المعنيّة بهذا الخطاب ممثلة للضلع الأخير من هذا المثلث الخطابي، وهم (المؤمنون) و(المنافقون)، واليهود والنصارى وكذلك (المشركون) أو (الكافرون)، أي أطياف الجمهور المستقبِل لهذا النصّ بشكل عام.

فالإله الناطق بهذا النصّ يمكن أن يتوجه بخطابه مباشرة إلى المبلِّغ -بأن يكلّفه على سبيل المثال بنقل رسائله إلى مجموعة محدّدة من المستمعين أو أن يواسيه بسبب تكذيبهم له، كما يمكن أن يتوجه بالخطاب مباشرة إلى المستمعين، وحينئذ يظهر المبلِّغ أحيانًا كطرف ثالث في هذا المثلث الخطابي (من ذلك على سبيل المثال: التكوير: ٢٢- ٢٩). لكن هذا المثلث الخطابي

(١) للمطابقات الاصطلاحية في النصوص المدنية، انظر:

exemplarisch Robinson: "Hands Outstretched". Cuypers: Le Festin.

سأعالج إشكالية التنقيحات/ المعالجات التحريرية للنصوص المدنية في مطوية ستصدر مستقبلًا،

حول الطبيعة النمطية للسور المدنية والقرآن بوجه عام انظر: Bannister: Oral-Formulaic Study.

يجعل الأمر أكثر تعقيدًا؛ وذلك بسبب أن الله لا يتحدث فقط بضمير المتكلم (سواء كان مفردًا أو جمعًا)، بل على العكس فغالبًا ما يتحدّث القرآن عن الله بأقوال مصاغة بضمير الغائب، ومن ثم يمكن أن تتغير كلتا وجهتي النظر في الخطاب المقدّم بشكل مفاجئ تمامًا (قارن الآية رقم ١٤٣ من سورة الأعراف: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ...﴾. وما هو موجود في كثير من السور وإن كان لا يوحي على الدوام أن الله يتحدّث عن نفسه بضمير المتكلم، يدل على أن الهدف المنشود من الإعلانات القرآنية في العموم أن يُقصد بها أن تكون كلام الله، حتى لو كان هذا يعني ضمنيًّا أنّ الله في سياقات معيّنة يتحدث عن نفسه/ يذكر نفسه بضمير الغائب.

إضافة لذلك، فإنّ النص نقل أساطير الأنبياء الموجودة في القرآن من منظور إلهيّ بما يتوافق مع إتيانها المتكرّر المتضمن للتقويمات والنداءات الأخلاقية العابرة، وذلك على عكس مجموع القصص المروية في أسفار موسى الخمسة[١]. لكن هذا لا يمنع من وجوب التأكيد على أنّ مجموعة من السور القصيرة لا تتضمن واقعة واحدة فيها ضمير المتكلّم مضاف إلى الله (سور: التكوير، والانفطار، والانشقاق، والبروج، والشمس، والضحى، والبينة،

(١) قارن:

Sinai: "Self- Referentiality", 120- 26 (mit K 38:24 als Textbeispiel).
Sinai: "Religious Poetry", 411f.

والماعون، والكافرون، والناس)[١]. ونظرًا لأنّ معظم هذه السور جاءت في وقت مبكّر في مكة فإنّ هذا يعني النشأة التدريجية الأدبية للمنظور الإلهي (وهذا لا يعني حتمًا أن النصوص المذكورة للتوّ كانت في الأصل مجرّد تعبيرات بشرية).

(١) قارن: Muir: Life, II/ 60- 66.

٣. الترتيب/ التأريخ/ الكرُونُولُوجيَا الداخلية للقرآن:

تعتبر الآيات الفردية للقرآن أصغر وحدة أدبية، ويصل عدد تلك الآيات طبقًا لنظام العدّ الكوفي المتداول في وقتنا الحالي إلى ٦٢٣٦ آية، وحتى لو لم يكن هناك إجماع على الدوام في التراث الإسلامي حول تقسيم الآيات، إلا أن بنية الآية هي السمة الأدبية الجوهرية في الإعلانات القرآنية، وليس فقط في نظام التوجيه الذي تم فرضه على تلك الإعلانات القرآنية من خلال الآيات في وقت متأخر؛ فالآيات القرآنية منفصلة بوضوح نسبي عن بعضها بعضًا بواسطة القافية النهائية، أو على الأقل عن طريق السجع؛ لكن الاضطراب الحقيقي في التقسيم يرجع إلى الظهور الممكن للسجع في الآيات الطويلة، أو إلى وجود الآيات غير المتناغمة لافتقارها للسجع، أو بالأحرى بما يُعرف «السجع المنعزل»[(١)].

واللافت في الأمر أن طول الآيات يجعل منها عرضة لتقلبات لا حصر لها؛ لذا نجد أنّ أطول آية في القرآن، وهي الآية رقم ٢٨٢ من سورة البقرة، أو آية الدَّيْن، أقصر بقليل من سورة الفجر كاملة، حيث يصل عدد آيات تلك السورة طبقًا للعدّ الكوفي إلى ثلاثين آية. ومن المثير أيضًا للاهتمام أن طول الآية مقارنة

(١) حول القافية في القرآن، انظر: Neuwirth: Studien, 65- 115.

حول السجع المنعزل انظر المرجع السابق، ص٩١ وما يليها، وقد تم التأكيد على الأصالة البنيوية للآية القرآنية في المرجع نفسه، ص١١٧ وما يليها.

بالآيات الأخرى في السورة الواحدة عادةً ما يكون أكثر تجانسًا بشكلٍ يمكن ملاحظته مما هو عليه حال الآيات في القرآن ككل[١]. كما لا يقتصر الأمر فقط على طول الآيات، ومن ثمّ يمتد هذا الاختلاف بقوّة ليشمل متوسط طول الآيات لسور القرآن بأكملها. ولك أن تتصور أن سورة الممتحنة وحدها أكبر بعشر مرات تقريبًا من سورتي الإخلاص والفلق.

علاوة على ذلك يمكن ملاحظة أن متوسّط طول الآيات في سورة واحدة مرتبط بخصائص أسلوبية واصطلاحية أوسع، كما يمتد هذا الارتباط ليشمل السِّمات الأخرى المرتبطة بالمحتوى، ولو افترضنا أنه تم ترتيب السور طبقًا لطول الآيات بشكلٍ تصاعدي، حينئذ ستظهر صيغة الأقسام/ الأيمان الذي استهلّ بها القرآن بعض السور فقط في النصف الأول من التشكيلة المستنتجة، بينما السور المستهلّة بالحروف المقطعة والمقدّمات التي تشير إلى الكتاب

(١) حول هذه الفقرة والفقرات التي تليها حول الكرُونُولُوجيَا الداخلية للقرآن، انظر بالتفصيل:
Sinai: "Inner-Qur'anic Chronology".
يتضمن المرجع السابق إحصائيات نصّية مفصلة، أمّا الاستثناءات المتعلقة بالاستنتاج المذكور للتوّ في النصّ الرئيس أعلاه فتتمثّل في سورتي المزمل والمدثر، حيث تحتوي كلتاهما على آيات طويلة جدًّا مقارنة ببقية الآيات في النصّ (المزمل: ٢٠، المدثر: ٣١)، ومن الواضح أن الأمر يتعلق بإضافات لاحقة في كلتا الحالتين، حيث تعمل هذه الإضافات على التخفيف من حدة المتطلبات الليتورجية/ الطقوسية التي تمّت صياغتها في بداية سورة المزمل، أو أن الإضافة في سورة المدثر على ما يبدو جاءت لتفسير التقدير الكمي المثير للجدل/ للاختلاف حول أصحاب النار على ما يبدو.

كونه وحيًا سماويًّا ستظهر فقط في الثلثين الأخيرين من التشكيل الناتج عن هذه العملية (قارن على سبيل المثال: سورة يوسف: ١- ٢، وسورة الرعد: ١، وسورة الحجر: ١- ٢). أمّا التعليمات السلوكية شبه القانونية، كتوزيع الإرث والزواج والطلاق فسوف ينحصر وجودها على الثلث الأخير من تشكيلة السور الجديدة السالف ذكرها، ونفس الأمر ينطبق على الآيات المتضمّنة للجدالات الهجومية مع (المنافقين)، وهم أعضاء في الأمة القرآنية متّهمون بالفتور والتكاسل. وأخيرًا كما أوضح بهنام صادقي فإن هناك تباينًا بين متوسّط طول الآية وانتقاء الكلمات؛ فغالبًا ما تُظهِر مجموعة الآيات ذات التشابه في متوسط طول الآية طابعًا معجميًّا متقاربًا أكثر من الفقرات المتضمنة لاختلاف الآيات من حيث الطول والقصر فيما بينها[١].

وبكلّ ثقة يمكن استبعاد أن مثل هذه الترابطات مجرّد مصادفة عرضية؛ ومن الواضح أنها تحتاج إلى أيّ تفسير مهما كان، وربما تكون النظرية الأكثر تشويقًا تكمن في افتراض أنّ الإعلانات القرآنية تمثّل عملية تطوّر أدبي تغيّرت في سيرورتها المعايير المختلفة من حيث الشكل والمضمون. وبالتوازي مع الزيادة التدريجية لطول الآيات تم الاستغناء على سبيل المثال عن الاستهلال بالأَيْمان المشهورة التي أقسم بها اللهُ في بداية بعض السور في مرحلة مبكّرة من

(1) Sadeghi: "Chronology".

الإعلانات القرآنية، حيث حلّت محلّها الإشارات إلى الكتاب/ القرآن، وعلى إثر ذلك ظهرت مصطلحات جديدة وأساليب أدبية ومواقف لاهوتية لم تكن معروفة من قبل[(١)]. ومثل هذا المنظور التطوري، والذي كان قابلًا للتطبيق على نحو مماثل مع المحاورات الأفلاطونية، يدعمه أيضًا حقيقة أن الزيادة المضطردة للنتائج التي لا تنقطع تتضح عند ترتيب السور طبقًا لطول الآيات بشكل تصاعدي، وهذا يمكن تصوره بشكلٍ جيد للغاية كنتيجة لتطوّر تاريخي، وعلى النقيض من ذلك يمكن تقديم تفسير للوثبات الملفتة للانتباه من القصر للطول بين الآيات والعكس من خلال إقامة العلاقة التحريرية بالنصوص المستقلة منذ البداية. كما أن فرضية عملية التطور على طول الخطّ بشكلٍ مستقيمٍ ليست بالشيء الجديد، وذلك على خلاف ما هو معروف، حيث تميل آيات القرآن أثناء عملية التطور إلى أن تصبح أكثر طولًا على الدوام؛ فعملية التطور هذه تشكّل منطلقًا لمحاولة تمّت بالفعل، وهي المحاولة الأكثر شيوعًا في السابق لإعادة بناء ترتيب النصوص القرآنية، والتي نشأت في القرن التاسع

(١) من حيث المبدأ يمكن أن يتحوّل مسار التطور، فيصبح من الآيات الطويلة إلى الآيات القصيرة، لكن هذا الاحتمال مستبعد على سبيل المثال؛ لأن السور ذات الآيات القصيرة تتضمّن في بعض الحالات المختلفة على آيات أطول بكثير تم إدراجها لاحقًا، (مثل المزمل: ٢٠ والمدثر: ٣١)؛ لذا يجب وضع الآيات الطويلة بشكلٍ عام من الناحية الزمنية بعد الآيات القصيرة، قارن:
(Sadeghi: "Chronology", 283).

عشر من خلال ترتيب السور الذي أنشأه جوستاف فايل[١] وتيودور نولدكه[٢]، حتى وإن كان ذلك لم يحدث بطريقة دقيقة من الناحية الكمية[٣].

---

(١) جوستاف فايل Gustav Weil، (١٨٠٨- ١٨٨٩): مستشرق ألماني، وُلِد لأسرة يهودية، وكان جده الحاخام الأكبر للمجمع الإسرائيلي، درس في صغره اللغة الفرنسية والعبرية وتعلّم في المدرسة التلمودية، دخل جامعة هيدلبرج لدراسة اللاهوت، لكن لاحقًا تركها لدراسة الفيلولوجي والدراسات التاريخية، ثم انتقل إلى باريس لإكمال دراساته الشرقية، كما سافر إلى الجزائر ومصر وتركيا، وواصل دراسة اللغات العربية والتركية والفارسية، عيّن كأستاذ مساعد للغات الشرقية في جامعة هديلبرج عام ١٨٤٥، ثم كأستاذ كرسي اللغات الشرقية عام ١٨٦١، وقد ترجم عددًا من الكتب في التراث الإسلامي، مثل: (أطواق الذهب للزمخشري، شتوتجرت، ١٨٣٦)، و(ألف ليلة وليلة، شتوتجرت، ١٨٣٧- ١٨٤١)، و(سيرة ابن هشام، ١٨٦٤)، وله عدد من الكتب؛ أهمها: (النبي محمد؛ حياته ومذهبه، شتوتجرت، ١٨٤٣)، و(مقدمة تاريخية نقدية إلى القرآن، ١٨٤٤)، و(موجز تاريخ شعوب الإسلام، شتوتجرت، من عصر النبي حتى السلطان سليم الأول، ١٨٦٦). (قسم الترجمات).

(٢) تيودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٨٣٦- ١٩٣٠): شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات الساميّة: العربية، والعبرية، والسيريانية، وآرامية الكتاب المقدس، ثم درس -وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول «تاريخ القرآن»، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من «تاريخ القرآن» في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك درس نولدكه «المشنا» وتفاسير الكتاب المقدّس أثناء عمله معيدًا في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتب حول اللغات السامية، منها: (في نحو العربية الفصحى)، و(أبحاث عن علم اللغات السامية)، عمل أستاذًا في جامعة كيل ثم جامعة اشتراسبورج، كتابه (تاريخ القرآن) مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٤. (قسم الترجمات).

(٣) انظر: Nöldeke und Schwally: Geschichte.

وانطلاقًا من المنهجية التراثية الإسلامية المعهودة فرّق جوستاف فايل وتيودور نولدكه بين أربع مراحل متتالية من النصّ القرآني، وهي المراحل المبكّرة والمتوسطة والمتأخرة من القرآن المكي، أمّا المرحلة الرابعة فتتمثّل في السور المدنية، حيث لا يقتصر الاختلاف في هذه المراحل الأربع على طول الآيات، بل يتضمّن أيضًا الأشكال المميزة لمقدّمة السور والمصطلحات التي وردت فيها أو المحاور الموضوعية التي تم التركيز عليها في هذه السور(١).

وبشكلٍ لا يقبل الشّك يستحقّ مثل هذا الترتيب الكرونولوجي الذي قدّمه جوستاف فايل وتيودور نولدكه إعادة النظر فيه من خلال المراجعة التفصيلية له، ومن ثم يمكن التساؤل، عمّا إذا كان من المبرّر حقًّا تقسيم النصوص القرآنية المكية إلى ثلاث مجموعات من النصوص، بالرغم من افتراض التباين الواضح بين تلك المجموعات وبين بعضها بعضًا، لا سيما أنه يمكن لأسباب وجيهة وضع كلّ سورة على حِدة بمواقع مختلفة لأيّ ترتيب نسبي محتمل للسور(٢).

ومع أن هذا مشوب بالكثير من الصعوبة، لكنه ليس بالضرورة أمرًا مستغربًا؛ ففي بعض الأحيان لا تكفي السمات الكامنة في ظاهرة تاريخيةٍ ما –سواء كانت نصًّا أو اكتشافًا أثريًّا– لمعرفة الترتيب الزمني الدقيق لها.

---

(١) قدمت إيمانويل ستيفانيدز معالجة علمية تاريخية في هذا الصدد من خلال: The Qur'an Made Linear.
[ورقة ستيفانيدز مترجمة للعربية بعنوان، القرآن خطيًّا، ترجمة: د/ حسام صبري. (قسم الترجمات)].

(٢) انظر: Sinai: Heilige Schrift, 66.

لكن بالرغم من هذه الاعتراضات على تفاصيل المخطط الذي قدّمه نولدكه تجدر الإشارة إلى أن رؤيته العامة عن القرآن كمجموعة من النصوص منطقية/ مقبولة للغاية؛ لأن هذه الرؤية تكشف عن عملية تطوّر للنصّ جرت بشكلٍ تدريجي، سواء من ناحية الشكل أو من ناحية المحتوى، وهذا يعني أن التمييز بين النصوص القرآنية المبكّرة والمتأخّرة أمر ممكن للغاية. كما أن التهميش المبدئي لمجموعة السور المدنية يُعتبر أمرًا منطقيًّا، وهذا أمر لا علاقة له البتة بالتموضع الجغرافي للقرآن الذي نزل في المدينة، فبالمقارنة بالسور المكية الأخرى تتميز هذه السور المدنية بآياتها الطويلة نسبيًّا، كما تتميّز بالحديث عن الدور القيادي للمبلّغ القرآني على الصعيدين السياسي والعسكري، وهو أمر لا يمكن معرفته في أيّ مكان آخر في النصّ القرآني، كذلك تبرز هذه السور ظروف التهجير والترحيل التي أُجبرت عليه بعض أطراف الأمة المحمدية (انظر على سبيل المثال: البقرة: ٢١٧– ٢١٨، التوبة: ١١٧)، كذلك تتميز السور المدنية بالاهتمام بالتنظيم المفصل لبعض جوانب التعايش المجتمعي في المدينة (كالزواج والطلاق والميراث والقصاص في جرائم معينة)، كما تبرز السور المدنية الجدال المستفيض مع اليهود، وذلك على خلاف (المشركين) الذين تتم الإغارة عليهم ومهاجمتهم من وقت لآخر.

أمّا وصف بقية السور بالمكية فيفي بالغرض، بغضّ النظر عن التفكير في إعادة توطين الإسلام في الحرم المكي. وقد أدرك نولدكه بالفعل بأنّ هاتين

المجموعتين الكبيرتين من السور المكية والمدنية ربما تداخلتا فيما بينهما بشكل نسبي مع مرور الوقت؛ فالسور التي يغلب عليها الطابع المكي تحتوي بين الحين والآخر على مواضع مدنية (قارن سورة النحل: ٤١- ٤٢)، ويمكن فهم تلك الآيات على أنها إضافات لاحقة، وعلى النقيض من ذلك توجد في السور ذات السمات المدنية بعض المقتطفات التي يمكن أن تدلّ على كونها مكية من حيث قِدم نزولها.

وما افترضه نولدكه وغيره حول حقيقة عملية تطوّر النصّ القرآني، والذي حدث إبّان الظهور النبوي لمحمد، هو افتراض لا يمكن استنباطه مباشرة من النظرة الداخلية الكامنة في النصّ. لكن هل يمكن أن تكون عملية التطور هذه قد بدأت قبل محمد بالفعل، أو أنها استمرت بعد موته؟ وحتى اللحظة لا تزال المحاولات لافتراض مثل هذا التخمين بطريقة مفصلة ومقنعة غير كافية، كما أنه من الأفضل لو كان المهتمون بالأمر على علم بالحُجج الموضحة التي قدمناها سابقًا في البحث حول ثبات الرسم القرآني في عام ٦٥٠ أو قبل ذلك، أضف إلى ذلك أن السِّمات الكامنة في مجموعة النصوص التي نزلت في المدينة تتوافق بشكل جيد مع ما تخبرنا به المصادر الإسلامية مع صنيع محمد في المدينة. كما يجب توضيح أين يمكن أن تتمثل القيمة التفسيرية المضافة للتوسع الافتراضي لنشأة القرآن إلى ما بعد حياة محمد. ومن المسلّم به أيضًا ضخامة الفجوة الأدبية والفجوة من حيث المحتوى بين النصوص التي يفترض

وجودها في بداية عملية التطوّر القرآنية وبين النصوص الأخرى التي يفترض وجودها في آخر عملية التطور تلك، لكن هل هذه الفجوة أكبر بحقّ من أن تجد لها مكانًا يتناسب مع العقدين المرتبطين تقليديًّا بالنشاط التبليغي لمحمد؟ وما هي المعايير التي يمكن من خلالها تحديد السرعة القصوى للتطورات الأدبية بشكل تاريخي ومنطقي داخل النصّ القرآني؟ ومن المتوقّع على كلّ حال أن تدور النقاشات العلمية في الأعوام القادمة ولو بشكل جزئي على الأقل حول هذه الأسئلة.

٤. البشارة الأخروية في سور القرآن المبكرة وخلفيتها السريانية المسيحية:

إنّ الإمكانية التي تم طرحها للتوّ للتمييز بين النصوص المبكّرة والمتأخرة في القرآن تفتح آفاقًا رائعًة تتمثّل في القدرة على التتبّع التاريخي لعملية نشأة القرآن، ومن أجل المضيّ قدمًا في تبرير الزعم الوارد أعلاه حول الارتباط الوثيق للقرآن بالتراث الخاصّ بالعصور القديمة المتأخرة، أودّ أن أتعاطى في هذا الباب على وجه التحديد بشيء من التفصيل الجادّ إلى سور القرآن التي نزلت في وقت مبكّر. فالمحور الموضوعي لهذه النصوص المبكّرة يكمن في الإعلان عن الدينونة الإلهية في آخر الزمان[١]. وكما أشار تور أندريه[٢] في دراسة

---

(١) قدّم سيناي عرضًا تفصيليًّا عن الرسالة المبدئية للقرآن من خلال نماذج نصية وذلك من خلال:
Heilige Schrift, 78- 87.
وللاطلاع على خلفية التناص بين المواد وبين بعضها بعضًا بشكل مفصل جدًّا والتي تستند إليها التوضيحات القادمة: Sinai: "Eschatological Kerygma".

(٢) تور أندريه Tor Andræ، (١٨٨٥ – ١٩٤٧): مستشرق سويدي، هو أستاذ تاريخ الأديان في جامعة ستوكهولم، وراعي كنيسة أبسالا وأسقف لينكوبينغ ووزير للشؤون الدينية، يعتبر أندريه واحدًا من أهمّ المستشرقين الذين بلوروا فكرة التأثير المسيحي في الإسلام، حيث يَعْتَبِر للمسيحية أثرًا في كلّ ما يتعلّق بالإسلام في نشأته، حيث يعتبر أنّ النبي محمدًا أخذ معرفته شفاهة عن بعض مسيحيي الجزيرة، وكذلك في نشأة التقاليد اللاحقة الحافّة بالإسلام مثل التصوّف. له عددٌ من الكتابات المهمّة في المسيحية وفي التصوّف وعلم النّفْس وتاريخ الأديان والسّيرة، على رأسها كتابه: (المسيحية الدين الكامل)، وكتابه: (Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben Seiner Gemeinde، محمد حياته وعقيدته)، الصادر عام ١٨٣٠، وهو كتاب واسع الانتشار تُرْجِم إلى لغات عدّة، وكتابه عن التصوف الإسلامي =

منشورة له بتاريخ ١٩٢١ إلى أن (التديّن الإسكاتولوجي) للقرآن يظهر أوجه تشابه واضحة مع الأدب المسيحي السرياني، خاصّة مع الخطب الميامرية، والتي تُنسب للشاعر والملفان/ المعلم والقديس مار أفرام السرياني (ت: ٣٧٣)[١].

وعلى الرغم من عدم التثبت من صحة الكثير من هذه النصوص في صياغتها التي وردت باللغة اليونانية، إلا أنه في أغلب الأحيان لا يوجد شبهة واحدة حول تاريخ نشأتها الذي كان قبل القرآن[٢]، أمّا القصائد الشعرية الوعظية ليعقوب السروجي (ت: ٥٢١) والتي لم يستشهد بها أندريه، فتتطابق مع تفاصيل الوصف القرآني لنهاية العالم ويوم القيامة[٣].

=

الذي طبع عام ١٩٤٧ بعد وفاته (I myrten trädgården. Studier i sufisk mystik.)، وهو مُتَرْجَم إلى العربية بعنوان: (التصوف الإسلامي)، ترجمه: عدنان عباس علي، وصدر عن دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، عام ٢٠٠٣. (قسم الترجمات).

(1) Andrae: Ursprung, 122- 206.

يقتبس أندريه العديد من النصوص ذات الصلة باللغة اليونانية؛ للاطلاع على الصيغ السريانية، انظر:

Sinai: "Eschatological Kerygma".

(٢) انظر بالتفصيل الملاحظات التمهيدية في: Beck: Sermones.

حيث يمكن العثور على كلّ من النصّ السرياني والترجمة الألمانية (مذكورة أدناه مع اختصار ES).

(٣) تم تحرير النصوص السريانية من خلال: Bedjan: Homiliae selectee.

(يشار إليها فيما بعد باختصار HS)؛ والترجمة فرنسية لأهم الخطب في السياق الحالي قدمها:

Jacques de Saroug: Homélies.

وبجانب الأهمية التي يتمتع بها الأدب السرياني المسيحي في عصره القديم المتأخّر في معرفة السياق الديني التاريخي للقرآن يتضح أيضًا أنّ العديد من الدراسات الحديثة تمكّنت من إيجاد الروابط الوثيقة بين القصص السردية في القرآن والنصوص السريانية[١]. كما يجب أن نضع حدًّا جامعًا مانعًا بين الروابط الموجودة بين تلك النصوص السريانية والقرآنية على أساس التناص فيما بينها وبين نظرية كريستوف لوكسنبرج التي فقدت مصداقيتها، لا سيما أنها لا تستند إلى أيّ مصادر أولية من العصور القديمة المتأخرة، حيث تدّعي الفرضية المقدمة في هذه النظرية بأن القرآن قد دُوّن بالفعل بلغة عربية سريانية مزيج[٢][٣]. وقبل أن نعالج التداخلات الفردية بين السور القرآنية المبكّرة والأدب السرياني ينبغي أولًا توضيح معالم النصوص القرآنية المبكّرة.

(١) انظر: Griffith: "Christian Lore"; van Bladel: "Alexander Legend"; Witztum: "Joseph".

(2) Luxenberg: Syro-aramäische Lesart.

لنقد منهجية لوكسنبرج التعسفية، انظر على سبيل المثال لا الحصر:

Wild: "Lost in Philology?" und Saleh: "Fallacy".

(٣) انظر: عرض نقدي لكتاب قراءة آرامية سريانية للقرآن، فرنسوا دي بلوا، ترجمة: هدى النمر، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

فالموضوع الأهم/ الأبرز للنصوص القرآنية المبكّرة يكمن في التقويم الأخلاقي لمستمعيها، أو تقويم (الإنسان)[١]. بشكلٍ عامّ، فكثيرًا ما يندّد النصّ القرآني بالجشع وحب المال (سورة الفجر: ٢٠، العاديات: ٨، سورة التكاثر: ١- ٢، سورة الهمزة: ٢)، وهو ما يظهر بشكل واضح في امتهان أو استغلال الفقراء والمساكين (سورة الحاقة: ٣٤، سورة المدثر: ٤٤، سورة الفجر: ١٧- ١٩، سورة البلد: ١٧- ١٩، سورة الماعون: ٢، ٣، ٧)، أو حتى في التطفيف في الكيل والميزان (سورة المطففين: ١- ٣). في الوقت نفسه يتم التنديد بإنكار (تكذيب) يوم الدين[٢] (سورة الانفطار: ٩، سورة المطففين: ١١، سورة التين: ٧، سورة الماعون: ١)، والذي يوصف أيضًا كونه من باب (التولي) والإدبار المستحق للوم والعتاب (سورة المعارج: ١٧، سورة المدثر: ٢٣، سورة القيامة: ٣٢، سورة الليل: ١٦، سورة العلق: ١٣)، كما يتم التنديد بوهم استقلال الإنسان عن الله وعدم ارتباطه به (سورة عبس: ٥، سورة الليل: ٨، سورة العلق: ٧).

(١) توجد أقوال قرآنية مبكرة عن الإنسان في سورة المعارج: ١٩- ٢١، وسورة القيامة: ٥- ٦، ١٤- ١٥، وسورة البلد: ٤، وسورة التين: ٤- ٥، وسورة العلق: ٦- ٧، وسورة العاديات: ٦- ٨، وسورة العصر: ٢.

(٢) حول ثنائية المعنى في كلمة الدين، انظر: van Ess: Theologie und Gesellschaft, IV/566f

أمّا في الممارسات العملية فتتجلى وجهة النظر هذه في الامتناع عن/ إهمال الصلاة (سورة المدثر: ٤٣، سورة القيامة: ٣١، سورة المرسلات: ٤٨)، أو السهو أثناء تأديتها لمجرّد التأثيرات الخارجة عن الإرادة (سورة الماعون: ٤- ٦). وهاتان المجموعتان من الذنوب المجتمعية والدينية يتم تقديمها بشكل متشابك للغاية فيما بينهما: فمَن (يُكذِّب بيومِ الدين) هو نفسه ﴿ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلۡيَتِيمَ ۝٢ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلۡمِسۡكِينِ﴾ (سورة الماعون: ١- ٣، قارن أيضًا سورة المدثر: ٤٣- ٤٧، سورة المطففين: ١٠- ١٢، سورة الليل: ٨- ٩). أو أن الأمر يدور أيضًا حول احتجاز (المنكرين) وإنكارهم لأمر واقع لا محالة، وهو يوم الحساب، والذي بدوره يمثل السبب الجذري لسوء سلوكهم الأخلاقي (سورة المطففين: ١٠- ١٢، سورة المرسلات: ١٥، ١٩، ٢٤ وهكذا).

كما أن خوف (تقوى) الإنسان على مصيره في الآخرة كان وحده القادر على كبح جماح الأنانية الفطرية لهذا الإنسان (قارن: الشمس: ٨، سورة الليل: ٥، ١٧، سورة العلق: ١٢): وكما يلاحظ أندريه «فالدافع الذي يحفز الإنسان لعمل الصالحات هو الخوف من يوم الحساب الشديد»[(١)]. ومن أجل إحياء/

(1) Andrae: Ursprung, 90.
بالإضافة لمصطلح التقوى، قارن بين استخدام المترادفات الأخرى لمصطلحي الخشية والخوف في القرآن في كل من السور الآتية: سورة ق: ٣٣، سورة الملك: ١٢، سورة النازعات: ١٩، ٢٦، ٤٥، =

إثارة هذا الخوف من يوم الحساب والاستبقاء عليه، فإنّ مجموعة من السور التي جاءت في وقت مبكّر ترسم صورة مذهلة عن انهيار العالم في آخر الزمان وبعث الأموات من جديد من أجل الحساب الإلهي، كما ترسم تلك السور صورة عن جزاء الصالحين في الآخرة والعذاب الأبدي للملعونين (انظر على سبيل المثال: سورة المعارج: ١٨، سورة التكوير: ١- ١٤، سورة الانفطار: ١- ٥، سورة المطففين، سورة الانشقاق: ١- ١٢، سورة الغاشية: ١- ١٦، سورة الزلزلة، سورة العاديات: ٩- ١١، سورة القارعة). لذلك فإن الغاية من وراء توصيف نهاية الزمان واليوم الآخر هي غاية أخلاقية وليس تنبؤًا بالمصير المروع للمسار المتبقي من التاريخ حتى نهاية العالم[١]. فالنصوص القرآنية المبكّرة تنظر إلى التطبيق العملي الناتج عن الخوف من يوم القيامة من خلال سلوك يتعارض بشكلٍ قاطع مع حبّ المال والتهاون الطقوسي (للمكذبين)؛ لأنّ هذا السلوك يتضمن رعاية الفقراء والمساكين (الذاريات: ١٥، سورة المعارج: ٢٤- ٢٥، سورة البلد: ١٣- ١٦، سورة الليل: ٥)، وكثرة الصلوات (سورة

=

سورة عبس: ٩ (عبّر في هذه السور بالخشية)، سورة ق: ٤٥، سورة الذاريات: ٣٧، سورة الرحمن: ٤٦، سورة المدثر: ٥٣، سورة النازعات: ٤٠ (جاء في هذه السور التعبير بلفظ خاف)، سورة الطور: ٢٦، سورة المعارج: ٢٧ (جاء في هذه السور التعبير بلفظ أشفق).

(١) يؤكد أندريا على أن القرآن ليس نصًّا مروِّعًا: Andrae: Ursprung, 4.

المعارج: ٢٢، ٢٣، ٣٤، سورة الأعلى: ١٥)[١]. وبجانب الحثّ على تأدية صلاتي الفجر والمغرب تركّز الآيات أيضًا على أداء الصلوات قبل طلوع الشمس وأثناء الليل (سورة ق: ٣٩- ٤٠، سورة الطور: ٤٨- ٤٩، سورة المزمل: ١- ٤، سورة الإنسان: ٢٥- ٢٦). لكن التعبير الأسمى المصحوب بدوافع إسكاتولوجية/ أخروية لغاية التجرّد البشري من التعلق بالحياة الدنيا يكمن في التجرّد من حب المال، حيث يكون ذلك بمثابة الصنيع الدال حقيقة على تزكية وتطهير المال (سورة الليل: ١٨)[٢]، كذلك يتّضح هذا التعبير الأسمى والمصحوب بنفس الدوافع الإسكاتولوجية من خلال التغلب على الحاجة الطبيعية للنوم.

بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ ما جاء في الإعلانات القرآنية المبكّرة من السيناريوهات المتعلّقة بآخر الزمان وما ورد فيها من المُثُل الأخلاقية يذكّرنا بشكل لا يقبل الجدل بالنصوص الواردة في الكتاب المقدّس، كما أن العديد من المواضيع القرآنية لعلم الإسكاتولوجي مألوفة في العهد الجديد، وخاصّة في

(١) انظر أيضًا إلى الإرشاد الموجّه لمبلِّغ الإعلان القرآني من أجل تأدية الصلاة والثناء على الله والتضرع إليه وما إلى ذلك في السور الآتية: سورة ق: ٣٩- ٤٠، سورة الطور: ٤٨- ٤٩، سورة الواقعة: ٧٤، ٩٦، سورة الحاقة: ٥٢، سورة المزمل: ٨، سورة المدثر: ٣، سورة الأعلى: ١، سورة العلق: ١، ٣، ١٩، سورة الكوثر: ٢.

(٢) انظر أيضًا: سورة النازعات: ١٨، سورة عبس: ٣، سورة الأعلى: ١٤- ١٥، سورة الشمس: ٩.

سفر الرؤيا[1]. ومما يمكن إحصاؤه في هذا السياق على سبيل المثال ظلام الأجرام السماوية بعد ذهاب ضوئها وسقوط النجوم (قارن على سبيل المثال لا الحصر سورة المرسلات: ٨، وسورة التكوير: ١- ٢، مع إنجيل متّى: ٢٤، ٢٩، وسفر الرؤيا: ٦: ١٢- ١٣)، وتزلزل/ ارتجاف الأرض (قارن على سبيل المثال لا الحصر سورة النازعات: ٦- ٧، وسورة الزلزلة: ١، مع إنجيل ماركوس ٨، ١٣، ومع سفر الرؤية على سبيل المثال لا الحصر ٦، ١٢)، ونسف الجبال أو إزاحتها (قارن على سبيل المثال لا الحصر سورة التكوير: ٣، وسورة القارعة: ٥، مع سفر الرؤيا ٦: ١٤، ٦: ٢٠)، والتمهيد ليوم القيامة بالنفخ في البوق (قارن: سورة المدثر: ٨، وسورة النبأ: ١٨، مع الرسالة الأولى لبولس إلى أهل تسالونيكي: ٤، ١٦، وكلّ ذلك على سبيل المثال لا الحصر)، ونشر الصحف والكتب يوم الحساب (قارن على سبيل المثال لا الحصر سورة التكوير: ١٠، وسورة الانشقاق: ٧- ١٢، مع سفر الرؤيا: ١٢، ٢٠). حتى التعبيرات والألفاظ الإسكاتولوجية للفقرات القرآنية مصبوغة بما تم ذكره في العهد الجديد من الكتاب المقدس: كما أن كلمة {يومئذٍ} (يوم الدين) (على سبيل المثال: سورة الزلزلة: ٤، ٦، سورة العاديات: ١١)، تتوافق مع الكلمة اليونانية en ekeinê tê hêmera (قارن على سبيل المثال: إنجيل متّى: ٧، ٢٢)، أمّا القول الذي يقول

(1) Brady: "Book of Revelation".

بأن نهاية الزمان يقترب كلمح البصر (سورة القمر: ٥٠، سورة النحل: ٧٧) فهو مدرج فيما استخدمه بولس الطرسوسي في رسائله (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: ١٥، ٥٢). كما أنّ مراعاة القرآن للفقراء والمساكين له سبق من حيث الذِّكْر في العهد القديم (انظر على سبيل المثال: سفر الخروج: ٢٢: ٢١-٢٢، سفر عاموس: ٤: ١- ٣، سفر ملاخي ٣، ٥)، وكذلك النهي عن التطفيف في الميزان (سفر التثنية: ٢٥: ١٣- ١٦)، ويبدو أن قائمة الفضائل التي ذُكرت في السور القرآنية مبكرًا ما هي إلا انعكاس بشكل ناضج لبعض ما ورد في سفر إشعياء (قارن سورة البلد: ١٢- ١٦، مع سفر إشعياء ٥٨: ٥- ٧)[١]، إضافة لما سبق فإنه من الممكن إيجاد صلات كثيرة مع سفر المزامير[٢].

وبالرغم من هذه التطابقات، إلا أنه لا يترتب عليها بأيّ حال من الأحوال القول بالاعتماد المباشر للسور القرآنية المبكّرة على الكتاب المقدّس، وخاصة العهد الجديد، كما زعم عمران البدوي مؤخرًا[٣]؛ لأنّ ما ورد في النصوص القرآنية المبكّرة من مفاهيم ومصطلحات متعلقة بوضوح بالكتاب المقدس يمكن ردّها في الحال من خلال البراهين والأدلة إلى الأدب السرياني

(1) Rudolph: Abhängigkeit, 10.
(2) Neuwirth: Text der Spätantike, 215- 23, 398- 407, 744- 52.
(3) El-Badawi: Aramaic Gospel Tradition.

المسيحي[١]. وهذا يعني أن الأمر يدور حول أكثر من صورة من صور التداخل بين النصوص، وكما أكّد أندريه، فإنّ الأدب السرياني أو أدب الوعظ الميامري يعرض التدين، بشكل إسكاتولوجي، وهو متشابك بشكلٍ غير عادي مع تلك التي وردت في الإعلانات القرآنية المبكّرة. وبطريقة مشابهة لما ورد في القرآن يستنكر كلٌّ من أفرام السرياني ويعقوب السروجي في الوعظ المنسوب إليهما

(١) تم ذكر عددًا قليلًا من المواضع ذات الصلة هنا كأمثلة، أمّا الفهرست المفصّل فقدّمه سيناي من خلال: Sinai: "Eschatological Kerygma".

لمعرفة الاختصارات المستخدمة أدناه انظر الحاشية رقم (٢) ورقم (٣)، ص٣٨.

ظلام الأجرام السماوية بعد ذهاب ضوئها ورد في: ES, III, Nr. 1, V. 353- 56 und HS, Nr. 32, V. 9.

وسقوط النجوم ورد في: ES, III, Nr. 1, V. 350- 52 und HS, Nr. 31, V. 99f.

وتزلزل/ ارتجاف الأرض ورد في: ES, III, Nr. 4, V. 3 und HS, Nr. 32, V. 5- 6.20- 22.

ونسف الجبال أو إزاحتها ورد في: ES, III, Nr. 1, V. 361- 64 und HS, Nr. 67, V. 259- 60.297- 98.

والتمهيد ليوم القيامة بالنفخ في البوق ورد في: ES, III, Nr. 1, V. 495- 98 und HS, Nr. 192, V. 353- 55.

ونشر الصحف والكتب يوم الحساب ورد في: ES, I, Nr. 2, V. 585- 608 und HS, Nr. 32, V. 133f.

ولفظ {يومئذٍ}، ويعني بالسريانية (b-haw yawma) ورد في: ES, I, Nr. 5, V. 86.233.257.

وقرب نهاية الزمان {كَلَمْحِ البَصَر}، وتعني بالسريانية (en ripê ophthalmou) ورد في: ES, III, Nr. 1, V. 499f. und HS, Nr. 67, V. 351.358- 59.406.446.

يعني اختصار Es النصّ السرياني ومقابله باللغة الألمانية، أمّا اختصار HS فيعني النص السرياني محررًا وترجمته للغة الفرنسية. ويعني Nr الرقم، بينما يعني V الآية، والأرقام اللاتينية كما هي أمثال: I، II، [يرجى ملاحظة كلّ هذا في هذا الهامش وما بعده من هوامش (المترجم)].

حبَّ المال واكتنازَه والرغبة المستمرة في تحصيله[١]، وكما هو الحال في القرآن يكرّر الرجلان استنكارهما للتطفيف والإخسار في الميزان، كما ينتقدون الصلاة التي تعتمد في أدائها على النفاق[٢]. وكنموذج إيجابي مضاد يوجد في هذه النصوص ما يمكن أن يكون متكافئًا إلى درجة قريبة مع القرآن، كالتأكيد القوي على الخوف {التقوى} (تأتي كلمة دحلة بمعنى كلمة التقوى التي وردت في القرآن) من الحساب الإلهي في الآخرة[٣].

وبشكلٍ لا يختلف عن القرآن يظهر الفقراء والمساكين في هذه النصوص كأمثلة نموذجية تحتاج إلى المساعدة والعطاء من إخوانهم في البشرية[٤]، كما أنّ

---

(١) قارن سورة الفجر: ٢٠، وسورة العاديات: ٨ بما يأتي:

ES, I, Nr. 2, V. 987, und HS, Nr. 31, V. 117.263.

قارن سورة المعارج: ١٨، وسورة الهمزة: ٢، بما يأتي:

ES, I, Nr. 3, V. 453- 76 und ebd., Nr. 4, V. 25- 28.

قارن سورة التكاثر: ١ – ٢ بما يأتي: HS, Nr. 31, V. 216f.

انظر أيضًا: Andrae: Ursprung, 130.

(٢) قارن على سبيل المثال سورة الرحمن: ٧– ٩، وسورة المطففين: ١ – ٣ مع:

ES, I, Nr. 2, V. 367- 404.533- 42.

قارن كذلك سورة الماعون: ٦ مع: mit HS, Nr. 68, V. 161.

قارن سورة الماعون: ٦، مع إنجيل متّى ٦: ٥ – ٦، وذلك كمرجع للسورة على أساس العهد الجديد.

قارن: Rudolph: Abhängigkeit, 13.

(٣) انظر: ES, I, Nr. 5 sowie ES, III, Nr. 1.

(٤) انظر:

=

إخراج الصدقات له أهمية خاصة في النجاة/ الخلاص، وهذا ما ورد في القرآن تحديدًا[١].

ومن أوجه التشابه الطقوسية/ الليتورجية التي تدعو للتأمل طريقة الصلاة الليلية للرهبان في إطار التدين المسيحي[٢]، وما يلفت النظر أخيرًا هو وجود سلسلة كاملة من أوجه التشابه الأدبي بين النصوص وبين بعضها بعضًا. ومثل الخطب الميامرية المنسوبة لأفرام السرياني يمكن -على حسب رأي بعضهم- تصنيف الإعلان القرآني المبكّر من حيث الشكل والمضمون من خلال كلمات التوبيخ والحديث عن الرذائل والحِكم المصوغة بالتهديد والتخويف من العالم الأخروي/ الإسكاتولوجي على أنها «أقوال توبيخ» (بالسريانية: mēmrē d-makksānutā) كتلك الموجودة في الخطب الميامرية[٣]. فالقرآن والأدب الميامري يستخدمون على حد سواء أشكالًا توراتية كالتوعد بالويل وتزكية النفس، كما يعكسون اتفاقهم في إصدار أقوال تشاؤمية وهجومية حول (الإنسان)[٤]. حتى إن المترادفات والأضداد التي استخدمها القرآن بشكل فعّال

=

Andrae: Ursprung, 129 und 182- 185 sowie ES, III, Nr. 2, V. 225f. und ES, III, Nr. 4, V. 53- 54.561- 70.

(1) Andrae: Ursprung, 129f., 179–82.

(2) Wensinck: Joden, 104- 106 (engl. Übers.: 75–77); Andrae: Ursprung, 191- 96.

(٣) قارن العناوين الخاصة بالنصّ السرياني: ES, I, Nr. 1–3.

(٤) حول الويل، انظر على سبيل المثال: ES, I, Nr. 5, V. 348- 79.

=

لها نظائر في الأدب السرياني[١]، إضافة لذلك فإنه ليس من المستبعد في ظل هذا التشابهات الكبيرة تفسير ظاهرة اللجوء القرآني المبكّر إلى الصور والعبارات الواردة في المزامير جنبًا إلى جنب مع ما تمثّله هذه المزامير من مكانة مهمة في الطقوس التعبدية للرهبان السريانيين[٢].

=

قارن هذا على سبيل المثال لا الحصر مع سورة المطففين: ١- ٣، ١٠- ١١، وسورة الهمزة: ١- ٢، وسورة الماعون: ٤- ٧.

فيما يتعلق بالتزكية، انظر على سبيل المثال: ES, III, Nr. 4, V. 641- 738.

قارن هذا مع سورة الأعلى: ١٤- ١٥، وسورة الشمس: ٩.

وأمّا فيما يتعلق بالأقوال عن (الإنسان) راجع الآيات المذكورة في الحاشية رقم (١)، ص٤٠، وقارنها بـ: ES I, Nr. 4, V. 1–4) نقلًا عن المزمور: ٤، ١٤٤).

(١) قارن على سبيل المثال تسلسل الجمل الزمنية الإسكاتولوجية/ الأخروية التي تميز النصوص القرآنية المبكرة (سورة المرسلات: ٨- ١١، سورة التكوير: ١- ١٣، سورة الانفطار: ١- ٤، الانشقاق: ١- ٥، سورة الزلزلة: ١- ٣) مع الاستخدام الموازي لـ mă d (المطابق للإيقاع القرآني إذا) مع:
HS, Nr. 68, V. 207–80.

انظر أيضًا على سبيل المثال لا الحصر: HS, Nr. 192, V. 205–24.

وحول التقابلات/ التناقضات بين ما هو مبارك وملعون التي يمكن إيجادها في السور القرآنية المبكرة والتي أطلقت عليها أنجيليكا نويفرت لفظ «الصور المزدوجة»، انظر: Neuwirth: Studien, 180.

انظر أدناه:

ES, II, Nr. 2, V. 71ff.; ES, III, Nr. 2, V. 359ff.; ES, III, Nr. 3, V. 99ff.; HS, Nr. 32, V. 141ff.; HS, Nr. 67, V. 175ff.

(٢) انظر: Andrae: Ursprung, 193f.

ووفقًا لقواعد التأريخ النقدي فإنّه على الأقل يمكن افتراض أن مفهوم التقوى الإسكاتولوجي للمسيحية كان موجودًا بزخم في البيئة/ المحيط، التي نشأ فيها القرآن، كما أنه من المستحسن إلى حدّ ما أن نتصوّر أن النصوص السريانية الواردة مباشرة في نطاق نشأة القرآن عملت كمستودع للوعظ المسيحي آنذاك، والتي ربما من المرجّح كانت تتم تلاوتها باللغة العربية واللغة السريانية على حدّ سواء. ويدعم مثل التواجد للإسكاتولوجية المسيحية في البيئة التي نشأ فيها القرآن أن خصوم محمد كانوا على الأرجح على عِلمٍ كافٍ بفكرة البعث في نهاية الزمان قبل يوم القيامة، بدليل أنهم رفضوا نفس هذه الأفكار وسخروا منها بدعوى أنها ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (على سبيل المثال لا الحصر: سورة المطففين: ١٣)[١].

وعلى الرغم من احتمالية النقل الشفهي لمعظم التصوّرات التي ذكرتها أعلاه، إلا أنه لا يمكن استبعاد أنّ مستمعي محمد كانوا على إحاطة بنصوص الكتاب المقدّس، حتى لو لم تكن هناك ترجمة عربية مكتوبة للكتاب المقدّس في الوقت الذي كان قبل القرآن، فهناك بلا شك إمكانية لوجود أجزاء فردية مشهورة للعهدين القديم والجديد، والتي من المحتمل أنها كانت تُقرأ باللغة السريانية أثناء تأدية الصلوات المسيحية، وذلك بالتزامن مع ترجمتها إلى

(١) انظر: Crone: "Resurrection", 454f.

العربية، ومن ثم حظيت بالانتشار تحت ظروف معينة على مستويات بينية مختلفة[١].

إنّ العمل على ربط نشأة القرآن بشكلٍ وثيق بالمسيحية السريانية لا يعني اختزاله كونه نسخة مبسطة من التقاليد المسيحية، فكما أن هناك مجموعة من التداخلات بين النصوص، كتلك المذكورة أعلاه، فإنّ هناك سلسلة من الاختلافات المهمة الملفتة للنظر بين النصوص وبين بعضها بعضًا، ويدلّ على ذلك أن النصوص القرآنية المبكّرة لا تفصح في أيّ موضع فيها عن جوهر العقيدة المسيحية المتمثّل في وظيفة الفداء والخلاص ليسوع المسيح، ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إن تلك النصوص القرآنية المبكّرة استبعدت المسيح أيضًا من مجريات الأحداث في يوم القيامة؛ فإذا كان متّى يقول في الإصحاح ١٦: ٢٧، عن يوم القيامة: «إن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته»، فإنّ إحدى السور القرآنية المبكرة استبدلَت بالمسيح اللهَ نفسه (سورة الفجر: ٢٢)[٢]. وبناء على هذا فإنّ الممارسات النقية في الإعلانات القرآنية المبكّرة تتمثّل في التسليم/ الاعتراف بالحساب الإلهي في الآخرة والقدرة المطلقة للحَكم والخالق الإلهي، وفي مرحلةٍ ما تمثّلت تلك الممارسات النقية

(1) Griffith: Bible, 41- 53.
(2) Rudolph: Abhängigkeit, 36; El- Badawi: Gospel Traditions, 185. Vgl. aber Andrae: Ursprung, 143.

في الإنكار الصريح للآلهة الأخرى جنبًا إلى جنب مع الله (قارن الأقوال التوحيدية المبكرة في سورتي: الذاريات: ٥١، والمزمل: ٩)، أي أنها لم تتمثّل في الصيغ اللاهوتية المعقدة التي اختلف حولها المسيحيون بقوة في العصور القديمة المتأخرة. كما لا يوجد بأيّ حال من الأحوال في السور القرآنية المبكرة أية إشارات تدلّ على وجود أيّ وساطة للمضي قدمًا في طريق الخلاص الديني، مثل بعض الطقوس المسيحية الجوهرية كالتعميد والعشاء الرباني على سبيل المثال؛ ومن ثم يمكن القول أنّ الكاريزما النبوية للمبلِّغ القرآني جعلت منها أمرًا غير ضروري بشكلٍ واضح. وهذا يعني أن السور القرآنية المبكّرة لا تعيد ببساطة وبشكل عشوائي إنتاج الأفكار المسيحية المتداولة في محيط تلك السور، ولكنها بشكلٍ كبيرٍ ومتماسك للغاية تقدم إعادة صياغة لما ترى فيه -على سبيل المثال- الرسالة الجوهرية المرتبطة بتراث الكتاب المقدّس لكلّ من إبراهيم وموسى (قارن: سورة النجم: ٣٦- ٣٧، وسورة الأعلى: ١٨-١٩)، ويتركز هذا في التطلع إلى مثول كلّ فرد على حدة للمساءلة أمام الخالق، ومن ثم يأتي الجزاء أو العقاب الأخروي كلّ على حسب عمله. وبكل معنى الكلمة يتطابق وصف القرآن لنفسه على أنه «تصديق لما كان قبله» مع حقيقة أن السورة المبكّرة تستمد العناصر الأساسية للإسكاتولوجية الأخلاقية من المؤلِّفين السريانيين المسيحيين، أمثال يعقوب السروجي (قارن على سبيل المثال لا الحصر: سورة يونس: ٣٧، وسورة يوسف: ١١١).

ولا يعني ما سبق ذِكْره أنّ السور القرآنية المبكّرة انتقائية من الناحية اللاهوتية فحسب، بل إنها إبداعية من الناحية الأدبية وذلك من جانبين؛ أمّا الجانب الأول فيكمن في استخدام هذه السور للّغة العربية بنفس النمط تمامًا الذي تبرزه الإعلانات القرآنية المتأخّرة، والتي تتضمّن أيضًا استخدام الصور الأدبية في اللغة العربية (قارن على سبيل المثال لا الحصر: سورة الشعراء: ١٩٥)؛ فالسور القرآنية المبكّرة تم نظمها من خلال «السجع»، وكثيرًا ما تبدأ هذه السور بالقَسَم أو بتسلسل من الأَيْمَان والأقسام، وكلاهما من السمات التي يقال أنها من أقوال «الكهّان» عند العرب القدامى (انظر سور: الصافات، والذاريات، والمرسلات، والنازعات، والبلد، والشمس، والليل، والضحى، والتين، والعاديات، والعصر)[١]، كما أن الاستناد إلى الشعر الجاهلي أمر ممكن ووارد الاستنتاج في هذه السور المبكّرة، لا سيما فيما يتعلق بالاستجلاب الاصطلاحي والحماسي الموجود في الشِّعْر العربي القديم[٢]. ولربما جاز القول أنّه كانت هناك محاولات جدّية في وقتٍ ما قبل القرآن لتحويل مادة الكتاب

(١) للنظر في مسألة السجع في القرآن، انظر:

Stewart: "Saj' in the Qur'an"; zu den koranischen Schwüren s. Neuwirth: "Horizont".

(٢) للعلاقة بين القرآن والشِّعْر، انظر:

Neuwirth: Frühmekkanische Suren, 65- 67 und passim; Bauer: "Relevance"; Horovitz: "Paradies"

المقدّس إلى الشكل التقليدي من الشِّعْر العربي، أي إلى الوزن الشعري والقافية الموحدة[١].

لكن على خلاف مثل هذه الأساليب فإنّ النصوص القرآنية المبكّرة تبتكر طرقًا جديدة، وذلك من خلال تبنّيها وإعادة توظيفيها لأشكال الخطابات التوحيدية المتعلقة بالكهانة، وذلك بالتزامن مع استخدم النماذج التوراتية والإنجيلية في نفس الوقت (كالتوبيخ والوعيد والتوعّد بالويل وتزكية النفس والفضائل والرذائل... إلخ)، كما استخدمت النصوص القرآنية التبادل/ التناوب بين القوافي كعلامة أدبية فارقة نحو طرق جديدة لم تكن معروفة من قبل[٢]. ومع غياب الدلائل الحقيقية المتينة التي تدلّ على وجود ترجمة مكتوبة للكتاب المقدّس إلى اللغة العربية في وقتٍ ما قبل الإسلام، فإنّ القرآن يبدو بشكلٍ حقيقي حدثًا أدبيًّا جديدًا لم يظهر من ذي قبل.

أمّا الجانب الثاني من الإبداع الأدبي للنصوص القرآنية فيتمثّل في تصويرها لنفسها في وقت مبكّر وبشكل واضح وملحوظ على أنها كلام الله بالمعنى الحرفي، وبشكل حقيقي تبرز المقابلات القرآنية بطريقة ملحوظة من خلال الإله المتحدِّث بالخطاب والمتلقي البشري لهذا الخطاب، وكلّ هذا يأتي بشكل

(1) Sinai: "Religious Poetry".

(٢) حول التبادل بين القوافي في السور المكية المبكرة التي ذكرها تيودور نولدكه، انظر:

Neuwirth: Studien, 91- 101.

مختلف دائمًا عن المتحدِّث البشري في الأدب الميامري، حيث إن هذا الأخير كثيرًا ما يندب حظّه بسبب إثمه وعدم كفاءته الأدبية[١]. لكن مجموع الخطاب القرآني -الذي يتحدث فيه الإله عن نفسه بصيغة (أنا) أو (نحن) والموجّه لمتلقٍّ بشري واحد أو أكثر- قد يكون مبهمًا وغير واضح بالنسبة لمستمعي محمد، وربما تم تغذية هذا الوعي من خلال مطالعة الكتابات المسيحية واليهودية، لا سيما أن المواضع الجوهرية الخاصّة بكتب الأنبياء في الكتاب المقدّس صِيغت أيضًا في القرآن على أنها كلام الله.

على الرغم من ذلك فإنّ القرآن يزدري أسلوب التحريف والنحل المنتشر في العصور القديمة؛ فالقرآن لا يقدّم نفسه بوصفه إعلانًا للمرجعيات السابقة، لكنه يصرّ على أنّ الله يخبر عن نفسه هنا والآن للمتلقي الذي يقف حتى وقت هذا الإخبار خارج نطاق تاريخ الوحي للكتاب المقدس، فالله -كما تقول الآية الثانية في سورة الجمعة- هو ﴿ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ

(١) انظر: S. ES, I, Nr. 5.

انظر كذلك إلى المواضع المتناثرة في:

ES, III, Nr. 3, V. 79- 88.193- 284; HS, Nr. 68, V. 57- 62.

انظر كذلك إلى المقدمات الموجودة في: HS, Nr. 31, 67, 192, 193, 195.

مُّبِينٍ﴾[١]. ومثل هذا الادّعاء الصريح للقرآن بأنه قائم على وحي حقيقي بالفعل وله أهمية متساوية مع أحداث الوحي للكتاب المقدّس لا يعني سوى أنّ نصوص القرآن شيء مغاير ومختلف عن مواعظ يعقوب السروجي، فهي لا تعمل في أيّ مكان على تفسير الكتاب المقدّس بشكل صريح؛ فبينما يقتبس يعقوب السروجي غالبًا الأقوال من الكتاب المقدّس، ومن ثم يخضعها بين الحين والآخر لعملية تفسيرية منظّمة[٢]، فإنّ القرآن تقريبًا لا يحتوي على اقتباسات واضحة من الكتاب المقدّس ولا توضيحًا تفسيريًّا لأيّ نصّ في الكتاب المقدّس على الإطلاق[٣].

وباختصار يمكن القول إنّ القرآن هو الكتاب المقدّس بحد ذاته؛ فبينما تعترف الإعلانات التي قدّمها محمد بوجود الرسالات السماوية السابقة كالتوراة، إلا أنّ هذه الإعلانات لا تتعامل مع تلك الرسالات السماوية على أنها ذات مرجعية أعلى، وبالتالي تستحقّ العمل على تفسيرها بشكلٍ مفصّل،

(١) حول معنى كلمة (أميّ) والتي تعدل لفظ (وثني) أو (ليس يهوديًّا) (باليونانية ethnikos، والكلمة مشتقة في الأخير من المصلح العبري: ummōt hā-ʿōlām، وتعني «شعوب العالم» غير اليهودية)، انظر الكتب التالية ومعالجتها لسورة البقرة: ٧٨.

Horovitz: Koranische Untersuchungen, 51- 53; Paret: Kommentar und Konkordanz.

(٢) قارن: HS, Nr. 68, V. 65- 134; HS, Nr. 192, V. 75ff.

(٣) اقتباس صريح يرجع إلى المزامير في سورة الأنبياء: ١٠٥، قارن (المزامير: ٣٧، ٢٩).

فالقرآن لا يفسّر سوى نفسه، حيث تتناول الأجزاء المتأخّرة من النصّ الإعلانات المبكّرة بالتفسير والإضافة عليها[١].

(1) Sinai: Fortschreibung, 75- 96, 115- 60.

٥. أشكال وموضوعات السور القرآنية المتأخرة:

لا يمكن هنا معالجة المراحل الأخرى لنشأة القرآن إلا بشكل جزئي[١]، فالتطوّر الأهم لنشأة النصّ يكمن -كما سبق ذِكْره- في تشكّل السرد القرآني الطويل، فالنصوص القرآنية المبكّرة كانت قد أسّست لأطروحتها الأساسية المتعلقة ببعث الموتَى ليوم القيامة من خلال إشارات موجزة إلى الإجراءات العقابية الإلهية التي تمّت الإشارة إليها سابقًا (سورة المزمل: ١٥- ١٨، سروة البروج: ١٧- ١٨، سورة الفجر: ٦- ١٤). ومن ثم هناك موضعان في القرآن يرسمان ولو بشكل موجز آلية الحبكة القصصية بشكل منظم؛ أمّا الموضع الأول فيأتي في سورة النازعات: ١٥- ٢٦، حيث يلخّص هذا الموضع دعوة موسى إلى فرعون وطلبه غير المجدي له للخوف من الله. أمّا الموضع الثاني فيأتي في سورة الشمس: ١١- ١٥، ويخبر هذا الموضع من القرآن كيف أنّ ثمود خالفت الأمر الصريح (لرسول) الله المذكور في السورة من غير تحديد لهويته، لكن القرآن سمّاه بعد ذلك في وقت متأخر «صالحًا» (على سبيل المثال: سورة الشعراء: ١٤٢)، فقوم صالح بدلًا من سقايتهم للناقة المباركة قاموا بذبحها. ومن ثم تظهر هنا بوضوح العناصر القصصية النمطية لما يعرف بـ«أساطير العقاب» الواردة في القرآن؛ فالرسول الذي يبلغ المواعظ والتعليمات الإلهية يتم

(١) يعطي سيناي نظرة عامة تفصيلية في: Sinai: Heilige Schrift, 87- 101.

«تكذيبه» من قِبَل المتلقين لرسالته (كذّب مع المفعول به للفعل المتعدي، سورة الشمس: ١٤)، ويترتب على ذلك سقوط هؤلاء المكذِّبين كضحايا نتيجة لسخط الله عليهم[١].

أمّا السور التي صنّفها تيودور نولدكه على أنها وسط أو أواخر الحقبة الزمنية المكية فتتوسّع فيها مجموعة الشخصيات المقدّمة في أساطير العقاب/ القصاص الإلهي في القرآن لتشمل شخصيات إضافية من الكتاب المقدّس كنوح وإبراهيم (بلا شكّ ذكرت هذه الأسماء في القرآن في وقت مبكّر في سورة الأعلى: ١٨- ١٩)، ويأتي ظهور هؤلاء في القرآن كذِكر موسى وصالح ورسل آخرين في عدّة صياغات متعدّدة تختلف فيما بينها اختلافًا جزئيًّا، لكن هذه الصياغات تستحق إبراز المقارنة التفصيلية فيما بينها في بعض الجوانب المعينة؛ فقصة نوح على سبيل المثال جاءت في إحدى عشرة صيغة مختلفة مع تباين شديد من حيث القِصَر والطّول فيما بينها، وهذا التشابك بين الصياغات ناتج من الميل الشديد للسور المكية لدمج الروايات في حلقات بشكلٍ منظّم، حيث يمكن فصل تلك الحلقات كلّ على حدة بعضها عن بعض، من خلال إهمال ما

(١) للاطلاع على الفقرات القصصية في القرآن بشكل عام وكذلك على أساطير العقاب، انظر:
Horovitz: Koranische Untersuchungen, 1- 77.
وللاطلاع أيضًا على أساطير العقاب في القرآن، انظر:
Marshall: God, Muhammad and the Unbelievers.

تكرّر منها من مقاطع بشكلٍ مستمر (على سبيل المثال لا الحصر: سورة هود: ٢٥- ٩٩، سورة الأنبياء: ٤٨- ٩٦، سورة الشعراء: ١٠- ١٩١، سورة الصافات: ٧٥- ١٤٨، سورة ص: ١٢- ٤٩، سورة القمر: ٩- ٤٢). وإلى حد ما تظهر بين الحين والآخر الغلبة لحدث معين ما بشكلٍ واضحٍ، كتلك الفقرة التي تناولت إبراهيم في سورة الصافات: ٨٣- ١١١، أو تلك المتعلّقة بنوح في سورة هود: ٢٥- ٤٩. وغالبًا ما توجد مثل هذه الحلقات السردية من القصص في الجزء الأوسط من السورة المعنية بالنظر، والتي غالبًا ما يتم تأطيرها بفقرات حماسية، أو فقرات ترتيلية تتضمّن التسبيح، أو حتى فقرات تواسي المبلّغ لهذا الإعلان القرآني، ومن المحتمل أن يكون هذا محاكاة لمنطوق الكلمات في مراسم الصلوات اليهودية والمسيحية، حيث تأتي تلاوة النصوص والوعظ على رأس الأولويات أثناء تأدية مراسم هذه الصلوات[١].

أمّا الأولوية القصوى لرسالة الأنبياء -والذين أحيانًا ما يكونون عرضة للتعذيب من أقوامهم (قارن: الشعراء: ١١٦، أو سورة الصافات: ٩٧)- في النصوص المكية المتأخرة فتكمن في الدعوة إلى الإيمان بالله وحده وصرف العبادة له وحده دون غيره (انظر على سبيل المثال: سورة الصافات: ٨٥- ٨٧، ١٢٤- ١٢٦)، وهذا ما يعكس بالتأكيد مجيء التوحيد في الآيات القرآنية بشكل

(1) Neuwirth: Text der Spätantike, 362f.

صريح (قارن: سورة الصافات: ٤، سورة الذاريات: ٥١، سورة المزمل: ٩)، كما يعكس الصراع بين الأمة القرآنية وبين معارضيها، فالقرآن نفسه يدفع نحو فهم المخطط العام لأساطير العقاب: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، (انظر أيضًا: سورة يونس: ٤٧، وسورة الرعد: ٧)، وطبقًا للقرآن فسيشهد كلّ هؤلاء الرّسل على الكافرين من أقوامهم يوم القيامة، بما فيهم المبلغ للإعلان القرآني (سورة النحل: ٨٤، ٨٩، سورة القصص: ٧٥، سورة الزمر: ٦٩). وحتى لو تكرر الأسلوب السردي في ثنايا التبشير والاستنكار والوعد والوعيد مرارًا وتكرارًا، فإنّ المادة القصصية للقرآن المكي متنوعة بحقّ. وإن جاز التعبير تتضمّن المونوغرافيا لسيرة موسى في سورة طه: ٩- ٩٩، على العديد من العناصر التي تتجاوز الخطوط العريضة لأساطير العقاب في القرآن، كترك موسى وحده في اليمّ لمّا كان طفلًا، وهروبه إلى مدين (طه: ٣٧- ٤١)، أو قصته مع عبادة العجل (طه: ٨٠- ٩٨). لكن في بعض الأحيان لا يكون هلاك الكافرين من خلال الكوارث الطبيعية أكثر أهمية من نجاة الرسول وغيره من المؤمنين، فلا عقاب على الإطلاق في قصة يونس في سورة الأنبياء: ٨٧- ٨٨، وسورة الصافات: ١٣٩- ١٤٨، ولا في قصص زكريا ومريم (سورة مريم: ٢- ٣٣)، وينطبق نفس الأمر على داود وسليمان (سورة: ص: ١٧- ٤٠، سورة النمل: ١٥- ٤٤)، كما لا يختلف الأمر مع قصة أيوب (سورة الأنبياء: ٨٣- ٨٤، سورة ص: ٤١- ٤٤). أمّا سورة يوسف فتعيد مرة

أخرى سرد قصة يوسف في الكتاب المقدّس، كما لا تتضمن تلك السورة ما يعرف بأسطورة العقاب، إلا أنها من خلال تركيزها على مصير شخصية توراتية واحدة تشبه قصة موسى التي وردت بإسهاب في سورة طه. أمّا سورة الكهف فهي أبعد ما تكون عن النمط المعتاد للأساطير المتعلقة بالأنبياء التي وردت في القرآن وذلك مقارنة بالسور المكية الأخرى كونها مكية، حيث لا يتكرّر مثل هذه السورة في أيّ مكان آخر في القرآن؛ فالنصّ القرآني يعيد سرد الأسطورة المسيحية عن النيام السبعة في مدينة أفسوس، كما يخبر النصّ عن اللقاء الذي جمع بين موسى وعبد الله الذي لا يعرفه أحد أو الغامض، كما يصف النصّ أسفار الحاكم المعروف بـ«ذي القرنين» إلى أطراف العالم، والذي من الممكن تعريفه بأنه الإسكندر الأكبر. ولا يقتصر الأمر على هذه الروايات، بل إن بقية الروايات المكية ترتبط ارتباطًا وثيقًا في بعض الحالات بالمرويات اليهودية والمسيحية في الكتاب المقدّس وما بعد الكتاب المقدّس، إلا أن القرآن عادة ما يسخّر هذه الروايات لنواياه الخاصّة المتعلّقة بالتصريح عن هذه المرويات[١].

(١) للاطلاع على التناص الموجود في سورة الكهف، انظر:

Griffith: "Christian Lore" und van Bladel: "Alexander Legend".

يوجد عند سيناي مقدمة موجزة عن ظاهرة التناص في القرآن، انظر: Sinai: Heilige Schrift, 71- 78.

انظر أيضًا للملاحظات المنهجية في: Griffith: "Christian Lore", 115f.

=

أمّا أحد مسارات التطور الجديدة والجوهرية فيتمثل في أن الزجر الأخلاقي الموجز في السور المبكّرة يتحوّل بشكلٍ متزايد إلى سجال محتدم. كما يتكرّر العنصر البنائي نفسه في الديباجة الكلامية في: ﴿قالوا...﴾ و﴿قُل...﴾ مرارًا وتكرارًا، (قارن: سورة الصافات: ١٤ – ١٨)، حيث يتم الاستشهاد في هذه المواطن بما هو موجود من ادعاءات واعتراضات المناوئين مع العمل على دمجها مع تصريحات المبلّغ المضادة لها واعتراضه عليها، ومع ذلك فإن الفقرات الجدالية في القرآن بين محمد وخصومه تبقى على الأمر؛ لكونه آت من منظور المتحدث الإلهي، ويظهر خصوم المبلّغ على أنهم مجموعة مجهولة الهوية، ويسمّون تارة بـ«المشركين» (سورة القصص: ٨٧)، وتارة أخرى بـ«الكفار» (سورة النمل: ٦٧). أمّا القضايا الخلافية المتكررة فيما بينهم فهي كما يأتي: أولًا: ادعاء محمد بتبليغ الوحي. ثانيًا: قدرة الله على بعث الموتى وحقيقة وجود يوم القيامة. ثالثًا: الادعاء المقام من «المشركين» بوجود آلهة أخرى مع الله، لكن كونه إلهًا خالقًا يبدو أنه أمر لا خلاف فيه بين المشركين والمؤمنين على خلاف ما سبق من هذه الأمور الثلاثة (قارن: سورة العنكبوت:

=

تعتبر المادة العلمية التي جمعها هاينريش شباير عن التداخلات بين القصص القرآنية والرابانية، وبدرجة أقلّ بين القصص القرآنية والأدب المسيحي شيئًا لا مثيل له من قبل، وهناك مجموعة أحدث من الدراسات المبنية على عمل شباير وذلك من خلال: Reynolds: Biblical Subtext.

٦١). وفي هذا السياق تأتي سورة الأنعام، وهي سورة تغلب عليها الجدالات والمحاجّات بشكل كامل تقريبًا[١]، حيث تعطي هذه السورة انطباعًا جيدًا عن مقدار المساحة التي تشغلها مثل هذه الجدالات والمحاورات، والتي ينبغي أن تُفهم على أنها تصوير أدبي لجدالات ومحاورات حقيقية استغرق وجودها في نهاية الفترة المكية تقريبًا. وقد تكون الاستطالة التدريجية في بنية الآيات القرآنية راجعةً على الأقل ولو بشكل نسبي إلى هذا الدور البارز للجدالات على طول الخط، ولا يظلّ هذا الدور الذي تلعبه هذه الجدالات مقتصرًا على الأجزاء العامة للسور القرآنية، لكنه غالبًا ما يتغلغل في الروايات التي تقع في مركز هذه الأجزاء الإطارية للسور (قارن على سبيل المثال جدال نوح مع قومه في سورة هود: ٢٥– ٣٥، والذي تحوّل في النهاية لمواجهة مباشرة مع خصوم محمد).

كما ينبغي ولو بشكل مختصر على الأقل الإتيان على ذِكْر نمطين آخرين من النصوص ودورهما في صياغة وتمييز شكل السور المكّية المتأخّرة في هذا الصدد؛ أمّا النمط الأول من النصوص فيدور حول المواقف المتغايرة للمصير الأخروي بين السعداء والأشقياء/ الملعونين (قارن: سورة الصافات: ١٩– ٦٨)، وقد تمّت الإشارة من قبل في هذا البحث إلى التجانس الأدبي لهذا النمط

(1) Crone: "Religion", 153f.

من النصوص مع الأدب الميامري المسيحي[١]. فالجنة تظهر بوصفها مأدبة خالدة وأبدية، ومجهزة بتفاصيل مختلفة مستمدّة من الشِّعر العربي القديم لسرد أوصاف تلك المأدبة[٢]. أمّا النمط الثاني من النصوص فيتألّف من سلسلة من الظواهر الطبيعية المتأثرة من حيث الصياغة بالمزامير، والتي يتم النظر إليها على أنها «آيات» كونية دالة على قدرة الله ولطفه (قارن: سورة الصافات: ٢٠)، ويتمثّل هذا في التناسل البشري ونزول المطر من السماء ونمو النباتات وإخراجها من الأرض (قارن: سورة النحل: ٣- ١٦)[٣]، كما يمكن لهذا الفقرات أن تكون لها وظيفة ترتيلية متضمّنة للتسبيح (قارن: سورة الرحمن: ١- ٣٠)، أو أن تخدم أهدافًا جدلية كما هو الحال في القصص القرآني (انظر على سبيل المثال: سورة الأنعام: ٩٥- ٩٩).

وكما هو الحال مع أساطير العقاب يمكن فهم الخصائص الموضوعية والأدبية المتبقية في السور المكية المتأخّرة على أنها غالبًا ما تمثّل تطورًا إضافيًّا للأساليب الموجود في السور المكية المبكّرة، لكن الأمر لم يعد يسري على هذا الحال بالنسبة للسور المدنية، وذلك فيما يتعلّق بالأشكال والموضوعات

(١) انظر أعلاه: الحاشية رقم (١)، ص٤٩.

(2) Horovitz: "Paradies".

(٣) للاطلاع على الخلفية قبل القرآنية لإثبات يوم البعث/ القيامة من خلال النشأة الطبيعية للإنسان، والتي توجد على سبيل المثال لا الحصر لدى الشهيد يوستينوس وسفر المكابين الثاني، انظر:
Lehmann und Pedersen: "Beweis".

الرئيسة فيها، حيث تختفي الأساطير العقابية القرآنية بشكلٍ كاملٍ[١]، وكذلك المثلث البنيوي للعديد من السور المكية باعتباره سمة مميزة للسور المكية، وغالبًا ما تكون طبيعة الخطاب في السور المدنية موجهة إلى جماعة «المؤمنين»، أو إلى مجموعات فردية من داخل جماعة المؤمنين تلك، وعلى الرغم من استمرار السجالات الجدلية بين المجموعات وبين بعضها بعضًا، إلا أنها الآن صارت موجهة في أغلب الأحيان ضد اليهود والنصارى (انظر على سبيل المثال: سورة البقرة: ٤٠- ١٠١، وسورة المائدة: ١١- ٨٦)، أو ضد بعضٍ من أعضاء المجتمع الذين تم التشهير بهم ووصفهم بـ«المنافقين»، حيث تم اتّهامهم على سبيل المثال بالافتقار إلى الجاهزية العسكرية/ الاستعداد العسكري (سورة التوبة: ٣٨- ١٢٩). وعلى النقيض من النصوص المكية والتي عادةً ما يظهر فيها محمد بوصفه مبلِّغًا للتوجيهات الإلهية «ومنذرًا» «ورسولًا»، فإنّ الإعلانات القرآنية المدنية صارت تنسب إليه مرجعية/ سلطة متزايدة بشكلٍ لا يخفى على أحد، وبهذه الطريقة اكتسب محمد لقب «نبي» وهو نفس اللقب المحجوز لشخصيات مثل موسى في مسيرة الخلاص في الكتاب المقدّس، لم يقتصر الأمر على ذلك بل صار يُكنّى بـ«خاتم النبيين»

(١) انظر: Marshall: God, Muhammad and the Unbelievers, 157- 64.

(سورة الأحزاب: ٤٠)[١]، لا سيما أن الآية السابعة من سورة الأحزاب تقدِّم محمدًا بشكل واضح على الأنبياء المدرجين حسب ترتيبهم الزمني، وهم: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى.

إن ذلك التوجه الجديد بالغ الأهمية وذا التبعات الاستثنائية في تطور الإسلام =يكمن في حقيقة أن السور المدنية تحتوي على عدد كبير من الأحكام الفقهية حتى وإن لم ينتج عن ذلك نظام إداري شامل ومتطور بشكل منهجي، إلا أن هذه الأحكام تمتد لتشمل أمورًا عدّة إلى حدّ ما، منها على سبيل المثال لا الحصر الشعائر الطقوسية/ الليتورجية (مثل شرط الوضوء قبل الصلاة وأحكام الحج وأحكام الصيام)، أو تلك المسائل المتعلقة بقضايا الأسرة (كالنكاح والمهر والطلاق والإرث)، أو الأمور المتعلّقة بنظام القانون الجنائي (كمبدأ القصاص وعقوبة القتل الخطأ وعقوبة السارق والمقاومة المسلحة ضدّ النبي). وبشكل منهجي يتم شرح وظيفة مثل هذه الفقرات في سورة المائدة: ٤١- ٥٠؛ وتعني الآيات أن الوحي الذي مَرّ على موسى وعيسى من قبل وهو بين يدي

(١) حول محمد كنبي فيما يتعلق بسورة الأحزاب: ٣٣، انظر: Bobzin: "Seal".

وحول دور محمد كمرجعية في العموم -تلك المرجعية التي اكتسبها في العهد المدني- انظر:

Marshall: God, Muhammad and the Unbelievers, 165- 76; speziell zu K 33:40 s. Rubin, "Seal".

محمد الآن لا بد أن يكون هو الأساس في إصدار الأحكام النبوية (من الفعل حَكم) (انظر على سبيل المثال: سورة النور: ٥١)[١].

ومن المثير للاهتمام أن إحدى المعاهدات التي تعود إلى فترة محمد والتي يغلب على الظنّ كونها صحيحة، تطالب بالاعتراف بالنبيّ كونه وسيطًا في النزاعات والخلافات[٢]. وهذا يتناسب تمامًا مع حقيقة أنه في بعض الحالات يتم تقديم الأحكام القرآنية بشكلٍ واضحٍ على أنها إجابات وردود على أسئلة المستمعين (قارن: سورة النساء: ١٧٦ وسورة الأنفال: ١). وحتى لو كانت وظيفة «الحكم» كانت تقوم على أساس تقليدي في المجتمع القبلي العربي، فإنّ الكاريزما النبويّة التي أدى بها محمد وظيفته من جهة، والتشريع القرآني المنظّم للقواعد السلوكية من جهة أخرى، قد يكون أمرًا غير معتاد في ذلك الوقت[٣]،

(١) انظر إلى المعالجة الموجودة لدى: Goitein: Studies, 126–34.

(2) Lecker: Constitution, 133f. (vgl. § 26 und § 52 des Vertragstextes).

(٣) يستخدم الكاتب هنا مفهوم الكاريزما بالدلالة التي أرساها ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني، حيث يفرق فيبر بين ثلاثة أشكال للسلطة: السلطة الكاريزمية التي تتعلق بالشخصيات مثل الأنبياء والمصلحين، وينبع فيها الإيمان بجدوى القوانين من الإيمان بهذه الشخصية. وسلطة التقاليد التي ينبع فيها الإيمان بجدوى القوانين من قوة العرف والتقليد. وسلطة القانون العقلاني التي ينبع فيها الإيمان بجدوى القوانين من الإيمان بعقلانيتها. ويتحدّث سيناي عن كون التشريع الإسلامي اعتمد على الكاريزما وسلطة النصّ العقلانية في مواجهة سلطة التقليد. للتوسع في تطبيق هذه القواعد في فهم الإسلام، راجع: علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٣، الفصل الثاني: السلطة الملهمة وأصول الإسلام. (قسم الترجمات).

حيث حَلّ ذلك بديلًا عن مجرّد القرارات الفردية التي كانت موجودة في النظام القبلي العربي آنذاك. كما أنه من المرجح أن توجّه النصوص القرآنية المدنية نحو فهم الوحي وصياغته على أساس تشريعي لا علاقة له فقط بدور جديد لمحمد، ولكن العلاقة -وذلك وفقًا لما تقرّه المصادر الإسلامية- امتدت أيضًا لتشمل اليهود الذين يسكنون المدينة في هذا الوقت، بل إنه من المنطقي في بعض الحالات النظر إلى التعاليم القرآنية باعتبارها إجراءً مضادًّا عن قصد للكيانات الحاخامية؛ لذا يمكن الكشف أن استحداث شهر رمضان من خلال آيات سورة البقرة: ١٨٥-١٨٧ بوصفه شهرًا للصيام جاء كردّ فعل على صيام اليهود في يوم الغفران، حيث يقال بأن محمدًا وأصحابه قد صاموه اتّباعًا لليهود، وقد كان هذا في بداية الأمر بعد وصولهم إلى المدينة[١]. وقد أدرك أبراهام جيجر[٢] بالفعل عام ١٨٨٣ أن الإذن

(1) Goitein: Studies, 90- 110.

(٢) إبراهام جيجر Abraham Geiger، (١٨١٠- ١٨٧٤): هو مستشرق ألماني وحبر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم، طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدّس على المسيحية والإسلام، وربما أشهر كتبه في هذا السياق:

Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen,1833.

«ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»، وقد ترجَم الكتاب للعربية: نبيل فياض، بعنوان: (الإسلام واليهودية)، وصدر عام ٢٠١٧ عن دار الرافدين. (قسم الترجمات).

القرآني بالجماع ﴿لَيْلَةَ الصِّيَامِ﴾ يمكن أن يمثّل انقلابًا/ إجراءً مضادًّا للحظر التلمودي له[١].

أضف إلى ذلك، فإنّ النصوص القرآنية المدنيّة تبدو أيضًا على علم بالمواقف المسيحية من الشريعة الموسوية [شريعة موسى]: فالرؤية القرآنية لبعض مكونات التشريع الموسوي، والتي جاءت كعقاب على الذنوب التي ارتكبها بنو إسرائيل في السابق تتطابق مع النصوص المسيحية (سورة النساء: ١٦٠- ١٦١). كما تذكِّر بعض الأحكام الطقوسية في القرآن (خاصة تحريم لحم الخنزير في الآية الثالثة من سورة المائدة وذلك على سبيل المثال لا الحصر، وكذلك تحريم الجماع وقت الحيض كما جاء في سورة البقرة: ٢٢٢) بعادات اليهود المسيحيين -أي المؤمنين بيسوع-، وهم على عكس المسيحية البوليسية/ المسيحية التي أقرها بولس، وهم الذين استمروا في التمسك بأحكام الشريعة الموسوية والوصايا العشر[٢].

(1) Geiger: Was hat Mohammed, 199.

(٢) انظر: Zellentin: Legal Culture.

٦. التفسير الإسلامي ما قبل المعاصر للقرآن الكريم:

لنتحوّل الآن إلى الجانب الثاني من الجانبين اللذَيْن تم ذكرهما في المقدمة في علوم القرآن، وهذا الجانب الثاني يكمن في تاريخ تفسير النصّ في الإسلام، والذي تلا النصّ بعد ظهوره (نشير إلى المباحث ذات الصِّلَة في هذا المجلد لمعرفة كيف كان التلقي الواسع للقرآن في العقيدة والفقه والأدب وفنّ الخط العربي). وكما هو الحال في التفسير اليهودي والمسيحي للكتاب المقدّس فإن التفسير الإسلامي للقرآن يفترض بشكلٍ بديهي أنّ النصّ يتضمّن أقوالًا صحيحة ومترابطة بعضها مع بعض، كما أن أهميتها تتجاوز السياق الذي نشأت فيه[(١)].

وبالرغم من ذلك فإنّ التفسير بالدرجة الأولى لا يهدف إلى استنباط المسلّمات اللاهوتية/ العقائدية، أو إلى تشكيل نظام للمعايير السلوكية، كما أنه ليس من العلوم الخادمة للفقه مع كونه المستوى الأعلى لمعرفة الأحكام الإسلامية في العصور الوسطى، كما أنه ليس من العلوم الخادمة لعلم الكلام. بل على العكس من ذلك فإنّ الاستغراق في تفسير القرآن باعتباره كلام الله الحرفي يمثّل عملًا من أعمال التأمّل المتضمّن للتقوى والورع، لا سيما أن لهذا التأمل قيمته الخاصة التي لا خلاف عليها. ولعلّ هناك خصوصيتين للتفسير الإسلامي يمكن ملاحظتهما في بادئ الأمر؛ أمّا الخصوصية الأولى فتكمن في

(1) Sinai: Fortschreibung, 1- 22; Fudge: Qur'ānic Hermeneutics, 4f.

التوجه اللغوي/ الفيلولوجي الملحوظ، الذي يتم التعبير عنه من خلال التوضيحات المعجمية -كثيرًا ما يتم الاستشهاد بالأدلة الداعمة من الشِّعْر العربي القديم- والتحليلات النحوية والبلاغية ومعالجة «القراءات» القرآنية، وقد كان لهذا البعد اللغوي دور في وقت مبكّر؛ كتفسير الفرّاء (ت: ٨٢٢) القائم على النظرة النحوية للقرآن، وهو تفسير جدير بالاهتمام. أمّا الخصوصية الثانية فتتمثل في ملاحظة الميل القوي نحو التسييق التاريخي للقرآن، واللجوء إلى المعلومات والروايات من خارج الدائرة القرآنية. وهذا الاتجاه في التفسير أقدم حتى من الاتجاه الفيلولوجي/ اللغوي، ويمكن معاينة هذا بالفعل فيما يرجح أنه أول تفسير كامل للقرآن، وهو تفسير مقاتل بن سليمان (٧٦٧؟)؛ فبعض الروايات والتوصيفات القرآنية الموجزة والمفتقرة للتفاصيل الجزئية يتم بسطها من خلال التوسع بالجزئيات أحيانًا، ففقرات القرآن بكلّ أنواعها تشكّل جزءًا لا يتجزّأ لمواقف من حياة محمد، وبناء عليه تتلقى هذه الفقرات سياقًا تفسيريًّا لتوضيح التفاصيل التي لم يأتِ القرآن على ذِكرها؛ ومع ذلك فالتوصيفات العامة القرآنية تدلّ على أشخاص بعينهم وإن لم تذكرهم بشكل صريح؛ ككلمات التوعّد والتهديد تلك الدالة على أبي لهب، وهو أحد خصوم محمد: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾ [سورة العصر: ٢][(١)]، أمّا المفسِّرون اللاحقون؛

(١) تفسير مقاتل بن سليمان لسورة العصر: الآية الثانية، حول تفسير مقاتل بن سليمان وبدايات التفسير =

كالطبري (ت: ٩٢٣)، والثعلبي (ت: ١٠٣٥)[١] فلم يذهبوا غالبًا إلى أبعد مما قدّمه مقاتل ابن سليمان في العمل على تزيين السرد القصصي و«تعيين المبهم»، لكنهم كمقاتل بن سليمان كونهم يعتمدون في تفسيراتهم دائمًا على عدد كبير من المعلومات والروايات غير القرآنية، والتي يرجع «إسنادها» إلى المرجعيات التفسيرية في القرن الإسلامي الأول؛ كابن عباس (ت: ٦٨٧ أو ٦٨٩)، أو مجاهد بن جبر (ت: ٧٢٢)، وأحيانًا إلى محمد نفسه[٢].

وبالإضافة إلى التفسيرات الموجزة لمعاني الكلمات والاصطلاحات القرآنية من خلال شرح كلّ كلمة وكلّ مصطلح على حدة، فإن هذا المخزون المبكّر من الروايات غير القرآنية يعمل بشكلٍ متكرّر على دمج النصوص القرآنية مع أحداث من حياة محمد، حيث يعتبر هذا بمثابة «أسباب النزول»[٣]؛ لذا فإنّ أحد أسباب الانحراف الكبير في النتائج الخاصّة بالبحث القرآني

=

الإسلامي، انظر: Sinai: Fortschreibung, 161- 288 und Sinai, "Muqātil".

(١) لتفسير الطبري، انظر: Gilliot: Exégèse.

ولتفسير الثعلبي، انظر: Saleh: Formation.

(٢) حول ابن عباس، انظر: Gilliot: "Portrait mythique" und Motzki: "Origins". نتائجهما توعز بنظرة متشككة في صحة ما نُسب لابن عباس.

(3) Rippin: "Function".

قارن أيضًا: jetzt Tillschneider: Typen historisch- exegetischer Überlieferung.

المعاصر بمنهجه التاريخي النقدي عن مواقف المفسِّرين التقليديين يكمن في أنّ العلماء أصحاب التوجه النقدي التاريخي (ليسوا مختلفين عن كثير من المفسِّرين المسلمين المعاصرين، انظر أدناه) يعارضون بتحفّظ مثل هذه الروايات غير القرآنية، والتي يصعب التحقّق من صحتها.

ويقدّم نورمان كالدر مقاربة أوّلية لنوع التفسير الأدبي بشكله المطور -والذي عادةً ما ينظر لتفسير الطبري على أنه البداية لهذا النوع من التفسير- من خلال محاولته لتقديم تعريف يقوم على ثلاث سمات جوهرية[1] يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

- أن يتناول التفسير النصّ القرآني كاملًا أو جزءًا كبيرًا منه مع مراعاة ترتيب الكلمات والسور، على أن يتم تقسيم النصّ لغرض التعليق عليه إلى أجزاء صغيرة (كمجموعة من الآيات على سبيل المثال أو بعض منها، أو بعض الفقرات الموجزة من النصّ).

- أن يستشهد العمل التفسيري بآراء المفسِّرين القدامى، وأن يجمع التفسيرات البديلة لموضع قرآنيّ ما جنبًا إلى جنب؛ ويمكن بالطبع ترجيح تفسير واحد أو أكثر مطلقًا في نطاق التفسيرات البديلة تلك، وحتى عندما يدلي المفسّر برأيه الذاتي بشكلٍ واضحٍ، وهذا ما ليس عليه الأمر دائمًا، فإنه عادة لا ينسب

(1) Calder: "Tafsir".

لنفسه المطلقية في صحة رأيه، بل يمكن أن ينسب لنفسه أن يكون رأيه من باب الاحتمال الراجح على كلّ حال؛ وبناء عليه فإن القرآن من وجهة نظر المفسرين يظهر كونه نصًّا غير قابل للاختزال ومتعدّد الدلالات، أي «حمّال أوجه».

- أن يقرأ الأدب التفسيري القرآن في ضوء الأدوات الرئيسة لمخزون المعرفة الإسلامية ما قبل الحديثة؛ كعلوم اللغة العربية (علم المعاجم، وعلم النحو، وعلم البلاغة)، أو الروايات غير القرآنية عن حياة محمد والأنبياء السابقين له، أو في ضوء علم الكلام/ العقيدة أو علم الفقه أو التصوف، فأيّ من هذه المخزونات المعرفية يتم الاستعانة بها، وإلى أيّ مدى تختلف هذه الاستعانة من تفسير لآخر.

فمن الملائم الاستفادة من تلك السمات الثلاث التي قدّمها كالدر كمنطلق لبعض الملاحظات البارزة حول تاريخ التفسير الإسلامي ما قبل الحديث. فالسمة الأولى التي ذكرها كالدر تميّز نوع التفسير عن غيره من النصوص التفسيرية المعنية بالنصّ بالمعنى التفسيري الشامل، مثل الاقتصار على استعراض الآيات القرآنية في ضوء الأعمال الفقهية أو تلك المتعلقة بعلم الكلام أو العقيدة؛ كالتفسير الذي قدّمه الراغب الأصفهاني (تُوفي في وقت مبكّر من القرن الحادي عشر) اعتمادًا على المعاجم القرآنية ويسمّى: (مفردات غريب القرآن)، أو المعالجات المفردة التي قدّمها الغزالي (ت: ١١١١) لبعض الفقرات القرآنية بشكل فردي، كتفسيره لآية «سورة النور» (سورة النور:

٣٥)[١]. وعلى عكس السمة الثانية والثالثة اللتين قدمهما كالدر؛ فإنّ السمة الأولى تنطبق أيضًا على التفسير سابق الذِّكْر الذي قدّمه مقاتل بن سليمان، كما تنطبق أيضًا على ما هو معروف بتفسير مجاهد، وهو التفسير المحرّر بمجموعة من الهوامش القصيرة لبعض الآيات القرآنية المنفردة أو لأجزاء من الآيات معًا، حيث من المفترض أن هذا التفسير يرجع إلى مجاهد بن جبر، كذلك تنطبق هذه السمة على التفسير الراجع للطبري، بالرغم من عدم حصره فقط في تلك السمة التي ذكرها كالدر[٢]. أمّا السمة الثانية التي ذكرها كالدر فتلفت الانتباه إلى حقيقة أن المفسّر الإسلامي ما قبل الحديث يجد نفسه في مساجلة أدبية مع مَن سبقوه من طبقات/ أجيال المفسِّرين؛ فهو يفسّر القرآن من خلال إعادة إنتاج المخزون التراثي المتراكم من التفاسير السابقة حتى الآن، فهو يفعل ذلك بشكل انتقائي، كما يقوم بالتقييم النقدي لهذه التفاسير المتراكمة، أو أنه على الأقلّ يجعل منها خلفية ضمنية لتفسيراته الخاصة. وهذا الاستناد التقليدي للتفاسير السابقة يتم التعبير عنه من خلال الاستشهاد الواسع بالمفسِّرين القدامى؛ كابن عباس ومجاهد، إضافة إلى المواقف التي عبر عنها المفسِّرون اللاحقون لهم في عملية تطور استمرت لقرون؛ لذا فإنّ وصف التراث التفسيري بأنه نوع من «النسب» أمر في محله[٣]، لدرجة أن تفسيرًا مختصرًا كالجلالين،

(1) al-Ghazālī: Niche.
(2) Leemhuis: "Origins", 19- 25; Stauth: Überlieferung.
(3) Saleh: Formation, 14f.
=

والذي يعدّ نموذجًا مصغرًا من التفاسير التراثية، حيث ألّفه كلٌّ من جلال الدين المحلي (ت: ١٤٥٩)، وجلال الدين السيوطي (ت: ١٥٠٥)، يظهر فيه الاستناد التقليدي إلى المخزون التراثي، مشيرًا إلى تفسيرات معينة دون الإشارة إلى مصادرها، وذلك من خلال استخدام صيغ مثل: (وقيل)، ويمكن معرفة هذه المصادر من خلال مطالعة التفسيرات الأكثر شمولًا وتوسعًا[١].

وربما قد يفهم مما سبق أن هناك تفسيرًا قد جمع ولخّص آراء المفسِّرين القدماء فيكون كلّ ما عداه غير صحيح، لكن الأمر ليس كذلك، بل تميز التفسير التراثي بمداخل «للتعدّدية التأويلية» كما أوضح كالدر، وهو ما يعبر أيضًا عنه بأنه «الثنائية التأويلية»[٢]. فهذه الثنائية تقوم على الإثبات المبدئي للغموض أو الالتباس الهرمنيوطيقي/ التأويلي، لا سيما أنّ لهذا الغموض أوجهَ تشابهٍ في مجالات أخرى في ميادين الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى[٣]. ومع ذلك هناك بالفعل تضاد بين المفسِّرين في العملية التفسيرية في العصور الوسطى؛

=

يشير سيناي إلى اعتبار وليد صالح أن سمة الجينالوجية سمة مركزية في التفسير، انظر الترجمة العربية لكتاب صالح، تشكُّل التفسير الكلاسيكي، وليد صالح، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، ص٥٠. (قسم الترجمات).

(١) حول أهمية تفسير الجلالين في الكثير من الأقاليم الإسلامية في العالم، انظر:

Görke: "Redefining the Borders" 370f.
(2) Heath: "Creative Hermeneutics", 185f.
(3) Bauer: Kultur der Ambiguität.

فتفسير ابن كثير (ت: ١٣٧٣) الذي حظي بشعبية كبيرة في القرن العشرين، وهو تلميذ ابن تيمية (ت: ١٣٢٨)، يهتم بشكلٍ رئيس بالتضاربات بين القرآن والحديث، ومن ثم يحاول على قدمٍ وساق العمل على التنقية الواسعة للتراث التفسيري من العراقيل المهددة له؛ ولهذا السبب وعلى عكس أسلافه من المفسرين يجنح ابن كثير إلى القراءة الأحادية للقرآن[١].

أمّا السمة الثالثة من السمات التي ذكرها كالدر فتشير ربما إلى الصفة الأكثر إثارة للاهتمام في كتب التفسير؛ فمن خلال القراءة المتأنية لمجموعة كافية من التفسيرات يتّضح أن القرآن مرتبط بجميع المكونات الأساسية للمصادر الثقافية الإسلامية التقليدية، وقد يكون لهذا الارتباط طابع موسوعي بالدرجة الأولى؛ فالكتاب القرآني مرتبط بالتراكمات المعرفية تلك، لا سيما أن لها دورًا محوريًّا فيما يتعلّق بالرؤية الذاتية أو رؤية العالم للأمة التي أنتجت هذه التراكمات، أو على الأقل فيما يتعلّق بالعلماء المفسِّرين[٢]. لكن ذلك لا يمنع من القول أن الالتجاء إلى فروع المعرفة غير القرآنية يمكن أن يلعب دورًا

(١) للاطلاع على الملامح التأويلية لابن تيمية وابن كثير، انظر:

Calder: "Tafsir", 129- 134.

حول الطباعة الحديثة لتفسير ابن كثير وتاريخ التلقي المتعلق بذات التفسير، انظر:

Saleh: "Preliminary Remarks", 15.

(٢) قارن:

Sinai: Fortschreibung, 19- 21; Saleh: Formation, 17- 23; Fudge: Qur'anic Hermeneutics, 4.

تفسيريًّا حقيقيًّا، فمن ناحية فإن لهذا الالتجاء تأثيرًا لإدراك جوانب/ وجوه النصّ القرآني التي تحتاج للتفسير في العموم؛ كشهادة إبراهيم التي تبدو وكأنها إفادة كاذبة طبقًا لسورة الأنبياء: الآية: ٦٢- ٦٣، حيث تمثّل مثل هذه الإفادة إشكالية تفسيرية في ظلّ الفرضية العقائدية المتمثلة في «عصمة» جميع الأنبياء بشكلٍ عام من آدم إلى محمد[١]. ومن ناحية أخرى تشكّل أيضًا تلك الفروع المعرفية التي سبق ذكرها مصدرًا لحلّ الإشكاليات التفسيرية، وهذا ما حدث مع قصة إبراهيم على سبيل المثال، حيث حُملت مقولته المتعلّقة بالشهادة الكاذبة كونها جملة شرطية من خلال تحليل بلاغي مبتكر[٢]. وغالبًا ما تخبرنا الأدوات والمنهجيات التي يستخدمها مفسّر معين عن طبيعة هذا التفسير والمدرسة العقائدية/ الكلامية التي ينتمي إليها، وإن كان هذا لم يحدث مع الزمخشري، فهناك إشكالية تتضح في الوصف المتداول لتفسير الكشاف للزمخشري (ت: ١١٤٤) بأنه تفسير «معتزلي»، مع أن الكشاف لا يهتم في

(١) بعد أن حطّم إبراهيم جميع أصنام قومه باستثناء صنم واحد (الأنبياء: ٥٨)، سأله قومه: ﴿ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ﴾ [الأنبياء: ٦٢]، فأجابهم بسخرية واضحة: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

(٢) يفترض القرطبي في آية سورة الأنبياء: ٦٣ التقديم والتأخير، فيكون القول كالآتي: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَاسْأَلُوهُمْ)، انظر: Calder: "Tafsir", 106–10.

المقام الأول بأيّ حال من الأحوال باستنباط المبادئ العقائدية للمعتزلة، فالمنهج الفيلولوجي البلاغي هو ما يتميز به الكشاف في المقام الأول[١].

وعلى عكس التفسير المعتزلي، يمكن بلا شك التحدّث عن التفسير الصوفي للقرآن بوصفه فرعًا مميزًا أو نوعًا فرعيًّا من التفسير؛ فالمفسِّرون الصوفيون أمثال التستري (ت: ٨٩٦)، والسلمي (ت: ١٠٢١)، والقشيري (ت: ١٠٧٢)[٢]، يتجاوزن الثنائية/ التعددية التأويلية الموصوفة أعلاه من خلال العمل على فكرة الترابط الدلالي للقرآن، أي تصوّر أنّ موضعًا أو قولًا واحدًا في النصّ يمكن أن يكون هو نفسه تفسيرًا لأكثر من موضوع واحد في القرآن[٣]. وغالبًا ما يؤدي هذا إلى التفريق الثنائي بين المعنى «الظاهر» والمعنى «الباطن». فالمعنى الظاهري في الآية القرآنية: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَلَمِينَ﴾ [آل عمرن: ٩٣]، يشير عند التستري إلى الكعبة، بينما يشير المعنى الباطني إلى النبي محمد[٤].

(1) Lane: Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary, 141- 48.

قارن المقالة الصحفية لكارن باور المتضمنة للنقد إلى حد ما:

Karen Bauer in Journal of the American Oriental Society 126/ 2006/ 435- 37.

(2) Böwering: Mystical Vision; Böwering: "Qur'ān Commentary"; Nguyen: Sufi Scholar und Nguyen: "Letter by Letter".

(3) Böwering: "Scriptural Senses",115 .

(٤) قارن: تفسير التستري: ٤٨.

ولا يختلف «المعنى الظاهر» للتفسير الصوفي هنا عن المعنى القرآني الذي حدّده كلّ من الطبري والثعلبي، أي استنباط ذلك المعنى المرتبط بالأحداث التاريخية في حياة محمد باستخدام المناهج التحليلية الفيلولوجية، ويندرج تحت ذلك المعنى الظاهر أيضًا الاستدلال بالقرآن لاستنباط الأحكام في علم الفقه الإسلامي. أمّا «المعنى الباطن» الذي يتفرّد به الصوفية فيأتي على خلاف ذلك، فعادةً ما يتعلّق بالكمال الروحي للفرد المؤمن وقربه من الله، وبهذه الكيفية يتم «استيعاب» الشخصيات القرآنية على غير المعنى الظاهر، ويتم النظر إليها على أنها نماذج أوّلية من التجارب الصوفية، وكنتيجة لذلك مثّل الأنبياء أيضًا المثل العليا في المسار الصوفي[1]، لدرجة أنه صار بالإمكان استخراج مثل هذه المعاني من التوجيهات السلوكية المحكمة التي لا لبس فيها؛ لذا يفهم التستري الأمر الوارد في: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، على أنه دعوة لجهاد النفس[2].

لكن من المهم أيضًا هنا أن يكون المعنى الباطني للنصّ بشكل عام مصحوبًا بإثراء وتعميق للمعنى الظاهري للنصّ، لا أن يكون بديلًا له؛

(1) Nwyia: Exégèse, 178: مقتبس من : Nwyia: Exégèse, 178.

قارن أيضًا: الدراسات التفصيلية التي تناولت تفسير الميبدي للقصص القرآنية عن إبراهيم وموسى ويوسف، وذلك من خلال: Keeler: Sufi Hermeneutics, 209- 309.

(٢) قارن: تفسير التستري: ٨٤.

كالتضارب الذي يظهر في تفسير رشيد الدين ميبدي (توفي بعد ١١٢٦) بين المعنى الظاهري والباطني حتى على حساب الهيكل البنيوي، فبعد كلّ فقرة تفسيرية تتناول المعنى الظاهر للنص؛ كمعالجة القضايا الفيلولوجية والتاريخية والفقهية، فإن ميبدي يُتبع تلك الفقرة التفسيرية الظاهرة بأخرى متعلقة بالمعنى الباطني فقط، والتي تكون مرتبطة بـ«الإشارات» و«الرموز» الصوفية[١]. وهذا هو الحال أيضًا مع تفسير (لطائف الإشارات) للقشيري، لا سيما مع وجود التسلسلات التفسيرية للمعنى الباطن التي تزيد تدريجيًّا، حيث يكون التفسير الظاهر للموضع القرآني متبوعًا ومختتمًا بتفسير أو أكثر من التفسيرات الباطنية[٢].

أمّا التفسير الإماميّ الشيعي أو الاثنا عشريّ فيُظهر تقاربًا مضطردًا مع التفسير السنّي، وإن كانت هذه التفسيرات الإمامية في القرن التاسع وأوائل القرن العاشر لا تزال مصبوغة بطابع طائفي واضح للعيان، خاصة أنها من هذه الناحية تقتصر على حجية القرآن لتأمين وحماية المعتقدات الشيعية، وعلى رأس هذه المعتقدات تأتي قضية الإمامة بالطبع[٣]. كما يلعب الأئمة دورًا مهيمنًا

(1) Keeler: Sufi Hermeneutics.
قارن أيضًا التوصيف الموجز في: Sands: Ṣüfi Commentaries, 73f.
(2) Nguyen: Sufi Scholar, 127- 128.
(3) Bar- Asher: Scripture and Exegesis.

كمرجعيات تفسيرية[١]. أمّا في فترة ما بعد الدولة البويهية فقد تلاشى تدريجيًّا الاتهام الذي ذاع صيته في السابق حول التحريف السنّي للقرآن، وتم القبول بحكم الواقع بالرسم العثماني كونه ملزمًا[٢]. لكن من المسلّم به أن تفسيرات أبي جعفر الطوسي (ت: ١٠٦٧)، والتبريزي (ت: ١١٥٤) دائمًا ما تبرز بشكلٍ متكرّر القضايا والمعتقدات الشيعية، لكنهم بالرغم من ذلك يتبنّون الصيغة الشكلية للتفسيرات السنيّة، كما يتعاملون بشكل مكثّف مع المصادر السنيّة من خلال البحث في تلك المصادر[٣]. وهذا يعني أنهم أسهموا في تشكيل النوع التقليدي من التفسير الإسلامي، حتى وإن كان ذلك من المنظور الإمامي الشيعي على وجه الخصوص، ومع ذلك جرت العادة أن ينطوي التقليد الإمامي الشيعي في التفسير على قابلية دائمة للتباعد المتكرّر عن التفسير السنّي؛ لذا قد يتم التشكيك مجددًا في موثوقية النصّ المتلقَّى، ويلاحظ ذلك في مجموعة من التفسيرات التي تعود للعصر الصفوي وترجع إلى مجموعة من الأقوال المأثورة للأئمة[٤].

(1) Bar- Asher: Scripture and Exegesis, 73f., 93–101; Gleave: "Early Shi'i Hermeneutics".

(٢) انظر:

Brunner: Die Schia und die Koranfälschung: (قارن أيضًا مقاله في هذا المجلد)

Fudge: Qur'ānic Hermeneutics, 40- 44.

(٣) قارن: Fudge: Qur'ānic Hermeneutics, 38- 50.

(4) Lawson: "Akhbārī Shi'i Approaches"; Brunner: Die Schia und die Koranfälschung, 12- 38.

٧. التفسير الإسلامي للقرآن في القرنين التاسع عشر والعشرين[١]:

إلى حدّ بعيد أدى ظهور الحداثوية/ الحداثة إلى التخلي عن الشّكل التقليدي البارز والمعهود للتفسير، وقد حدث هذا على الأقل في الكتابات اللاهوتية والفقهية للإسلام السنّي[٢]. وبالرغم من ذلك ما زالت التفاسير القرآنية تحظى بشعبية متواصلة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وبناءً عليه فإن جزءًا كبيرًا من منتوج التفسير الحديث يستمر على نفس نهج التفاسير السابقة لهذا النوع فيما يتعلق بالمحتوى والمنهجية التأويلية، حتى لو لُوحظ في التفسير المعاصر تراجعًا تدريجيًّا فيما أكّد عليه كالدر من استخدام الأساليب حمّالة الأوجه في التفاسير الكلاسيكية، حتى إنه يمكن ملاحظة الاتجاه نحو الأساليب قطعية الدلالة[٣][٤]. أمّا على الجانب اللغوي فإنّ الموقفَ المهيمن للغة العربية في إنتاج التفاسير آخذٌ في التدهور، فإن كان التراث التفسيري

---

(١) سيقتصر التركيز هنا على التفسيرات القرآنية، كما هو الحال في المبحث الأخير، ولن يتم التطرق إلى التطورات الهرمنيوطيقية في القرآن؛ كتلك المتعلقة بالمنهجيات الإسلامية المؤسسة للتأويلية التاريخية النقدية لدى أمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله ونصر حامد أبو زيد، لمثل هذه المعالجات، انظر:
Wielandt: "Exegesis"; zur stark durch Fazlur Rahman geprägten Debatte im türkischen Sprachraum s. Körner: Revisionist Koran Hermeneutics.
(2) Wisnovsky: "Avicenna's Islamic Reception", 192.
(3) Pink: Sunnitischer Tafsir, 301- 6.

(٤) لتحليل هذه الظاهرة من وجهة نظر غربية، انظر: هل أنهت الحداثة تعدد المعنى؟ ملاحظات على تعددية المعنى في التفسير السنّي، بيتر كوبينز، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير. (قسم الترجمات).

الفارسي موجودًا بالفعل منذ العصور الوسطى، فإنّ اللغات القومية طبقًا للمتغيرات اللغوية في العالم الإسلامي أضحت وسيلة إعلامية ذات أهمية متزايدة في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ كالتركية والأردية والإندونيسية[١].

ويكمن أحد أسباب هذا التطور بالتأكيد في الوجود المتزايد لجمهور القرّاء والمطّلعين الذي لم يَعُد متعلِّمًا في نظام المدرسة التقليدي الذي كان موجودًا في التراث.

بدأ التفسير الحديث للقرآن الكريم في العالم العربي من خلال تفسير المنار الشهير، وهو ذاك التفسير الذي جمعه رشيد رضا (ت: ١٩٣٥) بالاعتماد على الدروس التي ألقاها أستاذه محمد عبده (ت: ١٩٠٥)، ثم استمر بالعمل عليه بشكل مستقلّ، إلا أنه لم يكمله، فتوقّف عند سورة يوسف. وكما أوضح رشيد رضا في مقدّمة المنار، فإنّ الهدف الرئيس للقرآن يكمن في هداية المسلمين، كما أكّد أيضًا في مقدّمته تلك على الأهمية الخالدة للقرآن كمصدر للتجديد/ للنهضة الأخلاقية في العصر الحديث. كما أضاف رشيد رضا، أنه من

---

(١) للترجمات والتفسيرات الفارسية بشكل واسع، انظر:

Zadeh: The Vernacular Qur'an. Zur modernen Koraninterpretation in Urdu s. Baljon: Modern Muslim Koran Interpretation.

للتفسيرات المعاصرة باللغة التركية والإندونيسية (وكذلك العربية)، انظر:

Pink: Sunnitischer Tafsir. Zu regionalen Differenzen in der zeitgenössischen Koraninterpretation.

انظر أيضًا: Görke: "Redefining the Borders".

سوء الحظ أن أكثر ما كُتب في التفسير التراثي يعمل على صرف انتباه المسلمين عن التوجّه الأخلاقي الوارد في القرآن، وذلك من خلال استعراض التوضيحات اللغوية والجدالات الكلامية والاستنباطات الفقهية المعقدة، أو من خلال الانشغال بكثرة بالروايات غير القرآنية وما مُزجت بها من خرافات الإسرائيليات غير المؤكدة[١].

وعلى الرغم من هذا القدح المبدئي للتراث، إلا أنه من الواضح أن رشيد رضا معنيّ بتقديم نفسه بوصفه ندًّا ومحاورًا كفؤًا قادرًا على مجابهة التفسير ما قبل المعاصر للقرآن. فعلى سبيل المثال يستشهد رشيد رضا باستفاضة في مقدّمته لسورة الأعراف بما ورد من فقرات تفسيرية عند فخر الدين الرازي (ت: ١٢١٠) والآلوسي (ت: ١٩٥٤)، كما أنه يعالج ما ورد عندهما بشكلٍ مستفيض، حيث تتناول هذه الفقرات التفسيرية عندهما ما ورد في الروايات والمواقف السابقة[٢]. ومن ثم لا يمكن القول بناءً على ما سبق أن تفسير المنار يمثل قطيعة مع مَن سبقه، لكن من المبرر أن نرى في هذا التفسير توظيفًا جديدًا للتراث التفسيري. وعليه يمكن ملاحظة أن محمد عبده ورشيد رضا يلجؤون

(١) رشيد رضا: تفسير المنار: المجلد الأول: ٦- ٨.

قارن أيضًا: Jansen: Interpretation: 24f.

(٢) رشيد رضا: تفسير المنار: المجلد السابع: ٢٨٣- ٩١.

إلى استخدام الروايات والسرديات غير القرآنية، لكنهم يفعلون ذلك بشكلٍ أكثر حذرًا من مفسِّري ما قبل التفسير المعاصر، ويفضّلون عوضًا عن ذلك أن تعتمد تفسيراتهم على الملاحظات والنظر في النصّ القرآني نفسه، ويعارضون التجسيد القصصي للمصطلحات القرآنية العامة من خلال أفراد حقيقيين يمكن أن يمثّلوا هذه التجسيد القصصي[١].

ويمكن القول أنّ تفسير المنار يعكس سياقه التاريخي بشكلٍ أكثر وضوحًا من التفسير التراثي؛ فهو يشير مرارًا وتكرارًا إلى «مقتضيات/ متطلبات العصر»، كما يفنّد التصورات القرآنية التي تبدو في ظاهرها على أنها غير متوافقة مع العلم الحديث (على سبيل المثال مسألة السِّحْر المشار إليها بشكلٍ واضح في سورة الفلق)، حتى إنه بين الحين والآخر يبالغ في التفسير فيعمل على قراءة الابتكارات والاكتشافات الحديثة من خلال القرآن[٢]. أضف إلى ذلك أن الشكل الأدبي لتفسير المنار يفتح آفاقًا جديدة في بعض الحالات، فهو لا يقدّم فقط تمهيدًا/ مقدّمة لكلّ سورة على حدة كما جرت العادة بالفعل في بعض

(1) Jansen: Interpretation, 25–29; Zebiri: Shaltūt, 133f.

(٢) ولمثال آخر انظر: رشيد رضا: تفسير المنار: المجلد السابع: ٢٨٤: يقف رضا موقفًا معارضًا ضد الرواية المتعلقة بسورة الأنعام: ١٥١- ١٥٢، حيث ترى الرواية أن كلتا الآيتين تعبّران عن إضافات مدنية لاحقة للسورة، لكن رضا يرى أن تلك الآيات مكية بلا أدنى شك ويربطها بالآيات التي تليها.
Jansen: Interpretation, 30- 34.

التفسيرات ما قبل المعاصرة، لكنه أيضًا يعطي ملخصات ختامية للسور، وهذا واضح من سورة النساء وحتى سورة هود.

أمّا تفسير القرآن لسيد قطب الذي جرى إعدامه في عهد عبد الناصر ويحمل عنوان: (في ظلال القرآن)، فيعتبر تفسيرًا مؤثرًا، ويختلف هذا التفسير بأسلوبه اللغوي المميز اختلافًا لافتًا للنظر إلى حدّ كبير عن التراث التفسيري بدرجة أكبر من تفسير المنار، فغالبًا ما تنتهي الجُمَل القصيرة التي يوردها قطب بعلامات تعجب أو علامات استفهام أو حتى الثلاث نقاط الدالة على الحذف، كما أن نبرته العامة تدلّ على الوعظ. ومن مجرّد الوهلة الأولى يتضح أن العمل التفسيري هذا يتعلّق بكاتب روائي وصحفي سابق، وليس مجرّد عالم تقليدي بالمعنى المعهود[١]. يركز التفسير بشكل جوهري على التلاقي الذاتي للمؤلِّف مع كلمة الله القرآنية، والتي تهدف كما يرى قطب إلى التحوّل الوجودي للإنسان؛ فالقرآن وفقًا لقطب يغيّر طريقة تفكير المتلقِّين له من خلال تأثيره الفريد على (قلب) الإنسان، كما يعلِّم هؤلاء أن يقرُّوا بأن (الحاكمية) لله وحده دون غيره، وأن القرآن يمكّنهم من التخلّص من ارتباكاتهم/ ورطاتهم المتعدّدة في بيئة معادية للإيمان، وهذه البيئة تتساوى عند قطب مع (الجاهلية) التي كانت

(١) حول حياة سيد قطب وأفكاره وأعماله، انظر المراجع الآتية:

Damir- Geilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft; Calvert: Sayyid Qutb; Toth: Sayyid Qutb. Eine Analyse der Einleitung von Qutbs bietet Nettler: "Confession of Faith".

قبل الإسلام[١]. وبهذا التجرّد/ الانفصال الذي يفهمه قطب على أنه عمل ثوري، هو في النهاية يدور حول فهمه للهجرة النبوية من مكة إلى المدينة[٢]. ووفقًا لقطب فإنّ الخروج من الجاهلية المعاصرة ليس فقط شرطًا للانتقال لنظام الحياة الإسلامية[٣]، لكنه كذلك سيؤدي حتمًا إلى التصادم العنيف مع النظام المجتمعي القائم.

وبناء على هذه الخلفية يسعى سيد قطب لبناء (جسر) بين القرآن وبين أولئك (المنعزلين عنه) بسبب بُعدهم عن الحياة في ظلّ القرآن[٤]. ومن ثم فإن الأمر عند سيد قطب ليس مجرّد شرح للنصّ فقط، ولا مجرد نقل (الهداية)

(١) حول استخدام قطب لمصطلحي الجاهلية والحاكمية، انظر:
Shepard: "Qutb's Doctrine"; DamirGeilsdorf: Herrschaft und Gesellschaft, 78- 85.
أمّا مصطلح قلب، والذي له دلائل وقرائن صوفية فيظهر عند قطب، على سبيل المثال لا الحصر، انظر:
الظلال: ص١٠١٥، السطر الأخير في الصفحة، ص١٠١٦، السطر الأول والسطر السابع والعشرين وما يليه، ص١٠٢٠، السطر الحادي عشر، ص١٠٢٢، السطر العاشر.
وحول هدف القرآن في توصيل (طريقة تفكير) جديدة، انظر: قطب: الظلال: ص١٠١٤، السطر السابع وما يليه والسطر الرابع عشر وما يليه.

(٢) حول الرسالة الثورية للقرآن، انظر: قطب: الظلال: ١٠٠٥.

(٣) قارن: قطب: الظلال: ص١٠٠٩- ١١.

(٤) قطب: الظلال: ص١٠١٦، السطر التاسع والعشرين وما يليه.

القرآنية بهدف (الإصلاح) التدريجي للمجتمع الإسلامي المعاصر[١]، لكنه يهدف من هذا أن ينبه القرّاء إلى القدرة على التغيير التي يمتلكها القرآن. ويلعب الجانب الجمالي للنصّ القرآني دورًا مهمًّا هنا؛ ذلك لأن الناقد الأدبي السابق سيد قطب أدرك كيف يعبّر عن هذه الجانب بشكلٍ بلاغي، كما يُولي سيد قطب اهتمامًا خاصًّا للتدليل على الترابط الموضوعي والأدبي للسور القرآنية. وهكذا يحدّد سيد قطب الموضوع الأساسي في سورة الأنعام من خلال «تقرير حقيقة الألوهية، وتعريف الناس بربهم الحق (...)»[٢]، مؤكدًا على «الحيوية الدافقة» للسورة و«وحدتها»[٣]، التي تشبه الأمواج المتلاحقة، ما تكاد الموجة تصل إلى قرارها حتى تبدو الموجة التالية ملاحقة لها، كما يبرهن سيد قطب على طريقتها المتجانسة في العرض من خلال الاستدلال بآيات مختلفة من السورة[٤].

بالإضافة إلى ما سبق فإنّ سيد قطب كونه مجددًا لا يتجاهل بأيّ حال من الأحوال التراث التفسيري بشكلٍ كاملٍ، فعلى سبيل المثال يفنّد سيد قطب

(١) قارن التعبير الصريح لسيد قطب من أن دعوة محمد لم تكن دعوة إصلاح مجتمعي. قطب: الظلال: ٢٠٠٧، السطر السادس والعشرين وما يليه من أسطر.

(٢) قطب: الظلال: ص١٠٢٥، السطر الثاني عشر.

(٣) قطب: الظلال: ص١٠٢٢، من السطر العاشر وحتى السطر الثالث عشر.

(٤) قطب: الظلال: ص١٠٢٧- ٢٩.

رواية ترجع إلى ابن عباس مفادها بأن بعض آيات سورة الأنعام مدنية[١]، لكنه يتطرّق على الأقل إلى الأقوال الراجعة للمفسِّرين السابقين حتى فخر الدين الرازي؛ لذا فإنّ سورة الأنعام تمثّل عند قطب ما تم وصفها به في تفسير المنار، كونها سورة «التعاليم الإسلامية»[٢].

وعلى كلّ حال يجسّد سيد قطب باهتمامه بالترابط القرآني بين السور اتجاهًا برز في القرن العشرين بين المفسِّرين من كافة الأقاليم الإسلامية المختلفة.

وعلى خطى سيد قطب فإنّ كل من حميد الدين الفراهي (ت: ١٩٣٠)، وأمين أحمد إصلاحي (ت: ١٩٩٧)، وكلاهما مفسّران هنود باكستانيون، وكذلك الإيراني محمد حسين الطبطبائي (ت: ١٩٨١)، والمصري محمود شلتوت (١٩٦٣) ينطلقون من فرضية أن السور القرآنية مصمّمة لتدور حول «المحور» الموضوعي «والعمود» أو «الغرض» الذي تدور حوله السورة[٣].

---

(١) قطب: الظلال: ص١٠٢٠- ٢٢. وللاطلاع على استدلال مشابه لرشيد رضا، راجع الحاشية رقم (١)، ص٨٧.

(٢) قارن الاستطراد الطويل عند قطب لكلمة عقيدة في: قطب: الظلال: ص١٠٤ ما يليها من صفحات. قارن هذا الاستطراد الذي أورده سيد قطب مع ما ذكره رشيد رضا في: تفسير المنار، المجلد السابع: ٢٧٠، السطر السادس عشر، وكذلك قارنه مع: الرازي: التفسير الكبير، المجلد الثاني عشر: ١٤٩.

(3) Mir: Coherence; Mir: "Unity"; Zebiri: Shaltūt, 142f., 150–76.

وتعتمد مثل هذه الاتجاهات الشمولية على المصادر التراثية؛ فتفسير فخر الدين الرازي يتتبع بالفعل المناسبة بين الآيات المتجاورة بعضها مع بعض[١]، كما أنه طبقًا للمفسِّر المملوكي برهان الدين البقاعي فإنّ الفهم الصحيح لهذا التناسب أمر يتوقف على اكتشاف الغرض الأساسي للآيات، وهو أمر تخضع له جميع المكونات في سورة معينة ما[٢]. ومع ذلك فإنّ التطور المتزايد في التوجهات الشمولية لتفسير القرآن في القرن العشرين ربما لا ترجع ببساطة إلى استخدم المنهجيات التراثية، حيث إن السبب المتعلّق بهذا الأمر راجع بلا شك إلى التطورات الجمالية والأدبية في اللغة بشكلٍ عام[٣]. لكن في نفس الوقت ربما يكون الإصرار الشائع على التماسك الأدبي للقرآن مترسخًا أيضًا من خلال حقيقة أن الدور التأويلي/ الهرمنيوطيقي التي تلعبه الروايات غير القرآنية من الإسرائيليات وغيرها في التفسير التراثي صار يشكّل مشكلة لدى بعض المفسِّرين للقرآن في العصر الحديث[٤].

(1) Mir: "Unity", 211f.; Mir: Coherence, 17f.

(٢) قارن الاقتباس الذي أورده صالح في: Defense, 15.

حول حياة وأعمال البقاعي، انظر: Defense, 7- 35.

(٣) حول ارتباط سيد قطب بالشاعر عباس محمود العقاد (١٩٦٤)، والذي أكد على الوحدة العضوية للشعر، انظر: Calvert: Sayyid Qutb, 65, 67.

(4) Mir: "Unity", 218f.

وفي هذا الصدد فإنّ الحجة النموذجية التي يقوض بها أمين أحمد إصلاحي الرواية القائلة بأن الآيات الخمس الأولى من سورة العلق تمثّل أول ما أُوحي به إلى محمد، فالحجة تكمن في أن إصلاحي يؤكّد أن السورة بأكملها تمثّل واحدة أدبية ظاهرة للعيان؛ لأنه بالنظر إلى الآية السادسة وما يليها من آيات لا يمكن لسورة العلق أن تمثل أوّل وحي قرآني، كما يجب أيضًا -وفقًا لإصلاحي- إعادة تأريخ الخمس آيات الأولى لكونها راجعة إلى فترة زمنية متأخرة[1]. ويترتب على مثل هذه التسلسلات من الحجج الكامنة في إعادة التموضع التأويلي السائد اليوم أن ملاحظات المفسِّرين الإسلاميين المعاصرين مثل رشيد رضا وسيد قطب وأمين أحمد إصلاحي يمكن أن تكون من الأهمية بمكان للعلماء العاملين على أساس المنهج النقدي التاريخي.

(1) Mir: "Unity", 219.