



@Tafsircenter

أنجىليكا نويڤرت
ANGELIKA NEUWIRTH

الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي

انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه

ترجمة: محمد عبد الفتاح

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بأنجيليكا نويفرت:

أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-) من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية. أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرة، درست الدراسات السامية والعربية والفيولوجي في جامعات برلين وميونخ وطهران، عملت كأستاذ ومحاضر في عدد من الجامعات، مثل: برلين وميونخ وبامبرغ، كما عملت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة. وقد أشرفت على مجموعة من المشاريع العلميّة، منها: مشروع (كوربس كورانيكوم).

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، مقارنة أوروبية.
وقد ترجم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

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

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

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

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

وهو مجموعة من دراساتها المترجمة للإنجليزية.

مقدمة (١) :

أنجيليكا نويبرت واحدة من أهم الأسماء على ساحة الدرس الاستشراقي المعاصر، وتعدُّ مقارباتها للقرآن (والتي تستخدم عدّة منهجية تطعم التحليل الدياكروني للنصّ بمراعاة البنية الكلية له كنصّ أدبي له طبيعته نوعيّة ما بالإضافة لمراعاة سياقه الأشمل الذي يستوعب سياقات تلقيه من قبل المخاطبين وعلاقاته بصناعة الأمة وسياقات تناصّه مع النصوص السابقة) - من المقاربات اللافتة على ساحة هذا الدرس والتي تحتاج للفت أنظار الباحثين العرب إليها.

هذه المادة هي ورقة ألقتها المستشرقة الألمانية في مؤتمر الجمعية الدولية للدراسات القرآنية في ٢٠١٤، ونستطيع الادّعاء بأن هذه الورقة قادرة على إبراز الكثير من سمات اشتغال نويبرت، حيث تحاول هنا دراسة سمات النصّ القرآني الثلاث؛ كونه بلاغاً وتنزيلاً وهُدًى، في ضوء ربط هذه السمات المحددة لطبيعته بوضعيات التلقي له، من أجل استكشاف مراحل الخطاب القرآني باعتبارها هي مراحل صنع هوية الأمة المؤمنة وبناء وعيها بموقعها في تاريخ الأمم السابقة، محاولة إبراز استخدام القرآن للكتاب المقدّس وإعادة صياغة بعض مساحاته من أجل بناء هذه الهوية الجديدة.

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام وكتابة الحواشي والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية.

من هنا تركز نويفرت على صلة النصّ القرآني بالنصّ الكتابي، والتطورّ في هذه الصلة، والتي تمرّ -وفقاً لها- بثلاث خطوات: (الانطلاق من) و(التغلغل) ثم (الهيمنة). فتبرز هذا التطورّ من حيث مدى التوسّع الزماني والمكاني في التعامل معه والمرتبط بتطورّ نظرة الأمة لنفسها وصلاتها بالأمم السابقة ونظرتها لموقعها الروحي في جدل الميثاق، ومركز هذه الصلة والتي يشكلها -وفقاً لها- قصة موسى في القرآن خصوصاً في سورة طه.

كما أنّ هذه الورقة -وكما يتضح من عنوانها- تعدّ امتحاناً للأدوات المنهجية المتاحة والمعهودة في الدرس الاستشراقي، واستكشافاً لمكانات تطويرها، حيث ترى نويفرت أنّ الدراسة الكرونولوجية للنصّ والمعهودة في الكتابات الاستشراقية الكلاسيكية لا بد أن تطعم بالدراسة الأدبية لمعرفة نوع النصّ المدروس، لتبين طرق تعامله مع المتلقين ومدى علاقته بهم وأثر ذلك في بنائه.

كما تعدّ هذه الورقة دفاعاً عن القراءة السياقية التاريخية للنصّ، والتي ترى نويفرت أنّ التخلي عنها بحجة عدم موثوقية الروايات الإسلامية عن تاريخ بدايات الإسلام وبالتالي عدم توفر معلومات كافية لبناء هذا السياق -هو قرار منهجي بعيد عن الصواب؛ حيث إنّ أصوات السردية نفسها ممكن سماعها بتحليل النصّ ذاته، ما يجعل ورقة نويفرت نقاشاً ضمنياً مع الفروض التنقيحية المعاصرة، وهو نقاش ضمنى ربما لا تخلو منه كتابات نويفرت.

ترجمات

قد يختلف القارئ مع بعض تلك النتائج التي تصل لها أنجيليكا نويبرت في ورقتها هذه، لكن يظل من المفيد للدارس النظر في المنهجيات التي تقترحها ومدى أهميتها ونجاحتها من عدمه ومحاولة استشراف النظر لآفاق مثل هذه التطويرات وأثرها في الدرس الغربي للقرآن.



الدراسة (١)

أعلمُ أنني أسير على طريق مهَّدها المؤرخ الكبير: (عزيز العظمة) في كلمة افتتح بها هذا المؤتمر سابقاً^(٢)، فأدبونا لي بالردِّ على بعض الأفكار التي طرحها.

تميل الدراسات القرآنية اليوم إلى تفضيل المباحث التاريخية والتركيز على النصوص المجزأة وما قد تنطوي عليه من محاور ضمنية، والتركيز على التراث الكتابي وما بعد التوراة والإنجيل، وكذا التراث والتقاليد العربية القديمة، والتركيز على أقدم الطرق لنقل المصحف، ويقلُّ اهتمام علماء التاريخ بدراسة النصِّ القرآني باعتباره أثراً أدبياً فضلاً عن دراسته باعتباره يمثل تدخلاً معرفياً في تلقي الكتاب المقدس. فهذه الاهتمامات تُترك إلى علم الفيلولوجيا الذي يبدو أنه مناسب تماماً لهذه المهمة، وعلم الفيلولوجيا - إن أخذنا برأي شيلدون بولوك - يجب أن يكون علمًا ثلاثي الأبعاد يشمل؛ أولاً: البحث عن (المعني النصي). وثانياً: تقصِّي الفهم التقليدي للنصِّ، أي (سياق معناه). وثالثاً: إعادة

(١) قام بترجمة هذه المادة: محمد عبد الفتاح، باحث دكتوراه بجامعة أريزونا، مدرس مساعد بكلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، ثم مدرس مساعد بكلية دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بجامعة أريزونا، له عدد من الكتابات والترجمات المنشورة.

(٢) كما أشرنا في المقدمة، فإن هذه المادة هي ورقة ألقتها نويفرت في مؤتمر الجمعية الدولية للدراسات القرآنية عام ٢٠١٤. (قسم الترجمات).

النظر في التصورات العلمية المسبقة والمسؤوليات الاجتماعية للباحث نفسه، وهو ما يتلخص في (معنى الدارس الفيلولوجي). وليس ثمة موضوعات أنسب للبرهنة على الحاجة الماسة إلى تكميل الدراسات التاريخية بالدراسات الفيلولوجية من العلاقة الجدلية بين القرآن والكتاب المقدس. ولا بد من مقارنة جديدة لتحديث المنهج التاريخي النقدي الذي يتميز بالعراقة إلا إنه رجعي بعض الشيء، بحيث يشتمل المنهج الجديد على قراءة (دياكرونية) تعاقبية تراعي السياق وتتسم بالشمول؛ وسوف أتناول في هذه الكلمة نصوصاً عن (محمد وموسى) تكشف عن تعبيرين كبيرين في العلاقة بين القرآن والتراث الكتابي، والذي يمكن اعتبارهما محطتين في رحلة الأمة نحو هويتها الدينية الفريدة.

المثلث القرآني؛

القرآن أثر أدبي ليس كغيره من الآثار؛ فكلمة (قرآن) مشترك لفظي يدل على مجموعة أشياء متنوعة. ويختص القرآن على الأقل بثلاثة أمور تميّزه عن النصوص الأخرى؛ أولها: أنه (بلاغ)، أي: رسالة إلى المجتمع. وثانيها: أنه (وحي) أي: تنزيل. وثالثها: أنه (هدى)، أي: أنه يصحح رؤية العالم الدنيوية والمتمركزة حول الإنسان المنعكسة في شعر بيئة القرآن العربية؛ لذا خرج القرآن من بؤرة يجتذب فيها قمم الكتاب المقدس مثلث من: إصلاح الماضي، والرؤية الشعرية المتغلغلة، وواجبات تأسيس الأمة.

القرآن بلاغ:

تمثل أول ميزة يختص بها القرآن في أنه ليس عملاً مؤلفاً لتهذيب قراء عشوائيين، بل يتفرد القرآن بأنه ملكية الأمة أو هو على الأقل (ميراثها). كانت هذه العلاقة الوثيقة بين النصّ والأمة حاضرة منذ البداية، وتنعكس هذه العلاقة في بنية الأسلوب الذي يخاطب القرآن به جمهوره، وتعكس التأسيس التدريجي لإجماع الأمة حول عدد من الآراء الدينية الجوهرية؛ فمطلوبٌ إذن قراءة القرآن (قراءة سياقية) باعتبار القرآن سجلاً لظهور الأمة التي طوّرت شيئاً فشيئاً هويتها الدينية الخاصة بها. قد يزعم المرء أنّ بعض الآيات والسور (محطات) على طريق المستمعين إلى النبي نحو تلك الغاية. ليس هذا المسار مطروقاً في الدراسات القرآنية الحالية التي تجتهد في فصل النصّ عن سياقه التاريخي؛ نظراً لرفض هذا السياق لأنه ليس موثقاً بشكل يُعتمد عليه^(١).

(١) تشير أنجيليكا نويغرت هنا إلى تصاعد التشكيك في إمكانية كتابة سردية موثوقة حول تاريخ بدايات الإسلام، والتي برزت مع الاتجاه التنقيحي كما يظهر في كتابات أعلامه، مثل: باتريشيا كرون ومايكل كوك وجاكلين شابي وجيرالد هوتنج وغيرهم. وقد نشرنا في قسم الترجمات على موقع تفسير ملفاً حول هذا الاتجاه: (الملف الأول: ملف الاتجاه التنقيحي) معرفاً بأهم أفكاره، وتضمن موادّ تتناول الاتجاه من أكثر من زاوية، كما نشرنا في الملف الثاني: (الملف الثاني: تاريخ القرآن)، بعض موادّ تتناول تطبيق هذه المنهجية في دراسة تاريخ القرآن، مثل: مقالة غريغور شولر المعنونة بتدوين القرآن، ملاحظات على أطروحتي بورتون ووانسبرو، ومقالة إستل ويلان المعنونة بالشاهد المغفول عنه، دليل على التدوين المبكر للنصّ، ويمكن الاطلاع على هذه المواد على الموقع. (قسم الترجمات).

يعتري هذا الحكم على التراث التاريخي الإسلامي مشكلات جمّة، وكان هذا موضوع الكلمة التي ألقاها عزيز العظمة^(١) منذ عام؛ والنتيجة المترتبة على ذلك من فصل القرآن عن الأمة لا يستهان بها أكاديمياً من المنظور الفيلولوجي، فغض الطرف عن السياق المكي والمدني لمواقف الأزمت التي عمل النبي محمد وعملت الأمة في إطارها يعني إغفال أكثر الأدلة إقناعاً فيما يتعلق بتطور النصّ وديانة الأمة بالتزامن، والمراد بذلك الجانب التعبدي للنصّ، فبدلاً من افتراض ظهور القرآن بمعزل عن تأسيس الأمة، علينا أن نفترض التزامن، أي: ميلاد الكتاب وديانة الأمة معاً.

القرآن تنزيل:

والرأس الثانية للمثلث القرآني أكثر تعقيداً مما سبقتها؛ إذ يزعم القرآن أنه كلام نزل من لدن مرسل متعالٍ. صحيح أن الباحثين - لا سيما نصر حامد أبو

(١) عزيز العظمة، مفكر ومؤرخ سوري (١٩٤٧-)، درس التاريخ والفلسفة بجامعة بيروت ثم جامعة توبنغن الألمانية، حيث حصل على ماجستير الفلسفة في الدراسات الإسلامية والعلوم السياسية، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة أكسفورد في دراسة بعنوان: «ابن خلدون والدراسات الحديثة»، وشغل منصب أستاذ كرسي الحضارات الإسلامية في جامعة إكستر بربطانيا، له مؤلفات عديدة، من أبرزها: «العلمانية من منظور مختلف، ٢٠٠٨»، و«العلمانية تحت المجهر، ٢٠٠٠» مع عبد الوهاب المسيري، و«التراث بين السلطان والتاريخ، ١٩٨٧»، ومن دراساته الشهيرة: دراسة «إفصاح الاستشراق»، والموجودة في كتابه: «التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧»، وآخر كتبه: «نشوء الإسلام في العهد العتيق المتأخر: الله وشعبه، ٢٠١٤»، والمطبوع في جامعة كامبريدج. (قسم الترجمات).

زيد- قد أكدوا على أن هذا الجانب القرآني لا يمكن أن يكون مجالاً للدراسة الأكاديمية؛ إذ يقتصر المجال الذي تضطلع به الدراسة الأكاديمية على البُعد الأفقي للنص، أي: بلاغ النبي الرسالة إلى سامعيه، وهذا حقّ بلا ريب، لكن علينا ألا نتجاهل تلك الآثار الأخرى للبلاغ الرأسي المسطورة في النص، فلا يشتمل المشهد فحسب على النبي الذي يخاطبه القرآن بصيغة: (أنت)، ولا على الأمة التي يخاطبها القرآن بصيغة: (أنتم) أو (هم)، بل ثمة متكلم غائب عن المشهد يتكلم بصيغة: (أنا) أو (نحن). فأن يتكلم هذا الغائب منذ البداية ويدّعي منزلة عالية -لهي حقيقةٌ تُضفي على كلامه بُعداً مقدساً لا يمكن محوه من التحليل العلمي. لقد تعلمنا من الدراسات السابقة كدراسة دانييل ماديغان^(١) أن القرآن يضارع (كلمة الله)، فهو بمعنى الكلمة: (Logos) بالمفهوم الذي عُرفت به في أواخر العصور القديمة، أي: القوة التي تتوسط بين الله والبشر، والتي يفترض أنها نزلت من السماء؛ وأنّ (كلمة الله) في المسيحية تتجسد في يسوع المسيح الذي «نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ» كذلك. كما أنها كلام -ولغة منتظم

(١) دانييل ماديغان، كاهن يسوعي معاصر، أسترالي الأصل، وهو مؤسس ومدير معهد دراسات الأديان والثقافات بالجامعة الغريغورية البابوية، حاصل على دكتوراه في الدين الإسلامي من جامعة كولومبيا الأمريكية عام ١٩٩٧، وعمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات: كولومبيا، أنقرة، بوسطن. من كتبه: «الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدّس، ٢٠٠١»، وقد نشرنا على قسم الترجمات عرضاً لهذا الكتاب ل(يامنة مرم)، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، يمكن مطالعته على هذا الرابط: <https://tafsir.net/translation/38> (قسم الترجمات).

الكلام- تتجسد في القرآن الذي يعدُّ أداة إلهية ينظم الله بها العالم ويبلغ معناها للبشر، ومن ثم يُعرض العالم على أنه نظام من العلامات يجب على المؤمنين أن يفكوا شفراتها.

على الدارسين إذن أن يدرسوا مسألة القداسة في القرآن؛ ثمة محاولات لالتقاط هذا البُعد فيما يتعلق بـ(الكلام الإلهي) أو (الكلام النبوي). فادّعاء القرآن صفة العلوّ مرتبط بطريقة الإنجيل والتوراة في البلاغ الإلهي الذي يقوم على النبوة. وسيدني غريفيث^(١) محقّق في تحديد مفهوم النبوة بأنه مفتاح قراءة القرآن للكتاب المقدّس، حيث اتُّخذ نموذج النبوة طريقاً حصرياً للربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة مع انتقال المجتمع من الهوية الوثنية المحلية إلى هوية جديدة صاغها التقليد الكتابي. ينعكس هذا الانتقال في النصّ القرآني في مسألة التعبّد في أواخر العصور القديمة، بما يتمثّل في دعاء الأمة وتسييحها وصلاتها واتخاذها قبلة من بيت المقدس الذي هو مركز الطوبوغرافيا المقدّسة لليهود والمسيحيين، وقد استوعب القرآن في المرحلة المكيّة التأسيسية طائفة

(١) سيدني غريفيث (١٩٣٨-)، أستاذ الدراسات المسيحية المبكرة في الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، وقد عمل طوال مسيرته كأستاذ زائر في أكثر من جامعة، مثل الجامعة العبرية وجامعة جورج تاون، مهتم بالمسيحية العربية، والرهبانية، والعلاقات المسيحية الإسلامية في العصور الوسطى. من أشهر كتبه في هذا السياق: الكنيسة في ظلّ المسجد، المؤسسات الكنسية تحت حكم الإسلام، ٢٠٠٨، وهذا الكتاب ترجمه بالفعل، حيث ترجمه: هشام شامية، وصدر عن المركز الأكاديمي للأبحاث، كندا، ٢٠١٨، وكتابه: الكتاب المقدّس باللغة العربية؛ نصّ (أهل الكتاب) المقدّس بلغة الإسلام، ٢٠١٣. (قسم الترجمات).

واسعة من الخبرات الدينية الكتابية فيما يتعلق بجانب القصص والتعبير عن الذات، فيحكي القرآن من جديد عددًا من القصص الكتابية الأساسية، ويزيد على ذلك بأن يجعل من أبطال هذه القصص أسلافًا روحين للأمم. وبسبب ظهور القرآن في حقبة العصور القديمة المتأخرة^(١)، يتخذ تلقي الآثار الإنجيلية والتوراتية القديمة على هذا النحو الخاص صورة الخطاب (الليتورجي) التعبدية^(٢).

(١) هذا المصطلح هو مصطلح تاريخي، يعني المصطلح بالأساس تلك الفترة الواقعة بين العصور القديمة الكلاسيكية والعصور الوسطى، أي: ما بين ٣٠٠٠ قبل الميلاد وإلى بعثة النبي ﷺ في القرن السابع الميلادي، استُخدم داخل الحقل الأدبي أولاً منذ العام ١٩٠٠، لاحقاً تم استخدامه في دراسة النصوص الدينية ودراسة القرآن، فقد لفت النظر إليه كارل هينرش بيكر (١٨٧٦-١٩٣٣)، ومن أشهر من استخدمه في هذا السياق السوري جلال العظم، والألمانية أنجيليكا نويبرت والألماني مانفرد كروب، وقد أصبح مفهومًا أساسيًا في البحث الغربي حول القرآن، ففي الكتاب المهم: (القرآن في سياقه التاريخي) تم تخصيص محور كامل لهذا المفهوم وتفعيله في دراسة السياق الديني العربي عشية الإسلام. (قسم الترجمات).

(٢) تقصد أنجيليكا نويبرت من كون القرآن خطابًا ليتورجيًا -وكما سيتضح في ورقتها- أن القرآن كان يُتلى في الخدمات الطقسية بنفس الطريقة التي تمارس بها هذه الخدمات الطقسية في اليهودية والمسيحية، حيث يدخل الكتاب المقدس كجزء من هذه الخدمات، فيُتلى منه آيات محددة بتكرار محدد في أوقات محددة من اليوم أو الأسبوع أو الشهر أو العام، وهذه الحالة غير موجودة في القرآن بطبيعة الحال، فلا يمثل القرآن جزءًا من خدمة ليتورجية، ولا يوجد فيه آيات محددة مخصصة لشعائر بعينها اللهم إلا الفاتحة، مما يصعب الحكم بكون القرآن نصًا ليتورجيًا بالمعنى المقصود لنويبرت، وهذا ما جعل بعض المستشرقين مثل فرد دونر ينتقدون هذه الفكرة لنويبرت، فضلاً عن ما في هذه النظرة من تضييع لسلمات واضحة في

=

هُدَى:

فماذا عن الرأس الثالثة في المثلث الذي نشير إليه، أي: الكلام عن الشعر؟ يجب أن نتبه إلى أن ما ذكرناه من تشرب الأمة للعناصر التوراتية والإنجيلية ليس مضطرباً خلال تطوّر القرآن، ومن المشكل جداً إفراد الكتاب المقدّس بأنه النصّ الضمني الوحيد في القرآن، فإذا أمعنا النظر في القرآن وجدنا أنه لا (يُكتَبَن) -يُدخل العناصر الكتابية- في الثقافة العربية فحسب، بل أزعَم أنه (يُعَرَّب) الرؤية الكتابية على حدّ سواء؛ ولأن القرآن نصّ شعري إلى حدّ بعيد فإنه يحتفي باللغة العالية على نحو لم يسبق له نظير، ويرتقي بالتراث العربي إلى مستوى جديد من الرفعة. ثمة مؤشرات أخرى لتعريب التراث الكتابي ينبغي ذكرها؛ كانت أمة القرآن في مراحل تطورها الأخيرة قد أعادت النظر في أصولها الطبيعية، فكتبت من جديد نصوصاً كتابية بأكملها واتصلت من جديد بالقوانين الأخلاقية الموروثة، ويكفي أن نشير هنا إلى تعريب الوصايا العشر، الذي ظهر وكأنه بيان جديد تماماً للسلوكيات المستحسنة أخلاقياً في المجتمع العربي، ولعلّ الأهم من ذلك مناقشة القرآن للشكوك العربية القديمة في أحوال الماضين، أي: القضية الدائمة

=

النص منذ البداية يصف بها نفسه؛ كهدي ورحمة وبيان وتحذّ، وليس مجرد كتاب صلوات، ونوّد الإشارة هنا لكون القرآن يحمل بالفعل سمة شعائرية -شعائرية وليس ليتورجية- بمعنى أنه يتلى كشعيرة، لأنه يحضر ككتاب أورد في الشعائر كما هي فرضية نويفرت المرتبطة بتصوّر للوضع الأولى للمسلمين تقربه من الطوائف الدينية الشرقية اليهودية والمسيحية. (قسم الترجمات).

فيما آلت إليه الأجيال الغابرة. تبدأ هذه القضية الموجودة بكثرة في مفتاح القصيدة العربية القديمة بـ(موتيف) موضوع الأطلال، أي: بكاء الشاعر على الأطلال، وهو ما قد يفهم بأنه الشفرة التي ترمز إلى إدراك النفس للماضي المشترك فتألم لفقده كما تألم لسرعة زوال الحياة الإنسانية، ويجب القرآن عن ذلك بقراءة جديدة تتمثل في إعادة تفسير التاريخ بما لا يتصل بالنماذج الحالية من صياغة المعاني؛ فيزعم أنه يصحح اختيار اليهود تذكّر الماضي القومي البعيد حينما فضّلهم الله على العالمين ووعدهم بأن يديم عليهم رزقه. والتاريخ في مفهوم القرآن لا يستوجب مثل هذا الوعد، بل إن ما يجب الإقرار به هو أن الخلق -الذي يُحتفى بأنه يكاد يكون فردوسياً- هو الضمانة الإلهية لعناية الله بالإنسانية جمعاء، ثم إنه وعد بإعادة الخلق في الآخرة فيبطل الحكم السابق بسرعة زوال الحياة.

تعيد هذه الرؤية الجديدة الارتباط بالبيئة العربية؛ يقول غسان المصري^(١): «إن موتيف^(٢) الأطلال والذي يقدمه الشاعر باعتباره الأثر المرئي لإرادة الزمن

(١) غسان المصري، باحث في الدراسات العربية، حاصل على الدكتوراه من الجامعة الأمريكية ببيروت، ومن جامعة برلين الحرة، تتركز اهتماماته بدراسة القرآن في سياقه الأدبي. (قسم الترجمات).

(٢) يترجم مجدي وهبة وكامل المهندس (الموتيف) بـ(الموضوع الدال)، وجاء في معجمهما: «هو موضوع أو حدث قصصي أو شخصية أو فكرة أو عبارة تتكرر في أدب ما أو مآثورات شعبية معينة»، انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ٣٩٦. (قسم الترجمات).

المدمرة قد أُدخِلت عليه معاني العقيدة، بحيث إن إعادة تجسيده في الآخرة في صورة الجنة والنار قد تحوّل إلى أداة إلهية للبعث والإثابة كما تحوّل إلى أداة للعقاب والانتقام».

لم يُكتشف الإطار المرجعي لتجذّر القرآن في أواخر الأزمنة العربية القديمة إلا مؤخراً، وذلك بفضل الدراسات الجديدة في الشعر العربي وأدلة النقوش العربية الجديدة. واكتشاف المزيد عن فترة ما قبل الإسلام يجعل من الممكن التعرف على البعد الكامل لإعادة إدخال التراث الأدبي القانوني والشعائري في الإطار الديني الجديد، ومن ثم تقييم الشخصية التي تميّز الأمة الجديدة إزاء المجتمعات الكتابية الأخرى، ثم إن العلماء الذين يركزون على البعد الكتابي للقرآن غالباً ما يتجاهلون أن النموذج النبوي ذا الطابع التوراتي (محاكاة النبي محمد لموسى) يفسح المجال في النهاية لنموذج آخر أكثر تعقيداً، وهو الإيمان الإبراهيمي الذي لم يعد يقصي الموروث المحلي الخارج على الكتاب المقدّس، بل يدمجه؛ إلا أن الشيء الذي يستمر التأكيد عليه خلال تطوّر القرآن هو المظهر اللغوي للخطاب التعبدي، وما زلنا في حاجة إلى إعادة النظر في التراث العربي المتاح إلينا أساساً في الشعر بصورته اللغوية المكثفة، باعتباره المحور الضمني الثاني للقرآن، وهو على قدر من الأهمية، إن لم يكن القالب الأساس الذي نُقِشت عليه الموروثات والتقاليد الكتابية.

(Shibboleth)^(١) الدراسات القرآنية): المناهج (الدياكرونية) التعاقبية في مقابل المناهج (السانكرونية) التزامنية:

ثمة حاجة إلى القيام بمحاولة جديدة لتعقب تطوّر القرآن؛ وما زالت الفكرة القوية الكامنة كـ(شيبولت) من وراء الفوضى المحيطة بالدراسات القرآنية الحالية هي الترتيب التاريخي، وليس المراد بذلك قبول ترتيب خاصّ (للسور) أو رفضه على نحو ما أثبت تيودور نولدكه^(٢) في بداية الدراسات النقدية، ولكن

(١) كلمة شيبولت، هي كلمة توراتية وردت في سفر القضاة، وكانت كلمة يستخدمها بنو إسرائيل لتمييز مَنْ لا ينتمي إليهم، فيطالب بنطقها فإن لم يستطع يقومون بقتله، وصارت الكلمة تُستخدم لاحقاً دلالةً على الكود الذي تميز به فئة عن أخرى، أو رمزاً للانتماء إلى فئةٍ ما، استخدمت الكاتبة هذه الكلمة لتشير إلى كون القراءة الدياكرونية للقرآن هي شيبولت الدراسات القرآنية الغربية، حيث هي رمز انتماء الباحث لهذا الحقل، كإشارة لمدى أهمية ومركزية هذه المنهجية في البناء المنهجي الاستشراقي الدارس للقرآن. (قسم الترجمات).

(٢) تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسيرانية، وآرامية الكتاب المقدّس، 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» وتفسير الكتاب المقدّس أثناء عمله معيدًا في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتبٌ حول اللغات السامية، منها: «في نحو العربية الفصحى»، و«أبحاث عن علم اللغات السامية»، عمل أستاذًا في

المراد فهم أعمق للترتيب التاريخي، أي: تعقب آثار التطورات المعرفية التي أدت في النهاية إلى حصول الأمة على هوية دينية جديدة، والمهم قبول خروج القرآن من حدث تاريخي حقيقي، وقراءة القرآن على أنه ترتيب لرسائل موجهة إلى مستمعين حقيقيين، يزدادون على التوالي ويتعمق إيمانهم وتنعكس توقعاتهم المتغيرة في النص، وهذا منهج ينسجم تقريباً مع منهج التقليد الإسلامي نفسه.

ولكننا نتجاوز منهج التقليد الإسلامي بتمسكنا الشديد بالمنهج التطوري، ومع وجود فرع كامل في علوم القرآن التقليدية يختص بما يسمى بأسباب النزول الذي يضع ترتيباً تقريبياً للسور، إلا أن النتائج ليست كاملة وليست مستقلة عن السياقات الاجتماعية والدينية اللاحقة. وبالنظر إلى سياقات الخطاب المتضمنة في النص بدلاً من النظر في السياقات الاجتماعية الخارجة على النص والتي يصعب التحقق منها، فإننا نركز على البلاغ القرآني باعتباره (عملية تنطوي على تحدٍ واستجابة) تعكس فهم المستمعين الأوائل للنص؛ إذ ترتبط مواقفهم المتغيرة من القضايا الجوهرية - كمنزلة موسى وبني إسرائيل - ارتباطاً وثيقاً بتغير دلالات الكتاب المقدس في بيئة الأمة. والقراءة الدياكرونية التالية لا

=

جامعة كيل ثم جامعة اشتراسبورج، كتابه: «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

تراعي فحسب الصورة النهائية للقرآن ونصوصه التاريخية المرتبطة به نصياً (متناساته)، بل تراعي (بالتساوي) القراءة الداخلية لنصوص القرآن، أي: تاريخه الأساسي باعتباره سلسلة من الرسائل التي نُقِلَتْ وتُلَقِّت بالتدرّج، مع إلقاء الضوء على هذا التطور.

نستطيع القول بأن السور المبكرة (تعرض) البيان الشعري العربي للتقليد الكتابي في شكل تلاوات مرتلة للنصّ القرآني، وهذا أمر يجذب انتباه السامعين، إلا أنه مع ازدياد وعي الأمة بذاتها في الفترة المكية المتوسطة، نستطيع أن نلاحظ نقلة مهمّة؛ إذ يبدو التقليد الكتابي كلّه بما فيه (الكتاب المقدّس المُفسّر) المنقول شفويّاً بمثابة عالم يكافح ليحلّ محلّ العالم المأهول بالفعل، وعالمه النصي (تُغلغل فيه) ليتسع لأهل الميثاق الجدد الذين هم حول النبي ضمن تاريخ الخلاص لبني إسرائيل، وهذا أيضاً يجذب انتباه الأمة. ولاحقاً في المدينة تتعرض سلطة النبوة التوراتية الحصرية التي يمثلها موسى للنقد، ثم (تحجبها) نبوة النبي محمد أخيراً، وذلك في سياق التلاقي مع العهد القديم، كما يظهر في الشعائر اليهودية والنقاشات العلمية. يمتزج خطاب موسى لبني إسرائيل بخطاب محمد ليهود المدينة، ويعكس اتحاد التوجيهات التوراتية مع التعاليم القرآنية في النصّ وعي الأمة بامتلاك بيان جديد للكتاب المقدّس، ومن ثمّ حصول الأمة على هوية جديدة إزاء هوية (أهل الكتاب) القديمة؛ فلنتناول الآن هذا التطور بمزيد من التفصيل.

ثلاث مراحل لتطور القرآن:

(الانطلاق من) التراث الكتابي:

يؤكد القرآن الذي نزل مبكرًا على الأعمال التعبدية التي تشتمل على نصوص تشبه إلى حد كبير مزامير الكتاب المقدس؛ تلاوة هذه النصوص، لا سيما في قيام الليل، يجعل منها السياق المفترض لتلقي الوحي الجديد، تشير إحدى أقدم استعمالات كلمة: (قرآن)، [المزمل: ١-١٠] إلى تلاوة النصوص التعبدية ليلاً:

﴿يَتَأْتِيهَا الْمَزْمَلُ ۝١ فُرُالَيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً ۝٢ نِصْفَهُ ۝ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلاً ۝٣ أَوْ زِدَ عَلَيْهِ وَرَتِّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ۝٤ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً ۝٦ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ۝٧ وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ۝٨ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا ۝﴾ [المزمل: ١-٩].

يدور سياق السورة على صلاة الليل، وهو السياق التعبدي الذي يشتمل -إن جاء في مكان آخر- على قراءة المزامير، ولا يتضح تحديداً المراد بالمقروء، أي: القرآن المذكور في الآية الرابعة، ويبدو أن المراد به نصوص تضاهي المزامير، كما في الآية الثانية: ﴿فُرُالَيْلَ﴾، الذي تشبهه: «فِي مُتَّصِفِ اللَّيْلِ أَقْوَمُ لِأَحْمَدَكَ» (مزامير ٦٢: ١١٩). وكذلك الآية الثامنة: ﴿وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ﴾، تذكر ب: «هَلَّلُويا. سَبَّحُوايا عبيدَ الرَّبِّ» (مزامير ١: ١١٣). وكذلك الآية التاسعة:

﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾، تشير إلى: «إِلَهُ الْآلِهَةِ الرَّبُّ تَكَلَّمَ، وَدَعَا الْأَرْضَ مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ إِلَى مَغْرِبِهَا» (مزامير ١: ٥٠). تشير كلمة: (قرآن) في هذه النصوص القرآنية المبكرة إلى نوع من النصوص التعبدية التي يلهمها الكتاب المقدس وتناسب التلاوة باللغة العربية؛ كنوع من المزامير العربية.

نعم، تلاوة القرآن مفروضة على النبي، إلا أننا نستنتج من إشارات أخرى - بما في ذلك آخر آية من سورة المزل التي تشير إلى وضع المجتمع المدني - أن صلاة الليل وجب القيام بها في جماعة، على الأقل في مرحلة متأخرة. وليس القرآن من البداية (نصاً) فحسب، بل هو أيضاً (سياق) يتمثل في حيازة روحية لمبّغ ومن بعده أمة تبني لنفسها من خلال تلاوتها الجماعية هوية مستتيرة بالكتاب المقدس.

(التغلغل) في التراث الكتابي؛ حوار مع (الكتاب المقدس المفسر):

لا تعي أمة جديدة فجأة بأنها تشارك أمماً سابقة أو مؤمنين سابقين في عمل تعبدى مشترك، ولا بأن لها مثلهم ميثاقاً ضارباً في أعماق التاريخ، بل يظهر وعي الأمة بهذا عندما تضطر إلى إضفاء الشرعية على نفسها؛ وذلك عندما تبرز في وقت يهيمن فيه خصومها ويشككون في منزلة المبلّغ الذي يحمل رسالة إلهية، وتشهد سور المرحلة المكيّة المتوسطة على محاولة الأمة فصل نفسها من مركز التعبد المكي والانتقال إلى فضاء متخيل، أي: الأرض المقدسة، أرض تاريخ

ترجمات

الخلاص التوراتي التي تهيمن عليها شخصية موسى العظيمة، يتحقق هذا من خلال إستراتيجيات نصية متنوعة، تبدو جلية في إعادة سرد القصص التوراتي. وتُشغل الأجزاء الرئيسة من السور المكية في المرحلة المتوسطة بالقصص الذي يسرد فصولاً من التاريخ التوراتي، ويأتي الوضع المركزي الرسمي للقصص التوراتي في هذه السور بمنزلة قراءة التوراة في العبادات المسيحية واليهودية على الترتيب، وتشير هذه السور في بدايتها ونهايتها إلى الكتاب بأنه مصدق لرسالة المبلغ.

يمثل تذكر الكتب المقدسة دوراً في زيادة الوعي الجمعي في الفترة المكية الأخيرة لا يمكن المبالغة في تقديره؛ ازداد هذا الوعي على المستوى الطبوغرافي والزمني كليهما، واتسعت طبوغرافيا التاريخ الكتابي فيما وراء مكة لتشمل أرض الرسل السابقين، كما برزت الأرض المقدسة التي شهدت تاريخ بني إسرائيل كمنطقة مباركة، وفي وقتٍ ما خلال هذه الفترة، أُعيد توجيه الأمة إلى (الحرم الأقصى) في القدس على المستوى التعبدي، فاتخذت القدس قبلةً لها، ومن ثم اتسع نطاقها الرمزي في عالم بني إسرائيل (قوم موسى). وكذلك اتسع الإطار الزمني للرسالة عندما عدت الأمة نفسها واحدة من متلقّي الكتب التي تقصّ تاريخ سلسلة من الأسلاف الروحانيين، وتبنّت في النهاية الذاكرة التاريخية لأصحاب الأرض المقدسة، وتخلّت الأمة -باعتناقها الجوانب الأساسية لتراث مغاير- عن الهوية التي اكتسبتها من الشعائر المكية.

وانتقال المركز الديني من الكعبة إلى بيت المقدس لا يعني فحسب تغييراً في التوجّه التعبدي بل يشير كذلك إلى تطوّر النصّ إلى شكلٍ جديدٍ، فلم تعد السور الطويلة جداً في هذه المرحلة مناسبة كمكملات نصيّة للأعمال التعبديّة المفروضة (كما كانت السور المكية المبكرة)؛ فقد خرجت هذه السور عن سياقها الماضي على المستوى التعبدي والمستوى الأسلوبي، ويشير تركيبها الجديد إلى أنها كانت تستعمل في الشعائر الدينية الأطول وتعكس الطقوس التوحيدية القولية الأطول في الديانتين اليهودية والمسيحية. وتوجد دلائل كثيرة -منها التقدمة بالبسملة- على أنّ تراكيب قرآنية جديدة دوّنت من ذلك الحين مباشرة. في الواقع يبدو أنّ التركيب الأكثر تعقيداً في الآيات التي لا تنتهي بسجع كافٍ قد استوجبت هذه الخطوة، وهذا لا يعكس الاستعمال الحقيقي للكتابة (كانت الكتابة معروفة لزمن طويل في هذه المنطقة)، بل انتقال الأمة من الاعتماد على (الاستمرارية الطقسية) إلى (الاستمرارية النصية)^(١)، وهذا يظهر

(١) توظف أنجيليكا نويغرت في فهم عملية التحول من (القرآن الليتورجي) إلى (القرآن النصي)، مفهومي: (الاستمرارية الطقسية) و(الاستمرارية النصية)، استناداً -وكما أشارت في ورقة أخرى لها- إلى الألمانيان يان أسمان، حيث اعتبر أسمان في كتابه: (الذاكرة الحضارية) أنّ الشعوب أثناء تطورها مرت بمرحلتين؛ مرحلة كانت تعتمد فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تعيد الطقوس الفعلية والتمركز حول أماكن وأزمنة بعينها ذكرى أحداث مهمّة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب، ثم انتقلت الشعوب لمرحلة أخرى اعتمدت فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدونة، فوفقاً لأنجيليكا مثل

القرآن جزءاً من ليتورجي الأمة الناشئة حين كانت في مرحلة الاستمرارية الشعائرية، ثم استقل في مرحلة لاحقة كنص مقروء، حيث انتقلت الأمة إلى مرحلة الاستمرارية النصية.

وثمة ملاحظة مهمة هنا على مفهومي أسمان وكفاءتهما التحليلية في ذاتهما قبل توظيفهما في دراسة القرآن -والذي أسلفنا صعوبة الحديث عن كونه نصاً ليتورجياً بالمعنى الدقيق-، وملاحظة أخرى على توظيف أنجيليكا لهذين المفهومين.

بالنسبة لأسمان فنحن نجد أن هذين المفهومين يفتقدان الكفاءة في تفسير كثير من العلاقات بين النصوص والشعائر من جهة، وبين الشعائر والحوادث التي تستعيد منها جهة أخرى؛ فمن الجهة الأولى يتجاهل هذان المفهومان التداخل بين الشعائر والنصوص، وكذا استمرار الشعائر حتى في مرحلة النصوص الكبرى ذاتها، بسبب حصرهما أهمية الشعائر في بُعد حفظ الذاكرة التاريخية، مما يؤدي لتجاهل الكثير من وظائف الشعائر التي حتمت وجودها في مرحلة النصوص كذلك، ومن الجهة الأخرى فالحديث عن كون الأماكن والأزمنة والحوادث كانت تستعاد في الشعائر لحفظها في الذاكرة، يتجاهل كون هذه الأماكن والأزمنة والحوادث كانت تستعاد لا باعتبارها حوادث أرضية بل باعتبار قدسيتها من الأساس، مما يعني أن الاستعادة الشعائرية مؤسسة على قدسية هذه الحوادث وليس على أهميتها التاريخية ولا الرغبة في تكريسها في الذاكرة، فهذان المفهومان يتجاهلان الطبيعة الخاصة للأحداث والأماكن والأزمنة المستعادة هنا وتسويها -دون دقة- بالأحداث التاريخية الصرفة، مما يقلل من كفاءتهما في تحليل وفهم دور الطقوس وعلاقتها بالنصوص.

أما فيما يتعلق بتوظيف أنجيليكا نويبرت لهذين المفهومين، فنحن لا نجد داخل القرآن تلك الاستعادة للأحداث التاريخية الخاصة بالأمة تجعلنا نعتبره أرسيفاً للذاكرة الحضارية، ولعل أنجيليكا نويبرت ذاتها أشارت لهذا -في ذات الورقة المشار إليها في هذا التعليق- حين اعتبرت أن القرآن مختلف عن التوراة من حيث لا يمثل على غرارها (تاريخ خلاص)، ومهم أن نستعيد هنا تلك النقطة، أن حديث أسمان هو بوضوح عن التوراة، مما يجعل توظيف هذه المفاهيم في فهم القرآن مع الإقرار باختلافه عنه يحتاج لنظر، انظر:

،Structure and the Emergence of Community .

=

ترجمات

بشكلٍ أساسي في الانشغال الكبير بالكتب السماوية التي مُنحت أعلى منزلة من السلطة، وقد أصبحت الكتابة حينئذ نوعاً من الحفظ الخارجي الذي يدعم الحفظ في الذاكرة. والأهم أنّ الارتباط بالكتاب المقدس باعتباره سجلاً لعلاقة الميثاق بين الله والإنسان يبرهن على التغلغل في تاريخ الخلاص الكتابي وإعادة تشكيل ماضي بني إسرائيل باعتبارهم أسلافاً روحيين.

ولكن ما نوع الكتاب المقدس الذي تعامل معه المجتمع المكي؟ القول بأن القرآن لا يوجد في أكثر من نسخة، وأنه لا ترتبط به أسفار دينية متحلة (أبوكريفيا)، وأنه لم يخضع لترجمات علمية مختلفة أو قراءات شديدة التناقض تبلورت في صورة أديان مختلفة -يمنعنا من إدراك أن الكتاب المقدس (وهو الكتاب الذي سبق القرآن) يختلف اختلافاً جوهرياً في هذه الجوانب بعينها.

أصبح التفسير الكتابي في أيدي المسيحيين تكأة لقراءة النصّ قراءة تشدّد فيها الصبغة الطائفية؛ فقد أخضع هذا التفسير العهد القديم إلى سلطة العهد الجديد التأويلية التي اعتُبرت أنها تشتمل على مفتاح فهم الكتاب المقدس بأكمله فهمًا (صحيحًا). ومع أنّ هذا الانغلاق التام لم يكن له أن يستمر في شرق المتوسط

=

والمشورة ضمن:

The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006. (قسم الترجمات)

حيث تبادل اليهود الناطقون بالآرامية والمسيحيون الناطقون بالسريانية (والسريانية لهجة من الآرامية) نقاشات حيّة عن القضايا العقدية، إلا أن الكلام عن الإنجيل يستوجب الانتباه إلى التنوع الجوهري للطريقتين المسيحية واليهودية التي وجد بها.

فهل يؤثر التطور الذي تتوّج بالهيمنة الواسعة لـ(العهد الجديد) على البيئة العربية لظهور القرآن كذلك؟ توفر علماء أواخر العصور القديمة مؤخرًا على دراسة ظهور الإنجيل ومكانته في الفترة التالية لتدوينه مؤكّدين على تنوعه؛ يقول جيمز كوجيل^(١):

«خضع المعنى الأصلي وكذلك الأجناس الأصلية لنصوص إسرائيل القديمة إلى التعديل الدقيق وإلى قراءة جديدة تمامًا أعادت ترتيبها، كما يظهر من دراستها في كتابات الحكمة، وبهذه الطريقة المتّبعة في القراءة دون اليهود والمسيحيون أناجيلهم». (ص: ٦٧١).

(١) جيمز كوجيل، أو يعقوب قدوري، (١٩٤٥-)، أستاذ فخري لقسم الكتاب المقدّس بجامعة بار إيلان العبرية، وأستاذ فخري الأدب العبري الكلاسيكي والحديث في جامعة هارفرد، تتركز اهتمامات كوجيل في الكتاب المقدّس وتفسيراته المبكّرة، من أشهر كتاباته: الكتاب المقدّس كما كان، ١٩٩٧، وكيف تقرأ الكتاب المقدّس، دليل إرشادي للنصّ المقدّس، قديمًا والآن، ٢٠٠٧، التحول الكبير، ملاقاته الله في أزمنة التوراة، ٢٠١٧. (قسم الترجمات).

ترجمات

يجوز أن يضيف كوجيل أن قراءة التراث الكتابي على هذا النحو كانت هي الطريقة التي تبنتها الأمة الإسلامية الناشئة وطورتها، وقد بسط سيدني غريفيث رائد دراسات الإنجيل العربي ما قاله كوجيل، إذ وسّع آفاق تأثير (الكتاب المقدس المحوّل) ليشتمل على القرآن في تجليات ما أسماه (الكتاب المقدس المفسّر)، أي: الكتاب المقدس المنقول شفويًا والذي يعتمد القرآن عليه ليتطور في صورة كتاب قائم بذاته.

ولكن تجب التفرقة بين تلقّي التراث الكتابي في مكة وفي المدينة؛ فليست مكة والمدينة مكانين مختلفين لتبليغ القرآن إلى جمهورين مختلفين فحسب، بل هما أيضًا موقعان شهدا منهجين مختلفين في تفسير الكتاب المقدس، فكيف يمكن جبر هذا الخلاف الذي يصل أحيانا إلى التناقض؟! تتمثل الأداة الفاصلة في التأويل الذي وُظف بشكلٍ ناجحٍ مع إجراء التغييرات اللازمة في الممارسة اليهودية، وهي استعمال (الترجوم)، في إشارة إلى تعديل النصوص الأصلية لتتسع لأفهام جديدة، كانت هذه التعديلات في التراث اليهودي بمثابة ترجمات حرّة، إلا أنها تظهر في القرآن باعتبارها إضافات متأخرة، تشير الإضافات المتأخرة للصور المبكرة إلى تفسير جديد لنصّ بُلغ من قبل، فالنصوص السابقة باعتبار تنزيلها لا يمكن تبديلها أو محوها، بل يمكن إعادة تفسيرها. ينه التقليد الإسلامي على هذا التطور الخاصّ للنصّ في مناقشته الأصول المكيّة والمدنيّة لسور بعينها، ويبدو أن هذا التقسيم الزمني قد طبّق مبكرًا في تطور القرآن، إذ

يبدو أن عددًا من السور المكية المبكرة جدًّا قد نُقلت بالفعل حتى ذلك الحين في الفترة المكية المتوسطة، إلا أن أهم الإضافات من الناحية العقدية هي التي تعود إلى الاختلاف الجوهرى الذي وقع في الأزمنة المدنية.

تضفي الموازنة بين الحوارات المكيّة والمدنيّة وبين الكتاب المقدّس على شخصية موسى منحى بالغ الإفادة، نركّز فيما يلي على موسى كشخصية مركزية في عملية انتقال الأمة من حركة إصلاحية دينية تُعنى بالتقوى، إلى أمة دينية تعتمد على نفسها وتمتع بهوية سياسية قوية، تعدّ السياسات النصيّة التي ينطوي عليها هذا التغيير في النموذج التفسيري تصنيفًا تبوّأ منزلة عالية جدًّا في القراءة المسيحيّة للكتاب المقدّس إبان حقبة العصور القديمة المتأخرة، مع سريانه في اليهودية.

لندقق النظر في تجلّي هذا التصنيف في القرآن بشكل خاصّ؛ قد يزعم البعض أنه من خلال السياسات النصيّة للتصنيف المعدّل تقلّد النبي محمد تدريجيًّا دور الأنبياء السابقين وخصوصًا موسى، أي: إن الرسول من الوجهة التاريخية عاش من جديد تجارب موسى، وتوجد على ذلك بعض الأمثلة في سورة طه.

تشبه قراءة قصة موسى في سورة طه من جوانب كثيرة تنقيح القرآن للقصص التوراتي؛ ففي القصة التي نُودي فيها على موسى، وهي القصة الأساسية لظهور هوية بني إسرائيل باعتبارهم أمة الميثاق، يتجرد المتحدّث الإلهي من هذا البعد

الميثاقي الخاص. وفي الرواية القرآنية لا يعرف الله نفسه بأنه رب فئة مختارة ولا بأنه المخلص المستقبلي الذي سوف يقود شعبه إلى خارج مصر، مع أن القصص التوراتي الذي يتضمن إشارة الإله إلى ذاته على هذا النحو منصوص عليه في أماكن أخرى في القرآن. ومن ثم ترد في سورة طه قصة النداء على موسى من الشجرة كما يلي:

﴿ وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى ﴿٩﴾ إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ بِمُوسَى ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴿١٣﴾ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى ... أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴿١٥﴾ [طه: ٩-٢٤].

لا ذكر هنا لما ورد في سفر الخروج: «أنا إله أبيك، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب» (خروج ٦: ٣). بل يعرف الله نفسه بأنه (ربك)، وهي الترجمة المعتادة لـ(يهوه) أي: (الرب)، في الترجمة السبعينية، التي تظهر خلال السور المكية. ثم يشهد الله على وحدانيته بصيغة الشهادة الجديدة: (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا)، ويعلل إرساله لموسى باقتراب الساعة التي يجب أن تبعث على الإيمان والتقوى.

ترجمت المفاهيم التوراتية هنا إلى مفاهيم تناسب حقبة العصور القديمة المتأخرة: فليس يوصف الله بأنه إله شعب معين بل بأنه إله العالمين، وليس يوصف العالم بأنه مرحلة دنيوية للأحداث التاريخية بل باقترابه من نهايته الأخروية. ومع أن القصة تمضي مع الصوت الإلهي الذي يُعدّ موسى لتبليغ رسالته في بلاط فرعون، فليست هذه الرسالة لإقناع فرعون ليركّ قوم موسى لكي يذهبوا، بل هي رسالة دعوية لإقناع فرعون بالتحول عن دينه؛ وبهذه الطريقة ينعكس وضع المبلّغ على موقف موسى في شكل قراءة طوبوغرافية، فالدعوة إلى الشهادة بوحدانية الله (التوحيد) وإلى الصلاة، أمران مفروضان على المجتمع المكي المعاصر، وارتباطهما بموسى يزيد كثيرًا من سلطتهما، وذكر موسى في رقعة واسعة من القرآن وتقديمه باعتباره نظيرًا لمحمد يؤسس نموذجًا عقديًا جديدًا، وهو وجوب إقامة النبوة كواسطة حاسمة ذات سلطة حصرية في التواصل مع القوة العظمى، مما ينسخ أهمية أماكن تجمع أو تجلي الخصوم من آلهة صغرى وشياطين.

يبدو أنّ النداء على موسى في مكان يتميز بظاهرة طبيعية تخضع لتأثيرات غامضة (نبات يحترق ولكن لا تأكله النار - خروج ٢: ٣)، لم تركز عليه سورة طه [الآيات: ٩-١٥]. إلا أن هذا النوع من الظواهر الغامضة ينعكس في تجربة تتصل بمحمد نفسه، الذي يرى في سورة النجم [الآيات: ١٣-١٨] شجرة (مغطاة) دون تفسير لهذه التغطية:

﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَىٰ السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾ ﴾ [النجم: ١٣-١٨].

تبدو تجربة موسى وكأنها تبشّر بتجربة محمد، فهل يصحّ الزعم بأن محمداً سوف يكون (antitype) ^(١) من موسى؟ من الواضح أن نموذج التصنيف الفاعل هنا يختلف عن النموذج المسيحي، فليس ثمة توتر عقدي بين الأحداث التوراتية والأحداث القرآنية، ولم يأت محمد لتحقيق وعد توراتي، بل تدور الأشياء هنا على العكس من ذلك؛ فالأحداث التوراتية تؤيد حقيقة الأحداث القرآنية ومغزاها، ويجوز لنا إذن أن نتكلم بشكل أكثر دقة عن (التصديق) بقدر ما يؤكد التقليد القديم على الجديد. إلا أن تأسيس التبادل وبناء القياس

(١) لفظي (type) و (antitype) يستخدمان استخدماً خاصاً في الدراسات الكتابية، حيث يشير إلى العلاقة بين العهدين القديم والجديد، بحيث يمثل (type) الإشارة الواردة في العهد القديم إلى حدث أو مكان أو شخص يتمّ التبشير بظهوره أو الإشارة له أو إلى التحقق الجزئي للحدث الكامل القادم له، في العهد القديم، ليمثل المسيح أو بعض أحداث حياته الـ (antitype) المتحقق لهذه الإشارات، أو النموذج الأكمل لها، وأكبر مثال يرد في هذا السياق، هو مثال يونان/ المسيح، حيث يمثل بقاء يونان في الحوت ثم خروجه منه حياً، ما يعرف بنزول المسيح إلى الجحيم وخروجه منه حياً، وتشير الكتابة هنا باستخدام هذا المصطلح، إلى العلاقة بين القرآن والعهد القديم، فتساءل: هل يمثل القصص القرآني عن موسى نوعاً من صنع (type) و (antitype)، حيث يكون النبي محمد هو النموذج المتحقق والأكمل لموسى التوراة المعاد صياغتها؟ ثم تستبعد الكتابة هذا، حيث ترى أن العلاقة التي يعقدها القرآن مع العهد القديم تختلف عن تلك التي يعقدها الإنجيل مع العهد القديم. (قسم الترجمات).

التجريبي والنفسي يتجاوز التشابه الدلالي المجرد بين حركات القصص النبوية. فهي تتناول (السياق) وتشهد على بروز هوية نبوية جديدة، وإذا تناولنا التناص مع النصوص الكتابية وكذا النصوص القرآنية داخلياً حقّ التناول، فسوف نلاحظ تطوراً فيما يتعلق بالحالة النفسية للنبي محمد وفيما يتعلق بالرؤية الكتابية ضمن الإطار المعرفي لحقبة العصور القديمة المتأخرة.

الهيمنة على التراث الكتابي؛ حوار مع العهد القديم؛

عندما نتقل إلى لقاء الأمة بورثة الكتاب المقدس الأصليين، أي: يهود المدينة، نرى للكتاب المقدس تجلياً مختلفاً عن (الكتاب المفسر) ذائع الصيت؛ فموسى الذي كان نبياً غير منازع خلال الفترة المكيّة يحجبه شخص الرسول الذي يكتسب زخماً سياسياً جديداً بصفته مبلغاً لكلام الله والسنن الإلهية. أما يهود المدينة الأبعد من أن يكونوا خصوماً مباشرين للنبي فيعتبرون محاورين مهمّين للأمة؛ لأنهم يقدمون معرفة دقيقة بالتوراة، ليس هذا فحسب بل يقدمون كذلك مناهج تفسيرية للنصوص التوراتية.

وفي مكة كان الكتاب المقدس مدونة اعتبارية أكثر من كونها مدونة فعلية؛ إذ كان له ظهور بصفته كتاباً سماوياً، كما كان له حضور في التقليد الشفوي لـ(الكتاب المقدس المفسر) واسع الانتشار، وفي المدينة كان حضور الكتاب المقدس ملموساً بصورة أكبر، كما يجب أن نستنتج من الأدلة القرآنية التي تشير

إلى خلفيّة ما في الشعائر اليهودية، ونجد أن الإشارات القرآنية إلى الكتاب المقدّس في المدينة تتعلق بالنصوص التي تظهر بشكل كبير في الشعائر اليهودية. ومن أمثلة هذه الشعائر يوم كيبور (يوم صوم الغفران)، فيوم عاشوراء عيد ذو أصول توراتية، وفي رجوع موسى بالألواح الجديدة يوم ١٠ تشري (تثنية: ١٠: ١-١٠) إشارة إلى مغفرة الله لما اقترف بنو إسرائيل من ذنب عظيم يتمثل في عبادة العجل الذهبي، وهذا العمل الوثني هو السبب التاريخي للممارسات الشعائرية التي أُجريت خلال فترة التوبة التي سبقت يوم التكفير، وعلينا أن ننتبه إلى أن العمل الوثني في التراث اليهودي يعدُّ أكبر حدث مصيري في التاريخ التوراتي، وهو المسؤول عن أيّ أزمة تالية أصابت اليهود. (انظر: bSanh.120a).

ولكن إن نظرنا إلى واقعة العجل الذهبي كما هو منصوص عليها في القرآن في الجزء الأخير من سورة طه المكية [الآيات: ٨٣-٩٩]، فإننا نقرأ قصة مختلفة على نحو عجيب، إنها قصة تعلّم وتربي، فلا تلوم بني إسرائيل ولا تلحق بهم ذنباً أبدياً؛ لأن الموصوف بابتداء هذا العمل الوثني رجل غريب هو السامري، وليس بني إسرائيل. وعند النظر الدقيق نجد أن السورة المكية أدرجت فيها إضافة مدنية متأخرة ذات جوانب عقدية لا تنسجم مع نغمة القصة نفسها ولا مع طريقتها، ويمكن التعرف بسهولة على هذه الإضافة في [الآيات: ٨٠-٨٢] من سورة طه إذ تقول: (يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ)، فهذه الصيغة لا تستعمل لمخاطبة بني

إسرائيل الكتاب المقدس، بل تخاطب اليهود حصرياً سواء أكانوا معاصرين لعيسى أو معاصرين لمحمد على الأغلب.

وقصة العجل الذهبي في سياقها القرآني الأصلي تأتي مباشرة بعد قصة الخروج وعقاب فرعون:

﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ، وَمَا هَدَىٰ ﴿٧٩﴾ يَنْبَغِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ عَدُوِّكَ وَوَعَدْنَاكَ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ ﴿٨٠﴾ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ ﴿٨١﴾ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾ وَمَا أَعْجَلَكُ عَنْ قَوْمِكَ يَمُوسَىٰ ﴿٨٣﴾ ﴾ [طه: ٧٩-٨٣]. قصة العجل تلي هذه الآيات.

أما الآية [٨٠] المدرجة فتضيف بعض الحقائق التي نُحيت في القصة المكية، أي: النجاة المعجزة عبر شق طريق في البحر وختم الميثاق مع الله، وهما من أحداث الذروة في تاريخ الشعب المختار. وفي النهاية تذكر هذه الآية إطعام بني إسرائيل المنّ والسلوى في الصحراء على نحوٍ معجزٍ، وذكر الطعام هو ما يشير إلى الخطاب المباشر لليهود المعاصرين المأمورين بالأكل من (الطيّبات)، أي: من الطعام النقي الذي رزقهم الله إياه وألاً (يطغوا فيه). ولا ينبغي أن يفهم أن هذا التحذير القرآني موجه إلى طريقة اليهود التوراتيين بشأن تناول الطعام، بل يعالج نقطة خلافية معاصرة، وهي أن قوانين الغذاء اليهودية لا ينبغي التمسك

بها على نحو مفرط في القلق؛ فإنّ (الطيبات) كما تشير أحياناً إلى المنّ والسلوى فهي تشير كذلك إلى الطعام (الطاهر) من الناحية الشرعية.

وتحديد الآيات [٨٠-٨٢] على أنها إدراجة متأخرة في سورة طه يتأكد بما طرأ على هذه الآيات من اهتمام بإظهار الذات الإلهية لانفعالها، إذ تذكر هذه الآيات الغضب الإلهي مرتين، وهو ما لم يُذكر من قبل في أيّ نصّ قرآني مكّي، ومع أنّ فكرة الغضب الإلهي ترتبط مباشرة بتمسك شديد ومقيت بالقوانين الغذائية؛ فإنها مهمّة لأنها تقود إلى ما يليها مباشرة من قصة العجل الذهبي. ومن خلال موضوع (الغضب الإلهي) تتداخل القضية الشرعية المعاصرة المتصلة بقوانين الغذاء مع القصة الكتابية المهمّة عن عصيان بني إسرائيل، ويؤسّس هذا الترتيب لعقيدة قرآنية جديدة، متمثلة في مفهوم القوانين العقابية غير الملزمة عموماً، لا نستطيع شرح هذه القضية شرحاً كاملاً، وتكفي الإشارة في ذلك إلى كتاب هولغر زيلنتين^(١) الصادر في ٢٠١٣ بعنوان: ثقافة القرآن القانونية (The Qur'ān's Legal Culture).

(١) هولغر زيلنتين، أستاذ بقسم اللاهوت والدراسات الدينية جامعة توتنغهام، تتركز اهتماماته في التلمود، والقرآن، والعلاقة بينهما، من كتبه: الثقافة القانونية في القرآن، تعاليم الرسل الاثني عشر كنقطة انطلاق، ٢٠١٣. (قسم الترجمات).

وترتيب ذنب بني إسرائيل على عبادتهم العجل وعلى الغضب الإلهي جاء في سياق موجّه إلى اليهود المتأخرين الذين نسمع عنهم في سورة طه المكية التي بها إضافة مدنية، ومن ثمّ يمكن تفسير ذلك على أنه قراءة جديدة في أواخر العصور القديمة للقصة الكتابية الواردة في الإصحاح الثالث والثلاثين من سفر الخروج. ليس هذا ابتكاراً قرآنيّاً، بل بالأحرى أنه يعكس ربطاً تم التأسيس له من قبل ويظهر بشكلٍ كبيرٍ في شعيرة يوم كيبور اليهودية في حقبة العصور القديمة المتأخرة حيث تندرج في عدد من النصوص الكتابية الأخرى، وتبرز من بين هذه النصوص على وجه الخصوص آيتان السادسة والسابعة من الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر الخروج؛ فبعد أن شهد موسى ذلك العمل الوثني ودمّر المجموعة الأولى من الألواح، عاد إلى ربه ليستلم ألواحاً جديدة، وعندها أُوحى ما يسمى بصفات الرب الثلاث عشرة:

(٦) فَاجْتَازَ الرَّبُّ قُدَّامَهُ، وَنَادَى الرَّبُّ: «الرَّبُّ إِلَهُ رَحِيمٌ وَرَوْوْفٌ، بَطِيءُ الْغَضَبِ وَكَثِيرُ الْإِحْسَانِ وَالْوَفَاءِ.

(٧) حَافِظُ الْإِحْسَانِ إِلَى الْوَفِ. غَافِرُ الْإِثْمِ وَالْمَعْصِيَةِ وَالْخَطِيئَةِ. وَلَكِنَّهُ لَنْ يُبْرِيَ إِبْرَاءً. مُفْتَقِدٌ إِثْمَ الْآبَاءِ فِي الْأَبْنَاءِ، وَفِي أَبْنَاءِ الْأَبْنَاءِ، فِي الْجِيلِ الثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ».

تتناغم هذه الآية التي تقرأ أكثر من عشر مرات في الشعيرة مع القراءة النبوية (مختارات من أسفار الأنبياء) في صباح يوم كيبور (سفر إشعيا، الإصحاح ٥٧، الآيات ١٤-٥٨)، وتُعنى أساسًا بتغيير الوعي والسلوك الديني تغييرًا شاملاً. يبدو أن هذه الأفكار بل وهذه الإشارات الكتابية منعكسة في خطاب القرآن لبني إسرائيل في سورة طه [الآيات: ٨١، ٨٢] الذي يركّز على عظم الذنب الذي ينشأ عن مزيد من التعدي على أيدي اليهود المعاصرين، إلا أنه يفتح بالمثل باب المغفرة، ومن ثمّ فإنّ القصة المحكية في سورة طه [الآيات: ٨٣-٩٩]، تستعيد بأثر رجعي الزخم العقدي الذي انطوت عليه في اليهودية وذلك من خلال الربط الشعائري بالغضب الإلهي الأبدي - وهذه ملاحظة يصعب تفسيرها بدون افتراض وجود محاورين يهود بين من يخاطبهم النبي، هنا يوفر السياق المشترك مرة أخرى المفتاح لفهم النص القرآني بشكل أعمق.

خاتمة: (معنى الدارس الفيولوجي):

تتيح قراءتنا (الدياكرونية) التطوريّة للقرآن أن نفرق بين المراحل المختلفة في علاقة القرآن بالكتاب المقدّس، فبعد فترة من (الاستناد على) النصوص التعبديّة التي تشبه المزامير في السور المبكرة، أدركت الأمة أنها تسير على خطى بني إسرائيل، الذين توجّب حكاية تاريخهم من جديد، وقد رأت الأمة القرآنية في شخص النبي موسى العظيم أسوةً لنبينا، وفي دعوته المكيّة طوّر النبي محمد صورة مطابقة من موسى، وذلك من خلال إستراتيجية ثنائية من إعادة التركيب المشترك، وكانت هذه العلاقة الوثيقة موضع تساؤل في المدينة، وهذا ما تعكسه سورة طه التي بها تفصيل قصة موسى وتشتمل على آيات مكية وأخرى مدنية، ولا يزال النصّ المكي الأساسي يقدّم موسى على أنه أسوة، إلا أنّ ثمة ما يطرأ على دوره كمشرع ذي سلطة نهائية في الآيات المدنية؛ إنه محمد الذي يضطلع بدور النبي الأقدم ويخاطب قوم موسى (أي: اليهود المعاصرين) ويدعوهم إلى تعديل رأيهم في القانون الموسوي الذي أصبح مهجورًا بعض الشيء، وبهذا تنحجب سلطة موسى المطلقة وتكتسب رسالة محمد أهمية أكبر؛ فإضافة إلى كونه رسولاً، يصبح محمد زعيمًا مخوّلًا بإعطاء أمته هوية جديدة، والنبوة التوراتية التي كانت في مكة هي الصورة الوحيدة والأكيدة للتوسط بين العالم الإلهي والعالم الإنساني، أصبحت في المدينة سلطةً متنازعًا عليها.

يعتمد هذا النوع من قراءة القرآن على أن رواية الأصول القرآنية المنقولة في التقليد الإسلامي هي رواية موثوقة تاريخياً في معلوماتها الأساسية على الأقل، ويتطلب رفض هذه الرواية تكذيب الأدلة، وسيكون غريباً من الناحية المنهجية ترك الإجابة على السؤال الأساسي حول تاريخية النبي ودعوته للأمم، أي: الحدث القرآني الذي يقع في فترة زمنية ثابتة. يجب على علماء الدراسات القرآنية أن يختاروا النوع الأدبي للنص قيد الدراسة؛ هل هو تقرير مكتوب موزع على ١١٤ سورة أم أنه دراما معروضة شفويًا تتطور في مشاهد وفصول متتابعة؟ أيًا ما كان، فليس ثمة نص بلا سياق، فلا بد من مراعاة النص ووضعه في سياق حدث تاريخي. والذي وقع للكتاب المقدس الذي فصل حتى العصور الحديثة تمامًا عن سياق تلقي اليهود وتفسيرهم له يجب ألا يتكرر - بعد تغيير ما يحتاج للتغيير - مع القرآن. فعلى النقيض من ذلك، سوف تفيد التفسيرات المسيحية واليهودية للكتاب المقدس، كما سوف تفيد الدراسات الإنجيلية في الغرب عمومًا، من دراسة نقد القرآن للكتاب المقدس، ومن التحدي الجوهرية الذي يفرضه لإعادة النظر في الآراء الحصرية السائدة.



المراجع:

Al-Azmeh, Aziz. *The Arabs and Islam in Late Antiquity: A Critique of Approaches to Arabic Sources*. Berlin: Gerlach Press, 2014.

Arberry, A. J., trans. *The Koran Interpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

El Masri, Ghassan. "The Qur'an's Theopoetic Manifesto." Forthcoming in *Our 'anic Studies Today*, ed. Michael Sells and Angelika Neuwirth.

Fishbane, Michael. *Haftarot: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*.

Philadelphia: Jewish Publication Society, 2002.

Griffith, Sidney. *The Bible in Arabic*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Hall, Stuart George. "Typologie." *Theologische Realenzyklopadie* 34 (2002): 208-224. Kugel, James. *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. New York, NY: Free Press, 2007.

Madigan, Daniel A. "God's Word to the World: Jesus and the Qur'an, Incarnation and Recitation." In *"Godhead Here in Hiding": Incarnation and the History of Human Suffering*, ed. T. Merrigan and F. Glorieux. Leuven: Peeters, 2012, 157- 172.

Neuwirth, Angelika. "From the Sacred Mosque to the Remote Temple: *Surat al-Isrd* , Between Text and Commentary." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Jane McAuliffe, Barry Walfish, and Joseph Goering. Oxford: Oxford University Press, 2003, 376- 407.

—. “Meccan Texts—Medinan Additions? Politics and the Re-reading of Liturgical Communications.” In *Words, Texts, and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, ed. R. Amzen and J. Thielmann. Leuven: Peeters, 2004, 71-93.

—. “Qur’anic Readings of the Psalms.” In *The Our 'an in Context: Historical and*

Literary Investigations into the Our'anic Milieu, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. Leiden: Brill, 2009, 733-778.

—. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Our 'an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Pollock, Sheldon. “Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World.” *Critical Inquiry* 35 (2009): 931-961.

Steinsaltz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*. New York: Schocken Books, 2000.

Zellentin, Holger. *The Our an's Legal Cidture*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2013.