@Tafsircenter

أنجيليكا نويفرت
ANGELIKA NEUWIRTH

وجهان للقرآن

القرآن والمصحف

ترجمة: حسام صبري

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 بأنجيليكا نويفرت:

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

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

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

ولها عددٌ من الكتابات والدراسات المهمّة في مجال القرآن ودراساته.

من أهمها:

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

القرآن كنصّ من العصور القديمة المتأخرة، مقاربة أوروبية.

وقد تُرْجِم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

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

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

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

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

وهو مجموعة من دراساتها المترجمة للإنجليزية.

مقدمة[1]:

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

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

---

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام وكتابة الحواشي والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي نويفرت بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

وترى نويفرت في سياق بحث هذه العلاقة أنّ مناهج دراسة القرآن في الحالتين لا بد أن تكون مختلفة؛ لتباين الطبيعتين، وأن دراسة القرآن في حالته الشفاهية يمكن أن تكون بابًا لدراسة وضعية المتلقِّين له والمخاطَبين به وسماع صوت حجاجهم واعتراضاتهم، وطريقة تأسيس القرآن حججه في مقابلهم، وأن هذه الدراما متعدّدة الأصوات -كما تعبِّر- والتي تكشفها دراسة الشكل الشفهي للنصّ، تحتجب كثيرًا عند دراسة النصّ في وضعيته كمصحف.

وتختم نويفرت بحثها بدراسة تطبيقية لسورة الإخلاص، محاولة استكشاف ما تحكيه كبلاغ شفهي يواجه العقائد المسيحية المقرّة في مجمع نيقية الشهير عبر إعادته بناء بعض نصوص التوراة.

إنّ أهم ما تنطوي عليه هذه الدراسة ليست بالضرورة نتائجها، ولكن قدرتها على تناول العلاقة بين قضايا؛ مثل: الشفاهة وبناء النصّ وحجاجه وتأسيس سلطته بصورة منهجية واضحة، مما يجعل لترجمتها أهمية في إثراء الدرس العربي بمثل هذا القضايا ومناحي الدرس.

الدراسة[1]

مقدمة: القرآن والبلاغة:

لقد بعث اللهُ كلَّ نبي بمعجزة تُثبِت صدق رسالته؛ فقد أرسل اللهُ موسى رسولًا لأهل مصر، وأيده بالسحر ليقنع قومه[2]. وحتى يتفوّق عليهم جاءهم بمعجزة العصا التي ألقاها فصارت حيةً تسعى ثم التقطها لتعود عصًا من جديد. وجاء عيسى في زمن كانت الغلبة فيه للطبّ فكانت معجزته من جنس ذلك، فأحيا الموتى[3]. ثم بُعِثَ محمد إلى قوم ما عادت تستميلهم المعجزات

(١) قام بترجمة هذه المادة: حسام صبري، مدرس مساعد بكلية اللغات والترجمة، قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية.

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

(٣) هذا الكلام مُشكِل وإن كان كثير الدوران قديمًا وحديثًا في التآليف؛ فمعجزات الأنبياء قد تقع أحيانًا في جنس ما برع فيه أقوامهم كما وقع مع سيدنا موسى ومحمد مثلًا، إلّا أن هذا غير مطرد، بل كثير من الأنبياء =

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

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

=

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

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

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

وعلى هذا قدّم القرآن نفسه كتابًا يتبوأ سنام البلاغة، كتابًا يشكِّل (ميتا نصّ) - نصًّا ذا علاقة بغيره من النصوص-، يصوّر حالة من الجدل المستمر.

في ضوء هذه الاعتبارات، فإنّ الإشكالية التي تكتنف الأزمة الحالية في الدراسات القرآنية الغربية تلك الفجوة التي يتعذّر جسرها بين موقف تقليدي

يرى في القرآن الثمرة الأدبية لبعثة نبوية خرجت من مكة والمدينة إبّان النصف الأول من القرن السابع الميلادي، وآخر مشكِّك يرى القرآن صنيعة مجتمعِ ما بين النهرين الذي اتّسم بنزعة توفيقية بين العقائد[١]، هذه الإشكالية تعكس فرضية خاطئة تمامًا تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ تلك المشكلة التي أرَّقت مفتش الجمارك في قصة تيخوانا الشهيرة (دانيال بويارين، ٢٠٠٤، ص١):

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

أوردتُ هذه القصة الظريفة لأقول: إنه لا ينبغي للمتخصصين في الدراسات القرآنية أن ينشغلوا بالمكان الذي خرج منه هذا العمل الأدبي المسمى بالقرآن، ناهيك عن التساؤل عمّا يقوله القرآن، وإنما ينظرون للنصّ القرآني نفسه باعتباره وسيلة لتبليغِ رسالةٍ ما. إنّ القرآن في مرحلة نشأته الأولى لم يكن كتابًا محدّد الشكل مقررًا سلفًا ولا أثرًا أدبيًّا ماثلًا، وإنما هو نصّ ثابت متحرك في الوقت ذاته يعكس حالة من الجدل الفلسفي اللاهوتي بين شتى أنصار الطوائف

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

القديمة. وهو نصّ ينبغي أن يُراعى في قراءته الأسلوب المتَّبع في تناول الدراما متعدّدة الأبطال. والمطلوب أن نغيّر من نظرتنا للقرآن فلا تبقى نظرة قاصرة تعتبره سِفرًا ماديًّا متجسدًا، بل ننظر إليه باعتبار النصّ ما قبل مرحلة الاعتماد والتدوين، ذلك النصّ الذي اتسم بالثبات والمرونة في آنٍ واحدٍ، وبهذا يمكن أن يقدِّم لنا حلًّا للإشكالات التاريخية التي تبحث فيها الدراسات القرآنية.

حتى يمكن استيعاب هذا المنظور لا ينبغي أن ننسى أنّ عصر القرآن قد تزامن مع الحقبة الزمنية التي شهدَتْ تنقيحَ كبرى الأسفار التفسيرية لديانات التوحيد ونشرها، كما حدث مع التلمود بشقيه في الديانة اليهودية، وكذا كتابات آباء الكنيسة في المسيحية. وتُعَدّ هذه الكتابات -وليس الكتاب المقدّس- النظيرَ الأدبي للقرآن. وهنا يؤكد دانيال بويارين[1] (٢٠٠٤) أنّ التلمود مثله مثل كتابات آباء الكنيسة مشحونٌ بأساليب البلاغة الهلينستية. وبالطبع ينبغي النظر إلى القرآن باعتباره تفسيرًا في المقام الأول، يصطبغ بصبغة جدلية حجاجية، ومن ثمّ يتّسم بأسلوب بلاغي راقٍ؛ فالقرآن يخاطِب أناسًا لديهم معرفة ودراية بالعقائد والمعارف التوراتية والإنجيلية وما بعدها، وبالتالي فإنّ كتابهم المقدّس لا بد أن يقدّم إجابات للأسئلة التي أثارتها التفاسير التوراتية والإنجيلية، فهو

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

كتاب يعقِّب على عددٍ كبيرٍ من الموروثات الدينية القديمة ويتعرّض لها بالتفسير والتوضيح.

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

ومع ذلك يصعب إنكار هيمنة النظرة التأويلية في تناول القرآن باعتباره مصحفًا في التقليد الإسلامي. والتحول من فكرة (الأصلي)، (ويُراد بذلك المفهوم القرآني الداخلي عن القرآن نفسه) إلى فكرة المصحف، (وهو المفهوم الذي ظهر بعد عهد محمد)، راجعٌ في حقيقة الأمر إلى مسألة جمعِ القرآن وتدوينه في مصحف واحد، وهو الأمر الذي أعاد تشكيل النصّ ليتحول من وثيقة تاريخية إلى رمزٍ سرمديّ خالدٍ. وقد بيّن عزيز العظمة[1] (١٩٩٤) أن هذه

(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 =

النصوص يُنزع عنها الطابع الزمني من خلال الجمع والتدوين، وتبقى السور غير مميّزة من ناحية التقسيم الزمني والتأريخ[١]؛ ولذا ينبغي أن نضيف هنا أنها لا تنفك عن الميث-الأسطورة، وتضحى شهادات لذلك الميث التأسيسي الذي قام عليه مجتمعاتها.

ويركز صلب البحث الذي بين أيدينا على القرآن، لا باعتباره السِّفْر الثابت الذي خلّفه النبيّ بعد وفاته في صورة المصحف، وإنما باعتباره سلسلة من البلاغ الشفهي الذي خاطب المجتمع المكي والمدني، ذلك المجتمع الذي تجلَّت خلفيته الدينية وتوقعاته في النصوص القرآنية. وعلى خطى دانييل ماديغان[٢] (٢٠٠١) أزعُم أن هذه الصفة الشفهية للبلاغ إبّان حياة النبي لم يكن

=

على الدكتوراه من جامعة أكسفورد في دراسة بعنوان: «ابن خلدون والدراسات الحديثة»، وشغل منصب أستاذ كرسي الحضارات الإسلامية في جامعة إكستر ببريطانيا، له مؤلفات عديدة، من أبرزها: «العلمانية من منظور مختلف، ٢٠٠٨»، و«العلمانية تحت المجهر، ٢٠٠٠» مع عبد الوهاب المسيري، و«التراث بين السلطان والتاريخ، ١٩٨٧»، ومن دراساته الشهيرة: دراسة «إفصاح الاستشراق»، والموجودة في كتابه: «التراث بين السلطان والتاريخ، دار قرطبة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧»، وآخر كتبه: «نشوء الإسلام في العهد العتيق المتأخر: الله وشعبه، ٢٠١٤»، والمطبوع في جامعة كامبريدج. (قسم الترجمات).

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

(٢) 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

=

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

=

الأمريكية عام ١٩٩٧، وعمل كأستاذ زائر في عددٍ من الجامعات: كولمبيا، أنقرة، بوسطن. من كتبه: «الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدّس، ٢٠٠١»، وقد نشرنا على قسم الترجمات عرضًا لهذا الكتاب ليامنة مرمر، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، يمكن مطالعته على هذا الرابط: https://tafsir.net/translation/38 (قسم الترجمات).

بين القرآن والمصحف:

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

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

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

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

إستراتيجيات لتسويغ شفاهية النص المقدس:

بالعودة إلى الفرضية التي ترى أنّ شفاهية الرسالة القرآنية ليست مجرد خيار عملي لنقل الرسالة، لننظر معًا إلى الإستراتيجيات القرآنية في تسويغ شفاهية النصّ المقدّس باعتبارها وسيلة التعبير المناسبة لكلام الله. لقد ظهر القرآن الكريم مثله مثل باقي الكتب المقدّسة في واقع منظومة واسعة من التقاليد والموروثات المتباينة التي كانت حاضرة في البيئة الجغرافية آنذاك، فجاءت نصوصه لتعالج حاجة مجتمع ناشئ، وتبلورت في صورة نصّ مقدّس، ومع ذلك فإنّ السّمة المميّزة للقرآن هي نشأته في وسطٍ فيه ظاهرةُ النصّ المقدّس وتَجَسُّده في صورة مكتوبة هي ظاهرةٌ شائعةٌ. وكما أثبت نيكولاي سيناي[1] (٢٠٠٦) بجلاء أنه في إطار المواجهة مع المفاهيم اليهودية المسيحية لطبيعة النصوص المقدّسة اضطُرّ القرآن الذي كان في طَور النمو للتأكيد على سلطانه

(١) نيكولاي سيناي، باحث ألماني، أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على الدكتوراه من جامعة برلين الحرة بألمانيا، تتركّز اهتماماته في القرآن والتفسير واللاهوت الإسلامي، له عديد المؤلفات في هذا السياق منها:

- كتاب الإسلام المقدّس، أهم الحقائق عن القرآن الكريم، ٢٠١٢.
- الحديث والتفسير: دراسات في تفسير القرآن المبكر، ٢٠٠٩.
- القرآن، مقدمة تاريخية نقدية، ٢٠١٧.

فضلًا عن عديد المقالات والدراسات حول التفسير والقرآن، وقد ترجمنا له دراسة، منشورة على قسم الترجمات، ضمن مواد الملف الثاني (تاريخ القرآن)، بعنوان: (متى أصبح القرآن نصًّا مغلقًا؟)، يمكن مطالعتها على هذا الرابط: https://tafsir.net/translation/31 (قسم الترجمات).

وحُجِّيته. والمثير في هذا الأمر هو أنّ القرآن لم يستجب لفكرة النصّ المكتوب وإنما أسّس صورة جديدة لنصّ شفاهي على حدّ تعبير ويليام جراهام[1] الذي يرى أن «القرآن ظلّ شفاهيًّا في الأساس لا نصًّا كتابيًّا» (٢٠٠٣، ص٥٨٤). ويزعم دانييل ماديغان أنْ ليس في القرآن ما يوحي أنه يرى في نفسه *(الكتاب)* الكتاب السماوي (على نحو ما أورده سيناي، ٢٠٠٦، ص١١٥)، بمعنى أنّ القرآن ما سعى في مرحلة من مراحله لأن يكون سِفرًا كتابيًّا مغلقًا. ومع ذلك فإنّ هذا الادعاء بوجود اختلاف أنطولوجي بين التلاوات ومصدرها السماوي (المرجع السابق، ص١٠٩) يفترض مقدمًا استيفاء شرطين، وهذا الأمر لا يمكن تقصّيه إلّا عبر بحث تاريخي مفصَّل وهو ما أهمله ماديغان؛ الشرط الأول: أن هذا الزعم يستلزم إدراكًا للطبيعة الشفهية المتأصّلة في القرآن باعتبارها جوهره، بصرف النظر عن اللجوء للكتابة من حين لآخر لحفظ القرآن. والثاني: أن هذا يستلزم مجموعة من الحجج والأدلة لتبرير أن تغيب عن

(١) ويليام جراهام (١٩٤٣-)، باحث أمريكي في الدراسات الإسلامية، عمل كأستاذ الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد عام ١٩٨٥، وشغل منذ ١٩٩٠ إلى ١٩٩٦ منصب رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفرد، ورئيس قسم لغات ودراسات الشرق الأدنى إلى ٢٠٠٢، وفي ٢٠١٨ اختير لعضوية الجمعية الفلسفية الأمريكية، له عديد الكتابات في هذا السياق منها: الكلمة الإلهية والكلمة النبوية في الإسلام المبكّر، إعادة النظر في المصادر، مع إشارة خاصّة إلى القول الإلهي أو الحديث القدسي، ١٩٧٧، ما وراء الكلمة المكتوبة، الجوانب الشفهية للكتاب المقدّس في تاريخ الدّين، ١٩٨٧، الدراسات الدينية الإسلامية والمقارنة، كتابات منتقاة، ٢٠١٠. (قسم الترجمات).

القرآن الأدوات المعتادة المحيطة بكلمة الله الموحى بها كما هو حال الديانات الأخرى.

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

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

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

وفي محاولة من سيناي لتوضيح اختلاف القرآن عن الشعر والكهانة بالوحي، نجده يركز على قضية الأسلوب الفني (٢٠٠٦، ص١١١) فيقول:

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

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

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

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

(١) جين مكوليف (١٩٤٤-) أستاذة الدراسات الإسلامية بجامعة تورنتو، متخصصة في الآداب والفلسفة الكلاسيكية والدراسات الإسلامية، وهي رئيس فخري لكلية برين ماور وعميد سابق لجامعة جورج تاون، وهي مديرة مشروع الموسوعة القرآنية، والتي صدرت منها ستة مجلدات. لها بعض الكتب المتعلقة بالتفسيرات الكتابية والتفسيرات المسيحية، منها: المسيحيون القرآنيون، تحليل التفسير الكلاسيكي والحديث، ١٩٩١، في توقير الكلمة، التفسيرات الكتابية في العصور الوسطى، في اليهودية والمسيحية والإسلام، ٢٠٠٢. (قسم الترجمات).

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

إنّ أظهر تقريع وجهه خصوم محمد له -وكثيرًا ما يُستشهد به- هو السؤال الذي تناولته سورة الفرقان: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا﴾[الفرقان: ٣٢]. فقد رأى السامعون في عدم اكتمال نصوص الوحي وتفرُّق آياته بحسب الوقائع عيبًا يُبعدها عمّا اعتادوا عليه من كلام الله؛ ولذا لا بد من أدلة إضافية تعضد الموقف وتتّسق مع النماذج

المعهودة، وهذه الأدلة لا بد أن ترتبط بالكتابة لأنّ الوحي في الحالة اليهودية والمسيحية ارتبط بمفهوم النصّ المقدّس المكتوب، والتساؤل الذي يثار هنا: هل ثمّة علاقة بين الإشادة بدور بعض السور القرآنية الأولى في المشاركة -ولو بشكل غير مباشر- في القراءة والكتابة وبين توقّعات السامعين في هذا الشأن؟ هناك مجموعة من السور الأولى التي تؤسّس علاقة وارتباطًا بالكتاب السماوي؛ ولذا نجد الآيات [١١-١٦] من سورة عبس تَرِد كأنها منبثقة أو مختارة من النصّ الأصلي السماوي: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذۡكِرَةٞ ١١ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ١٢ فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ ١٣ مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ ١٤ بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ ١٥ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ ١٦﴾[عبس: ١١-١٦][(١)].

وفي موضع آخر أشار القرآن إلى المصدر السماوي للآيات بلفظ (اللوح) كما في الآية [٢٢] من سورة البروج -في إشارة إلى كتاب اليوبيلات- ثم إلى أُمّ الكتاب لاحقًا في منتصف المرحلة المكيّة كما في الآية الرابعة من سورة الزخرف. ويزعم سيناي -وله الحقّ في ذلك- أنّ هذه الآيات تُثبت وجود كتاب سماوي هو الأصل، والمشاركة فيه يُفترض أن تُضفي على الآيات التي يتلوها محمد صفة تجعله نوعًا وسيطًا من الكتب المقدّسة، (٢٠٠٦، ص١١٤). ويضيف في المرجع ذاته أنّ هذا التحرّك يُقصد به التوفيق بين الطبيعة الشفاهية للقرآن وتفرّق آياته بحسب الوقائع وهو أمرٌ لا يمكن إنكاره، وبين الافتراض

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

الشائع من أن الله إذا أراد أن يخاطب البشر فلا بد أن يكون للكتابة دور في ذلك. ولكن بخلاف ما يتوقّعه السامع، فإن الكتاب يبقى بعيدًا عن متناول البشر ولا سبيل للوصول إليه إلّا عبر هذه الآيات الشفهية التي تنزل على محمد؛ وبهذا فإن توقعات السامعين الموجودة سلفًا لم يتم تجاهلها إلى حدّ ما، لكن طالها في الوقت ذاته تغييرٌ كبيرٌ.

ورغم أني أشاركه هذه القناعة فيما يخصّ الأثر المستمر لجمهور السامعين على تشكُّل القرآن الوليد، إلا أني أودّ أن أُرجع السبب في هذا التعاطي مع الكتاب السماوي المقدّس إلى الدَّور المهم لكتاب اليوبيلات في أذهان المجتمع وطريقة تفكيرهم؛ فإنّ نصوص الأسفار الدينية المنحولة قد احتفظت بتأثير هائل على التراث اليهودي المسيحي، ولم تغب قطعًا عن المشهد في الجدل اللاهوتي في العصور القديمة المتأخرة، ويتّضح هذا جليًّا في عدد من السور الأولى، ويمكن اعتباره مصدرَ إلهامٍ في طريقة نقل القرآن لكلمة الله المكتوبة في العالم العلوي، ومع ذلك لا يمكن التقليل من دَور الجدل المستمر مع المناوئين، ولا بد أن هذا الجدل هو ما عزّز دور الخاصية الشفاهية للآيات القرآنية لتصبح بمثابة عقيدة قرآنية. وإذا عدنا بالحديث مجددًا إلى الكتاب، فلنا أن نتساءل عن طبيعة العلاقة بين القرآن التامّ المتلوّ والكتاب السماوي؛ إنّ النظر فيما بعد مرحلة جمع القرآن وتدوينه يراهما شيئًا واحدًا، ومع ذلك من اللافت للنظر أن نلاحظ في بعض النصوص التي نزلت في منتصف المرحلة

المكيّة وفي أواخرها تمييزًا بين الكتاب والقرآن، وربما كان من المناسب هنا إلقاء بعض الضوء على الخلفية التاريخية؛ في منتصف الحقبة المكية وأواخرها لحِقَ بالسور الأولى التي لم يكتمل شكلها بعدُ تطورٌ مهم فاتخذت شكلًا مميزًا من حيث بنية السورة: (السورة ثلاثية الأقسام). وهذه البنية مشابهة للتراتيل اليهودية والكنَسية، فتقدم قصة توراتية هي لُبّ السورة وتصوغها في افتتاحية حوارية ثم أجزاء ختامية، وتتضمّن أجزاء حجاجية جدلية أو تراتيب أخرى وتأكيدًا على أنها وحيٌ من الله (نويفرت ١٩٩٦). تشهد هذه السور على وضع اجتماعي (*Sitz im Leben*)[١] جديد للنصّ، على وظيفة دعوية اجتماعية جديدة. والإشارة إلى الكتاب هنا يُراد بها الروايات التوراتية على وجه الخصوص، التي تظهر في مركز الهيكل الثلاثي. ثم ضاقت الفجوة التي تفصل بين الذكريات والإشارات التوراتية وبين الأنواع الأخرى من البلاغات والآيات القرآنية؛ فأصبح الكتاب عَلَمًا على أسلوب حفظ سماوي بينما يشير القرآن إلى الصورة الأرضية. لكن فيما يتعلّق بالشكل فليسا سواءً؛ إِذْ إن المقتطفات المأخوذة من الكتاب لا يتلقّاها النبي كما هي بلا تغيير، وإنما في إطار عملية النقل يتم تطويعها بما يتواءم مع حاجات الناس. ويؤكد سيناي (٢٠٠٦،

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

ص١٢١) على أهمية هذا الفرق الذي يُقرّه القرآن نفسه باعتباره إحدى خصوصياته ويرى فيه نظامًا تأويليًّا خاصًّا، أُطلق عليه لفظ تفصيل. ودائمًا ما يُستشهد في هذا الصدد بالآية القرآنية التي تقول: ﴿تَنزِيلُ مِنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٞ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا لِّقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ۝٣﴾[فصلت: ٢، ٣].

وإذا كان الكتاب السماوي قد جُمع ودُوّن في صورة تلاوة عربية، فلا يقتضي ذلك أن يكون موجودًا منذ الأزل باللغة العربية[(١)]، ومعنى هذا أنه حتى القصص التوراتية المنسوبة للكتاب لا تقتضي بالضرورة وجود اقتباسات حرفية من المصدر السماوي وإنما في حقيقة الحال تمثّل نوعًا من الصياغة التي تم تفصيلها لتناسب مقام السامعين. وهذا الأمر يُلقي الضوءَ على حقيقة أخرى تبدو شائكة، ألَا وهي اشتمال القرآن على بعض القصص المكرّرة في أكثر من موضع بأكثر من أسلوب. وفي ضوء أدبيات التأويل والتفصيل تعدُّ هذه القصص بمثابة نقلٍ لاحقٍ لمقطع مختار من الكتاب، يتم إعادة صياغته بشكلٍ متكرّرٍ

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

وتطويعه للظرف الاجتماعي المتغيّر. وختامًا يرى سيناي (٢٠٠٦، ص١٢٦) أنه من منظور قرآني فإنّ الكتاب السماوي لا يمكن إعطاؤه للبشر في صورة أخرى غير المفصل مصداقًا لما جاء في سورة الأنعام في الآية رقم [١١٤]. وبهذا يكون الكتاب في المتناول جزئيًا لكنه غير متاح بين أيدينا في الوقت ذاته، يمكن الاستماع إليه عبر الوحي الإلهي لكن في ظلّ الحاجة لمواكبة هذه الآيات لجمهور معيّن من السامعين؛ فإنّ الكتاب في حدّ ذاته ليس في يد أحد ولا تحت تصرفه، ولا حتى في صورة مختارات حرفية. وفي هذه المرحلة اكتسبت الشفاهية القرآنية بُعدًا مميزًا هو بُعد الاعتقاد الذي يتشارك فيه المتحدث والسامع.

علامات الشفاهية:

التناسبات:

بعد أن استعرضنا تطوّر الشفاهية القرآنية، أودّ أن نُلقي الضوء على بعض السمات النصيّة التي تشير بجلاء إلى البنية الشفاهية للنصّ، ولعلّ أبرز هذه السمات ذلك الانتظام الكمي بين الآيات الذي يصل إلى نسبة مقصودة واضحة (نويفرت ١٩٨١/ ٢٠٠٧). ومع أنّ الفرضية المثيرة التي قدمها ديفيد مولر[١] (١٩٨٦) وزعَم فيها وجود بنية مقطعية للسور القرآنية طُرحت جانبًا ولم تلقَ دراسة وتمحيصًا من جانب المعنيِّين بالدراسات القرآنية، باستثناء إمكانية وجود يد ثابتة تهيمن بالكامل على بنية السور القرآنية وتكوينها. وفي مقابل وجهة النظر هذه، نجد أنّ البنية تتضح وتتمايز عبر التحليل البنيوي الدقيق (نويفرت ١٩٨١/ ٢٠٠٧). وتعكس هذه البِنَى التطورَ التاريخي، وخاصّة في السور القصيرة الأولى، يمكن فصل مجموعات الآيات المتميزة التي تشكِّل عادة جزءًا من أنماط النسب الواضحة؛ ولذا فإنّ سورة القيامة على سبيل المثال مبنية على مجموعة آيات متوازنة بهذا التناسب: ٦ + ٦ + ٦ + ٦ + ٥ + ٥ + ٥، بينما نجد سورة المعارج مبنية على هذا التناسب: ٦ + ٧ + ٧ + ٧ + ٧ + ٩، في حين أن سورة النازعات تشتمل على مجموعتين كلّ منهما تسع آيات، بهذا التناسب

(١) ديفيد هاينريش مولر (١٨٤٩-١٩١٢) مستشرق نمساوي، أستاذ اللغة العربية بجامعة فيينا، أشهر كتبه: (الأنبياء في صورتهم الأصلية، ١٨٩٦). (قسم الترجمات).

المدهش: ٥ + ٩ / ٦ + ٦ + ٦ / ٩ + ٥. كذلك فإنّ سورة الذّاريات تتألّف من مجموعة آيات بهذا التناسب: ٩ + ١٤ + ١٤ + ٩ + ٧ + ٧. وهناك حالات أخرى مشابهة في العديد من السّور المكية الأولى التي يتجاوز عدد آياتها العشر آيات، وهذا التناسب على ما يبدو وسيلة مُعِينة على التذكّر يحتاج إليها المرء عند استظهار القرآن وحفظه بدون كتابة.

فواصل الآيات القرآنية[١]:

في مرحلةٍ ما من الحقبة المكيّة أصبحت الآيات أكثر طولًا من المعهود فتجاوزت البنية المؤلفة من جملتين، ولم تَعُد تتّسم بالأسجاع المتغيرة باستمرار، وأصبح السجع أكثر بساطة يكاد لا يخرج عن نموذج (الواو والنون) أو (الياء والنون) والتي بالكاد تكفي لتلبية توقع السامع بختام مميّز للآية. وقد استُخدمَت وسيلة فنيّة أخرى مُعِينة على التذكّر للتغلب على هذه المشكلة، تكمن هذه الوسيلة في العبارة المسجوعة، و(الكولون) الوحدة الصغيرة من الكلام التي تتميز عن سياقها كما لو كانت لا تشترك في إطار الخطاب العام لكنها بمثابة تعليق أخلاقي عليه، كما جاء في معرض الردّ على إخوة يوسف حين قالوا: ﴿فَأَوۡفِ لَنَا ٱلۡكَيۡلَ وَتَصَدَّقۡ عَلَيۡنَآ﴾، فجاء التعليق على هذه العبارة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَجۡزِي ٱلۡمُتَصَدِّقِينَ﴾[يوسف: ٨٨]. أو أن الفاصلة تشير إلى القدرة

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

والعناية الإلهية كما جاء في رحلة الإسراء: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا﴾، إلى أن قال: ﴿لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[الإسراء: ١]. وتفصيل الكلام في أنواع الأسجاع أبان لنا أن الفواصل القرآنية تُبرِز عددًا هائلًا من الصفات الإلهية، وبالطبع ليست كلّ الآيات متعدّدة المقاطع تختتم بهذا الشكلِ، ولكن في بعض الأحيان تشتمل على عبارات قصيرة عادية في موضع الفاصلة الأخيرة، ومع ذلك فإنّ الفواصل القرآنية تعدُّ من السمات المميزة التي ظهرت في نهاية الفترة المكيّة وفي آيات هذه السور. وتفيد هذه الفواصل في تغيير مسار الخطاب السردي للسور الطويلة إلى صيغة وعظيّة تدعم الرسالة الإلهية المراد إيصالها. وبهذا الشكل تخرج عن الإطار المعهود في السرد الروائي بين المتحدّث والجمهور، وتغرس في وعي السامعين أنّ ثمة إجماعًا أساسيًّا على السلوك الأخلاقي الإنساني وعلى صورة الله وحضوره الفاعل في التعاملات البشرية، وهو إجماع لم يتم الوصول إليه إلّا بعد عملية ممتدة من تربية المجتمع وتهذيبه.

تفسير القرآن؛ سورة الإخلاص أنموذجًا:

لنتحول في الختام إلى نموذج لاستيعاب القرآن للأعراف التي كانت سائدة والتي انتقلت شفاهة في محيطها وفُصِّلت لتناسب المجتمع القرآني؛ لتظهر في شكلٍ جديدٍ، وإن كان لا يزال يتردّد فيها صدى البنية الخطابية والصوتية التي سبقت القرآن. ولا شك أن عقيدة التوحيد الخالص (الاعتقاد النقي) التي تتناولها سورة الإخلاص هي واحدة من أهم الموضوعات القرآنية، والتي تمثّل

في الإسلام رمز الوحدة النصية والمرئية والسمعية: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[سورة الإخلاص].

تتألف هذه السورة القصيرة من آيات محكمة بليغة، تمتاز بسجع رائع وفواصل متميزة، تبدو للوهلة الأولى متماشية مع النموذج المألوف في سور المرحلة المكية الأولى والتي اتسمت بأسلوب شعري وتركيب رائع، لولا هذا الاستهلال بكلمة: ﴿قُلْ﴾والتي كانت سمة مميزة للخطاب القرآني في مراحل لاحقة. وعند إنعام النظر في النصّ لا نجده وحدة متراصَّة في تناغم كُلِّيّ كما يبدو، إِذْ من الصعب أن نتجاهل طريقة الخطاب في الآية الأولى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، تلك الطريقة التي تكرِّر في الحقيقة خطابَ الديانة اليهودية: (اسمَعْ يا إِسرائيلُ: الربُّ إِلهُنا ربٌّ واحدٌ). من المدهش أن يتردّد خطاب النصّ اليهودي في نسخة القرآن -والذي على خلاف القواعد النحوية- يستخدم صيغة الاسم العبراني «أَحَدٌ» بدلًا من استخدام الصفة (واحد) ليختم بها الآية. وهذا الخروج على القواعد النحوية لا ينبغي أن يمرّ مرور الكرام؛ لذا أشير هنا إلى ميشيل ريفاتير[1] (١٩٧٨) الذي كان له السبق في إبراز مفهوم اللاقواعدية أو عدم

(١) ميشيل ريفاتير (١٩٢٤-٢٠٠٦)، ناقد أدبي بينوي فرنسي، عمل كأستاذ زائر في عدد من الجامعات، الكوليج دي فرانس، وهارفرد وأكسفورد، وكلومبيا التي وصل فيها لأعلى المناصب الجامعية، حتى تقاعد في ٢٠٠٤، وريفاتير من أشهر منظِّري الأسلوبية الأدبية في الستينيات، تُرجم من كتبه للعربية: الفصل الأول =

مراعاة القواعد النحوية، وقصَد بذلك ركاكةً في لحظة نصيّة تشير في الأساس من الناحية الرمزية والإشارية (السيميائية) إلى نصّ آخر يتضمّن مفتاحًا لتفسير معناه. وهذا النوع الخاص من اللاقواعدية الحاضر في النصّ الذي معَنا هو ما أشار إليه ريفاتير بعبارة: «الإشارة المزدوجة» حين قال (٩٢):

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

وقد بقي النصّ اليهودي -كما رأينا- مسموعًا في نسخة القرآن، لماذا؟ لا شكّ أن هذا الاقتباس له هدفٌ ما؛ إنه جزء من إستراتيجية التفاوض: بهدف تطويع الاعتقاد اليهودي والإفادة منه بإضفاء صفة العموم عليه، فيصبح عامًّا يصلح لغير اليهود من خلال التشديد على هذا الاختلاف، بتوجيه الخطاب هذه المرة ليس لإسرائيل فحسب بل لأيّ مؤمن، وهذا النوع من التصويب التفسيري بمثابة تعديل قد استخدمه القرآن على عددٍ من الأعراف والموروثات السابقة. ومع ذلك فإنّ تكرار هذا النصّ الذي سبق وروده عند اليهود يبدو الهدف منه

=

والخامس من كتابه: (أبحاث في الأسلوبية المعاصرة)، تحت عنوان: (معايير تحليل الأسلوب)، ترجمة: حميد الحمداني، منشورات دراسات (سال)، ١٩٩٣، الدار البيضاء. (قسم الترجمات).

توجيه خطاب شفهي واضح لليهود على وجه الخصوص؛ ولهذا يحتمل أن يكون النصّ متضمنًا إستراتيجية تسعى لجسر الهُوَّة بين المجتمع القرآني واليهودي.

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

العقيدة النيقية القسطنطينية	سِفر التثنية	القرآن
نؤمن بإله واحد الآب ضابط الكلّ، وخالق السماء والأرض، وكلّ ما يرى وما لا يرى. وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد. المولود من الآب قبل كلّ الدهور، إله من إله نور من نور. إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق. مساوي الآب في الجوهر.	اسمَعْ يا إِسرائيلُ: الربُّ إِلهُنا ربٌّ واحدٌ	قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

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

على الرغم من أنّ هذه الآيات تنفي صُلب العقيدة النيقية إلّا أنها تنقل مع ذلك التناص اليوناني/ السرياني وتستخدم إستراتيجية التأكيد الخطابي. وإذا نظرنا إلى الصياغة النيقية وجدناها تنفي أن يكون المسيح مخلوقًا، فهو مولود لا مخلوق، ثم تستطرد لتُعلن أنه مساوٍ للأب في طبيعته في جوهر واحد. أمّا القرآن فقد أكّد في الجانب الآخر على نفي فكرة البُنوة والأبوة، فقال: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، متوّجًا ذلك بنفي عامٍّ للتفكير في شبيهٍ لله، فقال: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. ومرة أخرى فإنّ النصّ السابق للقرآن يتكرّر مرة أخرى في النسخة الخاتمة، ومن الناحية الخطابية يكرّر هذا النص الصياغة المسيحية، وبالطبع ليس الهدف من الآيتين الثالثة والرابعة توجيه خطاب لاهوتي جدلي للمسيحيين في الأساس، ولكنهما تُلقيان الضوء على دعاوى عامة وتشكّلان جزءًا من نصٍّ جديدٍ متكاملٍ وعقيدةٍ توحيديةٍ عامةٍ. وهذا النصّ في الحقيقة

عبارة عن نصٍّ مضاد مركّب لنصَّين سابقين عليه، يمثلان عقائد اليهود والمسيحيين، والتي لا تزال مسموعة تتردّد أصداؤها في الشكل الخطابي العربي الجديد. ولا بد أنّ ثمة ترجمة ثقافية جرَت ونجمَت عن التواصل الشفهي ولا تزال تعتمد في فعاليتها على أصلٍ خطابيّ معتمَد في المنظومة اليهودية والمسيحية. وهكذا نجد رمز التوحيد في الإسلام يُفصِح عن نفسه في القرآن قبل جمعه وتدوينه، كلامًا حيًّا ومثالًا دالًّا على طبيعة القرآن الشفاهية، وكذلك التفسيرية.

ثبت المراجع

أولًا: المراجع العربية:

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

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

Arberry 1964 Arthur J. Arberry. The Koran Interpreted: A Translation. London: Oxford University Press .

al-Azmeh 1994 Aziz al-Azmeh. “Chronophagous Discourse: A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition.” In Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions. Ed. by Frank E. Reynolds and David Tracy. New York: State University of New York Press. pp. 163-211.

Boyarin 2004 Daniel Boyarin. Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Graham 2003 William Graham. “Orality.” In The Encyclopaedia of the Qur’ān. Ed. by Jane D. McAuliffe. 6 vols. Leiden: Brill. pp. 584-87 .

Madigan 2001 Daniel A. Madigan. The Qur’ān’s Self-image. Writing and Authority in Islam’s Scripture. Princeton: Princeton University Press.

McAuliffe 1999 Jane D. McAuliffe. “‘Debate with Them in a Better Way’: The Construction of a Qur’anic Commonplace.” In Myths, Historical Archetypes, and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th,

1996. Ed. by Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther, and Maher Jarrar. Beiruter Texte und Studien, 64. Beirut/Stuttgart: Steiner. pp. 163-88.

Müller 1896 David Heinrich Müller. Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragiker. 2 vols. Vienna: Hölder.

Najman 1999 Hindy Najman. "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies." Journal for the Study of Judaism, 30:179-210.

Neuwirth 1980 Angelika Neuwirth. "Zur Struktur der Yusuf-Sure." In Studien aus Arabistik und Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht. Ed. by Werner Diem and Stefan Wild. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 123-52.

Neuwirth 1981/2007 Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran—ein Zeugnis seiner Historizität? 2, enl. ed. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, NF 10. Berlin/New York: de Gruyter.

Neuwirth 1996. "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus." In The Qur'an as Text. Ed. by Stefan Wild. Islamic Philosophy, Theology, and Science, 27. Leiden: Brill. pp. 69-106.

Neuwirth 2002. "Erzählen als kanonischer Prozess. Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte." In Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag. Ed. by Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens Peter

Laut, and Ulrich Rebstock. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 54. Würzburg: Ergon. pp. 323-44.

Neuwirth 2008 “Psalmen—im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136).” In “Im vollen Licht der Geschichte.” Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Ed. by Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx, and Angelika Neuwirth. Ex oriente lux, 8. Würzburg: Ergon. pp. 157-90.

Neuwirth, Marx, et al. 2008 Michael Marx, et al., eds. “Introduction.” In The Qur’ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur’ān’s Historical Milieu. Leiden: Brill.

Pellat 1967 Charles Pellat, trans. Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von Al-Gahiz (777–869). Trans. by Walter W. Müller. Die Bibliothek des Morgenlandes, 12. Zürich: Artemis.

Pfister 1994 Manfred Pfister. Das Drama. Theorie und Analyse. 8th ed. Information und Synthese, 3. Munich: Fink.

Riffaterre 1978 Michael Riffaterre. Semiotics of Poetry. Bloomington: Indiana University Press.

Sinai 2006 Nicolai Sinai. “Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization.” In Self-Referentiality in the Qur’ān. Ed. by Stefan Wild. Diskurse der Arabistik, 11. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 103-34.