



أنجيلىكا نويڤرت
Angelika Neuwirth

الاستشراق في الدراسات الإسلامية الدراسات القرآنية نموذجاً تشخيص لأزمة المنجز، وحلول مقترحة لتجاوزها

ترجمة : طارق عثمان

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات الإسلامية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





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

نبذة تعريفية بأنجيليكا نويثرت:

أنجيليكا نويثرت (١٩٤٣ -) Angelika Neuwirth من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية. أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرة، درست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات: برلين، وميونخ، وطهران، عملت أستاذة ومحاضرة في عدد من الجامعات، مثل: برلين، وميونخ، وبامبرغ، كما عملت أستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمّان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة. أشرفت على عدد من المشاريع العلمية، 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 كنص 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.

مقدمة^(١) :

في الآونة الأخيرة على ساحة الدرس الاستشراقي، أصبحت دراسة القرآن ذاتها موضوعاً للدرس، حيث مثل الخلاف حول المنهجيات والمنطلقات والقضايا النظرية المتعلقة بدراسته أرقاً كبيراً للباحثين، فقضايا مثل: كيف ندرس القرآن؟ وما صلة دراسته بالتفسير؟ وهل يمكن دراسته معزولاً عن سياقه التاريخي أم أن دراسة هذا السياق أمر حتمي؟ وما هذا السياق التاريخي الذي يتحتم دراسته فيه؟ هي أسئلة تنازعها الباحثون دون إمكان الوصول فيها لحلٍّ مُرضٍ.

في هذه المقالة تطرح الألمانية أنجيليكا نويبرت هذه التساؤلات، باحثّة عن جذور معضلة الدراسات القرآنية في البحث الغربي المعاصر منذ انطلاقتها.

وتُرجع نويبرت جزءاً كبيراً من الإشكال لما اعتبرته حرمان القرآن من أن يُعامل معاملة كتاب مقدّس، حيث لم يُدرس القرآن مثلما دُرست الكتب السابقة (الكتاب المقدّس العبري والإنجيل) على أنها كتب دينية مستقلة، بل دُرِسَ دوماً بغرض البحث عن أصله الخفيّ في المصادر اليهودية والمسيحية

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلّفة بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، كما ميّزنا حواشي المترجم بالنصّ بعدها بـ(المترجم).

السابقة عليه، وهذا بسبب النظر للإسلام كدين حطّم اتصال الغرب بالشرق الأوسط؛ لذا ينبغي رده لما سبق لاستعادة هذا الاتصال المفقود.

أمّا فيما يتعلّق بسؤال سياق النصّ التاريخي تحديدًا فتعتبر نويفرت أن القرآن قد تنازعه اتجاهان في الفترة الأخيرة: اتجاه يعزل القرآن عن سياقه العربي بشبه الجزيرة ليضعه في سياق سوريّ أو عراقيّ ويطعن في كلّ أبعاد السردية التقليدية عن تاريخه، في مقابل اتجاه يتناوله في صورته ما بعد المعتمدة فحسب؛ ليُهدّر -بهذا- السياق التاريخي للنصّ، ويدخل فيه ربما تلك القراءات التي تحاول التداخل مع المنظور العقدي للمسلمين مثل قراءات شتيفان فيلد.

وفي مقابل هذا تطرح نويفرت -للخروج من الأزمة- قراءةً للقرآن لا تستبعد النصّ ما بعد المعتمد، وإنما تضيف قراءةً هدفها اكتشاف الدراما الحيّة -على حدّ تعبيرها- داخل القرآن، والتي تُبرز تكوّنه في سياق يعجّ بالنقاشات اللاهوتية، التي تظهر آثارها في القرآن وفي استجاباته النقاشية لمستمعيه وتطويره لحججه وجدالاته في مقابلهم.

هذه المقالة تحدّد ملامح الإشكال المعاصر لدراسة القرآن غربًا، وتلك الحلول التي يطرحها أحد أهمّ الباحثين على ساحته لتجاوز هذه الوضعية، مما يجعلها شديدة الإفادة في تصوّر وضعية حقل الاستشراق المعاصر وإشكالاته وحلوله المفترضة.

الدراسة (١)(٢)

استشراق في الدراسات القرآنية؟

أي شيء على المحك في الدراسات القرآنية؟ هل هو التماس فهم للنص القرآني كما فهمه النبي محمد؟ أم هو التماس النص الأصلي^(٣) للقرآن؟ أم هو التماس فهم للقرآن كما فهمه قُرَّاءه اللاحقون؟ أي: ما يُعرف باستجابة

(١) مترجم هذه المادة: طارق عثمان، باحث وكاتب ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٢) هذه الترجمة هي لمادة Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point، المنشورة في Journal of Qur'anic Studies، في ٢٠٠٧م، وتم إضافة هذا الجزء «تشخيص لأزمة المنجز، وحلول مقترحة لتجاوزها» في العنوان؛ من أجل توضيح أكثر لمضمونها، (قسم الترجمات).

(٣) Urtext: النص الأول أو الأصلي؛ أحد المساعي الرئيسة لأصحاب المنظور النقدي-التاريخي في الدراسات القرآنية، مقتفين في ذلك خطى الدراسات النقدية الكتابية = هو البحث عن نص أصلي (أو نصوص أصلية) للقرآن؛ أي: النص الذي انبنى عليه النص القرآني المعتمد أو استُقي منه؛ أي: المصدر الذي اعتمد عليه مؤلفه في تأليفه إذا جاز القول. وهو مسعى منذور للفشل، وغير مثمر على أية حال، وأقصى ما يُوصَل إليه هو إرجاع القرآن إلى بعض النصوص الكتابية المعتمدة أو المنحولة. ولو شئنا أن نعين نصاً أصلياً للقرآن، وفق المعتقد الإسلامي، ووفق القرآن نفسه بصفته (ميتا-نص)؛ أي: نص يتحدث عن نفسه = يمكننا القول بأن النص الأصلي للقرآن هو اللوح المحفوظ: ﴿وَلِئَلَّا يَفْطِنَ الْبَاطِلُ﴾ [الزخرف: ٤]؛ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ [٧٧] في كِتَابٍ مَكْنُونٍ [الواقعة: ٧٧-٧٨]. (المترجم).

القارئ^(١)؟ أم أنه شيء مغاير لكل ذلك؟ هذه المعضلة التي تصيب الدراسة الأكاديمية الغربية للقرآن بالشلل، في وقتنا الحاضر، تبدو لي محدودًا بها -ومحلولة ربما- في هذه الطُرفة الشهيرة عن هنود تيخوانا^(٢):

«في كل يوم، ولمدة ثلاثين سنة، كان يمرّ رجلٌ بعربة يدوية محمّلة بالرمل من معبر تيخوانا الحدودي، وكان مفتش الجمارك ينبش كل صباح في الرمل المحمّل على العربة من دون أن يعثر على أية بضاعة مُهرّبة. لكنه ظلّ مقتنعًا -بالطبع- أنه كان يتعامل مع مُهرّب. وفي اليوم الذي تقاعد فيه من الخدمة، طلب من المهرّب أن يبوح له بالشيء الذي كان يُهرّبه طَوَالَ هذه السنين وبالكيفية التي كان يفعل بها ذلك، فأجابه: عربات يدوية؛ لقد كنتُ أهرّب عرباتٍ يدوية بالطبع».

أورد هذه الحكاية الطريفة لسببين: الأول: هو أنني أود أن أحاجج عن أن الشيء الذي يتعين على المتخصصين في دراسة القرآن أن يبحثوا عنه ليس هو فهمًا (صحيحًا) بعينه للنصّ القرآني [شيء مدفون في الرمل]، يقضي على فهم

(١) نظرية استجابة القارئ: نظرية في النقد الأدبي تركّز على استجابة القارئ للنصّ، وفهمه له، عوضًا عن التركيز على النصّ نفسه؛ مضمونًا وشكلًا، أو على مؤلفه. (المترجم).

(٢) هذه الطُرفة مقتبسة بالكلمة من:

Daniel Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004), p. 1.

[وتيخوانا هي مدينة مكسيكية تقع على الحدود بين المكسيك والولايات المتحدة، في الجنوب من ولاية كاليفورنيا. (المترجم)].

آخر بأنه (خاطيء)، وإنما هو النصّ نفسه [العربة اليدوية]، باعتباره وسيلة إرسال، باعتباره تجسيدًا لعملية تبليغ. والثاني: هو أنني سأحتاج عن أن (مفتشي) الحدود الأكاديمية أنفسهم، أولئك الذين لا يزال لهم تأثير بالغ على منظوراتنا قد أمّلوا قواعدهم - أو حددوا أهدافهم - ليس من دون تحييز أيديولوجي، وإنما - كما سنرى - بقدر كبير من الانشغال بسياسات هويتهم.

وأودّ أن أ طرح هنا الدعوى الآتية: إنّ الدراسات القرآنية لا تستفيد من مناهج الدراسات الدينية كما هي مُطبّقة عالميًا في الوقت الراهن، وإنما هي لا تزال تتّبع مجموعة انتقائية ومحدودة من المناهج التي تميل لأن تكون جوهريّة في تعاملها مع القرآن. فمبكّرًا، في تسعينيات القرن المنصرم، قد تحسّر عزيز العظمة^(١) على أن القرآن لم يُخضع على نحو منهجي لمجموعة الخطوات المنهجية المتبعة في الدراسات الكتابية، ولم يستطع تخيّل أيّ سبب لعدم حدوث ذلك إلا الوضعية الاستثنائية للقرآن باعتباره نصًّا مقدسًا غير كتابي، أي: سوى (غيريته) المزعومة^(٢).

(١) عزيز العظمة (١٩٤٧-)، أكاديمي سوري، أستاذ متقاعد بقسم التاريخ بالجامعة الأوروبية المركزية ببودابست بالمجر. درّس بجامعة عدّة؛ منها: جامعة إكستر، والجامعة الأمريكية ببيروت. وعمل أستاذًا زائرًا بجامعة عدّة؛ منها: جامعة كولومبيا، وجورج تاون، ويال. من آخر أعماله (بالإنجليزية): العرب والإسلام في العصور القديمة المتأخرة: نقد المنظورات المتخذة حيال المصادر العربية (٢٠١٤)؛ مذهب العلمانية في العالم العربي: سياقات وأفكار وتبعات (٢٠٢٠). (المترجم).

(٢) Aziz al-Azmeh, 'The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism' in van der Kooij (ed.), Canonization and Decanonization, Studies in the History of Arie (Leiden: E.J. Brill, 1998) Religion, 82

فوفقًا للعظمة، تشارك الدراسات القرآنية الغربية في (الخطاب الاستشراقي) الذي يميل إلى نزع الظواهر الثقافية في منطقة الشرق الأدنى [الأوسط] من سياقها، وبذلك يسمح للدارسين بأن يضربوا صفحًا عن القواعد الصارمة المطبقة في الحقول الأكاديمية الغربية ذات الصلة. والاستشراقي هنا، هو عدم اعتبار القرآن نصًا توحيدياً مقدسًا كباقي النصوص التوحيدية المقدسة الأخرى؛ أي: تلك النصوص التي اكتسبت -عبر عملية تكريسها واعتمادها- مكانة عظيمة في مجتمعاتها (communities)^(١). ولأستخدِم مصطلحات أكثر دقة، سأستشهد هنا بتعريف وليام جرهام^(٢) للنص المقدس^(١):

وأعيد نشره في:

Aziz al-Azmeh, The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography (Budapest: Central European University Press, 2007).

(١) قدّم محمد أركون نقدًا مغايرًا تمامًا [لنقد العظمة] للدراسات القرآنية في كتابه: (الإسلام: في حاجة للإصلاح أم للهدم؟) بيروت: دار الساقى، ٢٠٠٦. [هذا هو عنوان الكتاب بالإنجليزية في طبعته الثانية، لكن عنوان الطبعة الأولى والطبعة العربية هو: اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي]. حيث يدعو أركون إلى تخطي «العتبة الإبتيمية والإبتيمولوجية» (ص ٧٧)، حتى يتسنى لنا تحديث الدراسات القرآنية وإنجاز تحليل تفكيكي للقرآن. وبالرغم من أنه يؤثر -من طرفه- المنظورات اللسانية والسيكولوجية من دون أن يأخذ -بالقدر الكافي- في اعتباره المتطلبات التي لا تزال قائمة في الدرس الفيلولوجي -التاريخي = فإن دعوته إلى «تنويع المنهجيات، وتوسيع مجال التاريخ المقارن للأديان، وشفّع ذلك بتوسعة الإطار الأنثروبولوجي للفهم» هي، بكل تأكيد، متفقة مع الدعوى التي أ طرحها في هذه الدراسة.

(٢) وليام ألبيرت جرهام (١٩٤٣ -)، أكاديمي أمريكي، أستاذ دراسات الشرق الأوسط، وعميد كلية اللاهوت (سابقًا) بجامعة هارفرد، ينصبّ اهتمامه البحثي على التاريخ الإسلامي المبكر وعلى نصوص الإسلام؛ القرآن

«النص المقدّس (scripture) ليس صنفًا أدبيًّا، وإنما هو صنف تاريخي ديني. فلا يكون نصٌّ ما نصًّا مرجعيًّا موثوقًا أو مقدّسًا بمعزل عن دوره الوظيفي في معشر ديني ما، وفي التقليد الإيماني التاريخي لهذا المعشر. إن الطبيعة المقدّسة لكتاب ما ليست سمة بديهية له، وإنما هي سمة تُنمى وتكتسب عن طريق نيل اعتراف واسع في حياة الأشخاص المؤمنين الذين يعتبرونه نصًّا قدسيًّا

=

والسُّنة. من أهم أعماله (بالإنجليزية): الكلمة الإلهية والكلمة النبوية في صدر الإسلام (١٩٧٧)؛ تراث حضارات العالم (٢٠١٤). (المترجم).

(١) William Graham, article 'Scripture and the Qur'an' in Encyclopedia of the Qur'an

صحيح أن «مفهوم النص المقدّس scripture، وهو مفهوم خصوصي [دال على الكتاب المقدّس حصراً]، يبدو أنه قد تطوّر بشكل كامل -لأول مرة- في سياقات يهودية ومسيحية، لكن في الأطوار المتأخّرة من هذه السياقات اليهودية والمسيحية وحديثاً في السياقات العلمانية ضمن العالم الغربي بالأساس (وخاصة سياقات الأكاديمية الحديثة) قد تطور هذا الاستعمال الأصلي للمصطلح بحيث لم يُعدّ يشير إلى نصوص كتابية يهودية أو مسيحية معيّنة وحسب، وإنما إلى النصوص المقدّسة للمجتمعات الدينية الأخرى... وهذا لا يعني القول بأنه لا يوجد في التقاليد الدينية الأخرى مفاهيم مقابلة لمفهوم النص المقدّس الكتابي يمكن استعمالها، وإنما يعني -عوضاً عن ذلك- أن إدراج القرآن (أو الفيدا الهندوسي أو اللوتس سوترا البوذي) تحت عنوان الكلمة ذات الصبغة اللاتينية scripture ليس بالأمر الضارب في القِدَم تاريخيًّا، وأنه لم يكن متكرراً قبل القرن المنصرم أو نحو ذلك -على الأقل قبل نشر سلسلة الكتب التي حررها ماكس مولر في ١٨٧٩-١٨٩٤ المعنونة بـ(كتب الشرق المقدّسة). أمّا الآن فهذا الاستعمال العام للمصطلح شائع جدًّا، لكن ظاهرة النص المقدّس باعتبارها ظاهرة تحدث في شتى السياقات والتقاليد الدينية هي شيء بصعوبة شُرِع في دراسته على نحو مقارن وعالمي بالشكل الكافي». (ص ٢٥٨).

أو مقدّساً^(١)، ويتعاملون معه على أساس كونه كذلك... وبعبارة أخرى، السمات المقدّسة لنصّ ما لا تعود إلى النصّ نفسه، وإنما إلى الدور الذي يلعبه في معشر ديني ما، والمكانة التي يتسنّمها لديه».

والأمر الواضح بجلاء في حالة القرآن هو أن مثل هذا الفهم العام والعلائقي لمصطلح النصّ المقدّس، ذلك الفهم الشائع حاليًا في الدراسات الدينية هو -طبقًا لجرهام-: «فهم متوافق إلى حدّ كبير مع استعمال القرآن المتكرّر لمصطلح: كتاب... كُتب للإشارة إلى النصوص المقدّسة التي أوحى بها الله إلى الأنبياء أو الرسل السابقين... قبل أن يُنزل على محمد كتابه القرآن»^(٢). هذه الملاحظة تفيد ضمنيًا أن القرآن يمثل استثناءً بين النصوص المقدّسة؛ وذلك لأن الطبيعة المقدّسة للنصّ القرآني ليست ناتجة عن تطورات لاحقة على نزوله [دوره ومكانته بين معشر المسلمين]، وإنما هي سمة جوهرية للقرآن نفسه. يقول جرهام^(٣):

(١) كلمتا: قدسي holy ومقدّس sacred تُستخدمان بالتبادل في أغلب الأحيان، وإن كان ثمة فرق بينهما: القدسي صفة أكثر تجريدًا وأقلّ استعمالًا من المقدّس؛ القدسي: تفيد الكمال والصلاح والنقاء، مقابل قدسي إذن هو: ناقص ومُعيب ودنس. بينما المقدّس: هو كلّ ما ينتمي للإله، وليس لهذا العالم، مقابل مقدّس إذن هو: دنيوي أو علماني. والوصفان ينطبقان معًا على النصّ المقدّس. (المترجم).

(٢) Graham, 'Scripture and the Qur'an', p. 259.

(٣) Graham, 'Scripture and the Qur'an', p. 260.

إن الاستخدام العام لمصطلحي: كِتَاب، كُتِب؛ للإشارة إلى النصوص المقدسة السابقة وإلى القرآن نفسه هو ما يُعدّ مخصوصاً، أو على الأقلّ فريداً في الفكرة القرآنية عن النصّ المقدّس. فعادة النصوص المقدسة الأخرى لأديان العالم التي ندعوها (scripture)، لم تُكتب بأيّ وعي مشابه يدلّ أنها تنتمي إلى صنف من النصوص يُدعى (نصوصاً مقدّسة). فجُلّ -إن لم يكن جميع- النصوص المقدسة العظيمة الأخرى سوى القرآن غير واعية، ولو حتى بكونها نصوصاً مقدّسة محتملة، وذلك بما أن مفهوم (نصّ مقدّس) أو أيّ مفهوم مماثل له هو -عادة- مفهوم يُطوّر بأثر رجعي.

وإذا كان ذلك صحيحاً، فلن يكون الـ«اعتراف الواسع في حياة الأشخاص المؤمنين» الذي يمنح النصّ سمته المقدسة -بحسب جرهام- هو اعتراف الأمة الإسلامية اللاحقة؛ وإنما هو اعتراف المجموعة التي تلقّت القرآن في أول الأمر. والحال، أن لهذا الاستنتاج تبعاتٍ هائلةً على الدراسات القرآنية؛ فهو يقتضي ضمناً أنه لا يمكن لأيّ دراسة جادة للنصّ القرآني -تمضي إلى ما هو أبعد من المناحي الشكلية واللغوية والنحوية- أن تتغاضى عن (كتابيّة) (scripturality) القرآن المُضمّنة في نصّه ما قبل المُعتمد. ومع ذلك، فالتمييز بين النصّ القرآني ما قبل المعتمد الذي بُلّغ إلى المستمعين الأوائل [القرآن]،

والنصّ اللاحق المعتمد والرسمي للأمة المسلمة [المصحف]^(١)، قد جرى طمسه باستمرار في الدراسات القرآنية^(٢). إنّ الدعوى الفريدة (التي يقيمها القرآن نفسه) القائلة بأنه يمثل نصًّا كتابيًّا مقدسًا، ومن ثمّ، ينتمي إلى ثلاثي النصوص التوحيدية المقدسة التي انبثقت في العصور القديمة المتأخرة بالشرق الأدنى = لا تزال تنتظر أن تُخضع للمناقشة والدرس، ولا تزال تنتظر - علاوة على ذلك - أن يُتخذ منها نقطة انطلاق، يمكن من عندها إعادة النظر في مكانة

(١) عن هذا التمييز بين النصّ القرآني قبل المعتمد (pre-canonical)، أي: «القرآن» كما تلقاه الصحابة شفاهة، والنصّ القرآني بعد المعتمد (post-canonical)، أي: «المصحف» بوصفه نصًّا مدوّنًا ومعتمدًا ومغلّقًا = انظر دراسة نويبرت: (وجهان للقرآن: القرآن والمصحف)، ترجمة: حسام صبري، مركز تفسير، على الرابط: <https://tafsir.net/translation/42> (الترجم).

(٢) حتى وليام جرهام نفسه لم يراعِ هذا التمييز؛ إذ ناقش العلاقة بين (النصّ المقدّس والقرآن) من دون أن يميز بين النصّ القرآني ما قبل المعتمد والنصّ القرآني ما بعد المعتمد. والحال أن أحد الأشياء التي حالت، بدرجةٍ ما، دون مراعاة هذا التمييز، هو الشك العام الراهن حيال المنظورات التاريخية للنصوص المقدسة. فالدراسات الكتابية، على سبيل المثال، قد شهدت مؤخرًا نقلة، بقيادة بريفارد تشايلدز، من التاريخ التقليدي والتنقيحي إلى اهتمام لا ينفك يتزايد بالنسخة النهائية من نصّ الكتاب المقدّس بوصفها النسخة التي غدت معتمدة داخل الكنيسة المسيحية. منظور (تزامني-سنكروني) مشابه حيال القرآن قد تم تبنيه من طرف دانيال مادجين ضمن آخرين. وعلى الرغم من أن كيلا الموقفين ليسا بموقفين تاريخيين على الإطلاق - فالنسخة النهائية من النصّ يُنظر إليها، على أية حال، على أنها نسخة وُجدت في لحظة تاريخية بعينها - إلا أنهما يعطيان الأولوية والامتياز للطور الأخير من أطوار سيرورة التكوين التي مرّ بها النصّ على حساب أطوارها الأولية، ويفعلان ذلك بحجة أن الشكل النهائي للنصّ هو ما قد تم اعتباره معتمدًا وملزمًا.

القرآن ضمن الحداثة^(١). فيما يأتي من الدراسة سأحاول -أولاً- أن أعرض بإيجاز ما اعتبره إشكاليًا في الدراسات القرآنية الراهنة، ثم أتحوّل تاليًا إلى التطوّرات التي سبقت الأزمة الحالية في الدراسات القرآنية، التي من المحتمل أن تكون هي التي أحدثتها. وفي الختام، سأطرح بعض الأفكار عن كيفية التعامل مع هذه الأزمة.

(١) وهو ما قامت به نويغرت بالفعل في كتابها الذي صدرت ترجمته الإنجليزية (٢٠١٩)، تحت عنوان: القرآن والعصور القديمة المتأخرة: تراث مشترك. (المترجم).

إشكاليات راهنة في الدراسات القرآنية؛

١. النصّ الخفيّ؛

الفشل في وضع القرآن على نفس مستوى النظر إلى جانب النصوص المقدّسة السامية الأخرى واضحٌ بجلاء في مناحٍ عدّة. لكن التبعة الأشدّ جلاءً من بين تبعات هذا الفشل هو اختفاء النصّ نفسه من الدرس الأكاديمي. لقد أضحى القرآن (نصًّا خفيًّا). فالنصّ القرآني لا يُدرّس حاليًّا، على نحو منهجي، كمُبدع أدبي وحسب^(١)؛

(١) ثمة فقط محاولات متفرقة للقيام بذلك؛ انظر:

Michael Sells, 'Sound, Spirit, and Gender in Sūrat al-Qadr', Journal of the American Oriental Society 111 (1991), pp. 239–59; Michael Sells, 'Sound and Meaning in Sūrat al-Qāri'a', Arabica 40 (1993), pp. 403–30; Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981); Angelika Neuwirth, 'Referentiality and Textuality in Sūrat al-Ḥijr: Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community' in I. Boullata (ed.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an (London: Curzon Press, 2000), pp. 143–72; Angelika Neuwirth, 'Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Makkan Suras' in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), pp. 3–36; Angelika Neuwirth, 'Qur'anic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth' in Stefan Leder (ed.), Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature (Wiesbaden: Harrasowitz, 1998), pp. 388–420; Marilyn Waldman, 'New Approaches to "Biblical" Materials in the Qur'an' in W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds), Papers Presented at the Institute of Islamic-Judaic Studies (Atlanta: University of Denver, 1986), pp. 47–63; Mustansir Mir, 'The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes and Characters' in Muslim World 76 (1986), pp. 1–15. See also Issa J. Boullata, art. 'Literary Structures in the Qur'an' in Encyclopaedia of the Qur'ān. Angelika Neuwirth has tried to demonstrate Qur'anic scripturality in 'Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus' in Stefan Wild (ed.), The Qur'an as Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), pp. 69–111.

وإنما يجفل أهل التخصص - علاوة على ذلك - من التعامل مع القرآن نفسه، ويفضلون قراءته عوضاً عن ذلك، من خلال عدسة الشروح اللاحقة عليه^(١). إنَّ ما يشغل الانتباه الأكاديمي حالياً ليس هو القرآن بوصفه تعبيراً ذاتياً ثقافياً عن حقيقته التاريخية، تعبيراً يوثق استجابةً بعينها للخطابات المعاصرة له، وإنما القرآن كما هو معكوس في فهم الأمة المسلمة اللاحق عليه.

والحال أن قراءة القرآن من خلال التفسير قد أضحت هي وجهة النظر المعيارية منذ (المنعطف المنهجي) في الدراسات القرآنية الذي افتتحه جون وانسبرو^(٢) في ١٩٧٧^(٣). فدعواه القائلة بأن القرآن ينبغي أن يُعتبر مُصنَّفاً عُفْلاً (مجهول المؤلف) منبثقاً من (الوسط الطائفي) لجنوب العراق في القرن الثامن

(١) B. Wheeler, Moses in the Quran and Islamic Exegesis (London: Routledge/Curzon (١٩٩٨-٢٠٠٢)، مؤرخ أمريكي، أستاذ التاريخ بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية (٢٠٠٢). Press,

(٢) جون وانسبرو (١٩٢٨-٢٠٠٢)، مؤرخ أمريكي، أستاذ التاريخ بكلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، مؤسس ما يُعرف بالمدرسة (التنقيحية) أو (المراجعة) في الدراسات الإسلامية، تتلمذ عليه كلٌّ من: باتريشا كرون، ومايكل كوك، وأندرو رين، وغيرهم. من أهم كتبه (بالإنجليزية): الوسط الطائفي: مضمون تاريخ الخلاص الإسلامي وبنيته (١٩٧٨). الدراسات القرآنية: مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة (١٩٧٧)، والكتاب الثاني هو الذي تُحِيل عليه نوفرت هنا، وثمة عرض له على موقع مركز تفسير، على الرابط الآتي: <https://tafsir.net/translation/10> (المترجم).

(٣) John Wansbrough, Qur'anic Studies: Methods of Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977).

وانظر عرض الكاتبة له في: Welt des Islam 3-4 (1984), pp. 539-42.

أو التاسع الميلادي = قد أدّت إلى تمزيق الثقة في الأصالة التاريخية للنصّ القرآني. وبالرغم من أن فقدان الثقة هذا كان - بكل تأكيد - أحد الأسباب الأساسية وراء إعراض أهل التخصص عن النصّ القرآني، فإن النظرية الأدبية ما بعد الحداثيّة التي تعتبر القارئ منتجاً لمعنى النصّ وليس مكتشفاً له، قد لعبت - بكل تأكيد - هي الأخرى دوراً مساوياً في هذا التحوّل الهائل في الاهتمام [من النصّ نفسه إلى فهم قراءته المتأخّرين له؛ أي: من النصّ إلى التفسير]^(١).

(١) قد دافع أندرو ريبين عن الآتي: «يبدو لي أن إعادة كتابة تاريخ الاستجابة للقرآن؛ أي: المعاني التي اعتقد الناس بالفعل أنها هي ما يقصده القرآن، من خلال تحليل كتب التفسير، هي المهمة الأكثر مناسبة وإقناعاً ومردوداً، والتي يمكن للمتخصّص المعاصر في القرآن أن يضطلع بها»، انظر مقدمته لكتابه: *approaches to the history of the interpretation of the Qur'an* (Oxford: Oxford university press, 1988)، صفحة ٢. وعلى نحو أكثر استغزاً، نصّ ولفريد كانتويل سميث على أن «استجابة القارئ ليست للمعنى؛ إنها هي المعنى»، انظر: William Cantwell Smith, in Anthony Thiselton (ed.) *New Horizons in hermeneutics* (London: Harper Collins, and Grand Rapids: Zondervan, 1992)، ص ٥٣٩. والحال أن هذا الحكم المبني على موقف متشكّك بشدّة حيال النصّ القرآني نفسه، قد عارضه عدد من المتخصّصين الآخرين، منهم ديفيد مارشال؛ إذ يقول: «ومع ذلك، ثمة تضارب جلي في هذا المنظور؛ فأندرو ريبين يُقرّ بأنه مدين للفكرة الشائعة بين بعض نقاد الأدب القائلة بأن: «لا يمكن للنصّ أن يوجد بأيّ معنى حقيقي لهذه الكلمة من دون قارئ يستجيب له ويتفاعل معه»، وكما رأينا فيما سلف، ولفريد كانتويل سميث يتبنى رأياً مشابهاً. وبتطبيق هذا المبدأ على حقل الدراسات القرآنية، يرمي هذان الأكاديميان إلى تحويل انتباهنا من نصّ القرآن إلى تاريخ استجابة القارئ للقرآن. لكن بكل تأكيد، وهذا هو موطن التضارب، تاريخ استجابة قارئ القرآن هو (كما القرآن) تاريخ مُضمّن في نصوص... فلماذا لم تستغلّ هذه النصوص على ريبين

=

٢. غواية أسطورة الأصل؛

لكن دَعُونِي أَشَدِّدْ هُنَا عَلَى أَنَّهُ مِنْ غَيْرِ الْمُتَصَوِّرِ أَن يَوْجَدَ تَهْمِيشَ مِمَّاثِلٍ لِلنَّصِّ نَفْسَهُ لِمَصَالِحِ تَفْسِيرَاتِهِ فِي الدِّرَاسَاتِ الْكِتَابِيَّةِ الْجَادَّةِ، فِيهِ الْإِكَادِيمِيَا الْمَعَاصِرَةِ، لَا يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَجِدَ فِي أَيِّ مَكَانٍ دِرَاسَاتٍ كِتَابِيَّةً نَقْدِيَّةً تَعْتَمِدُ عَلَى التَّقَالِيدِ التَفْسِيرِيَّةِ لِلْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ؛ فَلَا نَصُوصُ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ الْعِبْرَانِي^(١) تُقْرَأُ مِنْ خِلَالِ عَدْسَةِ النِّقَاشَاتِ الْمَدْرَاشِيَّةِ^(٢)، وَلَا نَصُوصُ الْعَهْدِ الْجَدِيدِ تُقْرَأُ مِنْ خِلَالِ عَدْسَةِ كِتَابَاتِ آبَاءِ الْكَنِيسَةِ. فِيهِ كُلٌّ مِنْ حَقَلِي الدِّرَاسَاتِ الْكِتَابِيَّةِ

وكانتويل سميث بقدر استغلاق نص القرآن عليها؟». انظر: David Marshall, *God, Muhammad* and the unbelievers: a Qur'anic study (Surrey: Curzon press, 1999) ص ١٠. ويستشهد مارشال بالملاحظة التالية التي أدلى بها روبرت جيثن، وهو متخصص في البوذية: «قد تكون فجوة الفهم بين ثقافتين من مستوى مختلف، لكنها ليست مختلفة منطقيًا عن فجوة الفهم التي قد توجد بين فردين منتميين لنفس الثقافة. فكلاهما أيضًا سيشغل عالمه الخاص. وبذلك نكون، منطقيًا، متروكين أمام السؤال عما إذا كان بمقدور أي أحد أن يتواصل مع أي أحد آخر». انظر: R. M. L. Gethin, *the Buddhist path to Awakening* (Leiden: Brill, 1992) ص ٦.

(١) أي: التناخ (أسفار التوراة الخمسة: التكوين، والخروج، والثنية، والعدد، واللاويين+أسفار النبيين+الكتابات)، وهو مرتب على نحو مختلف عن ترتيب العهد القديم الموجود ضمن الكتاب المقدَّس (العهد القديم+العهد الجديد). (المترجم).

(٢) المدراش: وهي كلمة تعني الدراسة والتفسير، وهو شروحات أحبار اليهود على التناخ؛ أي هو -بمعنى ما- المقابل اليهودي لكتب تفسير القرآن. (المترجم).

هذين، تُوضع النصوص المقدّسة، كلٌّ على حدة في سياقها، جنباً إلى جنب مع الكتابات والتقاليد المعاصرة لها في الوسط التاريخي الذي انبثقت منه.

ما أودُّ قوله هو أن نصوص الكتاب المقدّس قد تُرُخنت^(١) تماماً. لكنّ تقويض الأسطورة -أسطورة الأصل المتعالي لهذه النصوص- الذي أنجز بفضل هذه التّرخنة قد تمت موازنته باختراع جديد للتاريخ، بموجبه اعتُبر الشرق الأدنى محلّ الميلاد الأسطوري لأوروبا. إن الشرق الأدنى القديم، معرّفاً بصفته الوسط الذي تكونت فيه نصوص الكتاب المقدّس، احتُكِرَ باعتباره مهد الحضارة الأوروبية. ودعوني أستشهد بمثال واحد على ذلك، مقدّمة تاريخ الكتاب المقدّس التي وضعها سايروس جوردن وجاري ريندسبرج^(٢):

تتمتّع دراسة الشرق الأدنى القديم -أي عالم الكتاب المقدّس- بأهمية خاصّة لدى المفكرين في الغرب؛ لأنها بمثابة دراسة لجذور الحضارة الغربية.

(١) Historicized (أي: وضعت في سياقها التاريخي الذي أنتجها).

(٢) سايروس جوردن (١٩٠٨-٢٠٠١)، أستاذ الدراسات العبرية ودراسات الشرق الأدنى بجامعة نيويورك، من أعماله (بالإنجليزية): هومير والكتاب المقدّس (١٩٤٩)، مخطوطات منسية (١٩٨٢)، الكتاب المقدّس والشرق الأدنى القديم (١٩٩٧).

جاري ريندسبرج (١٩٥٤-)، أستاذ الدراسات الكتابية واللغة العبرية واليهودية القديمة بجامعة روتجرز بالولايات المتّحدة، من أعماله (بالإنجليزية): كرمة سليمان: دراسات أدبية ولسانية في نشيد الأناشيد (٢٠٠٩)، كيف كُتِبَ الكتاب المقدّس (٢٠١٩). (قسم الترجمات).

أما فيما يخصّ المفكرين في الشرق الأدنى، فهي تتمتع بأهمية إضافية؛ إذ إنّ قِدَمَ الشرق الأدنى كما اكتُشفت من خلال الحفريات الأثرية له تأثير لا ينفكّ يتنامى على النزعات القومية بالمنطقة اليوم... فالعراق وسورية يكرّسان أنفسهما لإعادة اكتشاف الثقافات المسمارية التي تميز أرضيهما عن باقي الأراضي العربية، وتركيا... وإيران... ولبنان تميز نفسها عن البلدان المحيطة بها بواسطة أيديولوجيا تقول إنّ أهلها هم نسل الفينيقيين...

أما المثال الأخير والأوضح والذي ربما يكون على أمة تربط نفسها بماضٍ تليدٍ فهو إسرائيل؛ فزخم ماضي إسرائيل الطويل، متضمنٌ للأمل الذي لا يموت في تحقُّق نبوءة الكتاب المقدّس، هو عنصر لا غنى عنه من بين العناصر التي شكّلت أمة إسرائيل الحديثة. هذا، وتختلف إسرائيل أيضاً عن بلدان الشرق الأوسط الأخرى، في أنّ أهلها لا يعيشون على نفس الأرض التي عاش عليها أسلافهم وحسبٌ، وإنما يختلف علاوةً على ذلك في وجود استمرارية لا تنقطع في الدين والثقافة واللغة^(١)...

هذا التقدير للأمور يقتضي ضمناً القول بأن المجتمعات الشرق أوسطية (وعلى الرغم من أنها تعمل في الحاضر على استعادة تراثاتها المحلية) فإنها -باستثناء إسرائيل - ليست جديرة (حقاً) بهذه التراثات؛ فمزاعمها ليست سوى

(١) See the introduction by Cyrus H. Gordon and Gary A. Rendsburg to their work The Bible and the Ancient Near East, 4th edn (New York: W.W. Norton & Co., 1997), pp. 17f.

مزاعم أيديولوجية محضّة، حتى لو كان التاريخ الذي تزعم إلى الآن تملكه هو تاريخ الأرض، وليس تاريخ الشعب الذي يعيش عليها اليوم. فوفقاً للسردية الأوروبية والأمريكية المُعبّر عنها هنا -التي تُعَبّر الشرق الأوسط إلى ما قبل الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي موضعاً لتطورات مهمّة في التاريخ الغربي؛ فإنّ قدوم العرب هو ما أدّى إلى فصل الشرق الأوسط ثقافياً عن ماضيه، سواء كان هذا الماضي مصرياً أو رافدياً أو فينيقياً أو هليينستياً، وعن التقليد اليهودي-المسيحي.

والحال أن هذا الرأي، الذي (يستبعد) الإسلام، تقريباً، من نطاق الثقافات الكتابية، عن طريق نفي شرعية وجوده في سياق الثقافات المتعدّدة في الشرق الأدنى، قد كان له تبعاتٌ بالغة الأثر على الدراسات القرآنية. فعلى النقيض من كتابات آباء الكنيسة والأخبار، المكتوبة في نفس مكان ظهور القرآن ونفس زمانه تقريباً، التي اعتُبرت جزءاً من التراث الأوروبي، فصلت الدراسات الأكاديمية القرآن عن وسطه الثقافي التعدّدي، واعتبرته -في ضربٍ من الجوهرية- مدونة مفتقرة لسياق ثقافي حقيقي. وبالرغم من أن المذهب التاريخي (historicism)، وكما سنرى تالياً، قد أقر بصلة القرآن بالتقاليد السالفة، فإن هذه الصلة قد فُهمت بمعنى أنه قد تأثر بهذه التقاليد لا بمعنى أنه قد تفاعل معها. وبذلك نُفي عن القرآن كونه قد نشأ ضمن سيرورة تداول ثقافي، شبيه بتلك التي نشأت ضمنها الكتب المقدّسة الأخرى.

٣. القرآن ما قبل المعتمد، والقرآن ما بعد المعتمد؛ صنفان أدبيان؛

تضع الدراسات القرآنية الراهنة القرآن في مرحلة كان قد أضحى عندها بالفعل نصًّا مُكرِّسًا معتمدًا؛ أي اكتسب مكانة (متجاوزة للتاريخ)^(١). وفي هذا النص ما بعد المعتمد، لم يُعد السيناريو الدرامي لإبلاغ رسالة القرآن موجودًا؛ إذ يكون قد أخلى مكانه لتصنيف مكتوب. وبالتالي، فهو نصٌّ يُغطي على عملية التحوُّر التي جرت بين مُبلِّغ الرسالة ومستمعيه.

والحال أن الاختلافات الموجودة بين هذين التجليين للنص القرآني لا يمكن المبالغة في تقدير أهميتها. فبينما تعود الطبيعة المقدَّسة للنص ما بعد المعتمد إلى تمجيد المصحف باعتباره كتاب الأمة الإسلامية وجزءًا من معتقداتها، تعود قدسيَّة النص ما قبل المعتمد إلى ظهوره في عالم مدموغ بصبغة كتابية.

وإليكُم تلخيصًا لدراسة لنيكولاي سيناوي^(٢) في هذا الشأن: «لقد تطوَّر القرآن، كحال الكتب المقدَّسة الأخرى، من سيرورة الاستيعاب المتتالي التي

(١) انظر: Aziz al-Azmeh, 'Chronophagous Discourse: A Study of the Clerico-legal Appropriation: of

the World in an Islamic Tradition' in D. Tracey and F. Reynolds (eds), Religion and Practical Reason (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 163ff.

(٢) باحث ألماني، أستاذ الدراسات الإسلامية بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد، حاصل على

الدكتوراه من جامعة برلين الحرة بألمانيا، يتركز اهتمامه في القرآن والتفسير واللاهوت الإسلامي، له

عدة مؤلفات في هذا السياق، منها:

انخرط فيها معشر المسلمين للتقاليد السابقة عليها، وبالتالي هو يمثل مؤلفًا متنوعًا. فهذا المعشر الوليد قد تلقى كمًّا ضخماً - وإن كان غير واضح - من السرديات والمفاهيم اللاهوتية والمعتقدات وتناقش فيها بإطناب. ومع ظهور القرآن، اكتسبت مجموعة بعينها من هذا الكم مرجعية وثقة مماثلة لمرجعية وثقة الكتاب المقدس نفسه. لكن، وبخلاف الأخير، قد ظهر القرآن في بيئة على معرفة بأفكار الكتب المقدسة السابقة، ومن ثم، كان عليه أن يدعم دعاويه حول مرجعيته بالإحالة على هذه الكتب السالفة. وبدوره، حدّد وعي القرآن بقدسيته وكتابيته شكل نصّه وبنيته اللاهوتية والأدبية. لقد كان الوحي القرآني منذ البداية مشدودًا بضرب من الجاذبية التي تمارسها فكرة النصّ المقدّس»^(١).

لكنّ النصّ القرآنيّ ما قبل المعتمد محكوم، وبنفس القدر، بـ«سياقيته» (situatedness)، أي: باستجابته لإشكالات اجتماعية وعقائدية بعينها كانت

=

- كتاب الإسلام المقدّس؛ أهم الحقائق عن القرآن الكريم، ٢٠١٢.

- الحديث والتفسير؛ دراسات في تفسير القرآن المبكر، ٢٠٠٩.

- القرآن؛ مقدمة تاريخية نقدية، ٢٠١٧.

فضلاً عن عديد المقالات والدراسات في التفسير والقرآن، وقد ترجمنا له دراسة منشورة على قسم الترجمات، ضمن مواد الملف الثاني: «تاريخ القرآن»، بعنوان: «متى أصبح القرآن نصًّا مغلقاً؟»، على الرابط: <https://tafsir.net/translation/31>. (قسم الترجمات).

(١) Nicolai Sinai, unpublished project proposal for the 'Corpus Coranicum' project at the Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. established

تُناقش فيما بين معشر المسلمين، وهي سِمة تتجلى في بنية النصّ الحوارية. فحِجاجُ القرآن الذي كان متوجّهًا في البداية إلى الكفّار، تحوّل إلى سجلّات هجومية-دفاعية بمجرد ما تعرّض معشر المسلمين للاعتراضات التفسيرية التي طرحها ورثة التقليد الكتابي الآخرون؛ اليهود والنصارى. وعليه، فقد دُمغت الآثار الكتابية وما بعد الكتابية الموجودة في القرآن بصبغة خطابية جديدة مميزة له.

وبمجرد ما أن تُنفى مشاركة القرآن في الباراديم (النموذج) الكتابي الذي تتشارك فيه الأديان الكتابية الأخرى، تغدو العديد من سمات النصّ الأساسية غائمة؛ إذ لن تُجرّد إحالات القرآن النبوية إلى السياقات التّرجيية (الشعائرية، التبعديّة العامة) من وظائفها وحسب، وإنما ستطمس أيضًا علاقته الجدلية بالخطابات الكتابية السابقة عليه.

وكذلك يؤدي نفي كتابية القرآن إلى إعادة تأويلٍ راديكاليةٍ للقرآن من ناحية صنفه الأدبي؛ إذ تحشر نصوص القرآن الوعظية متعدّدة الأصوات التي تعكس السيرة الدرامية لنشأة معشر المسلمين -وبعنف- في الإطار الضيق للتأليف النثري، ليغدو القرآن مصنّفًا نثريًا مُنجزًا على يدِ (مؤلّفٍ) غُفِّلٍ، يُزعم أنه قد تلاعب -عن عمدٍ- بالمادة التي اعتمد عليها في تصنيفه، بحيث تتلاءم مع رسالته.

الخلفية التاريخية للمعضلة:

١. إبراهيم جيغر (١٨١٠-١٨٧٤)^(١)؛

والحال أن إعادة تصنيف القرآن هذه كنصٍّ من وضع مؤلفٍ ما قد كانت *fait accompli*، أمرًا واقعًا بالفعل، عندما اتُّخذ من القرآن -بعد تعرّضه ولقرون مديدة للإجحاف المسيحي- ولأول مرة في البحث الغربي = موضوعًا لتحليل الفيلولوجي البحث. وهو التطوّر الذي وقع ضمن حركة دراسة الدين والشعب اليهوديين، وهي حركة فكرية يهودية ألمانية بدأت في القرن التاسع عشر كانت مشغولة -في الأساس- بترخنة التقاليد الدينية اليهودية^(٢). ولقد اعتبرت هذا الحركة الدين اليهودي دينًا حاملًا لقيم كونية، قابلة للتطبيق في أيّ مكان وزمان. وهنا بالتحديد توجّه العلماء الراسخون في الفيلولوجيا إلى

(١) إبراهيم جيغر (١٨١٠-١٨٧٤) هو مستشرق ألماني وحبر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم. طالما آمن جيغر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدّس على المسيحية والإسلام، وربما كان أشهر كتبه في هذا الكتاب المشار إليه: «ماذا أخذ محمد من اليهودية؟». (قسم الترجمات).

(٢) انظر:

Jacob Lassner, 'Abraham Geiger: A Nineteenth-century Jewish Reformer on the Origins of Islam' in Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 1999), pp. 103-36.

القرآن، ليس بغرض تفنيده كما هو حال معاصريهم المسيحيين، وإنما بغرض تطبيق أدوات البحث التاريخي المكتسبة حديثاً على النصّ القرآني.

لكن سأكون مغاليةً إذا ما زعمتُ أن أصحاب هذه المبادرة قد عاملوا الإسلام على نفس النحو الذي عاملوا به اليهودية؛ أي: بصفته ديناً آخرَ ينبغي الاعتراف به كحاملٍ لقيمٍ كونية. وإنما كان غرض مشروعهم هو «استعادة المصادر وبذور الأفكار اليهودية المبكرة التي غرست أنفسها في الأوساط الأدبية (المسلمة) الجديدة؛ أي: استعادة الثيمات/ الموضوعات اليهودية الموجودة في النصوص الإسلامية»^(١).

إنَّ أحد مؤسسي الحركة -أعني إبراهيم جيغر- قد انشغل انشغالاً كبيراً بتاريخ القرآن، وفي ١٨٣٢، فاز بمسابقة رعتها كلية الفلسفة بجامعة بون، كان موضوعها هو تقديم بحث في ثيمات القرآن المستمدة من اليهودية، وفي غضون عامٍ قدّم بحثه الشهير -مكتوباً باللاتينية- الموسوم في الألمانية بـ *was hat Mohammed aus dem judenthume aufgenommen?*، ماذا أخذ محمدٌ من اليهودية^(٢)؟

(١) Lassner, 'Abraham Geiger', p. 112.

(٢) Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Eine von Königlich Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift (Bonn: F. Baaden der translated as *Judaism and Islam* (Madras: n.p., 1898, reprinted New York: Ktav 1833); House, 1970, with an introduction by Moshe Pearlman). Publishing

وهذا العنوان الذي اختاره جيغر لا يفترض مسبقًا أن القرآن معتمد في مادته على اليهودية وحسب، بل يفترض أن محمدًا كان لديه نوايا تأليفية علاوة على ذلك. فمن منظور جيغر، قد اعتمد محمد -عن قصد- على اليهود والماضي اليهودي في تأسيسه لدينه الخاص وفي صياغته للرؤية الإسلامية للعالم. فجيغر يشير إلى القرآن باعتبار أنه «منتج لمخيلة العرب الأدبية ولمهارتهم التكهنية في القرن السابع»^(١). لكن جيغر، «وعلى النقيض من تقليد مسيحي طويل وراسخ، لم يعتبر نبي الإسلام مجرد مغامر يسعى وراء تحقيق منافع شخصية؛ إذ يقول: يبدو أن محمدًا قد كان متحمسًا أصيلاً (Schwärmer)، مقتنعًا، هو نفسه، بأنه في مهمة إلهية»^(٢).

لكن منظور جيغر للدراسات القرآنية قد مهد السبيل، إبستيمولوجيًا، لفهم ضيق وتبسيطي للقرآن؛ فالافتراض بأن محمدًا قد ألّف القرآن من شأنه أن يُلغي -على نحو قاطع- التفاعل الذي كان موجودًا بين العديد من الفاعلين في تكوين القرآن: النبي، ومعشر المستمعين الوليد، والمجموعات المتاخمة التي عملت كنقطة للتقاليد العديدة الموجودة في العصور القديمة المتأخرة بالشرق الأدنى. وأن نختزل هذا المشهد متعدد الأصوات في فاعل واحد، يعني أن نضع العبء الهيرمينوطيقي لإعادة صياغة التقاليد العديدة المعبر عنها في القرآن على عاتق

(١) Lassner, 'Abraham Geiger', p. 114.

(٢) Lassner, 'Abraham Geiger', p. 106.

فرد واحد (محمّد)، الذي سيكون تبعًا لذلك -بالنظر إلى انحرافات القرآن المستمرة عن هذه التقاليد- مُلامًا على (إساءات الفهم) التي لا تحصى.

إنّ نفي كُتَيْبَةِ القرآن، هو ما أعمى علماء حركة دراسة الدين والشعب اليهوديين عن البُعد الخطابي الأساسي للإحالات القرآنية على التقاليد السالفة، وهو ما دفعهم، من ثَمَّ، إلى اعتباره نموذجًا جديدًا مستقلًا عن التقليد الكتابي.

لكن علينا أن نقرّ أنّ أعلام الحركة -جيجر، هارتفش هيرشفيلد^(١)، يوسف هورفيتز^(٢)، هينريش شبابير^(٣)، حتى لا نذكر سوى أبرزهم- قد قدّموا لنا كمًّا كبيرًا من التناصّات القرآنية (مع الكتاب المقدّس)، التي لا مندوحة عنها لفهم وضع القرآن (ضمن التقليد الكتابي). فالحق، أن الدراسة الأكاديمية للقرآن لم تتعافَ قطُّ من الإعاقة العنيفة التي تعرّضت لها أعمالهم من جراء الطرد النازي للأكاديميين اليهود من الجامعات الألمانية في ثلاثينيات القرن المنصرم.

(١) Hartwig Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Koran (Leipzig: O. Schulze, 1886); translated as New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran (London: Asiatic Society, 1902). Royal
(٢) Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin and Leipzig: Walter De Gruyter, 1926).
(٣) Heinrich Speyer, Die Biblischen Erzählungen im Quran (Gräfenhainichen: n.p., 1937).

٢. تيودور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠)؛

بعد جيجر بسبعة وعشرين عاماً فحسب، دشّن أحد رواد الدراسات العربية -أعني تيودور نولدكه^(١)- مسيرته الأكاديمية بإنجاز عمل كلّفته به أكاديمية النقوش والآداب البارسية، في ١٨٥٨: تحليل التسلسل التاريخي للقرآن. ولقد كتب هذه الدراسة باللاتينية، ونشرت بالألمانية تحت عنوان: *Geschichte des Qorans*، تاريخ القرآن، في عام ١٨٦٠. ثم نُشرت منها نسخة منقّحة على يد نولدكه نفسه رفقة فريدريك شفالي في ١٩٠٩، ومرة أخرى، نشرت منها نسخة مزيدة على يد جوتهلّف برجستراسر وأوتو برتزل في ١٩٣٧^(٢).

(١) تيودور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عدداً من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، 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 معه 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 معيداً 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 أستاذاً في جامعة كيل ثم جامعة اشتراشبورج، كتابه: «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨. (قسم الترجمات).

(٢) Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, new edn by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl (3 vols, Leipzig: Dieterich, 1938).

وهي تتألف من محاولة لإعادة ترتيب سور القرآن ومقاطع السورة الواحدة وفق تسلسلها التاريخي. وبالرغم من استعماله النقدي للدراسات الإسلامية التقليدية ذات الصلة، فإن نولده قد تعامل مع النص القرآني بحد ذاته ممحّصاً له؛ بحثاً عن معايير شكلية وأسلوبية ومنطقية يمكن الاعتماد عليها لترتيب سورهِ ترتيباً تاريخياً. وبذلك أرسى القاعدة لقراءة نقدية للقرآن بوصفه محصّلةً لسيرورة تطوّر^(١).

لكنّ منهج نولده نفسه قد فرض قيوداً على عمله تسبّبت في إعاقته؛ فالشكوى المتعلقة بدراسات السيرة الشعبية في القرن التاسع عشر تنطبق على الدراسات القرآنية أيضاً: لقد كان هدف مستشريقي القرن التاسع عشر هو «إزالة أغطية الزمن بغرض العودة إلى ما هو (أصلي)». وحجر أساس هذا الضرب من الهرمينوطيقا هو الفيلولوجيا: دراسة النصوص ومقارنتها وتقييمها، حيث يُقهر الزمن، وتُكشّر طبقات التاريخ تماماً كبصّلة، وينكشف... الوضع الأصلي في

(١) تقدير ماركو شولر (في مقالته "الدراسة الأكاديمية للقرآن فيما بعد عصر التنوير" ضمن موسوعة القرآن) القائل بأنه «قد ثبت أن كتاب تاريخ القرآن لنولده، منذ نشره في طبعة مزيدة في العقد الأول من القرن العشرين -بمعونة ثلاثة باحثين آخرين- هو نصّ معياري حاسم ينبغي أن يحيل عليه كلّ الباحثين المحدثين المتخصصين في القرآن» = يبدو لي ضرباً من التفكير الرغبوي، بما أن منظور نولده التعاقبي قد تخلّت عنه الدراسة الأكاديمية بعد الحرب العالمية الثانية، ونبذته الدراسات المعاصرة تماماً باعتباره منظوراً قد عفى عليه الزمن.

كامل بهائه»^(١). لقد مضى تحليل نولدكه -مثل جيغر- مقتنياً خطى ضرب من الأركيولوجيا النصية [الحفر وراء النصوص بحثاً عن جذورها وأصولها]. فعلى الرغم من أنه قد رمى إلى إعادة تركيب التسلسل التاريخي لإبلاغ وتلقي الآيات القرآنية، فإنه لم يعتبر (عن عمد) النص ما قبل المعتمد عملية إبلاغ وتلق.

ففي عمله؛ (الإضافات اللاحقة) على النصوص المبكرة [كآية نزلت متأخرة عن بقية سورتها]، لا يُعترف بها بصفتها ناتجة عن تلقي المستمع لهذه النصوص واستجابته لها، وإنما تُنبذ بصفتها مقحّمات على طبقة النص الأصلية تصيبه بالتشوش؛ بصفتها إعادات صياغة لاحقة أو إعادات كتابة حتى للمقاطع المبكرة تُستبعد (تكرارات) زائدة، عوضاً عن اعتبارها تعقيبات للنص على نفسه [كآية لاحقة تفسر آية سابقة، أو تقيدها، أو تنسخها، على سبيل المثال].

وهذا النهج المبني على افتراض أن القرآن مؤلف من تصنيف مؤلف ما، يؤدي إلى فهم خاطئ لبنية القرآن الحوارية بدرجة قوية، حيث تُعتبر ضرباً من الاضطراب والتكرار؛ لذا فهو نهج يزيد -في نهاية المطاف- من متانة التصور البسيط المبتذل عن القرآن^(٢).

(١) Peter Heath, The Thirsty Sword: Sirat 'Antar and the Arabic Popular Epic (Salt Lake University of Utah Press, 1996), pp. 14f. City:

(٢) العديد من مناحي كتابية (scripturality) القرآن قد نوقشت على يد أرثر جيفري في كتابه:

.The Qur'an as Scripture (Baroda: Oriental Institute, 1938)

٣. التطورات اللاحقة في الدراسات القرآنية:

بعد زوال حركة دراسة الدين والشعب اليهوديين، حُرمت الدراسة الأكاديمية للقرآن من المهارات اللغوية والثقافية اللازمة لتبيين التناصّات بين اليهودية والقرآن، وفقدت الاهتمام تمامًا بمحيط القرآن ضمن العصور القديمة المتأخرة؛ فريتشارد بيل^(١) وريجيس بلاشير^(٢) فصلاً تحقيب نولدكه الزماني لسور القرآن مزيدًا لكن دون استبداله من أساسه^(٣).

أمّا علماء ما بعد الحرب العالمية الثانية؛ كرودي باريت^(٤)، ومونتجومري

(١) Richard Bell, Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953);

see Schoeller, art. 'Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an'. 1953);
 أريتشارد بيل (١٨٧٥-١٩٥٢)، مستعرب إنجليزي، دَرَسَ بجامعة إدنبره، له ترجمة شهيرة للقرآن إلى الإنجليزية، وله أيضًا كتاب: مدخل إلى القرآن، الذي أعاد مونتجمري وآت نشره في طبعة نقدية منقحة، وهو الذي تحيل عليه المؤلفة هنا. (المترجم).

(٢) Regis Blachere, Introduction au Coran (Paris: Maisonneuve, 1947).

أريتجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣)، المستشرق الفرنسي، له ترجمة شهيرة للقرآن إلى الفرنسية، وله أيضًا كتاب: مدخل إلى القرآن، وهو الذي تحيل عليه المؤلفة هنا. (المترجم).

(٣) Schoeller, art. 'Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an'.

(٤) Rudi Paret, Mohammad und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen

Propheten (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980).

أرودي بارت (١٩٠١-١٩٨٣)، مستشرق وفاقه لغة ألماني، له ترجمة شهيرة للقرآن إلى الألمانية، وله أيضًا كتاب: محمد والقرآن، وهو الذي تحيل عليه المؤلفة هنا. (المترجم).

وات^(١) فقد حوّلوا اهتمامهم إلى قراءة أكثر عمومية لرسالة محمد، معتمدين في ذلك بدرجة كبيرة -على نحو ساذج غالبًا- على التراث الإسلامي [كتب السيرة والتفسير في المقام الأول]، وهو الأمر الذي حفّز في نهاية المطاف ردّة الفعل المتشكّكة حيال هذا التراث لدى جون وانسبرو^(٢) ومدرسته في سبعينيات القرن المنصرم. وقد مثّل عمل وانسبرو (بدعوته إلى نبذ التراث الإسلامي بالكلية ومعه الإطار الجغرافي والتاريخي للقرآن) منعطفًا جديدًا في الدراسات القرآنية.

وبالرغم من أن مخطوطات القرآن المكتشفة، في الأثناء [مخطوطات صنعاء]، بمثابة أدلة داحضة لرأي وانسبرو القائل بأن القرآن قد ظهر في وقت متأخر بكثير مما يُعتقد = فإن مدرسة الاستشراق الأنجلو ساكسوني لا تزال تواصل تقويضها للإطار التاريخي والنقدي الذي يضع القرآن في سياقه: أو لا تزال على الأقل تُضعف استقلالية المدوّنة القرآنية عن طريق مزج القرآن مع التفسير واتخاذهما معًا مصدرًا نصيًا واحدًا.

(١) Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'an (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970).

[مونتجومري وات (١٩٠٩-٢٠٠٦)، المؤرخ والمستشرق الإنجليزي، عُرِف بأعماله في سيرة النبي محمد، ك: محمد في مكة، و: محمد في المدينة، و: محمد؛ النبي ورجل الدولة. والمؤلفة تحيل هنا على نقده وتقيّحه لكتاب ريتشارد بيل: مدخل إلى القرآن. (المترجم)].

(٢) John Wansbrough, Qur'anic Studies, وانظر عرض المؤلفة له في: 539-42, Welt des Islam.

ومن باب مناقضة هذا التوجه الذي ينزع القرآن من تاريخه، أقدم باحثان ألمانيان (هما: غونتر لولينغ^(١)، وكريستوف لكسنبرج^(٢)) مؤخرًا على استعادة تاريخ مشكوك فيه للقرآن، بموجبه اعتبر القرآن إعادة كتابة للنصوص المسيحية السابقة عليه. لكن هذين المسعّين لإحياء الأركولوجيا النصية، اللذين طبقًا على نحو غير احترافي، ثم نبدأ بسرعة من طرف المتخصصين في الإسلام المبكر = قد أدّى إلى توسعة الفجوة الهيرمينوطيقية التي قسّمت الدراسات القرآنية -لردح من الزمن- إلى دراسات إسلامية وأخرى غربية.

(١) Günther Lüling, Über den Ur-Koran: Ansätze zur Rekonstruktion vor-islamischer christlicher Strophenlieder im Koran (Erlangen: privately published, 1974); Günther Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: Eine Kritik am Lüling, (Erlangen: privately published, 1981). "christlichen" Abendland وانظر عرض جيرالد هوتنج لهذه الأعمال في مجلة الدراسات السامية: Gerald Hawting in Journal of Semitic Studies 27 (1982), pp. 108–12. [غونتر لولينغ (١٩٢٨-٢٠١٤)، عالم اللاهوت وفقه اللغة الألماني، أحد رواد البحث في الإسلام المبكر. (المترجم)].

(٢) Christoph Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Berlin: Verlag Hans Schiler, 2000); see the review Claude Gilliot, 'Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran', Arabica 50 by pp. 381–91; Francois de Blois, 'Islam in its Arabian Context' in Angelika (2003), (2009). Sinai and Michael Marx (eds), The Qur'an in Context Neuwirth, Nicolai [كريستوف لكسنبرج، اسم حركي وليس الاسم الحقيقي للمؤلف، وأهم أعماله، وهو المشار إليه هنا، مترجم إلى الإنجليزية بعنوان: القراءة الآرامية-السريانية للقرآن: مساهمة في فك شفرة لغة القرآن. (المترجم)].

سُبل الخروج من الأزمة؛

أما بعد، فهذا وضعٌ يقتضي منا إعادة التفكير في الدراسات القرآنية؛ كيف يمكن للمختصين الغربيين في دراسة القرآن أن يُنتجوا معرفة من شأنها أن تحظى بالاعتبار والقبول لدى زملائهم من المسلمين؟ أحد السبل لذلك -والتي اختُبرت بنجاح بالفعل في الشرق الأوسط على يد المصري المتخصص في لسانيات النصّ نصر حامد أبو زيد^(١)- هو (التحليل الدلالي) الذي طرحه المتخصص الياباني توشيهيكو إزوتسو^(٢). ومن السبل الأخرى، دراسة جماليّات القرآن كما يتلقّاها قراءه اعتماداً على البلاغة العربية، وهو ما قام به نويد كرمانى^(٣) على نحوٍ نموذجي.

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن (القاهرة: ١٩٩٠)؛ إشكاليات القراءة وآليات التأويل (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)؛ وقارن مع:

Navid Kermani, Offenbarung als 126 Journal of Qur'anic Studies Kommunikation: Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds 'Mafhum al-nass' (Frankfurt: Peter Lang, 1996).

(٢) Toshihiko Izutsu, The Structure of the Ethical Terms in the Koran: A Study in (Tokyo: Keio University, 1959). Semantics

[وقد تُرجم لـ«إيزوتسو» إلى العربية كلّ من: الله والإنسان في القرآن؛ مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي؛ مفهوم الوجود وحقيقته؛ المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن، وتحيل المؤلفة إلى الكتاب الأخير. (المترجم).]

(٣) Navid Kermani, Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran (München: C.H. Beck, 1999).

ومؤخرًا، اقترح شتيفن فيلد سبيلًا إضافيًا يتعامل مع القرآن بصفته (خطابًا نبويًا) [أي: بالرغم من أن النبي هو من تكلم به فإنه ليس كلامه، وإنما هو وحي من الله؛ وهو السبيل المتوافق مع العقيدة الإسلامية كما هو واضح]^(١).

لكن هذه المنهجيات تتحاشى السؤال الأساسي المتعلق بتاريخية القرآن؛ أي: بعلاقته بتقاليد الجماعات الثقافية المجاورة للجماعة المسلمة. لكن لأسباب إبستمولوجية وسياسية يبدو أنه لا مندوحة لنا عن أن نتجاوز هذه المنظورات ما بعد المعتمدة [أي: التي تركز على القرآن بوصفه مصحفًا وعلى كتب التفسير]، وأن نحاول -عوضًا عن ذلك- أن نعيد وضع تكوّن القرآن في السياق الثقافي للعصور القديمة المتأخرة.

والحال أن القراءة ما قبل المعتمدة للقرآن التي أدافع عنها هنا لا ترمي إلى استبدال القراءة ما بعد المعتمدة المقبولة؛ أي: القراءة التي تبني على التفسير. وإنما المقصود منها هو إضافة قراءة أخرى إلى القراءات الموجودة بالفعل التي

=

[نويد كرمانى (١٩٦٧ -)، كاتب ومستشرق ألماني فارسي الأصل، والكتاب الذي تحيل إليه المؤلفة مترجم إلى الإنجليزية بعنوان: الله الجميل؛ التجربة الجمالية للقرآن. (المترجم)].

(١) شتيفن فيلد، مسودة غير منشورة لمشروع بعنوان: «القرآن بصفته خطابًا نبويًا» (The Qur'an as Mantic Speech).

[شتيفن فيلد (١٩٣٧ -)، مستشرق ألماني، من أعماله (بالألمانية): الإنسان والنبي والله في القرآن، وحرر كتابًا بعنوان: القرآن كنص، وله سيرة لغسان كنفاني. (المترجم)].

طُرِحَتْ ووُضِعَتْ على محكِّ الاختبار على مدار تاريخ تلقِّي القرآن، كالقراءة الفلسفية التي طرَحَهَا الرازيُّ، أو الصوفية التي طرَحَهَا ابنُ عربي، إلخ. لكن في الوقت عينه، هي ليست مجرد قراءة أخرى، وإنما هي ضرورة سياسية فوق ذلك. فترخنة الكتاب المقدَّس قد أسفرت - كما رأينا - عن أسطورةٍ أصلٍ للثقافة الأوروبية، اخترعت الشرق الأدنى بصفته المحلَّ الذي وُلِدَتْ فيه. وهذا الاختراع مبني على استبعاد الإسلام من ثقافات الشرق الأدنى الكتابية، وبذلك هي تَجَتُّ القرآن من جذوره في العصور القديمة المتأخِّرة ومن مساهمته في الخطاب التفسيري للتراث الكتابي. وهذا «الطرد أو الحرمان» (الكنسي) هو -تحديداً- ما ينبغي قلبه في حقبتنا ما بعد الحديثة هذه.

وهذا القلب؛ أي: إعادة إدخال الإسلام وكتابه المقدَّس إلى المركز الميثولوجي لأوروبا، يمكن إنجازَه -في رأيي- بوسائل أكاديمية: من خلال تكرار تجربة الترخنة. فمثله مثل الكتاب المقدَّس العبراني والعهد الجديد، ينبغي أن يعاد وضع القرآن في سياق المحيط الثقافي الذي ظهر فيه (العصور القديمة المتأخِّرة في الشرق الأدنى) الذي احتكرته السردية الغربية لنفسها. وبإعادة وضعه في مكانه وزمانه التاريخيين، سيغدو القرآن -أخيراً- على نفس مستوى النظر مع الكتب المقدَّسة الأخرى، وعندها سيكشف عن نفسه بصفته مكوِّناً، لا يقل أهميةً عن الكتاب المقدَّس العبراني والعهد الجديد، من مكوِّنات التراث الغربي.