@Tafsircenter

أنجيليكا نويفرت
Angelika Neuwirth

القرآن والتاريخ: علاقة جدَليّة

تأملات حول تاريخ القرآن والتاريخ في القرآن

ترجمة: إسلام أحمد

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 المعاصِرين في الدراسات القرآنية والإسلامية.

أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرّة، درست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات: برلين، وميونيخ، وطهران، عملتْ أستاذةً ومحاضرةً في عدد من الجامعات، مثل: برلين، وميونيخ، وبامبرغ، كما عملتْ أستاذةً زائرةً في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمّان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة.

أشرفت على عدد من المشاريع العِلْمِيّة، 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 المتأخّرة، مقاربة 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[1]:

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

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

وتُعَدّ هذه الدراسة التي بين أيدينا من أهم دراسات نويفرت، حيث تحاول فيها كشف الصلة بين دراسة هذه المناحي في الدرس الاستشراقي وتطوّراته، فمن خلال إثارة السؤال عن عملية اعتماد النصّ تقوم نويفرت ببحث الصلة بين النظريات التي تنظر لهذه العملية كعملية متأخّرة، وبين دعاوى وجود نصّ أصلي سابق على الاعتماد وما يتعلّق بهذا من قضايا حول لغة القرآن وطبيعته

(١) قام بكتابة المقدّمة؛ مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

(الشفاهة والكتابة)، والمجتمع الأول الذي خاطبه، وطريقة تناوله القصص الديني الكتابي السابق، وهي الدعاوى التي تتركّز في افتراضات الاتجاه التنقيحي.

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

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

تقوم نويفرت بإعادة النظر في نقاش عملية اعتماد القرآن كنصّ ذي سلطة عبر استنادها على تفريق إسمان بين الاعتماد من أسفل والاعتماد من أعلى، لتبرز كون القرآن ذاته ومن داخله يضع نفسه كنصّ ذي سلطة، بحيث يصبح الاعتماد اللاحق مع عملية الجمع هو استمرار لسلطة النصّ وليس انشاء لهذه

السُّلْطة، وبهذا تبرز نويفرت عدم رجاحة الافتراضات الدائرة حول البحث عن نصّ ما أصليّ غير معتمد.

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

الدراسة[١][٢]

١. الموضوع:

لا نبالِغ إذا قُلْنَا إنّ العلاقةَ بين القرآن والتاريخ تشغل اليومَ محورَ الاهتمام الأكاديميّ في الدراسات القرآنيّة. يتغلغل الجدَل حول القرآن (الذي يُعْتَقَد -حسب البعض- أنّه الوثيقة الأصليّة التي نَقَلَ خلالها النبيُّ رسالتَه إلى المؤمنين، أو يُعتبَر -حسب آخرين- تصنيفًا من مجموعةٍ متنوّعة من التقاليد المنبثقة من بيئة طائفيّة توحيديّة) في حقل الدراسات القرآنية بأكمله، وهو الأمر الذي يضطرّ معه كلُّ باحث إلى توضيح وجهة نظره الخاصّة تجاه الفرضيّات «الكُليّة» holistic، أو «الذرّيّة» atomistic. فهذا الجدل حول تاريخ القرآن يُنذِر بأنْ يتصاعد ليتحوّل إلى نوعٍ من الانقسام الأيديولوجيّ بين أنصار «التيّار التنقيحيّ» revisionism[٣]

---

(١) هذه المادة هي ترجمة لمقال:

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

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

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

(٣) نشر موقع تفسير ملفًّا حول الاتجاه التنقيحي تضمّن عددًا من المواد التي تتناول هذا الاتجاه وقضاياه ومناهجه من أكثر من وجهة نظر، يمكن مطالعته على قسم الاستشراق بالموقع. (قسم الترجمات).

وأنصار «التيّار التقليديّ» traditionalism، وهو استقطابٌ خطير في الأكاديميا لا يجدر بنا التسليمُ له وتركُه دون اعتراض[١].

---

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

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

وقد انغمس ابن الورّاق أيضًا في كثير من العمل التمهيديّ، مبسِّطًا لقرّائه المعارف الأساسيّة اللُّغَويّة والتاريخيّة [ذات الصلة]، لضمان استفادتهم من المقالات المعروضة [في هذا العمل]؛ ومن الواضح أنّ هذا كان بدافع تمهيد الطريق أمام طرح مُقارَبة علمانيّة في تناول القرآن. من المحزن، إذن، أنْ نلحظ في مقدِّمته أنّ سذاجته تَفُوق مطالبه المنهجيّة. ويبدو أنّ النتائج، أكثر من الحُجَج، هي الأهمّ في المقام الأوّل؛ وبالتالي ينظر فقط في محاولات تفكيك السرديّة القرآنيّة. لذا يُخاطر -دون قصد بالتأكيد- بتعزيز الاستقطاب الثقافيّ أكثر من دعم الدّرس الموضوعيّ غير المتحيّز.

(*) ابن الورّاق (١٩٤٦م-...) [ويُكْتَب في الغرب Ibn Warraq، دون al]: اسم مستعار لكاتب پاكستانيّ علمانيّ ملحِد، معروف بهذا الاسم المستعار لا غيره، وله حضور في الأوساط الغربيّة. اتّخذ لنفسه هذا الاسم حفاظًا على سلامته الشخصيّة، وتيمّنًا بأبي عيسى محمّد بن هارون الورّاق (ت. ٢٤٧هـ = ٨٦١م)، الذي كان أستاذًا وصديقًا للفيلسوف المتكلِّم أبي الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراونديّ (٢١٠-٢٩٨هـ = ٨٢٧-٩١١م)؛ وهما من المشكّكين في الإسلام ورسالته ورسوله. أسّس ابن الورّاق (المعاصِر) «معهد علْمنة المجتمع الإسلاميّ» (Institute for the Secularisation of Islamic Society) في العام ١٩٩٨م بولاية نيويورك الأمريكية، ويركّز جهودَه على نقد النصّ القرآنيّ. من أبرز أعماله: **أصول القرآن** (١٩٩٨م) *The Origins of the Koran*، **البحث عن محمّد في التاريخ** (٢٠٠٠م) *The Quest for the Historical Muhammad*، **ماذا يقول** =

يدور -على أكثر من جانب- جدلٌ كبيرٌ حول العلاقة بين القرآن والتاريخ. أحد المجالات المهمّة لهذا النقاش هو مسألة «مدى كون النصّ معياريًّا- ذا سلطة» canonicity. يضع القرآنُ -كنصٍّ معياري ذي سلطة canonical text، بصفته النصَّ المُقدَّس الإسلاميّ- نفسَه خارجَ التاريخ، متجاوِزًا له. وقد طرح عزيز العَظْمة[1] ملاحظةً عامّة، قال فيها: «بالتأكيد من الطبيعة التاريخيّة للنصّ

=

القرآن حقًّا: اللغة والنصّ والتفسير (٢٠٠٢م) *What the Koran Really Says: Language, Text and Commentary*، **دفاعًا عن الغرب: نقد كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد** (٢٠٠٧م) *Defending the West: A Critique of Edward Said's* Orientalism، **لماذا الغرب أفضل: مرتدٌّ عن الإسلام يدافع عن الديمقراطيّة الليبراليّة** (٢٠١١م) *Why the West Is Best: A Muslim Apostate's Defense of Liberal Democracy*. انتقد علماءُ وباحثون في التاريخ الإسلاميّ أطروحاتِه، فوصفوها بالجدَل والإغراق في التيّار التنقيحيّ والافتقار إلى الخبرة والتخصّص. [المترجِم].

(١) عزيز العَظْمة (١٩٤٧م-...): مؤرِّخ وأكاديميّ سوريّ، وأستاذ في قسم التاريخ بجامعة أوروبّا الوسطى (CEU) منذ العام ٢٠٠٢م. حصل على الدكتوراه في الدراسات الشرقيّة من جامعة أكسفورد بإشراف المؤرّخ الشهير ألبرت حُوراني؛ وكان قبلها قد درَس في جامعتَي توبنغِن الألمانيّة وبنسلڤانيا الأمريكية. درَّس في الجامعة الأمريكية في بيروت، وفي جامعات ييل وكولومبيا وكورنل وجورج تاون وكاليفورنيا الأمريكية وفي (معهد دراسات الحضارات الإسلاميّة) (التابع لجامعة الأغا خان في لندن). من كتبه بالإنجليزيّة: **الفكر العربيّ والمجتمعات الإسلاميّة** (١٩٨٦م) *Arabic Thought and Islamic Societies*، **وابن خلدون وتاريخيّته** (١٩٩٠م) *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* [وهو مترجَم إلى العربيّة]، **وصور الإسلام والحداثة** (١٩٩٣م) *Islams and Modernities*، **والملكيّة الإسلاميّة: السلطة والمقدَّس في أنظمة الحُكْم الإسلاميّة والمسيحيّة والوثنيّة** (١٩٩٧م) *Muslim Kingship: Power and*

=

المعتمد كنصّ ذي سلطة، كميثاقٍ تنتسب إليه أفعالُ الاستقامة، أنْ يُنادي بمكانةٍ [له] تتجاوز التاريخ، فيظهر كمنظورٍ وموقعٍ مميَّز يتمّ من خلاله تحييد الزمن المُطْلَق، وفيه يضع النصّ المُقدَّس نفسه على طولِ سلسلةٍ متّصلة سابقة من الخلود تتمثّل في تناغُمات (تاريخٍ للخَلاص) a salvation history (وبالألمانيّة Heilsgeschichte)». ولكنّ هذا التصوّر في حدّ ذاته نتيجة عمليّة تاريخيّة، شرطها الحتميّ «هو أنّ الطبيعة التاريخيّة الحقّة للنصّ المعتمد ينبغي أنْ تنتقل إلى تأكيد -لا جدال فيه- للوحدة الداخليّة والتجانس؛ وهي وحدة وتجانس افتراضيّان في الواقع. يعمل هذا الافتراض حول الوحدة، مرّة أخرى، باتّجاه... تشكيل تصوّرٍ لـ(إغلاقٍ نصّيّ) textual closure (وبالفرنسيّة clôture livresque)»[(١)]، تدعمه

=

the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities [مترجَم إلى العربيّة]، **وأزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلاميّ** (٢٠٠٧م) *The Times of History: Universal Topics in Islamic Historiography* [مترجَم إلى العربيّة]، **وظهور الإسلام في العصور القديمة المتأخّرة: الله وشعبه** (٢٠١٤م) *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People* [وقد نُشِر تعريفٌ به في موقع مركز تفسير]؛ وله أيضًا: **الكتابة التاريخيّة والمعرفة التاريخيّة: مقدّمة في أصول صناعة التأريخ العربيّ، والعرب والبرابرة، والتراث: بين السلطان والتاريخ**، وأعمال أخرى. [المترجِم].

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

سلطة المفسِّرين. يبدو القرآن، عند النظر إليه من هذا المنظور (الإسلاميّ التقليديّ)، نصًّا متجاوِزًا للتاريخ، نشأ من خلال التقاليد، وهي التي حافظتْ عليه.

ولكنْ ما يزال هناك إدراكٌ في التقاليد الإسلاميّة أنّ القرآنَ يحمل مساقًا تاريخيًّا؛ وذلك بفضل مصدرٍ من خارج النصّ، هو السيرة النبويّة التي تعمل على توفير سياقٍ اجتماعيّ وتاريخيّ للوحدات النصّيّة المنفردة داخل مجموع المصحف. مِن ثَمّ تعرّض القرآن لعمليّة إعادة مَوْضَعَة في التاريخ re-historicisation، كانت تُعْتَبَر -لفترة طويلة- أمرًا مُسلَّمًا به في الدرس القرآنيّ في الغرب أيضًا. وفي الآونة الأخيرة فقط أقرّت بحوثٌ أكثر تشكّكًا -وتحديدًا أعمال جون وانسبرو[١] ومحمّد أركون[٢] التاريخيّة/ الاجتماعيّة والتأويليّة والإناسيّة،

(١) جون إدوارد وانسبرو (١٩٢٨- ٢٠٠٢م) John Edward Wansbrough: مؤرّخ أمريكي، درَّس في كلّيّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن (SOAS). يُعَدّ مؤسّس التيّار التنقيحيّ في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة. من أبرز تلاميذه: أندرو ريبين وجيرالد هوتِنغ وباتريشيا كرون ومايكل كوك (وجميعهم ممّن تشير إليهم الباحثة في هذه الورقة). تتركّز اهتماماته على دراسة تاريخ القرآن وأُولى المخطوطات القرآنيّة. من كتبه: **الدراسات القرآنيّة: مصادر ومناهج التفسير النصّيّ** (١٩٧٧م) *Qura'nic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*، **والمحيط الطائفيّ: محتوى تاريخ الخلاص الإسلاميّ وتركيبته** (١٩٧٨م) *The Sectarian Milieu: Content and Composition Of Islamic Salvation History*، **واللغة المشتركة في حوض البحر المتوسّط** (١٩٩٦م) *Lingua Franca in the Mediterranean*. [المترجِم].

(٢) محمّد أركون (١٩٢٨م-٢٠١٠م) Mohammed Arkoun – باحث ومؤرّخ جزائريّ. حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون في العام ١٩٦٨م؛ حيث درس فلسفة مسكويه. عمل أستاذًا =

إضافةً إلى الدراسات الأدبيّة أيضًا- بتأثير عملية الاعتماد (canonisation) كعاملٍ حاسمٍ في التغيير أدّى إلى انطلاق مُقارَبة تأويليّة جديدة للقرآن. ولكنْ ماذا يعني ذلك الاعتماد للنصّ كنصٍّ ذي سلطة في الحالة القرآنيّة؟ سنجد -مرّةً أُخرى- أنّ هذه المسألة مثيرة للجدل.

بالطبع كان نشر المصحف للمرّة الأولى خطوةً حاسمة في عمليّة الاعتماد، وإنْ كانت هي في حدّ ذاتها لا تَرْقَى إلى أنْ تكون «عمليّة اعتماد» تامّة، وهي العمليّة التي كانت لتشمل تبنّي الأوامر الاجتماعيّة والقانونيّة الواردة في القرآن؛ وهو أمرٌ لم يتحقّق إلّا لاحقًا[1]. علينا، إذَنْ، التمييز بين عمليّة الاعتماد التي

=

للفكر الإسلاميّ والفلسفة في عدّة جامعات فرنسيّة وأمريكيّة وهولنديّة منذ العام ١٩٦٩م. عمل أيضًا في «معهد الدراسات المتقدِّمة» في برلين وفي برنستون (وهما مؤسّستان مختلفتان)، وفي معهد الدراسات الإسماعيليّة في لندن، الذي كان عضو مجلس أُمنائه، وكان أيضًا عضو لجنة تحكيم جائزة الأغا خان في العِمارة. كان من أبرز الداعين إلى «أنسنة» النصوص الإسلاميّة، وتقفّى في كتاباته آثار تلك النزعة في التراث العربيّ الإسلاميّ، ودعا إلى نزع القداسة عن القرآن والتعامل معه على أساس كونه «أسطورة» قابلة للجدل والتحليل والرَّدّ. [المترجِم].

(١) ليس دقيقًا ما تشير إليه الكاتبة من كون عملية تبني الأوامر الاجتماعية القرآنية من قِبَل مجتمع المؤمنين تم بشكلٍ لاحقٍ ومتأخّر، حيث أثبتت السيرة -والتي اعتبرتها الكاتبة تكشف عن صلة القرآن بالمجتمع- عن هذا التعاطي والامتثال لهذه الأوامر في زمنِ الدعوة، كما أنّ تفريق الكاتبة الذي ستذكره في هذه الدراسة بين الاعتماد من أعلى والاعتماد من أسفل، وكون عملية إعلان النصّ كنصٍّ ذي سلطة تم داخل القرآن نفسه،

=

وقعتْ على التوالي وبين مسألة جمع وتحرير النصّ، التي قُصِد بها «ألّا يتغيّر» (باللاتينيّة *ne varietur*). مع ذلك، تُمَثِّل تفاصيلُ الظروف التي أحاطت بعمليّة الجمع والتحرير تلك –التي يرتبط ذِكرُها في التراث الإسلاميّ بالخليفة الثالث عثمان بن عفّان، حين بادَرَ بنشر مصحفٍ جامعٍ موثوق– الخطَّ الفاصلَ بين «النصّ المُتلقَّى» الجديد (باللاتينيّة *textus receptus*)، وهو نصّ يُنظر إليه على أنّه مجموعة محدّدة من تلاوات النبيّ، وبين تلك الأشكال النصّيّة التي سبقتها، وهي نصوص نُقِلَت شفاهةً و/ أو كتابةً عبر طائفة واسعة من الرواة، ومِن ثَمّ أخذتْ أشكالًا مختلفة فيما يتعلّق بتسلسل السور المُفْرَدة، وربّما من ناحية الكمّيّة أيضًا. لذا قد يبدو «النصّ السابق لعمليّة الاعتماد» pre-canonical text كبِنْيَة ترتكز أساسًا على التخمين، وذلك إنْ لم نستطع افتراض وتقدير وجود عمليّة تناقُل وتَواتُر شفهيّ قويّة تضمن روايةً أمينة للنصوص، مهما قلّت معرفتنا بالرواة[1]. من هذا المنظور، فليستْ مادّة النصّ هي ما

=

وأنه ذاته ما دفع للاعتماد اللاحق في عملية الجمع، يبرز كون سلطة القرآن المطالبة بالإذعان موجودة بوجوده، وأن امتثال المؤمنين لها لم يتأخّر كما ترى الكاتبة. (قسم الترجمات).

(١) يُعتبَر التقليد الشفهيّ من المُسلَّمات في التراث الإسلاميّ، وقد اعتُبِر من الأدوات المهمّة في الدرس النقديّ أيضًا، في ضوء طبيعة «القراءات المختلفة» المنقولة إلينا، انظر:

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

وهي إعادة نشر لطبعة ١٩٢٠م.

=

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

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

=

وانظر أيضًا:

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

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

الأمر الذي أودّ الوصول إليه من خلال العرض التالي هو أنّ البِنية المجهريّة للنصّ المعتمد -نتيجة ذلك المدى اللافت للمرجعيّة الذاتيّة- تعكس عمليّة تواصل ممتدّة، تشير بوضوح إلى مراحل النشوء السابقة لعمليّة الاعتماد التي بدأتْ مؤخّرًا تدور حولها الأسئلة في الدّرس القرآنيّ. قد يعني انحصار البحث والتحقيق في الشواهد التالية لعمليّة الاعتماد أنْ يتمّ تجاهُل آثار العمليّة التواصليّة، كما قد يعبّر المرء عن التاريخ القرآنيّ البينيّ، ومِن ثَمّ تعيق

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

رؤية العلاقة المركّبة بين القرآن والتاريخ. ينعكس هذا النقص المفروض ذاتيًّا بوضوح في بعض المحاولات البارزة للدّرس القرآنيّ الحاليّ لبناء نماذج مقابلة لتاريخ القرآن في مرحلة ما قبل الاعتماد، وهي محاولات تستغني تمامًا عن النظر في الشكل البنيويّ المجهريّ للقرآن. سنناقش هذه الفرضيّات عن تاريخ القرآن بإيجازٍ فيما يأتي، وسأعارضهم بدلائل من التاريخ السابق لعمليّة الاعتماد، الذي جرَى ترميزه في الشكلِ والتركيب القرآنيّ نفسه، ثمّ يأتي قسم ختاميّ يعرض لبعض التأمّلات والانطباعات حول التاريخ في القرآن، وهي تأمّلات وانطباعات قد تساعد في تحديد بعض الأبعاد التاريخيّة الجوهريّة، فتوفّر حُجَجًا لصالح واقع القرآن في المرحلة التاريخيّة السابقة لعمليّة الاعتماد.

٢. مُقارَبات وإشكاليّات في الدرس القرآنيّ الحديث:

٢.١- الموقف الراهن:

عادةً ما يُرْثَى للدراسات القرآنيّة لكونها -من ناحية المنهجيّة- متأخّرة عن دراسات (الكتاب المقدَّس). فليس هناك في الدّرْس القرآنيّ أيّ نظير جادّ للتحليل النصّيّ الدقيق الذي يُطَبَّق على النصوص اليهوديّة والمسيحيّة، وخصوصًا في القرن الأخير. وإلى اليوم لم يُقَم نصّ نقديّ[١][٢]، ولم تَتَلَقَّ القراءات المختلفة -المرويّة عبر التراث الإسلاميّ أو المكتشفَة مؤخَّرًا- أيّ تقييم علميّ منهجيّ. ليس من المدهش هذا التأخير، فيما يتعلّق بالإحجام في العالم الإسلاميّ عن مباشَرة مثل هذا المشروع. فكما أشار إريك هوبزباوم[٣]،

---

(١) انظر:

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

(٢) تشير المؤلِّفة إلى غياب موسوعة كاملة تضم المخطوطات القرآنية التي تعرض الاختلافات ولو الطفيفة في الكتابة، وهو هدف استشراقي قديم يعود إلى منجانا وبرجستراسر وشبيتلر، ويمثّل مشروع كوربس كورانيكوم الذي أشرفت عليه المؤلِّفة إحدى المحاولات في هذا السياق. (قسم الترجمات).

(٣) إريك جون إرنست هوبزباوم (١٩١٧-٢٠١٢م) Eric John Ernest Hobsbawm: مؤرِّخ ومفكّر إنجليزيّ ماركسيّ شهير، تناوَلت كتاباتُه صعودَ التيّارات الرأسماليّة والاشتراكيّة والقوميّة في أوروبّا. وُلِد في مدينة الإسكندريّة بمصر لأبوَيْن يهوديّين، ولكنّه نشأ في ڤيننا وبرلين. بعد صعود النازيّة في ألمانيا ووفاة والدَيْه، انتقل إريك إلى لندن مع عائلةٍ تبنّته. درَس في جامعة كامبريدج البريطانيّة، حيث حصل على الدكتوراه في التاريخ، ثمّ شارك في الحرب العالميّة الثانية. في العام ١٩٩٨م مُنِح (وسام رُفقاء =

يعتبر إدراجُ الزّمن الحقيقيّ الكرونولوجيّ في النظر إلى ماضٍ يُعَدّ نمطًا يُحْتَذَى أو نموذجًا للحاضر (أيْ مخزنًا ومستودَعًا للخبرة والحكمة والمبادئ الأخلاقيّة) =عمليّةً مزعِجة من الناحية الاجتماعيّة ومن أعراض حدوث تحوّل اجتماعيّ[١]. لم تكن دراسة (الكتاب المقدَّس) في أوروبّا لتظلّ مهمّة أكاديميّة، بل أصبحتْ تلعب دورًا محوريًّا في تخفيف القبضة الكنَسيّة عن الحياة الفكريّة والثقافيّة الأوروبّيّة وفي تمهيد الطريق أمام ظهور الفكر العلمانيّ المتحرّر من أيّ قيود. لم تتطوّر الأمور إلى هذه الدرجة في الحالة الإسلاميّة، ولكنْ لا شكّ أنّ مُسَاءَلة التراث والتقاليد –وهي جزء لا يتجزّأ من الفكر الحديث عالميًّا– قد

=

الشرف)؛ وكان أيضًا زميلَ (الأكاديميّة البريطانيّة) وعضوَ (الجمعيّة الملكيّة للأدب) Royal Society of Literature. عمل مديرًا لكلّيّة بيركبيك Birkbeck College بجامعة لندن، منذ العام ٢٠٠٢م حتى وفاته. من أبرز أعماله: ثلاثيّة (القرن التاسع عشر الطويل)، وتشمل: **عصر الثورة** (*The Age of Revolution, 1789- 1848*) **وعصر رأس المال** (*The Age of Capital, 1848- 1875*) **وعصر الإمبراطورية** (*The Age of Empire 1875- 1914*)، وصدَرَت ترجمتها بالعربيّة عن المنظّمة العربيّة للترجمة، ثمّ أعقبَ هذه الثلاثيّة بكتابٍ تناوَل فيه (القرنَ العشرين القصير) وعنوانه: **عصر التطرّفات** (*The Age of Extremes, 1914- 1991*)، وصدَرَ بالعربيّة عن المنظّمة العربيّة للترجمة أيضًا. وقد صدَرَت عن المركز العربيّ للأبحاث ودراسات السياسات في العام ٢٠١٥م ترجمةُ كتابه: **أزمنة متصدِّعة: الثقافة والمجتمع في القرن العشرين** *Fractured Times: Culture and Society in the 20th Century*. [المترجِم].

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

انطلقَت في أوساط المنظّرين المسلمين منذ أمدٍ بعيد، ويقوم بها اليوم المثقّفون بنشاط، على الرغم من التّبِعات والتداعيات المقلِقة في الأوساط الأصوليّة. ويمكن بأساليب مختلفة تفسير حقيقة أنّ هذا النوع من النقد لم يكن مطبَّقًا في الدرس الغربيّ على القرآن بالصّرامة نفسها التي طُبِّق بها على (الكتاب المقدَّس): إِذْ يعزو عزيز العَظْمة هذا الأمرَ إلى الغرائبيّة (exoticism) «التي تنظر إلى الموادّ الإسلاميّة على أنّها، بشكلٍ جذريّ، تنتمي إلى الآخر وغير قياسيّة»[(١)]، وربّما يرجع هذا الأمر أيضًا -في نظري- إلى حقيقة أنّ التقليدَ الإسلاميّ الذي يَستنبط نشأة القرآن من سيناريو تواصليّ هو شيء شديد المعقوليّة من عدّة نواحٍ، ولا يُثير -على الفور- أسئلةً جوهريّة كما هو الحال في التقاليد الكتابيّة [أيْ: المتعلّقة بـ(الكتاب المقدَّس)؛ (ويضمّ التوراة والإنجيل)].

لا تكمن الإشكاليّة، إذَن، في **ما إذا** كان علينا إعادة تقييم التراث والتقاليد في إطار الدراسات القرآنيّة، إنّما **كيف** ينبغي هذا. ما معنى تحليل القرآن عبر مناهج الدرس التاريخيّ الحديث؟ أعي أنّ هذا المسعى ليس مجرّد مسألة تتعلّق بالنقد النصّيّ أو الأدبيّ، وهو الحقل الذي أَعِيه تمامًا، وإنّما هو مهمّة تشمل تخصّصات متنوّعة؛ وهي التاريخ -بما في ذلك علم الآثار

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

(الأركيولوجي)- وتاريخ الأديان وعلم الكلام/ اللاهوت. لا يمكن عرض الحدث القرآنيّ في إطاره الأوسع من ثقافة الشرق الأدنى (في العصور القديمة وفي العصر الهيلينيستيّ)[1] دون الأدوات التي جرَى تطويرها في تلك الحقول المعرفيّة. غير أنّ التركيز ينبغي ألّا يغيب عن الأذهان والأنظار؛ ففي وجهة نظري، ليست ظروف حادث القرآن، وإنّما النصّ نفسه [هو ما ينبغي التركيز عليه]. وهذا لا يعني بحثًا جديدًا عن «نصٍّ أصليّ أو أوّليّ» (*tUrtex* بالألمانيّة)، وإنّما بحث عن رؤية أعمق للنصّ المنقول الذي يشكّل أهمّ مصدرٍ للبحث في تاريخ القرآن. وأعتقد أنّ الأولويّات قد انقلبت في معظم الأعمال المعاصِرة حول أصول وتطوّر النصّ القرآنيّ، حيث لا يَلْقَى النصّ كظاهرة أدبيّة سوى اهتمامٍ ضئيل.

إنّ المطالبة بمثل هذا التعديل لِمَا أعتبره مركز الثّقَل في الدراسات القرآنية تعني التشكيك في مقدِّمات المقارَبات التنقيحيّة أوّلًا. من المعروف جيّدًا أنّ إجماع العلماء حول أصول الإسلام قد اجتاز ما سُمّي (تحوّلًا جذريًّا) seismic

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

shift[١] في الربع الأخير من القرن الماضي. كان أوّل من أظهرَ هذا التغيُّر في الرؤى هو جون وانسبرو في كتابه: **الدراسات القرآنيّة**، المنشور في العام ١٩٧٧م، واثنان من زملائه هما: پاتريشيا كرون[٢] ومايكل كوك[٣]، في كتابهما:

---

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

(٢) پاتريشيا كرون (١٩٤٥– ٢٠١٥م) Patricia Crone: مؤرّخة ومستشرقة أمريكيّة من أصول دنماركيّة، تخصّصت في التاريخ الإسلاميّ المبكّر، وهي من أبرز أتباع التيّار التنقيحيّ في الدراسات الإسلاميّة. حصلت على الدكتوراه من كلّيّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن في العام ١٩٧٤م، بإشراف جون إدوارد وانسبرو. درَّست في جامعتَي أكسفورد وكامبريدج، وعملت أستاذة الدراسات التاريخيّة في معهد الدراسات المتقدّمة IAS بمدينة پرنستون في ولاية نيوجرسي الأمريكية حتى وفاتها. من أهمّ أعمالها: **الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينيّة للإسلام** (١٩٧٧م) *Hagarism: The Making of the Islamic World*، بالتعاون مع مايكل كوك، وكتاب: **التجارة المكّيّة وظهور الإسلام** (٢٠٠٤م) *Meccan Trade and the Rise of Islam*. [المترجِم]

(٣) مايكل آلان كوك (١٩٤٠م–...) Michael Allan Cook: مؤرِّخ إنجليزيّ وأستاذ التاريخ الإسلاميّ ودراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون الأميركيّة منذ العام ١٩٨٦م؛ وهو محرِّر **تاريخ الإسلام** (الصادر عن مطبعة جامعة كامبريدج) *The New Cambridge History of Islam*. درَس في جامعة كامبريدج، وحصل على الدكتوراه من كلّيّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن، بإشراف المستشرق الشهير برنارد لويس. درَّس التاريخَ الاقتصاديّ للشرق الأوسط من ١٩٦٦م إلى ١٩٨٤م، ثمّ تاريخَ الشرق الأدنى والأوسط مدّة عامَيْن في الكلّيّة نفسِها؛ وانتقل بعدها إلى جامعة برنستون التي يعمل فيها إلى اليوم. من أهمّ أعماله: **الهاجريون: دراسة في المرحلة التكوينيّة للإسلام** (١٩٧٧م) *Hagarism: The Making of the Islamic World*، بالتعاون مع پاتريشيا كرون؛ **والعقيدة الإسلاميّة المبكّرة: دراسة نقديّة للمصادِر** (١٩٨١م) *Early Muslim Dogma: A Source-* =

الهاجريّون؛ دراسة في المرحلة التكوينيّة للإسلام، المنشور في العام نفسه. شكّل هذان الكتابان قطيعةً جذريّة مع الصورة التقليديّة حول أصول الإسلام. وكان هذا التحوّل تحوّلًا مكانيًّا وزمانيًّا معًا؛ بحيث لم يَعُد موقع نشأته هو الحجاز خلال عُمْر النبيّ، وإنّما صار ذلك الموقع هو الهلال الخصيب بعد فترةٍ ما من وفاته وفي أعقاب الفتوحات العربيّة. تعني فرضيّتُهم، بالتالي، رفضًا تامًّا للفهم المفترَض للقرآن إلى اليوم باعتباره وحدةً أدبيّة؛ فصار يُنْظَر إليه على أنّه تصنيف لاحق [لتلك الحقبة].

= *Critical Study*؛ والقرآن: مقدِّمة قصيرة جدًّا (٢٠٠٠م) *The Koran: A Very Short Introduction*؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلاميّ (٢٠٠١م) *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*، الذي فاز بـ(جائزة ألبرت حوراني للكتاب)؛ وتاريخ موجَز للعِرق البشريّ (٢٠٠٣م) *A Brief History of the Human Race*؛ ودراسات في أصول الثقافة والتقاليد الإسلاميّة المبكّرة (٢٠٠٤م) *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*؛ وأديان قديمة وسياسات جديدة: الحالة الإسلاميّة من منظور مقارَن (٢٠١٤م) *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. [المترجِم].

٢.٢- إشكاليّات تأويليّة:

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

يقدِّم وانسبرو نشأة الدّين الجديد في مجتمع طائفيّ ظهرَ في منطقة الهلال الخصيب، أقصى شمال الحجاز؛ ولكنّه في مرحلة لاحقة -بعد الفتوحات- اختلَقَ سيناريو النبيّ الذي يبشِّر [بالدِّين الجديد] في أوساط مشركي العرب

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

الوثنيّين في مكّة. وهنا ننقل ملخّص ما يقوله ابن الراوندي[١]، إذْ يقول: «عبر عرض سرديّة نشأة الإسلام في مناطق الحجاز، وهي موطن العرب، استطاعتْ هذه الجماعة [الدينيّة] أنْ تفصِل الإسلام -جغرافيًّا ولاهوتيًّا- عن اليهوديّة والمسيحيّة اللتَيْن من الواضح أنّه يشترك معهما في الكثير جدًّا»[٢]. ويُفْتَرَض أنّ الفاعل وراء هذه التطوّرات، وهم (محرّرو) القرآن، جزءٌ من النخبة الفكريّة للجماعة [الدينيّة] اللاحقة؛ أيْ: هؤلاء الرجال المثقّفون الذين تُعْزَى إليهم تلك الأعمال الهائلة في التراث الإسلاميّ والسيرة [النبويّة] والتصانيف المتنوّعة في الحديث والتفاسير التي ظهرتْ خلال القرنَيْن الثامن والتاسع الميلاديَّين. ولقد فصَّل أندرو ريبّين[٣] حول آثار نظريّة وانسبرو، فقال: «كانت

(١) يبدو أنّ هذا اسمٌ مستعار لكاتبٍ معاصر، وليس مقصودًا هنا الفيلسوفُ المتكلِّم ابن الراونديّ؛ فعنوان الفصل الذي تقتبس منه نويفيرت [في الهامش السابق] هو نظرة نقدية في أعمال الباحث الألمانيّ غونتر لولينغ (١٩٢٨- ٢٠١٤م)؛ فاستحالَت -إذَن- علاقة هذا الفصل بابن الراونديّ الفيلسوف. يدعم هذا الترجيح كونُ محرّر الكتاب الذي يَرِد فيه الفصل يتّخذ لنفسِه أيضًا اسمًا مستعارًا من التراث هو (ابن الورّاق)، وقد سبق التعريف به في بداية الدراسة. [المترجِم].

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

(٣) أندرو ريبّين (١٩٥٠م-٢٠١٦م) Andrew L. Rippin: عالِم وباحث كنديّ من أصول بريطانيّة، متخصّص في الدراسات الإسلاميّة والقرآنيّة وعِلم التفسير وتاريخ الإسلام المبكّر، إضافةً إلى بعض الدراسات حول المذهب الإباضيّ. كان زميلَ الجمعيّة الملكيّة الكنديّة منذ ٢٠٠٦م. درَس في جامعة =

عبقريّة الاستراتيجيّات التفسيريّة الإسلاميّة في التعامُل مع القرآن -التي بدأت على الأرجَح بدءًا من تحرير النصّ نفسه- في تقديم صورة متّسقة ومتماسكة [للنبيّ] محمّد، كمرجعيّة للنصّ. عبر هذه العمليّة، صار النصّ المبهَم واضحًا مفهومًا (...) لدى جماعة المسلمين القائمة. ومن المحتمَل أنّ هذا تمّ من

=

ماك- غيلّ (McGill)، وتولّى عمادة كلّيّة العلوم الإنسانيّة بجامعة فيكتوريا، في ولاية (كولومبيا البريطانيّة) (British Columbia) بكندا، ودرَّس فيها. من كتبه: **المعتقدات والممارسَات الدينيّة لدى المسلمين** (١٩٩٠م) *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*، وهو كتاب ذائع الانتشار، **والقرآن وتراثٌ من التفاسير** (٢٠٠١م) *The Qur'an and its Interpretative Tradition*. حرّر ريبّين أيضًا عددًا من الكتب، منها: **مُقارَبات لتاريخ التفسير** (١٩٨٨م) *naApproaches to the History of the Interpretation of the Qur'*، **والقرآن: الأسلوب والمحتوى** (٢٠٠١م) *The Qur'an, Style and Content*، **وقراءات في التعريف بالإسلام** (٢٠٠٧م) *Defining Islam: A Reader*، **والعالَم الإسلاميّ** (٢٠١٠م) *The Islamic World*، الذي يأتي في سلسلة دار روتلِدج اللندنيّة عن العوالِم القديمة والدينيّة. وقد أسهَم ريبّين في تحرير كتب أخرى، منها: **مصادِر نصّيّة لدراسة الإسلام** (١٩٨٧م) *Textual Sources for the Study of Islam*، بالاشتراك مع جان كناپّيرت Jan Knappert، **والإسلام التقليديّ: مرجعٌ من النصوص والتراث الدينيّ** (٢٠٠٣م) *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*، بالاشتراك مع جاويد مُجدّدي Jawid Mojaddedi ونورمان كالدِر Norman Calder، **ودليل وايلي- بلاكويلّ إلى القرآن** *The Wiley- Blackwell Companion to the Qur'an*، بالاشتراك مع جاويد مُجدّدي، وصدَرَ في العام ٢٠١٧م بعد رحيله. حرَّر عددًا من سلاسل الكتب الأكاديميّة، منها سلسلة (دراسات روتلدج حول القرآن). [المترجِم].

خلال إنشاء (سيرة) تقوم على قراءات متخيَّلة للقرآن، ومن خلال إدراج (سيرة) موجودة سابقًا ومنبثقة للتوّ في القرآن. وقد أدّت هذه العمليّة أيضًا إلى نشوء نصّ قرآنيّ موحَّد»[١].

أوضَح فْرِيد دونر[٢] بشكلٍ مقنِع أنّ القرآن -لأسباب أيديولوجيّة واصطلاحيّة- لا يمكن أنْ يكون قد تطوّر من البيئة نفسها التي أنتجَت تلك التصانيف في الحديث والسِّيرة. غير أنّ النقطةَ الأساسيّة -في رأيي- تأويليّةٌ: فبالنظر إلى القرآن نفسه، يجد المرءُ أمامَه سيناريو معقّد بصورة فريدة، من الصعب للغاية أنْ يكون (مختلَقًا)؛ وهو عمليّة النقل المتعاقِب لتجارِب

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

(٢) فريد ماكغرو دونر (١٩٤٥م-...) Fred McGraw Donner: باحث أمريكي في الأديان والتاريخ والدراسات الإسلاميّة، أستاذ تاريخ الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو التي أدار فيها مركز دراسات الشرق الأوسط (CMES) بين عامَيْ ٢٠٠٩ و٢٠١٤م. درَس في جامعات ألمانيّة وحصل على الدكتوراه من جامعة برنستون الأمريكيّة في العام ١٩٧٥م، وهو منذ ذلك العام عضو في (جمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشماليّة) (MESA) وفي (الجمعيّة الأمريكيّة الشرقيّة). في العام ٢٠١٢م أصبح عضوًا في مؤسّسة بيت الحكمة (المجمع التونسيّ للعلوم والآداب والفنون). من أهمّ كتبه: **أُولى الفتوحات الإسلاميّة** (١٩٨١م) *Early Islamic Conquests*، **ومحمّد والمؤمنون: في أصول الإسلام** (٢٠١٠م) *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*، وفيه يتناقَض مع أطروحات جون إدوارد وانسبرو والتيّار التنقيحيّ. [المترجِم].

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

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

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

٢.٣- إشكاليّات تاريخيّة:

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

---

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

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

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

---

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

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

من الاعتراضات الأساسيّة على هذه الأطروحة، وعلى فرضيّة وانسبرو أيضًا؛ ما قدَّمه جوزيف فان إسّ[1]، ثمّ ما قدَّمه لاحقًا فريد دونر[2]: إِذْ تُشير

=

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

(١) جوزيف فان إسّ (١٩٣٤م-...) Josef van Ess: مستشرق ألمانيّ، تخصّص في الدراسات الإسلاميّة، وركّز اهتمامه على علم الكلام والمتكلّمين والمجتمع في القرنَيْن الثاني والثالث الهجريَّيْن، وحول هذا يدور أحدُ أشهر كتبه في ستّة أجزاء. حصل على الدكتوراه من جامعة بون في العام ١٩٥٩م في مجال التصوّف الإسلاميّ، وعلى درجة الأستاذيّة من جامعة غوته (فرانكفورت) في العام ١٩٦٤م. درَّس في جامعة توبنغِن الألمانيّة إلى أنْ تقاعد في العام ١٩٩٩م، وقد عمل فيها أستاذًا للدراسات الإسلاميّة والساميّة. درَّس أيضًا في جامعة كاليفورنيا والجامعة الأمريكيّة في بيروت. حصل على عدد من الجوائز والأوسمة تقديرًا لجهوده البحثيّة والأكاديميّة. [المترجِم].

(٢) لا أجد هذه السرديّة المضادّة مقنعة بشكلٍ كبيرٍ. فإذا التزمنا بالتسلسل التقليديّ للأحداث: ألَم يكن المفسّرون بالفعل على بُعْدِ عِدّة أجيال من تلك الأحداث؟ ألَم ينطلقوا -كما تفترض السرديّة التقليديّة- من تقاليد ثقافيّة مختلفة، ومن ثَمّ كانت مُقارَباتهم للقرآن تحذوها توقّعات وتطلّعات ذات خلفيّة تعليميّة وثقافيّة تختلف عن تلك التي كانت لدى مَن شهدوا الأحداث مباشرةً؟ ألَم يفتقروا -نتيجةَ عدم استحضارهم الأحداث عن تجارِب شخصيّة- إلى الأدوات اللازمة لوضع الأقوال أو الحقائق في إطار سيناريوهاتها الأصليّة؟ لقد أظهرَت أطروحة أُنْجِزَت مؤخّرًا في جامعة برلين الحرّة أنّه خلال النقاشات القانونيّة المبكّرة جرَى التعامُل مع الأحكام القرآنيّة في التقاليد القديمة على أنّها منحصرة بالفواعل القرآنيّة، ولا تنطبق على تلك اللاحقة. لم يَعُدْ لتلك الفكرة تحديدًا دورٌ لدى

=

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

=

المفسّرين في العصور الكلاسيكيّة. وبالنسبة لتفاسيرهم، سيكون من الصعب أيضًا -في رأيي- إثبات أنّ محاولات الحفاظ على فكرة الإطار الحجازيّ لأصل القرآن لَعِبَتْ دورًا سائدًا [لديهم في تفاسيرهم].

٢.٤- إشكاليّات لُغويّة:

غير أنّ الأدلّة اللُّغَويّة والأسلوبيّة هي ما قاد غونتر لولينغ[١]، ومؤخّرًا كريستوف لوكسنبرغ[٢]، إلى إعادة بناء نصّ سابق لعملية اعتماد النصّ. ولننظر باختصار إلى هذا السيناريو. يُنْظَر إلى القرآن عادةً على أنّه يعكس نقاء اللغة العربيّة، بما يشهد على علاقته الوثيقة بالمدار الثقافيّ واللُّغويّ لشبه الجزيرة

---

(١) غونتر لولينغ (١٩٢٨-٢٠١٤م) Günter Lüling: من علماء اللاهوت واللغة الألمان، باحث في الدراسات العربيّة والإسلاميّة. عمل مديرًا لمعهد غوته في مدينة حلب السوريّة في ستّينيات القرن العشرين الميلاديّ. تركّزت أبحاثه حول أصول القرآن وظهور الإسلام. من أبرز كتبه: **عن القرآن الأوَّليّ** *Über den Ur- Qur'an* (الصادر عن دار إرلَنغن الألمانيّة في العام ١٩٧٤م)، وتُرجِم إلى الإنجليزيّة بعنوان: *On the Pre- Islamic Poetic Christian Texts in the Koran* (ويعني: حول النصوص المسيحيّة الشِّعريّة السابقة للإسلام في القرآن). [المترجِم].

(٢) كريستوف لوكسنبرغ (من مواليد القرن العشرين الميلاديّ = معاصر، ما يزال حيًّا) Christoph Luxenberg: هذا اسم مستعار لمؤلّف كتاب: **قراءة سريانيّة – آراميّة للقرآن: مُساهَمة في فكّ رموز اللغة القرآنيّة** *Syro- Aramaic Reading of the Qur'an: A Contribution to the Deciphering of Qur'anic Language*، الصادر في العام ٢٠٠٠م؛ وأغلب الظنّ أنّه مؤرّخ ألمانيّ وباحث في الدراسات العربيّة والساميّة، وله عدد من المقالات البحثيّة في المجال بالاسم ذاته. أمّا في كتابه هذا فقد عرَضَ نظريّته القائلة إنّ أجزاء من القرآن كُتِبَت بالسريانيّة لا العربيّة. لأجل هذا نشَر الكتاب باسمٍ مستعار، حفاظًا على سلامته الشخصيّة ومخافةَ اتّهامه بالعداء للإسلام. ومع أنّ الرأي السائد يقول إنّه باحث ألمانيّ، يرَى بعضٌ أنّه قد يكون مسيحيًّا لبنانيًّا؛ غير أنّ أحد الباحثين في مقالة منشورة في **مجلّة الدراسات القرآنيّة** (الصادرة عن جامعة لندن) شكّك في معرفة لوكسنبرغ باللغة العربيّة ابتداءً. [المترجِم].

العربيّة. ولكنْ نظرًا لأنّ التقاليد التوحيديّة -التي يمتدّ خلالها القرآن- تقوم على نصوص مدوَّنة بالعبريّة واليونانيّة، وتنتشر في الغالب بالسريانيّة التي كانت أيضًا لغةَ مجموعةٍ من النصوص الطقوسيّة، فإنّ من الصعب الاعتقاد أنْ يكون القرآن خاليًا من آثار لذلك التقليد، سواء روحيًّا أو لُغَويًّا. ليس من المستغرَب أنْ نجد في القرآن عددًا كبيرًا من الكلمات المستعارَة، أغلبها من السريانيّة، كما أشار أوائل المختصّين في فقه اللغة الإسلاميّ (Islamic Philology). فقواعد الإملاء التي يقوم عليها القرآن -وهي الرسم [القرآنيّ]، والتي لم تكن أصلًا تزيد على طبقة أساسيّة صامتة غير تامّة التمثيل[١]، على الرغم من عودة جذورها إلى سوابق نَبَطِيّة[٢]- قد تأثّرت بالنماذج السريانيّة بشكلٍ كبيرٍ[١]. ولكنْ لم

(١) تشير الكاتبة إلى النصّ المجرّد قبل النقط والتشكيل، ويشيع في الكتابات الاستشراقية وصفه بـ«الرسم» بالنقحرة من العربية مباشرة. (قسم الترجمات).

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

يحدث إلّا خلال القرنَيْن الثامن والتاسع الميلاديَّين أنْ تطوّرت بالكامل قواعدُ الإملاء القرآنيّ، لتمثّل -بشكلٍ جَلِيّ، لا لَبْسَ فيه- البِنيةَ الدقيقة لنصوص [القرآن]. أسهمَتْ قواعد الإملاء النهائيّة -التي أشرَف على تنفيذها متخصّصون لُغَويّون- في توحيد الكتابة اللامتّسقة في ذلك الحين للنصّ، وفي الحفاظ عليه بالشكلِ الذي تتطلّبه القواعد النحويّة الموحَّدة للّغة العربيّة الفصحى، المستمدّة من البنية التي قامتْ عليها لغة الشِّعر العربيّ القديم. مِن ثَمّ تُثار أسئلة حول الشّكل السابق للنصّ القرآنيّ، الذي حجبته قواعد الإملاء المعياريّة الموحَّدة. هل كان القرآن منذ البدء نصًّا باللغة **السائدة** المنظومة، كما تُوصَف اللغة العالية التي تستخدم **الإعراب**، فيما كانت اللغة المنطوقة مختلفة عن ذلك؛ بما يجعل هناك نوعًا من **الازدواجيّة** تشبه ما نلاحظه اليوم؟ أم كان القرآن في الأصل مكتوبًا بلغة أهل مكّة (عامّيّةِ مستمعيه الأوائل) ثمّ لاحقًا فقط تمّت «تسويته» ليتلاءم مع قواعد **العربيّة**؟ ماذا عن التداخُلات السريانيّة؟ هل كانت أوضح ممّا تبدو عليه في «النصّ المُتَلَقَّى»؟

=

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

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

مثل هذه الأسئلة عالجَها كلٌّ[١] من: إجناس غولدتسيهر[١]، وتيودور نولدكه، وفريدريك شفالي[٢]، وجوتهلف برجستراسر[٣]، وآرثر جيفري[٤]،

(١) تعريف بالمستشرقين الخمسة الواردة أسماؤهم هنا:

* إجناس غولدتسيهر (١٨٥٠ - ١٩٢١م) Ignác Goldziher: مستشرق مجريّ يهوديّ. يُعَدّ من أبرز المستشرقين ومن مؤسّسي الدراسات الإسلاميّة المعاصرة في الغرب. يُعْرَف بتعصّبه الشديد ضدّ الإسلام والنبيّ ﷺ وسيرته وسُنّته؛ فكان يرَى أنّ الأحاديثَ موضوعةٌ وتعكس الحياة الثقافيّة والسياسيّة التي أعقبت وفاة النبيّ، وقال أيضًا بأنّ الشريعة مستقاة من القانون الرومانيّ. درَس في جامعات بوداپست وبرلين ولايپتزغ ولايدِن. رحَل إلى الشرق بدعم من الحكومة المجريّة، فطاف بلاد الشام ومصر. [المترجِم].

* تيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠م) Theodor Nöldeke: شيخُ المستشرقين الألمان. دَرَس في جامعات غوتينغِن وڤيينّا ولايدِن وبرلين (التي تسمّى اليوم جامعة هومبولت برلين HUB)؛ ثمّ دَرَّس في جامعة كيل الألمانيّة وستراسبورغ الفرنسيّة حتى تقاعده في سنّ السبعين. حاز العديد من الجوائز العلميّة؛ منها جائزة الأكاديميّة الفرنسيّة للفنون والآداب في العام ١٨٥٩م. أهمّ أعماله: كتابه **تاريخ** =

=

القرآن *Geschichte des Qorâns*، وهو في الأصل أطروحته لنَيل درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة، التي نالها في العام ١٨٦٠م. تُرجِم الكتاب إلى الإنجليزيّة عن دار بريل اللايدِنيّة في العام ٢٠١٣م، وإلى العربيّة في مجلّد واحد في العام ٢٠٠٤م، عن مؤسّسة كونراد أدناور الألمانيّة، أنجزها د. جورج نادر؛ وهناك ترجمة أخرى إلى العربيّة في ثلاثة مجلّدات مع قراءة نقديّة في العام ٢٠٠٩م عن وزارة الأوقاف القطريّة منفردةً ثمّ بالتعاون مع دار النوادِر الكويتيّة في العام ٢٠١١م، وقد أنجزها د. رضا الدقيقيّ، وكانت في الأصل أطروحته لنَيْل درجة الدكتوراه من جامعتَي الأزهر وغوتينغِن. من أعمال نولدكِه أيضًا: **حياة محمّد** (١٨٦٣م) *Das Leben Mohammeds*، **وإسهامات في معرفة شعر العرب القدامَى** (١٨٦٤م) *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*، **والتاريخ الأدبيّ للعهد القديم** (١٨٦٨م) *Die alttestamentliche Literatur*، وصدَرَت ترجمته إلى الفرنسيّة بعد خمس سنوات، **ومُوجَز قواعد اللغة السريانيّة** (١٨٨٠م) *Kurzgefasste syrische Grammatik*، **ومقالات في التاريخ الفارسيّ** (١٨٨٧م) *Aufsätze zur persischen Geschichte*، **ومُخطّطات من تاريخ المَشرق** (١٨٩٢م) *Sketches from Eastern History*، وهو ترجمة إنجليزيّة لمجموعة من مقالاته في المجلّات الألمانيّة وفي الموسوعة البريطانيّة وغيرها، **وفي قواعد اللغة العربيّة الفصحَى** (١٨٩٦م) *Zur Grammatik des klassischen Arabisch*، **وإسهامات في اللسانيّات الساميّة** (١٩٠٤م) *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*، **وترجمة كليلة ودمنة** إلى الألمانيّة (١٩١٢م). من أبرز تلاميذه: المستشرقان الألمانيّان كارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦م) Carl Brockelmann، وأوغست فيشر (١٨٥٦-١٩٤٨م) August Fischer، صاحب فكرة المعجم التاريخيّ للغة العربيّة، التي عرضها على مَجْمَع اللغة العربيّة في القاهرة، ولكنْ توقّف المشروع بسبب الحرب العالميّة الثانية. [المترجِم].

* فريدريك شفالي (١٨٦٣- ١٩١٩م) Friedrich Schwally: مستشرق ألمانيّ، عمل أستاذًا للدراسات الشرقيّة بعدّة جامعات ألمانيّة وفرنسيّة. درَس اللاهوت والدراسات الشرقيّة بجامعة غيسن الألمانيّة، وحصل منها على الدكتوراه في دراسات العهد القديم عام ١٨٨٨م، وكان قبلها حَضَرَ بعض

=

=

دروس المستشرق الشهير تيودور نولدكه وغيره في فقه اللغة بجامعة ستراسبورغ الفرنسيّة، وكان لهذا اللقاء مع نولدكه أثر كبير في مساره. كانت له رحلات بحثيّة ودراسيّة إلى القاهرة في العامَيْن ١٩٠٣ و١٩٠٤م، لِأَشْهُرٍ قليلة في كلّ عام، ولكنّها أفادته في دراساته حول نصوص القرآن وحول الشؤون الإسلاميّة المعاصرة. وقد درس في الجامع الأزهر والمكتبة الخديويّة (وهي «دار الكتب والوثائق القوميّة» اليوم)، وتلقّى دروسًا حول منهجيّات ترجمة القرآن واللهجات المحكيّة؛ ثمّ عاد إلى القاهرة في العام ١٩١٢م. نشر الطبعة الثانية من كتاب أستاذه نولدكِه **تاريخ القرآن**، بعد عمليّة تحرير وتنقيح بتفويض من نولدكِه. عمل شوالي على **كتاب الطبقات الكبير**، لابن سعد. [المترجِم].

* جوتهلف برجستراسر (١٨٨٦– ١٩٣٣م) Gotthelf Bergsträsser: مستشرق ألمانيّ، ينتمي إلى المذهب اللوثريّ. باحث في اللسانيّات واللغات الساميّة، أجادَ قواعدَ اللغة العبريّة وغيرها، وكانت له عناية بدراسة اللهجات العربية والقراءات القرآنيّة. كان زميلًا بأكاديميّة هايدِلبرغ للعلوم والعلوم الإنسانيّة والأكاديميّة البافاريّة للعلوم والعلوم الإنسانيّة. عمل بجامعة القاهرة، وجُمِعَتْ دروسه ومحاضراته فيها في كتاب بعنوان: **أصول نقد النصوص ونشر الكتب**. كان ضابطًا في فِرَق الجيش الألمانيّ الموجودة في الدولة العثمانيّة خلال الحرب العالميّة الأولى، فعمل أستاذًا بجامعة إسطنبول. في تلك المرحلة درَس اللهجات المَحكيّة العربيّة والآراميّة في بلاد الشام. عمل أيضًا، بصحبة آرثر جيفري، في الجامعة الأميركيّة بالقاهرة؛ فدرَسَا المخطوطات العربيّة والكتابات التي تتناوَل القراءات القرآنيّة. عمل أخيرًا في جامعة ميونخ أستاذًا للغات الساميّة. من أبرز آثاره: **مقدّمة إلى اللغات الساميّة** *Introduction to the Semitic Languages* (١٩٢٨م، ونُشِر بالإنجليزيّة بعد ٥٥ عامًا)، **وأسس الشريعة الإسلاميّة** الذي ترك مخطوطته، ونشره بعد وفاته المستشرقُ الألمانيّ الشهير جوزيف شاخت (١٩٠٢– ١٩٦٩م) Joseph Schacht. تحوم شبهات حول أسباب وفاته بعد سقوطه أثناء تسلّق الجبال، وذلك لما عُرِف عنه من مناهضة الحركة النازيّة. [المترجِم].

* آرثر جيفري (١٨٩٢– ١٩٥٩م) Arthur Jeffery: مستشرق أستراليّ وكاهن من المذهب الميثوديّ. عمل أستاذًا للغات الساميّة في مدرسة الدراسات الشرقيّة (في الجامعة الأمريكية بالقاهرة) بين عامَي

=

وآخرين كُثُر، في النصف الأوّل من القرن المنصرم؛ عادةً دونما اعتراض على التقاليد الإسلاميّة من ناحية المبدأ، وإنّما يحاول العلماء وضعَ النتائجِ التي يَصِلون إليها في إطار الصورة التقليدية. ومع ذلك، فإنّ آخرين وقفوا موقفًا متناقِضًا مع التقاليد الإسلاميّة؛ مثل كارل[٥] ڤولرس[١]، الذي دعا إلى صيغة عامّيّة

=

١٩٢١ و١٩٣٨م، ثمّ في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك. تناوَلتْ أبحاثه ودراساته مخطوطات الشرق الأوسط. ظهرت بعضُ دراساته في كتب محرَّرة صدَرَت بعد وفاته بكثير، منها: **أصول القرآن** (١٩٩٨م) *The Origins of the Koran*، الذي حرّره ابن الورّاق [وهو كاتب معاصر، سبَق التعريف به في بداية الورقة]. من أبرز أعمال جيفري: **مصادر تاريخ القرآن** (١٩٣٧م) *Materials for the History of the Text of the Qur'an*، **والكلمات الدخيلة في القرآن** *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. [المترجِم].

(١) Goldziher, *Richtungen*.

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

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

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

(٥) كارل ڤولرس (١٨٥٧ – ١٩٠٩م) Karl vollers: مستشرق ألمانيّ. درَس اللاهوت البروتستانتيّ والفلسفة في جامعات يينا وتوبنغِن وبرلين الألمانيّة وستراسبورغ الفرنسيّة. أدارَ الكُتبخانة الخديويّة في مصر (وهي «دار الكتب والوثائق القوميّة» اليوم) مدّةَ عشر سنوات (١٨٨٦ – ١٨٩٦م). عاد إلى ألمانيا فعمل أستاذًا للغات الشرقيّة والفلسفة بجامعة يينا (Jena)، ولكنّه استقال منها عام ١٩٠٨م في أعقاب جدل حول كتابه: **اللغتان الدارجة والمكتوبة في جزيرة العرب قديمًا**، الذي صدَرَ قبل ذلك بعامَيْن. من آثاره الأخرى: **التوراة السامريّة** (١٨٨٣ – ١٨٩١م) *Pentateuchus Samaritanus*، **واللغة العامّيّة**

=

للقرآن، متّهِمًا النحاةَ العرب بأنّهم حوّلوا تلك الصيغة اللُّغَويّة إلى **العربيّة** الكلاسيكيّة. إضافة إلى ذلك، مهَّد ألفونس[٢] منجانا[٣] -الذي زعمَ وجودَ صيغة للنصّ القرآنيّ ذات بصمة سريانيّة واضحة- لوجود سبيل للتأثير الخارجيّ، عبر الإقرار بدور المحرِّرين في التحرير الأسلوبيّ للقرآن. ربّما قام هذا المحرِّر، الذي يُدْعَى أحيانًا (مؤلِّفًا)، بدمج مجموعة من الكلمات المستعارة -من السريانيّة- في اللغة القرآنيّة، ومن ثمّ أحدَث تلك الثورة اللُّغَويّة

=

المصريّة (١٨٩٠م) *Lehrbuch der aegypto- arabischen Umgangssprache*، **ودليل المخطوطات الإسلاميّة والمسيحيّة الشرقيّة واليهوديّة والسامريّة بمكتبة جامعة لايبتزغ** (١٩٠٦م) *Katalog der islamischen, christlich- orientalischen, jüdischen und samaritanìschen Handschriften der Universitätsbibliotek zu Leipzig*. [المترجِم].

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

(٢) ألفونس منجانا (١٨٧٨ - ١٩٣٧م) Alphonse Mingana: باحث سريانيّ في الدراسات الشرقيّة (أو آشوريّ أو كلدانيّ، وهي عدّة تسميات لجماعة عرقيّة واحدة). وُلِد في بلدة شرانش من أراضي كردستان العراق، وتوفّي في برمنغهام بالمملكة المتّحدة. درس اللاهوت واللغات السريانيّة والعبريّة والكرديّة والتركيّة والفارسيّة والعربيّة واللاتينيّة والفرنسيّة في دير الآباء الدومينيكان في الموصل. دَرَّس في جامعات كامبريدج ومانشستر وبرمنغهام البريطانيّة. ما تزال مجموعته من المخطوطات النادرة محفوظة في مكتبة جامعة برمنغهام، وتضمّ أكثر من ثلاثة آلاف مخطوطة بالسريانيّة والعربيّة واليونانيّة والعبريّة والأرمنيّة والفارسيّة والسنسكريتيّة. [المترجِم].

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

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

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

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

ناتج عمليّة إعادة كتابة لتراتيل مسيحيّة. وقد أكّد جيرالد هوتِنغ[١] على التعسّف الذي اتّسَمَت به هذه الدراسة، فقال: «يبدو لي أنّ النقاش والحِجاج هنا دائريّ في جوهره، وأنّه نظرًا إلى انعدام الطرق للإحاطة بالنصّ القرآنيّ الأوّليّ (Qur'an-ur) المُعاد صياغته أو التحقّق منه، فهناك خطر أنْ يُعاد صياغته ليتلاءم مع التصوّرات المسبَقة للمرء حول ما قد يجده في ثناياه»[٢].

مع ذلك، فقد أحيا كريستوف لوكسنبرغ زَعْمَ لولينغ حول النصّ المسيحيّ السابق لعملية تثبيت نصّ معتمد، الذي ذهب طيَّ النسيان؛ وإنْ لم يصرِّح لوكسنبرغ في أيّ موضعٍ بهذا، وذلك في بحثٍ واستقصاءٍ جديد في كتابه ذي العنوان الرنّان: **قراءة سريانيّة – آراميّة للقرآن: مساهمة في فكّ رموز اللغة**

---

(١) جيرالد هوتِنغ (١٩٤٤م–...) Gerald Hawting: مؤرِّخ بريطانيّ وباحث في الدراسات الإسلاميّة. درَسَ مع المستشرق الشهير برنارد لويس والمؤرِّخ الأميركيّ جون إدوارد وانسبرو، وحصل على الدكتوراه في العام ١٩٧٨م من كلّيّة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة بجامعة لندن، التي يعمل فيها أستاذًا لدراسات الشرق الأوسط والأدنى. من أبرز ممثّلي التيّار التنقيحيّ في الدراسات الإسلاميّة. من أبرز أعماله: **أُولى الأُسَر الحاكمة في الإسلام: الخلافة الأمويّة ٦٦١– ٧٥٠م** (صدَرَ عام ١٩٨٦م) *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661- 750*، **وعبادة الأصنام وظهور الإسلام: من الجدل إلى التاريخ** (١٩٩٩م) *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. [المترجِم].

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

القرآنيّة *Syro-Aramaic Reading of the Qur'an: A Contribution to the Deciphering of Qur'anic Language*، الصادر في العام ٢٠٠٠م[(١)].

يسعى لوكسنبرغ إلى إعادة نفخ الروح في النقاش حول اللغة القرآنيّة على أنّها إمّا **عربيّة** [فُصْحَى] شعريّة أو عامّيّة، داعيًا إلى تبنّي خيار كونها عامّيّة. فاللغة القرآنيّة الأصليّة- كما يحاول أنْ يُبرهِن وَفْقَ قواعد الإملاء القرآنيّ- [مستقاةٌ من] المعجم والنحو، وهي مزيجٌ لُغَويّ من العربيّة والسريانيّة. وما يرمي إليه لوكسنبرغ ليس تعقّب الحضور السرياني العلنيّ الصريح فحسب، وإنّما (الخفيّ) أيضًا؛ سواءٌ كان ذلك هجاءً سريانيًّا يُفْتَرَض أنّه طُمِس خلال عمليّة

(١) قدَّمَ عرضًا لهذا الكتاب على الإنترنت كلٌّ من ابن الورّاق (في مقالةٍ بصحيفة **الغارديان** البريطانيّة، في ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٢م، بعنوان: Virgins? What virgins? [حُورٌ؟ أيُّ حورٍ؟]) وأليكسندر ستيلّ (في مقالةٍ بصحيفة **إنترناشينوال هيرالد تريبيون**، في ٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٢م، بعنوان: ALanguage Mystery "White raisins" instead of "virgins"? [لُغزٌ لُغَويّ؟ «زَبيبٌ أبيضُ» لا «حُورٌ عِينٌ»؟]). وهناك مقابلة أجراها كريستوف بورمر مع كريستوف لوكسنبرغ ونُشِرَت بتاريخ ٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢م على هذا الرابط: http://dradio.de/cgi-bin/es/neu-lit-pol/5999.html. ولا يمكننا اعتبار التقييمِ الإطرائيّ الذي نشرَه كارل هاينز -مديرُ وحدة الدراسات الدينية بجامعة سارلاند [الألمانيّة]، وهو من المتعاونين مع لوكسنبرغ عن قُرْب- تقييمًا نقديًّا (وقد نُشِر في هذا الرابط: http://perlentaucher.de/autoren/10021.html). من أجل تقييم في سياق الدرس القرآنيّ، بدون إجراء تقييم مفصَّل، انظر:

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

التعريب اللاحقة لقواعد الإملاء القرآنيّ، أو كان ذلك أفهام سريانيّة مبكّرة تختلف عن تلك التي يشير إليها المفسّرون الذين -في رأيه- لم يعودوا [حينها] يفهمون اللغة الأصليّة للقرآن؛ ولذا كان لِزامًا -من أجل عَقْد تحليلاتهم- اللجوءُ إلى التأثيل والاشتقاق العربيّ الذي طُوِّر في وقتٍ متأخّر. يناقش لوكسنبرغ حوالي ٧٥ حالة، ولكنّ هذه الحالات، في نظره، ليست سوى أعراض لواقعٍ لُغَويّ يشمل طبقات من القرآن أكبر بكثير. فهناك شفرة سريانيّة تامّة للقرآن، تمثّل قراءةً سريانيّة له ([وبتعبير لوكسنبرغ]، «قراءة سريانيّة- آراميّة» *syro - aramaische Lesart*، [كما في عنوان كتابه]).

في ظلّ الشعبيّة التي حَظِيَ بها كتاب لوكسنبرغ، ربّما يجدر بنا عرض منهجيّته بإيجاز[1]: ينطلق لوكسنبرغ ممّا يَرِد في القرآن من مُفْرَدات أو تعبيرات «غامضة»، فيلجأ **أوّلًا** إلى [**تفسير**] **الطبريّ ولسان العرب**، باحثًا عن تفسيراتٍ قد تشير إلى قراءة أو تأويلٍ آراميَّيْن ضمنيًّا. فإنْ لم يعثر على هذا، بَحَث **ثانيًا** عن جذر سريانيّ يتجانس مع العربيّ، ولكنّ معناه «يتناسَب بشكلٍ أفضل» مع السياق. فإذا لم يحصل على نتيجةٍ [من هذا أيضًا]، يحاول لوكسنبرغ، **ثالثًا**، أنْ

(١) نشرنا قبل عرضًا نقديًّا لكتاب لكسنبرج قام به الباحث الفرنسي فرنسوا دي بلوا، وهذا العرض قامتْ بترجمته هدى النمر، وهو منشور على الرابط التالي: https://tafsir.net/translation/28. (قسم الترجمات).

يستطلِع جذرًا سريانيًّا للمُفْرَدة العربيّة محلّ البحث، وذلك من خلال إزالة الإعجام والتشكيل، ثمّ تخمين بديلٍ ما يمكن أنْ يعكس كلمةً سريانيّة. وتتمثّل الخطوة **الرابعة** الأخيرة في منهجيّة لوكسنبرغ في ترجمة التعبير العربيّ إلى السريانيّة، من أجل استطلاع معناه الأصليّ فيها.

تلك المنهجيّة تقتضي -ضمنًا- نتائجَها ذاتَها: وهي حقيقة وجود طبقة سريانيّة يقوم عليها النصّ العربيّ، يعتمد كثير من مادّته على حِجَاجٍ دائريّ واضح. وعلى المرء أنْ يذكر أنّ السريانيّة خصوصًا، التي ترتبط لُغَويًّا ارتباطًا وثيقًا بالعربيّة، ستقدّم -في حالاتٍ لا حصرَ لها- نظائر تأثيليّة/ اشتقاقيّة للمُفرَدات أو التعابير القرآنيّة؛ وخاصّةً لوفرة الكلمات والمُفْرَدات الدينيّة في السريانيّة. ترجع هذه النظائر في كثير من الحالات -ببساطة- إلى العلاقة اللُّغَويّة الوثيقة بين اللغتَيْن الساميَّتَين، ولا تعكس بالضرورة احتكاكًا ثقافيًّا. لكنّ اقتفاء (الأصول) السريانيّة للكلمات العربيّة صار هَوَسًا لدى لوكسنبرغ، واستحوذَ عليه. بلَغ هذا أَوْجَهُ في إعادة صياغة صور الخطاب القرآنيّ كاملةً، مثل الجزاء الأُخْرَويّ للمؤمنين في الجنّة، وهو الجزاء الذي يَخلو -وَفْقَ لوكسنبرغ- من أيّ عناصر جنسيّة؛ إِذْ ليس (الحُور العِين) -وقد اعتُبِرَت عذارَى نَجلاوات- سوى (زَبيبٍ أبيض).

تشير مُقارَبة لوكسنبرغ إلى أنّ النطقَ العربيّ لكثير من الكلمات في القرآن ليس أصيلًا، وإنّما حلَّ محلَّ نطق سريانيّ. مِن ثَمّ فإنّ الدليل على وجود ألفاظ سريانيّة/ عربيّة متجانسة أو كلمات سريانيّة تتشابه مع كلمات عربيّة من القرآن

ولكنّها تختلف قليلًا عن نظيرتها العربيّة = هذا الدليل يشير إلى صياغة سريانيّة، في الأصل، للنصّ القرآنيّ الذي جرَى تعريبه بصورة خاطئة. وبالتالي، يمكن توظيف هذه الأمثلة كحجج مناقضة لصحّة التقليد الشفهيّ على هذا النحو. تُفْهَم الصيغة العربيّة المعنيّة هنا على أنّها نَتاجُ تحريفٍ نصّيّ لأصلها السريانيّ، نجَم عن تقاليد كتابة قاصرة، وهو ما يتيح -بالتالي- استخلاص أنّ التقليد الشفهي لم يكُن قائمًا: «إنْ كان هذا النقل الشفهيّ قد وُجِد إطلاقًا، فلا بدّ من اعتباره قد انقطَعَ في وقتٍ مبكّر نوعًا ما»[١]، مستشهدًا بعدد كبير من الحالات -وإنْ كان قليلٌ منهم، في رأيي، يستحقّ التناوُل بجدّيّة- يزعم لوكسنبرغ أنّ البناء العلميّ الإسلاميّ، الذي يعتمد بشكلٍ كبيرٍ على مصداقيّة التراث الشفهيّ، يقومُ على غيرِ أساس. ومن هذه النتيجة ينطلق بمقدّمة لمشروعه الخاصّ بتفسيرٍ جديدٍ تمامًا للقرآن.

تشير النظائر السريانيّة/ العربيّة -في رأي لوكسنبرغ، كما علينا أنْ نتذكّر- إلى أصل سريانيّ [للقرآن]، لا من الناحية اللُّغويّة فحسب، بل من الناحية اللاهوتيّة أيضًا. ولذلك، فكلمة (قريانا) السريانيّة -التي تُقابل كلمة (قرآن) العربيّة، وتعني (تلاوة) أو (كتاب القراءات)[٢]- ليست في تصوّر لوكسنبرغ

---

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

(٢) كتاب القراءات / كتاب التلاوات / كتاب الفصول lectionary: عمل طقوسيّ يضمّ مجموعة منتقاة من نصوص الكتاب المقدَّس لتلاوتها خلال الشعائر التعبّديّة الكنَسيّة، مرتّبة وَفق (فصول) السَّنَة =

مجرّد لفظٍ دخيل من الناحية اللُّغَويّة، إنّما هي دليلٌ واضح على أصل ثقافيّ سريانيّ [للنصّ القرآنيّ]: فلم تتحوّل كلمة (قريانا) السريانيّة إلى (قرآن) العربيّة فحسب؛ بل صار (كتاب قراءاتٍ) سريانيًّا حقًّا، من خلال ترجمته إلى العربيّة، هو النصّ الإسلاميّ العربيّ. وهكذا نرى أنّ ملاحظة لُغَويّة تُعْتَصَر وتُدْفَع نحو دعم فرَضيّة كلاميّة/ لاهوتيّة وإثباتها. وعبر إعادة تفسير الحقل الدلاليّ بأكمله لعمليّة القراءة والتلاوة والوحي، (على النمط السريانيّ)، يُحْدِث لوكسنبرغ نقلةً في فهم النصّ الإسلاميّ من كونه نقلًا لرسالةٍ إلهيّة ليصير عمليّة ترجمة أو تعاليم تفسيريّة، أَنْجَزَها على الأرجح علماءُ دينٍ سِريان. لذا، فالأطروحة العامّة التي يقوم عليه كتابه كلّه هي أنّ القرآنَ مجموعةُ ترجماتٍ وعمليّات إعادة صياغة لنصوص سريانيّة الأصل كانت تُرَتّل في الصّلَوَات الكنسيّة كأجزاء من (كتاب قراءات)[1].

من المدهش واللافت للنظر أنّ مدى الهُجنة المزعومة في اللغة القرآنيّة على النحو المُشَار إليه لا يجد الاهتمام الجادّ لدى لوكسنبرغ –فلا نراه يعلّق في أيّ موضع على الاستخدام الفعليّ لتلك اللغة، سواء كلغة عامّيّة أم كلغة

=

الكنَسيّة/ الطقوسيّة [الأعياد ومواقيت الصوم، إلخ]. وقد ظهر هذا التقليد منذ القرن الخامس الميلاديّ؛ إِذْ كانت القراءة قبل ذلك من الكتاب المقدَّس مباشرةً. [المترجِم].

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

مقصورة على الأغراض التعبّديّة الطقوسيّة- فالهُجنة لديه لا تعمل سوى وسيلة لتفكيك القرآن كنصٍّ أصيل، أو -من الناحية الظاهراتيّة- لتفكيك النصّ الإسلاميّ باعتباره تقديمًا مخلِصًا لما شَعَر ناقله [النبيّ] بأنّه تلقّاه من مصدرٍ علويّ. وهكذا يقدَّم القرآن على أنّه ترجمةٌ لنصٍّ سريانيّ. لكنّ هذه فرَضيّة مُغرِقة في الادّعاء، وتقوم -للأسف- على أُسس واهية بالأحرى. فلا يأخذ لوكسنبرغ في اعتباره الأعمال السابقة في المجالات المتنوّعة للدراسات القرآنيّة؛ لا فيما يتعلّق بالإرث الوثنيّ ولا فيما يتّصل بالخلفيّة العربيّة الشِّعريّة أو الصِّلات اليهوديّة. فلا يهتمّ بالمُقارَبات التاريخيّة - الدينيّة [المتّصلة بتاريخ الأديان]، ولا المُقارَبات الأدبيّة للقرآن، مع أنّ افتراضاته تمسّ بشكل جوهريّ جميع تلك الخطابات. يقتصر لوكسنبرغ في عمله على منهجيّة لُغَويّة وضعيّة ميكانيكيّة، دون عنايةٍ بالاعتبارات النظريّة التي ظهرتْ في الدّرس اللُّغَويّ الحديث. يتميّز طرح لوكسنبرغ بكونه أثار -من جديد- السؤالَ القديم حول الطبقات السريانيّة المحيطة بتاريخ النصّ القرآنيّ، وهو السؤال الذي هُمِّش منذ [ألفونس] منجانا. لكنّ مهمّة تقديم دراسة معمَّقة ودقيقة للعناصر السريانيّة في القرآن ما تزال بانتظار من يقوم بها على وجهها.

٣. التطلّع إلى تصحيح:

٣.١- التركيب القرآنيّ وآثاره التاريخيّة:

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

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

لكنْ مهما تكُن عمليّة التحرير أوَّليّة، فقد جرَى -مع عمليّة الترسيخ الموائم للنصّ- خَلْقُ مساقٍ حاسم فيما يتعلّق بطابِعه الأدبيّ. من الواضح أنّ عمليّة التدوين المشترَك للنصوص غير المُحْكَمة التركيب التي تتكوّن من إفادات منفصلة مفاهيميًّا (وهو ما يميّز طوالَ السّور المدنيّة)، مع البنى المعقّدة متعدّدة الموضوعات في قصار السُّوَر والمثاني، قد نتَجَ عنها وَحدَةٌ غير متجانسة تمامًا، وهو الأمر الذي لم يكن دون عواقب ونتائج[1]. حين تتشابَك هذه العناصر لتشكّل مجموعةً تامّة أو مدوَّنة (مُصْحَف)، تصبح محايدة فيما يتّصل بسياقها التواصليّ خلال ظهور ونشأة المجتمع [المسلم]. ومن الصحيح أنّ الوحدات النصّيّة المحدَّدة سابقًا -التي يمكن تمييزها عبر وسائل وأدوات موثوقة كالصِّيَغ التمهيديّة وعلامات الوقف- قد احتفظَت بها عمليّة التحرير وسُمِّيَت (سُوَرًا). إلّا أنّها فقدَت كثيرًا من أهميّتها كوحدات، لكونها في المدوَّنة نفسها قد صُفَّتْ جنبًا إلى جنب مع وحدات أخرى سُمِّيَتْ أيضًا (سُوَرًا)،

(١) يدرج المستشرقون عادة على اتهام بنية النصّ القرآن بالتفكّك والتشظّي، وهو أمر غير صحيح ولا ينظر لجهد المفسِّرين وغيرهم في بيان الروابط والمناسبات الداخلية للنصّ، وقد قام بنقد وتفنيد هذا الاتهام بعضُ المستشرقين ممن اهتموا بدراسة النَّظْم القرآني والعلاقات النصيّة في القرآن من أمثال ميشيل كويبرس وسلوى العوا وغيرهم، وقد طَرَحْنَا جُمْلَةً من الترجمات التي تبيّن توجّهات في الدراسات الاستشراقية تبدو مخالفة للطرح الاستشراقي الكلاسيكي في مسألة بنية النصّ القرآني، تراجَع هذه الترجمات في ملف (نَظْم القرآن) تحت الرابط التالي: https://tafsir.net/category/485. (قسم الترجمات).

ولكنّها وحدات لم تشكّل مقاطعها المكوِّنة لها بنيةً أدبيّة متماسكة، ومِن ثَمّ قوَّضَت ودَحَضَت الادّعاء البنيويّ الذي أثارته تلك الوحدات التي كان تركيبها دقيقًا وبعناية.

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

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

٢ . ٣- الشفاهيّة:

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

---

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

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

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

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

٣.٣- انعكاسات عمليّة الاعتماد:

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

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

الأُولَى تحديدًا تعكس تطوُّرًا من سماته الأساسيّة كونه يَشِي بوقوع عمليّة اعتماد من الأسفل؛ مثلما يشرح ذلك ويصفه كلٌّ[١] من أليدا ويان أسمان[٢].

---

(١) أليدا أسمان (١٩٤٧م-...) Aleida Assmann: باحثة ألمانيّة، أستاذة الدراسات الإنجليزيّة والأدبيّة بجامعة كونستانز الألمانيّة (١٩٩٣- ٢٠١٤م)، وعملت أستاذة زائرة في العديد من الجامعات الأمريكية، منها برنستون وييل وشيكاغو. درَست الأدب الإنجليزيّ والمصريّات بجامعتَي هايدِلبرغ وتوبنغِن، وتتركّز اهتماماتها على الأنثروبولوجيا الثقافيّة ودراسات الذاكرة الثقافيّة. حصلت على الدكتوراه الفخريّة من جامعة أوسلو (٢٠٠٨م)؛ وتقديرًا لجهودها البحثيّة حصلتْ على كثير من الجوائز الأكاديميّة، منفردةً أو اشتراكًا مع زوجها. كان اسمها قبل الزواج من جان أسمان: أليدا بورنكام، فهي ابنة غونتر بورنكام (١٩٠٥- ١٩٩٠م) Günther Bornkamm، أستاذ دراسات العهد الجديد في جامعة هايدِلبرغ. [المترجِم].

يان [يوهان كريستوف] أسمان (١٩٣٨م-...) Jan [Johann Christoph] Assmann: عالِم مصريّات ألمانيّ. درَس علوم الآثار والمصريّات في جامعات ميونخ وهايدِلبرغ وغوتينغِن الألمانيّة وجامعة باريس. عمل في المعهد الألمانيّ للآثار بالقاهرة بين عامَيْ ١٩٦٦- ١٩٧١م؛ ثمّ أصبح أستاذ المصريّات في جامعة هايدِلبرغ منذ ١٩٧٦ حتّى ٢٠٠٣م؛ ثمّ صار أستاذًا للدراسات الثقافيّة في جامعة كونستانز منذ ذلك العام إلى اليوم. له بحوث تتعلّق بظهور الديانات التوحيديّة وخروج بني إسرائيل من مصر. حصل على الدكتوراه الفخريّة من عدد من الجامعات؛ منها: جامعة ييل الأميركيّة (٢٠٠٤م)، والجامعة العبريّة في القدس (٢٠٠٥م). [المترجِم].

(٢) انظر:

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

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

يميّز الزوجان (أسمان) بين نصّ معتمد موصوف بالتوجّه نحو القوّة والسلطة وبين نصّ معتمد آخَر يرتكز على مصدر معيَّن للمعني، وخصوصًا على كاريزما ناقل الرسالة وراويها. فوَفقًا لنظريّتهم، «كلّما جرَى حفظ الرسالة لتبقى وتتجاوَز الوضع الذي كانت الجماعة الأصليّة تتفاعل فيه مباشرَةً، فإنّها عادةً ما تَمُرّ بتغيير عميق في بنيتها؛ إِذْ تكتسب مظهرًا جديدًا من خلال مُعاملتِها كنصّ مقدَّس escriptur، ومن جهة أخرَي من خلال مأسَسَتِها»[١]. في حالة القرآن، إذَن، هناك نصّ معتمد من الأسفل سابقٌ -بلا شكّ- النصَّ المعتمد من الأعلى، فهذا الأخير إنّما يحدث نتيجة عمليّة تحرير نهائيّة مرجعيّة (authoritative)، وهي العمليّة التي تصبح ضروريّة لمواجهة ضغوط الميول الرجعيّة تجاه ضيق الأفق والتشظّي. وبذلك تحوَّل النصّ المعتمد من الأسفل إلى نصّ معتمد من الأعلى، وهو تطوُّر يشبه ما وقع في بدايات المسيحيّة حين تعاقَدَت الكنيسة الرسميّة مع السلطة السياسيّة.

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

٤. ٣- النصّ القرآنيّ والسرد القصصيّ:

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

(١) جوزيف هوروفِتس (١٨٧٤- ١٩٣١م) Josef Horovitz: مستشرق ألمانيّ وحاخام يهوديّ. تخرّج في جامعة برلين، التي درَس فيها مع المستشرق الألمانيّ إدوارد سخاو، وعمل بها حتّى ١٩٠٢م، ثمّ انتقل إلى الهند. عاد إلى ألمانيا وصار أستاذًا للغات الساميّة بجامعة فرانكفورت منذ ١٩١٤م حتّى وفاته. من أبرز أعماله كتاب بعنوان: **كتب المَغازي الأُولَى ومؤلّفوها** *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*، الذي كتبه بالألمانيّة ولكنْ لم يُنْشَر بها، إنّما ترجَمَه منها إلى الإنجليزيّة محمّد مارمادوك بكتال (العلّامة الشهير، مترجِم القرآن إلى الإنجليزيّة)، ونُشِرَت الترجمَة في أربعة أعداد من مجلّة **الثقافة الإسلاميّة** *Islamic Culture* (الصادرة بمدينة حيدرأباد الهنديّة) بين عامَيْ ١٩٢٧ و١٩٢٨م. وقد نَشَرَت طبعةً جديدة منه، في بدايات الألفيّة الميلاديّة، مطبعةُ داروين بمدينة برنستون الأمريكيّة. [المترجِم].

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

والباحثون من بعده -أو حتى رفضوا الإقرار- بوجود تطوّر كبير في العرض القرآنيّ للأنبياء والرسل، إلّا من حيث زيادة التفصيل. وفي العموم، أُنْكِر أنْ يكون للقرآن اهتمام حقيقيّ جادّ بالتاريخ.

لقد أكّد فْريد دونر مؤخّرًا على البُعد الأخلاقيّ الغالب على السّرد القرآنيّ، إِذْ يقول: «يختلف الهدف من القَصص في القرآن بشكلٍ عميقٍ عن الغرض من تلك الواردة في الكتاب المقدَّس؛ ففي الكتاب المقدَّس تَرِد القَصص بُغيةَ شرح فصول معيَّنة من تاريخ بني إسرائيل، أمّا في القرآن فهدفها أنْ توضِّح -كَرَّةً تِلوَ أُخرَى- كيف للمؤمن الصادق الإيمان أنْ يتصرّف في مختلِف المواقف. وتماشيًا مع هذا الغرض، تُصَوَّر الشخصيّات القرآنيّة باعتبارها نماذجَ أخلاقيّة، كرموزٍ لجميع الأخيار أو الأشرار». ولكنْ ممّا يحتاج تعديلًا طفيفًا، استنتاجه النهائيّ الذي يقول فيه إنّ «[القرآن]، ببساطة، لا ينشغل بالتاريخ بمعنى تطوّراته والتغيير الواقع خلاله، سواء كان ذلك تاريخ الأنبياء أو الأقوام التي كانت قبل محمّد، أو حتّى حياة وتاريخ محمّد نفسه؛ لأنّ هُويّة الأمّة/ القوم التي بُعِث إليها محمّد ليست ممّا يقرّره التاريخ، بل تحدّدها الأخلاق»[1].

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

لإنصاف السرد القرآنيّ، على المرء تمييز الخطابات المختلفة ذات وجهات النظر التاريخيّة شديدة التنوّع[١]. ونظرًا لحقيقة أنّ السُّوَرَ الأُولى [في ترتيب النزول] تحمل سمة لُغَويّة وأسلوبيّة قريبة جدًّا من تعبيرات الكُهّان في حِقْبة ما قبل ظهور الإسلام، ينبغي الإقرار لهذه النصوص بأنّها ما تزال تقع ضمن تقليد العروض شديدة التفخيم والإيجاز، والإلغاز أحيانًا، الحاضرة في (السّجْع) العربيّ القديم. يدور الخطاب الذي تقدِّمه هذه النصوص الأولى حول (عذاب قريب) الذي حكَى [عنه القرآن] سابقًا في قصص (الأمم الخالية)، وهي قصص عن بعث الرسل إلى الأقوام السابقين، ودعوتهم إيّاهم إلى عبادة إلهٍ واحد [الله]، وعدم نجاحهم في إدخال أقوامهم في الدِّين الجديد؛ فهي قصص تنتهي بمواقف فاجعة من (عذاب الله). وهذا المأزق الذي عاشه الرسل الماضون عاشه النبيّ [محمّد] نفسُه. فالخطاب حول (الأمم الخالية)، إذن، لا يهتمّ بالتاريخ قدرَ اهتمامه بتحديد سياقٍ لتجربة المتحدّث ومجتمعه.

إلّا أنّه لا بدّ من تمييز هذا الخطاب عن سرديّة كبرَى تشكّل نفسها في مرحلة لاحقة في القرآن، حين ينتقل التركيز من المواقع المهجورة في الوطن الحقيقيّ إلى المدار الذي يدور فيه الرسل المعروفون لدى أهل الديانات التوحيديّة الأخرى، وهم أهل الكتاب. تتزامَن هذه النقلة، من جهة الطبوغرافيا

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

المقدَّسة، مع إعادة توجيه للأداء الدينيّ: إِذْ يُعاد نقل محور العبادة كلِّها في المجتمع القديم من موضع القداسة المحلّيّ إلى حرمٍ بعيد، وهو القدس، التي صارت تتلاقَى فيه ذاكرتا المجتمعات السابقة والمجتمع الجديد. في مدار الأرض المقدَّسة، فإنّ الرسل هم أنبياء يرتبط بعضُهم ببعض؛ نظرًا لانتمائهم إلى خطّ وتسلسلٍ نبويّ مشترك. فلاتّصالاتهم وأفعالهم أثر تكوينيّ/ تشكيليّ على الفهم الذاتيّ لدى المجتمع الناشئ نفسه، ممّا يقدّم مثالًا لسلوك النبيّ [محمّد] ومجتمعه في أوقات الأزمات. يبدو موسى[١] الشخصيّة الأهمّ في هذا السياق، بل يُعَدّ مرشدًا للنبيّ[٢].

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

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

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

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

(٤) تعني «التيبولوجي» أو «علم الأنماط» أو «الرمزية النماذجية» في سياق المسيحية بشكلٍ دقيقٍ، لكون العهد القديم وأحداثه وشخصياته تمثّل أنماطًا أو نماذج أوّلية تجدّد تحقّقها الأكمل في المسيح/ =

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

يتعلّق هذا الأمر، مرّة أخرى، بالبنية البلاغيّة للقرآن. فمن الأكيد أنّ الرواية القرآنيّة لا تتيح ظهورَ المؤلّف كما هو الحال في سرد الكتاب المقدَّس، الذي يصوِّره روبرت ألتر قائلًا[1]: «في الكتاب المقدَّس، يتلخّص عمل الراوي غالبًا

=

الكلمة، فيمثّل نزول يونان في بطن الحوت نموذجًا أوليًّا يجد تحقّقه في موت المسيح وقيامته، وهذه التقنية التأويلية يرجعها بعضُ الدارسين مثل جان دانيالو إلى الأناجيل ذاتها، وهي كثيفة في الكتابات المسيحية المبكّرة والأيقونات كذلك، وتمثّل مرحلة أساسية في التفسير المسيحي الرباعي للكتاب المقدّس، وكذا للاستدعاء الليتورجي المسيحي للعهد القديم، ويميل بعضُ الدارسين للنظر لتعاليم القرآن مع القصص السابق باعتباره عقدًا لصلة تيبولوجية بين النبي محمد ﷺ والأنبياء السابقين، وهذا يتجاهل كون صلة المسيح بالكتاب المقدّس في المسيحية مختلفة تمامًا عن صلة النبي بالأنبياء السابقين وأحداثهم، فالنبيّ لا يمثّل الكلمة الإلهية، بل القرآن هو الكلمة الإلهية، وهذا يجعل إقامة هذه الصلة قياسًا على النظرة المسيحية للمسيح ككلمة أزلية غير مقنع، بالإضافة لتجاهل هذا الافتراض لكون العلاقة التي يعقدها القرآن بينه وبين الكتب السابقة هي علاقة تحتاج بحث خاصّ ولا يشترط كونها نفس علاقة المسيح بالكتاب المقدّس. (قسم الترجمات).

(١) روبرت ألتر (١٩٣٥م-...) Robert Alter: أستاذ الأدب العبريّ والأدب المقارن بجامعة كاليفورنيا (بيركلي). أصدَرَ ترجمةً لمجموع «التناخ» (Hebrew Bible) إلى الإنجليزيّة في العام ٢٠١٨م. درَس

=

في الرواية (*recit*)، وهي سرد مباشر للأفعال والأقوال، فيما يكون الاستثناء -ولفترة قصيرة للغاية- هو الخطاب (*discours*)، الذي هو نقاش حول الحقائق المسرودة وآثارها»[(١)]. في مقابل التشكيل الدقيق للشخصيّات والترميز -وفكّ الترميز- المعقّد لدوافعهم، وهو الأمر المميِّز لسرديّة الكتاب المقدَّس، تسعى السرديّة القرآنيّة إلى تحقيق أهداف (شبه سرديّة) معقَّدة ومركَّبة. إِذْ يُقَدَّم القَصص القرآنيّ المعروف عبر آداب الكتاب المقدَّس كقطوف أو رسائل منتقاة من (الكتاب)، الذي من الواضح أنّه يُنْظَر إليه باعتباره مدوَّنة تتجاوَز جميع القصص الأخرى المَرويَّة شفاهةً.

لهذا التباعُد بين السّرد الناتج عن (الكتاب) وبين التواصل العاديّ تأثيرٌ كبيرٌ على أسلوب القَصص التي تقدَّم كقراءات من (الكتاب). فهو يُضفي عليها ترميزًا لُغَويًّا مميَّزًا، يقوم -من ناحية- بإضفاء شكلٍ منمَّق راقٍ على البيان والأسلوب، بما يعمل على تمييزه عن السرد الدنيويّ. ومن ناحية أخرى، يرسِّخ

=

الأدبَ الإنجليزيّ في جامعة كولومبيا (بمدينة نيويورك)، وحصل على الماجستير والدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة هارفارد. كان زميل الأكاديميّة الأميركيّة للفنون والعلوم، وحاصل على الدكتوراه الفخريّة من الجامعة العبريّة في القدس (٢٠١٥م). من أبرز كتبه: **فنّ السرد في الكتاب المقدَّس** (١٩٨١م) *The Art of Biblical Narrative*، وأسهم في تحرير **المرشد الأدبيّ إلى الكتاب المقدَّس** (١٩٨٧م) *The Literary Guide to the Bible*. [المترجِم].

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

في السرديّات الرسالةَ الجديدة عن العذاب الأخرويّ الوشيك [﴿بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾]. تلك العناصر الاستطراديّة، التي هي هامشيّة للغاية في سرد الكتاب المقدَّس، هي تحديدًا ما يبرز ويلعب دورًا مهمًّا في السرد القرآنيّ: من قبيل التهذيب الأخلاقيّ واللاهوتيّ للمجتمع، ودمج تلك العناصر في تاريخ التواصل الإنسانيّ- الإلهيّ، وهو الدّمج الذي يقع من خلال دمج الحقائق أو الأقوال المسرودة بانعكاسات التجربة المجتمعيّة. إنّ الوسيلة الفعّالة على وجه التحديد من أجل تحقيق هذا الغرض هي أداة (الإيقاع) الأسلوبيّة، التي تغمر السّرد بجاذبيّة مستمرّة لدى المستمعين، ومِن ثمّ تحوّل ذلك السّرد إلى عمليّة تواصليّة معقّدة من جهة الوسيط الناقل، مخاطبًا المستمعين في الحاضر والقرّاء المتوقَّعين مستقبلًا، لا كمتلقّين سلبيّين للمعلومات السرديّة بل كشركاء نشطين مع المتحدّث في ميثاق مشترك بينهم.

يقول كينيث كراغ[1]: «يتأرجَح الوجود، إنْ صحَّ التعبير، بين النبوّة وبين الأخرويّة؛ بمعنى أنّ الخطاب النبويّ للبشريّة لا بدَّ -رمزيًّا وواقعيًّا- من أنْ يكون لديه النجاح الذي تصل به الأخرويّة إلى غاية الأصالة في يوم الحساب.

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

لا بدّ لذلك الغموض التامّ الذي يحيط بالأمور الأخرويّة أنْ ينتمي بشكلٍ ثابتٍ وأكيد لتلك الشهادة المرحليّة للموقف النبويّ في الزمان والنفوذ»[١].

وهكذا، يُعَدّ التاريخ كما يرِد في القرآن -على وجه الخصوص- إعادةَ عرضٍ أو تصويرًا (بالألمانيّة Vergegen wärtigung) لماضٍ مهمّ يُستحضَر لتسليط الضوء على حاضرٍ مَعيش، ومن أجل إشراكه في هالةٍ لتاريخ الخلاص. وباعتبار النصّ القرآنيّ السابق لعملية اعتماد النصّ كنصّ ذي سُلطة أداةَ التواصل بين متحدّث وبين جمهوره، فإنّه يقدِّم نفسه في الوقت ذاته -بشهادة ذاتيّة ومن خلال الصيغة التي هو فيها- كأداة تواصل بين الإنسان والإنسان الأعلى (superhuman). بالتالي فإنّ القرآن نصٌّ طقوسيّ، لا في استخدامه الجماعيّ المتأخّر بل منذ نشأته الأولى. وتُشَكِّل السُّوَر أنواعًا أدبيّة مركّبة تميّزها عن السّرد القصصيّ في الكتاب المقدَّس، بل تميّزها بشكلٍ أوضح عن الكلام الدنيويّ، وهي أنواع أدبيّة ما تزال خصائصها وسماتها العموميّة المميِّزة لها بحاجة إلى الاستكشاف والبحث من الناحية الأدبيّة والتأويليّة.

إنّ العلاقة بين القرآن والتاريخ علاقة مركَّبة ومعقَّدة. ومن المقارَبات الواعدة في تناولها -كما أرجو أنْ أكون قد أوضَحتُ- هي تلك القراءة الأدبيّة البنيويّة المجهريّة للقرآن نفسه. لا يبدأ تاريخ القرآن بعملية الاعتماد

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

(canonisation)، بل هو متأصّل في النصّ نفسه، حيث لا يُقرأ المحتوى وحده، بل الشكل والبنية أيضًا باعتبارها علامات على وقوع عمليّة تاريخيّة أو عمليّة الاعتماد، ممّا يشهد على ظهور نصّ مقدَّس وجماعة [دينيّة].