

# الفلسفة والقرآن أو الإيمان في زمن «المراجعين»



فتحي المسكيني  
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

الفلسفة والقرآن

أو

الإيمان في زمن «المراجعين»<sup>(1)</sup>

## الملخص التنفيذي:

لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نورّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟ تنظر الفلسفة إلى القرآن، اليوم، فلا ترى غير «نصّ» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسست عليه، أم خارجهم في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب. لكنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص»؛ لذلك يقف النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف. وهو يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتّى من «التحدّي»، تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه إلا غريق؛ مستوى «التعالّي». لا يزال التعالي لدينا «إلهيّاً» بالضرورة، لكنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها؛ لكنّ حرية النصّ تتطلب نوعاً من التعالي الأفقي، الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا. وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟ لا يعني أيّ نصّ مقدّس أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه. أجل، كلّ الدراسات القرآنية، منذ نولده، تعدنا بقراءات جديدة، إلا أنّنا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» هو دوماً مؤلّف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصّ «بلا مؤلّف». الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً أو مصحفاً إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف؛ لذلك لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية. إنّ القرآن حدث، أو عمل لغوي من نوع إنجازي؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر، نحن لا نفهم القرآن لأنّنا نوّله؛ بل نحن نوّله لأنّنا نفهمه.

\*\*\*

لا يتعلّق الأمر، هنا، بما يمكن أن يُسمّى «فلسفة القرآن»<sup>1</sup>، أو ما قد يُطمح إليه من قبل الباحثين على أنّه «قراءة فلسفية للقرآن»<sup>2</sup>. تماماً كما أنّ السكوت عن القرآن (سبينوزا)<sup>3</sup>، أو التجديف الفلسفي عليه، بوصفه يحتوي على مفهوم فقير جداً عن الألوهية (شوبنهاور)<sup>4</sup>، أو تعويضه بالشعر الصوفي الفارسي تحت اسم «الشعر المحمّدي» (هيجل)<sup>5</sup>، أو حتى الاستلهام الرومانسي من مفرداته الشرقية- الغربية في آن (غوته)<sup>6</sup>، والنقاش النّدي مع ماهيّته، بوصفه وحياً بلا تبشير، أو تلموداً بلا تورا (فرانس روزنفايغ)<sup>7</sup>؛ هي كلّها مواقف «لا-فلسفيّة» من القرآن، ولا توفر أيّ سياق أصيل للحوار مع تجارب المعنى التي طوّرها.

ولذلك، نحن ننطلق من فرضية أنّ الفلسفة (وهذا معنى اختلافها عن علم الكلام، أو علم اللاهوت) ليس من شأنها أن تبني أسئلة أصيلة أو موضوعاتية حول القرآن في حدّ ذاته، ولا حتى حول الدين بالمعنى التوحيدي حصراً، وإنّما هي مدعّوة، دوماً، بمقتضى نوع التفكير الذي تحترفه منذ اليونان، إلى أن تتدخّل من خلال نوع مخصوص من الأسئلة المفتوحة في النقاش المعاصر لها حول أيّ قضية كبرى تهتم «سياسة الحقيقة» بحسب تعبير فوكو. الفلسفة ليس عقيدة، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. الفلسفة لا تؤمن بما ليس منها، وليس من شأنها أن تدافع عن أيّ مؤسسة عقديّة. إنّها تهتمّ، في كلّ مرة، وفي كلّ عصر، بمشكل واحد، ألا وهو سياسة الحقيقة في العصر، أو لدى الشعب الذي تظهر في أفقه. وليس من المصادفة أنّ ثقافتنا لا تملك، إلى الآن، تاريخاً داخليّاً أو مناسباً لمفهوم الحقيقة.

ولكون سياسة الحقيقة مشغلاً عميقاً يتسرّب إلى كلّ أجناس النقاشات التي يراهن عليها عصر، أو شعب ما، تجد الفلسفة نفسها منخرطة سلفاً في نوع معيّن من النقاش هي لم تخترعه؛ لكنّها لا تملك سوى أن تسأل مقتضياته ومسبّقاته مسألةً جذريّةً؛ نعني: من زاوية سياسة الحقيقة التي يفترضها. ولأنّ عصورنا

1- Cf. Philippe Quesne, *La Philosophie du Coran*, Dar Al bouraq, Beyrouth, 2007.

2- نعثّر على إحاطة محدودة بهذا النوع من التناول في عدد خاص من مجلة (*Mélanges*)، التي تصدر عن جامعة سان جوزف، (المجلد LXIV، سنة 2012)، بيروت-لبنان؛ وهو عدد خُصّص لدراسة موقف الفلاسفة العرب من القرآن، وعرض بحثاً في التفسير الفلسفي في الإسلام.

3- Cf. Youcef Djedi, «Spinoza et l'islam: un état des lieux», in: *Philosophiques*, Vol. 37, numéro 2, Automne 2010, p. 295-298.

4- A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. II, Leipzig 1844, Kap. 17: «Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen... Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus».

5- Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*. II, Erster Abschnitt, Kap. 2, A, 2: Mohammedanische Poesie: «In höherer und subjektiv freierer Weise zweitens ist der orientalische Pantheismus im Mohammedanismus besonders von den Persern ausgebildet worden».

6- قارن: مومزن، كاتارينا، *جوته والعالم العربي*، سلسلة عالم المعرفة، العدد 194، شباط/فبراير 1995، ص 145-158.

7- Franz Rosenzweig, *L'étoile de la rédemption*, Seuil, Paris, 2003, p. 170 sq.

وشعوبنا تعيش، منذ وقت طويل، تحت وطأة النقاش المعقد حول نوع من الكتب التي تُكرَّم، بوصفها «كتباً مقدّسة»، وأنّ العرب ينسحب عليهم هذا التخصيص الإبراهيمي من بين شعوب أخرى، فالمتفلسفة، عندنا، لأبَد من أن يصطدموا بهذه الواقعة الروحية المثيرة؛ عليهم أن يناقشوا مسائل، وإن كانت ليست من الفلسفة، كما تشكّلت لأوّل مرة، فهي ما فتئت في كلّ مرة تضع الفلسفة موضع سؤال وامتحان. إنّ الفلسفة، التي لدينا «اليوم»، مدعوّة إلى الالتحاق بنوع من النقاشات حول الكتاب المقدّس الخاص بالجماعة التأويلية التي ننتمي إليها، نعني النقاشات الراهنة حول القرآن، التي تسيطر عليها ظاهرة منهجيّة وبحثيّة شديدة التوقع هي -لا ريب- ما أُطلق عليه في الأوساط الغربية، منذ أكثر من خمسين سنة، اسم «الدراسات القرآنية»<sup>8</sup>، وهو مختصر مهيب لجملة «المقاربات الجديدة» للقرآن في الوقت الراهن<sup>9</sup>. وهكذا نخلص إلى هذا التوجيه الإشكالي: إنّ الفلسفة لدينا لا يمكنها أن تدخل في أيّ تأصيل للعلاقة التأويلية مع القرآن إلا في ضوء موقفها من نمط البحث الذي تمارسه الدراسات القرآنية المعاصرة. إنّ معنى القرآن، بالنسبة إلى الفلسفة، رهين طريقة مناقشة الفلسفة لاقتضاءات سياسة الحقيقة، التي تفترضها تلك الدراسات القرآنية، سواء من حيث أسئلتها، أم أدوات بحثها، أو بناءً مسائلها، أو نتائجها العامة. إلا أنّها لن تفعل ذلك إلا بوسائلها الخاصة؛ نعني في ضوء عدّة مفهومية ربّما قامت الدراسات القرآنية على تحاشيها، أو السكوت عنها، أو إساءة استخدامها.

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى أنّ حقل «الدراسات القرآنية» قد وصفه أصحابه، مثل فريد دونر (Fred Donner)، بأنّه «يبدو اليوم في حالة فوضى»<sup>10</sup>، على الرغم من كلّ الاهتمام الواسع النطاق بالأسئلة عن أصل القرآن وتأويله. هي فوضى ناتجة عن عدم توافر شروط البحث المناسبة، التي يلخصها باحثان من أهل هذا الاختصاص هما: نيكولاي سيناى (Nicolai Sinai) وأنجليكا نويفيرت (Angelika Neuwirth)، عند تقديمهما مؤلفاً جماعياً صدر سنة (2010) تحت عنوان لافت هو: (*The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*)، في أمور حاسمة، من قبيل أنّه «لا توجد نشرة نقدية للنص، ولا منفذ حرّ إلى كلّ الأدلّة المفيدة عن المخطوطات، ولا تصوّر واضح للملامح الثقافية واللسانية للوسط الذي انبثق فيه، ولا إجماع حول القضايا المنهجية الأساسية، علاوة على كمية مهمّة من عدم الثقة بين الدارسين، وعدم وجود تدريب مناسب لطلبة المستقبل حول القرآن على اللغات والآداب والتقاليد الثقافية غير العربية، التي كانت -لا ريب- قد شكّلت سياقه التاريخي»<sup>11</sup>.

8- the Qur'anic studies.

9- Cf. Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*. Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 16-31.

10- فريد م، دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، *القرآن في محيطه التاريخي*، دار الجمل، بيروت، 2012، ص 59.

11- Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, "Introduction", in: *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Volume 6, Leiden, Brill, 2010, p. 1.

إذاً، ماذا بقي من بريق الدراسات القرآنية بعد هذا التشخيص الصارم؟ ما يبقى، بحسب نويويرث (Neuwirth) نفسها وبعبارتها، هو الإثارة (excitement)<sup>12</sup>. وهي إثارة من نوع غير مسبوق؛ لم يعد القرآن مثيراً لأنّه معجزٌ أو فريد من نوعه؛ بل صار مثيراً لأنّه تحوّل، منذ سبعينيات القرن الماضي، مع أعمال مؤرخين أُطلق عليهم اسم «المراجعين» (revisionists) السيئ الصيت<sup>13</sup>، إلى نصّ مشكوك فيه شكلاً (لغويّاً)، ومضموناً (تاريخيّاً).

هذه الإثارة الشكوكية صارت، منذئذٍ، انفعالاً منهجيّاً إجباريّاً لدى الباحثين. وصرنا أمام انقسام رسميٍّ ومكرّس بين تيارين؛ تيار تقليدي وتيار «مراجعي»<sup>14</sup>. ما تمّت مراجعته، على وجه التحديد، ليس القرآن نفسه؛ بل طريقة التأريخ له. لأوّل مرّة تصبح كتابة تاريخ نصّ ما أهمّ من دلالة ذلك النص. وعلينا أن نسأل لماذا؟

### لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نورّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟

ثمّة أمرٌ منهجي متداول على نطاق واسع بين المتخصّصين الكبار في الدراسات القرآنية، ألا وهو ضرورة وضع «القرآن في سياقه التاريخي»، وهو أيضاً عنوان كتاب جماعي أعده باحث كبير في هذا الحقل هو جابريل سعيد رينولدز (Gabriel Said Reynolds)، وظهر سنة (2008)، وتُرجم إلى العربية سنة (2012) تحت عنوان (القرآن في محيطه التاريخي)، في خلط ذي دلالة بين «السياق» و«المحيط». هذا الأمر المنهجي -لا ريب- ليس جديداً؛ بل هو قد بسط سيطرته الإبستمولوجية منذ أواسط القرن التاسع عشر مع عمل تيودور نولدكه الذائع الصيت (تاريخ القرآن)، الذي صدرت طبعته الأولى سنة (1860)، إلا أنّه ظلّ قراراً إبستمولوجياً قاهراً إلى حدّ الأعمال الحاسمة التي صبغت هذا الفن من البحث في الفترة الراهنة، والتي انطلقت منذ سبعينيات القرن الماضي، ونذكر منها بشكل خاص، كما هو معلوم بين أهل الصناعة:

12- ibid, p. 1-2.

13- «المراجعيّة»: ترجمة لمصطلح (le révisionnisme)، الذي ظهر في الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر، وفرض نفسه في سياق قضية الضابط اليهودي (Dreyfus)، الذي اتهم، سنة (1894)، بالجوسسة لفائدة ألمانيا. وظهر شقّ فرنسي كبير يدعو إلى «مراجعة» محاكمته، مشككين في سلامة الإجراءات القانونية ضده. هذا المعنى القانوني أضيفت إليه معان أخرى في القرن العشرين، ولا سيّما ظهور مؤرخين مراجعيين في قضايا عدّة، مثل الدعوة «النازية» إلى مراجعة سرديّة الهولوكست، أو مراجعة سرديّة الحادي عشر من سبتمبر، أو مراجعة سرديّة الإبادة في رواندا، أو التشكيك في إبادة الأرمن. والمراجعية صفة سلبية تمّ في فرنسا سنّ قانون لمنعها (قانون Gayssot في 13 تموز/ يوليو 1990). ومن مرادفاتها النزعة التشكيكية، أو الإنكارية.

14- Cf. Andrew Rippin, "Foreword", in: John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, oxford University Press, Oxford, 1977, p. xii.



- Günter Lüling, *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an* (erlangen; Lüling, 1974).
- John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: oxford University Press, 1977)..
- Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University, 1977)..
- Christoph Luxenberg, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin: Das arabische Buch, 2000)..
- Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang* (Verlag der Weltreligionen, 2010)..

كلّ العاملين في نطاق الدراسات القرآنية مؤرّخون، أو يريدون أن يكونوا كذلك. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ لماذا تمّ نقل الاهتمام المنهجي بالقرآن من دائرة التفسير (حيث عملت الرؤية التراثية في مختلف فتراتنا، ولا تزال تعمل، كما رأينا ذلك مع الجابري) إلى نطاق التاريخ بالمعنى الوضعي الصارم للمصطلح كما هو متداول لدى الباحثين الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر؟ من منظور فلسفي نقول: ما وقع هو نقل القرآن من أفق الذات (كيف تؤلّ مصادر نفسها؟) إلى مستوى الموضوع (كيف ينبغي أن نورّخ لها من خارج بوصفها مجرد شيء إبستمولوجي؟). فمنذ القرن التاسع عشر الأوروبي، لم يعد «المسلمون» طرفاً أساسياً في البحث حول تاريخ أنفسهم العميقة، أو تاريخ الحقيقة الخاص بهم. لقد انتقل القرآن من تاريخ الذات إلى تاريخ الآخر. وعلى أساس هذه «الآخريّة» الجذرية (وبعبارة ليفيناس هذه «الخارجية» الجذرية) بدأ تاريخ جديد للقرآن بوصفه مجرد «نصّ» بالمعنى الفيلولوجي الحديث، حيث نشهد نوعاً مريباً من موت الكتاب بوساطة نقد النصوص<sup>15</sup>. بات مسلماً به، منذ القرن التاسع عشر، أننا لا يمكن أن نورّخ لأيّ «كتاب مقدّس» إلا بوصفه مجرد «نصّ»؛ أي بوصفه جسماً مخطوطاً من الملفوظات في لغة قومية بعينها، منسوباً إلى فترة تاريخية بعينها. لقد فقد القرآن ما سمّاه والتر بنيامين الهالة (l'aura)، مثل أثر فنّي انتقل من حدث

15- Cf. Pierre Judet de La Combe, «La philologie contre le texte?», *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37 | 2006, 89-106: «La constitution d'une science critique des textes peut avoir comme conséquence la disparition de ces textes, ou, du moins, leur rejet dans la catégorie plus ou moins infâme des contrefaçons sans valeur, des absents qui n'avaient pas lieu d'être».

الإبداع الذي لا يقع إلا مرة واحدة، إلى ما سمّاه «عصر الاستنساخ التقني»<sup>16</sup>. لكنّ استنساخ أو إعادة إنتاج القرآن بشكل تقني هو إجراء لن يتمّ في الحاضر (مثل استنساخ لوحة فنية)؛ بل في ماضٍ سرديّ وافتراضي من صنع المؤرّخ الذي قرّر أن يُعامل الكتاب المقدّس بوصفه، في جوهره، نصّاً «مكتوباً»، أو أدبيّاً. وبما هو نواة أدبيّة، فإنّ أيّ مؤرّخ لا يمكنه سوى أن «يراقب كتابته» كما فعلت سلطة الدولة الأمويّة لأوّل مرّة حين «راقبت النص» من خلال «إحصاء حروفه وكلماته»<sup>17</sup>، ولا يحقّ له أن يصنع حوله أكثر من «تاريخ أدبي» (a literary history)<sup>18</sup>، أو «تاريخ نصّي» (a textual history)<sup>19</sup>، أو مجرد «مسار ميميائي» (mimetic process)<sup>20</sup>. وهذا يعني، بالتدقيق، أنه لا يمكن أن نكتب حوله سوى «قصة» (a story)<sup>21</sup>، وهو مصطلح متواتر تحت أقلام المراجعين. لكنّ هذا القلب الصريح للعلاقة مع القرآن من «كتاب مقدّس» إلى مجرد «نص» قد افترض، صراحةً، أيضاً، عمليّة تجريد للجماعة التفسيرية المسلمة قديماً وحديثاً من حجّية أو صلاحية رأيها في المسألة. وذلك من أجل الاستعاضة عنها، إمّا بما سبقها من التقاليد السامية حول الكتب المقدّسة (وهو موقف وانسبرو)<sup>22</sup>، وإمّا بما عاصرها من التقاليد، أو المصادر، غير الإسلامية (وهو موقف باتريشيا كرون ومايكل كوك)<sup>23</sup>، أو حتى باستنطاق نصوص أخرى ظلّت «صامتة»، أو أسكتت عند كتابة المصحف، مثل المصادر الشيعيّة<sup>24</sup>.

هذه الفرضيات الأوليّة: أنّنا لا نعرف إلا ما نستطيع أن نورّخ له؛ أنّ أيّ كتاب مقدّس هو مجرد نصّ؛ وأنّ أيّ نصّ إنّما له نواة سردية أدبيّة؛ صارت بمثابة الخلفية المنهجية الصامتة في كلّ الدراسات القرآنية من نولدها إلى أنجليكا نوفييرت. من منظور الفلسفة، هذه الفرضيات هي تعبير حادّ عن رغبة تملك تتميّز بها

16- Cf. Benjamin Walter, «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», in *L'Homme, le langage et la culture*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 137-181.

17- Cf. François Déroche, «Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 39 sqq.

18- John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, oxford University Press, Oxford, 1977, p. 16.

19- ibid, p. 20.

20- ibid, p. 29, 33.

21- Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge University, Cambridge, 1977, p. vii: "For although the characters who appear in our story are all of them dead, their descendants are very much alive".

22- John Wansbrough, op. cit. p. 16: "It is to that tradition [Semitic literature], rather than to one fabricated from the data of Arabic literature, that a literary history of the Qu'ān must inevitably lead".

23- Patricia Crone and Michael Cook, op. cit. p. vii: "First, our account of the formation of Islam as a religion is radically new... it is based on the intensive use of a small number of contemporary on-Muslim sources the testimony of which has hitherto been disregarded".

24- Mohammed Ali Amir-Moezzi, «Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 59-61.



الذات العارفة الأوربية. وهو أمر أشار إليه دانييل ماديجان (أحد الباحثين في الدراسات القرآنية المعاصرين) قائلاً: «يشعر المرء بأن بعض الدراسات القرآنية (وهذا واضح تماماً في حاليّ لولينغ ولوكسنبرغ) تنازع من أجل امتلاك النص. وزعم أن البناء التحتي والعديد من عناصر النص هي أصلاً مسيحية يبدو أنه يكشف عن اشتها [شديد] لتجريد الجماعة المسلمة من أساسها، وأعظم كنز تملكه»<sup>25</sup>.

لنقل: كل الدارسين، الذين يبحثون في النصّ القرآني عن «قرآن أصلي» (der Ur-Qur'an) بعبارة لولينغ، هم في الحقيقة يبحثون عن أصول يهودية، أو مسيحية، أو سريانية، متردّمة في جسم القرآن. بهذا المعنى، هم يبحثون عن أنفسهم، وما يحرّكهم هو هاجس هووي، ولا علاقة لهذا الهمّ التاريخي بمصحف المسلمين. انتقلت الهالة (I'aura) الهوية المفقودة في المكونات العميقة للغربيين إلى تربة أخرى ظلت عصيّة أمامها، بحثاً عن تطابق مع ذاتها السابقة، أو نواتها الحنينيّة.

منذ سنة (1833) دشّن أبراهام غايغر هذا البحث عن أصول القرآن تحت شعار سؤال نموذجي لا يزال أمراً منهجياً موجّهاً: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* ((Bonn: 1833)، «ماذا أخذ محمّد من اليهودية؟». ثمّ توالى الأسئلة التفتيشية التي تحاسب القرآن على ما يتضمّنه النصّ، وبالتحديد النصّ الذي عُدّ من طرف المسلمين في كامل تاريخهم بمثابة النصّ الرسمي لجماعة المؤمنين؛ نعي **المصحف العثماني**. هذه الوثيقة أصبحت تهمة فيلولوجية، ومن ثمّ تاريخية، ليس فحسب ضدّ المسلمين (من حيث هم جماعة روحية)؛ بل حتى ضدّ اللغة العربية بما هي كذلك. وفي هذا الصدد قامت «الدراسات القرآنية» (منذ سبعينيات القرن العشرين) على تعليق ادّعاء الصلاحية الذي كانت تتمتع به الرؤية التراثية للقرآن بوصفه نصّاً معاصراً لنفسه. لقد جُرد الإسلام الكلاسيكي من تأويله الذاتي، وتحول فجأة إلى شيء إبستمولوجي عارٍ تجب إعادة بنائه.

ثمّة إعراض تأويلي عن معنى القرآن على أنّه مسألة تبدو للذات الأوربية باعتبارها بلا أيّ جدوى بالنسبة إلى مصالح العقل في الثقافة الغربية كما ضبطها كانط. ولكن، في المقابل، يوجد هاجس بحثيّ حادّ يدفع نحو إخضاع القرآن لكلّ آليات الضبط النقدي التي تجعله نصّاً تحت السيطرة الإبستمولوجية للعقل المعاصر. ومهما أخذنا بمبدأ «حسن الظن» بالقاتل، الذي أعادته الفلسفة التحليلية إلى الخدمة، وهي تحسب أنّها تنحته لأول مرة من أجل فهم أو ترجمة كلام الغرباء<sup>26</sup>، مع ملاحظة أنّ تقليد الدراسات القرآنية لا تلتزم به، فإنّ التطمينات التأويلية، التي ما فتئت باحثة قديرة من حجم أنجليكا نويغيرت ترسلها لنا حول نبوة الرسول محمّد

25- رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، ص 18.

26- Cf. Eli Dresner, «The Principle of Charity and International Communication», in: *International Journal of Communication* 5 (2011), 969–982.

حتى نبصر ونقبل طرافة قراءتها لكتاب (القرآن بوصفه نصاً من العصر القديم المتأخر)<sup>27</sup>، هي في آخر التحليل صيغة مخففة ولائقة و«تعاونية» من الأطروحة العامة للدراسات القرآنية منذ القرن التاسع عشر، بعد تجريدها من ضغينتها الإستمولوجية المسكوت عنها؛ نعني إعادة القرآن إلى الحضن الكتابي، وتأويله بوصفه ضرورياً من «التفاوض» الأسلوبي مع «سوابق» كتابية كانت متاحة، وهي التي انطلق منها النبي محمد، مثل الميثنة والإنجيل؛ وهو ما تعدّه نويفيرت «النشأة العادية» (genèse 'normale') للقرآن<sup>28</sup>. إلا أنها نشأة لا تؤدي، في آخر المطاف، إلا إلى تجريد القرآن نفسه من «الحدث» القرآني، والبحث عن «قرآن قبل القرآن»<sup>29</sup>.

وعلياً أن نتساءل: لماذا؟ نعني: أي نوع من «إرادة المعرفة» يمكنها أن تبرّر هذه المفارقة المعيارية في التعامل مع القرآن؟ ما نلاحظه هو أن كتاباً مثيراً للجدل، مثل كتاب المدعو كريستوف لوكنسبرغ (القراءة السريانية-الآرامية للقرآن)، لا يستفيد أبداً، كما قال دانييل ماديغان، في فحصه لمفهوم النص، من نتائج «النقد المهم لغادامر، والكم الهائل من البحث حول قضايا التفسير التي جرت في القرن الماضي»<sup>30</sup> في نطاق التقليد الأوربي. كيف نفهم توقّف الدراسات القرآنية في استعمالها مفهوم «النص» عند التعريف الوضعاني للقرآن التاسع عشر؟ هو وضع تأويلي ونقدي عمل هايدغر وغادامر وريكور على تطويره وتخصيبه في ورشات فلسفية رائعة<sup>31</sup>.

إنّ رأينا، هنا، أنّه لا يكفي أن نورّخ للمصحف حتى نفهم معنى القرآن. إنّ لبّ العلاقة الخطيرة جداً مع القرآن ليس فيلولوجياً؛ ونشعر بأنّه قد تمّ تضخيم مرعب وغير مفهوم في دور المشاكل النحوية، أو اللسانية، أو النسخية، عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع كتاب مقدّس لا تزال الجماعة المؤمنة به على قيد الحياة. يبدو أنّ معنى المقدّس مشكل يتجاوز بكثير أيّ تقنية نصّية، أو حتى سردية؛ إنّ مشكل سياسي يتعلق بالحقيقة.

27- Cf. Angelika Neuwirth, «Le Coran, texte de l'Antiquité tardive», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 130, 141.

28- ibid. p. 128.

29- Cf. Claude Gilliot, «Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 147 sq.

30- المرجع نفسه، ص 16.

31- Cf. H. G. Gadamer, «Texte et interprétation», in: *L'Art de comprendre*, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234; Paul Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?», in: *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.

تنظر الفلسفة إلى القرآن اليوم، فلا ترى غير «نص» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسست عليه، أم خارجه في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب.

إنّ التنازع، سواء حول القرآن أم حول المصحف، ليس جديداً؛ بل كان جزءاً لا يتجزأ من طرق الاستعمال العمومي له منذ الجماعة الإسلامية الأولى. كان التنازع قائماً ليس حول كلماته وطرق تلقّظها فحسب؛ بل حتى حول حرمة الخطابة؛ نعني: حول تحديد ما هو منه، وما هو أجنبي عنه. وبلغ النزاع حدّ القتل؛ لقد تمّ القتل باسم النزاع التأويلي بما هو كذلك.

لذلك، إنّ ما طرأ مع المحدثين الغربيين، سواء مع لحظة أبراهام غايغر وتيودور نولدكه، أم مع لحظة المراجعين من أمثال: جون وانسبرو، ومايكل كوك، وباتريشيا كرون، أم أخيراً مع لحظة أنجليكا نوفييرت، هو فحسب انتقال النزاع من ثقافة أهلية إلى ثقافة أجنبية. علينا أن نتحدّث عن هجرة تأويلية للقرآن بما هو كتاب مقدّس، وليس باعتباره مجرد «نص» خاصّ بجماعة معزولة. كان النزاع حول المقدس نزاعاً كونياً حدث، في كلّ الثقافات السابقة، بين نوعين من تدبير الحقيقة، ومن ثمّ من تدبير السلطة عامة. وبهذا المعنى، ثمة مع القرآن تكرار ميتافيزيقي، تكرار للنزاع التأويلي نفسه حول المقدس في أيّ ثقافة. ولذلك، ما هو مزعج في الدراسات القرآنية الغربية هو كونها تريد أن تؤرّخ لنزاع تأويلي لا «يعنيها» بما هو كذلك. هي تريد أن تفصل بين كتابة تاريخ النص وبين تأويل معناه بالنسبة إلى المؤمنين به. وإذا هي تغيّر طبيعة النزاع حول القرآن؛ لقد تحوّل من نزاع تأويلي إلى نزاع تفكيكي. كان القصد تجريد النص من إرادة الحقيقة التي تأسس عليها. وعلينا أن نكتب لفظة «النص» بين ظفرين؛ إذ إنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص».

علينا أن نذكّر بأنّ مصطلح «النص» في اللغات الغربية لا يقابله شيء في العربية الكلاسيكية. يقول الجرجاني في (التعريفات): «ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل». يُقال عن كلام ما إنّه نصّ حين لا يحتمل غير ما فهم منه، أمّا إذا احتتمل التأويل فهو إمّا «مجمل»، حيث يتساوى فيه المعنى الظاهر والمعنى الخفي، وإمّا «ظاهر» (معنى راجح) على حدة، أو «مؤول» (أي معنى مرجوح) على حدة. والتنصيب يعني التعيين. وابن رشد استعمل لفظة «نص» في (فصل المقال) بهذا المعنى القديم.

لذلك، إنّ حديث وانسبرو عن نصّ القرآن، ونعني ما يسمّيه (the canonical text of scripture)<sup>32</sup> (النصّ المكرّس بوصفه كتاباً مقدّساً)، ناتج عن تطبيق آلي لمفهوم النص الذي لن تظهر مقوماته في لغات

32- John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, op. cit, p. 42.

أوروبا إلا بداية من القرن الثاني عشر الميلادي، حيث تعني اللفظة اللاتينية عندئذٍ «المجلد الذي يحتوي على الأناجيل»، ثم «المقطع الأصلي من كتاب مقدس»، ومنه جاء معنى «الكلمات الأصلية لمؤلف في لغته الأصلية في مقابل الترجمة» إلى لغة أخرى. ويبدو أنّ تاريخ مصطلح النص لدى الأوربيين قد تدرّج من «الكتاب» المقدس (القرن الثاني عشر) إلى «الأثر» المنسوب إلى مؤلف (القرن السابع عشر) إلى معنى النص «المكتوب» (منذ القرن التاسع عشر فقط). وهي كلّها ملامح تنتهي إلى الاستقرار في معنى النص الأدبي المعاصر.

هذا يعني أنّ النص ليس مكتوباً إلا عرضاً. «كلمة نصّ لا تحيل بالدرجة الأولى على المكتوب» كما جاء في (معجم تحليل الخطاب)<sup>33</sup>، الذي ترجمه التونسيان مهيري وصمود. وبحسب غادامر، النص لا يمكن فهمه إلا بوصفه مفهوماً تأويلياً؛ إنّ الفهم هو الذي يخلق النص، وليس العكس. ولذلك، النص المكتوب، بحسب تعبير غادامر، «مجرّد منتج وسيط، طور فحسب من مسار الفهم»<sup>34</sup>. كان اليونان لا يفرّقون بين «تكلّم» و«كتب»؛ إذ هما يتداخلان في لفظة (grammatiké). وبحسب غادامر، العلم لا ينتج نصوصاً، فهو لا يقوم على تجربة معنى.

القصد أنّ ظهور كتاب مقدس هو حدث أكبر من مجرّد نسخ لساني لألفاظه. يقول غادامر: «أن نكتب هو أمر أكثر من مجرّد تسجيل ما هو مقول... ذلك أنّ كل ما هو مقول هو موجّه دوماً نحو الفهم... أن نقرأ وأن نفهم يعني أن نعيد النص إلى أصالته الخاصة... لكنّ، المنطوق "ليس هو ما قيل أو كتب في الأصل؛ بل ما أراد المرء قوله... إنّ النصّ ليس موضوعاً معطى؛ بل هو طور من أطوار تنفيذ مسار الفهم»<sup>35</sup>. ولذلك، كلّ نصّ مصحوب، دوماً، بما يسمّيه غادامر «النصوص المضادة» (حيث لا يزال الشفوي مهيمناً)، و«النصوص الزائفة» (حيث يتداخل الشفوي والمكتوب) و«النصوص السابقة إلى الفهم» (pré-textes) (هي نصوص يتمّ تأويلها في اتجاه غريب عنها)<sup>36</sup>... ومن هنا، ليس التأويل إنتاج «نص»؛ بل خدمة نصّ، من خلال تفاوض مع ما يحجبه عنّا، ويجعله غير مفهوم. والنصوص الأصلية هي تلك التي تسمح لنا بوقوع «انصهار في الآفاق» بين أفق النص وأفق القارئ. والنص لا يستقرّ؛ أي لا يتحوّل إلى «أدب»، بالمعنى الكبير، إلا عندما يمكّن من حدوث «تكرارات وأعمال لغوية» عليه، ويتحمّلها في كلّ مرة<sup>37</sup>.

33- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 553.

34- Gadamer, "Texte et interprétation", in: *L'art de comprendre*. Vol. 2. Op. cit, p. 208.

35- ibid, p. 212-213.

36- ibid, p. 216 sq.

37- ibid, p. 221 sq.

الدراسات القرآنية بوصفها حقلاً من نوع غير مسبوق من «اللاقرّاء» (des non-lecteurs)، أو كيف نعامل الكتاب المقدس نصّاً أدبياً لا يُقرأ بما هو كذلك

لو أخذنا عمل جون وانسبرو مثلاً، وعنوانه كما نعلم (Qur'anic Studies) (صدر سنة 1974)، الذي يُعدّ أحد الانزياحات البحثية المثيرة، التي أدخلتنا في حقبة النزعة المراجعة، والذي لم يخصّص لدراسة القرآن إلا مقالته الأولى فقط (ص1-52)، وتساءلنا: ما مكن الخطورة البحثية التي اشتُهر بها، لوجدنا أنّ الأمر كلّه يعود إلى فرضيّة من طبيعة أدبيّة<sup>38</sup>.

يقول نيكولاي سيناوي وأنجليكا نوفييرت: «مثلاً، أن نختزل عمل وانسبرو المركّب والمتعدد الأوجه عن الإسلام المبكر، في (محاولته) زعم أنّ القرآن لم يرَ نور التاريخ إلى حدّ مجيء العباسيين، هو نوع من الوصف الكاريكاتوري له؛ بل الأنسب أن نقول: إنّ المساهمة الوحيدة لكتابه (Qur'anic Studies) ... قد يمكن رصدها في محاولة وانسبرو أن يتصوّر الأعمال التقليدية عن التفسير والسيرة (التي تمّ النظر إليها حتى الآن على أنّها مصادرٌ ينبغي تفتيتها) (cannibalized) من أجل الظفر بشذرات من المعلومات التاريخية)، باعتبارها ضرباً من الأدب (literature)، وأن يطبّق عليها المناهج المناسبة للتحليل النقدي الشكلي (form-critical analysis)»<sup>39</sup>.

ما معنى الآن أن ننظر إلى القرآن بوصفه ضرباً من «الأدب»؟ ليس غريباً على وانسبرو أن يرى الأدب أنموذجاً لأيّ نوع من النصوص.

يقول أندرو ريبين (Andrew Rippin): «إنّ انتقاله إلى الدراسات القرآنية قد نتج عن اهتمامه بالأدب عامّة، وبالملاحم الأدبية للوثائق المتأتية من العصور الوسطى خاصّة... وإنّه من المفيد أن نلاحظ، حتى نوّكد أكثر هذه النقطة، أنّ وانسبرو قد كتب الرواية (fiction) أيضاً. على الأقلّ واحدة من رواياته قد نُشرت سنة (1980)»<sup>40</sup>. وحكى وانسبرو نفسه أنّه كتب قصّة وضع لها عنواناً ذا دلالة، ولا سيّما بالنسبة إلى دارس القرآن: «أطراس» (Palimpsest)، والطّرس بالكسر الصحيفة، ويُقال هي التي مُحيت ثم كُتبت، أو الكتاب الممحو الذي يُستطاع أن تُعاد عليه الكتابة.

38- Cf. Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn", in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 135, No. 2 (April-June 2015), pp. 329-342.

39- Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, "Introduction", op. cit, p. 3.

40- Andrew Rippin, "Foreword", op. cit, p. xiii.

كل إشكالية وانسبرو تعود إلى معاملة القرآن بوصفه ينطوي على خصائص النص الأدبي المفتوح (بحسب مصطلح أمبرتو إيكو «الأثر المفتوح»)، ومجرد تطبيق التحليل الشكلي والنقدي للنص أدى إلى الاستنتاج الأكثر فحشاً (the most 'outrageous') بحسب تعبير مصدر الكتاب، والمتمثل في «زعم أن القرآن قد كُتب (حُبِرَ) (written down) في القرن الثالث الهجري»<sup>41</sup>. في الحقيقة، لا يبدو أن قصد وانسبرو من الكتاب إثبات هذا الادعاء، ويبدو أنه دسّه «في النص بطريقة مبهمة للحد من الصدمة»<sup>42</sup>.

إنّ تصوّر الحديث لمفهوم النص الأدبي، الذي لم يظهر على وجه الدقة إلا بداية من القرن التاسع عشر الأوروبي، هو الذي قاد إلى هذا النوع من الاستنتاج. لكنّ مفهوم «الكتاب»، ولا سيما «الكتاب المقدس»، يشير إلى ظاهرة خطابية مختلفة تماماً عن «النص» الحديث. ربما علينا أن نميّز، هنا، بين الكاتب (l'écrivain) الحديث (الذي يكتب نصوصاً)، وبين المؤلف (l'auteur) قبل الحديث (الذي ينتج آثاراً «كتابية»). ونحن نفرّق بذلك بين «النصّي» (textuel)، وهو ظاهرة حديثة، وبين «الكتابي» (scripturaire)، وهذه الصفة «الكتابية» هي التي تُطلق في اللغات الغربية على «الكتاب المقدس»، وبشكل أضيق على «التوراة». ومن ثمّ إنّ الكتابي ليس من شأنه أن يكون، بالضرورة، مصاعاً في قالب نصّي.

### لذلك يقف مفهوم النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف.

ما فعله وانسبرو هو تفكيك مفهوم القرآن؛ حيث يمكن أن نفصل في دلالاته بين محطات مختلفة تمكّنا، في النهاية، من إصدار حكم تاريخي على مدى أصالته في شكله الحالي. في ظاهر الأمر هو يؤرّخ لنصّ مكتوب؛ وفي الحقيقة هو يكتب تاريخ التشكّل الجماعي لسلطة كتاب مقدّس. وعندئذٍ، لن يكون هناك إجابة واحدة عن السؤال الأساسي: «ماذا نعني بلفظة «قرآن» عندما نتكلّم عليه بهذه الطريقة؟»<sup>43</sup>. القصد أنّ القرآن لم يصبح نصّاً بالمعنى الذي نعرفه دفعةً واحدة؛ بل له تاريخ طويل علينا أن نبحت فيه. وهنا يتمّ الفصل في مصطلحات وانسبرو بين النص والكتاب: بين (text) و (scripture)، بين النصّي والكتابي، ولكن من أجل الحكم بأنّ الكتابي ليس نصّاً بعد، أو لم يكن نصّاً منذ البداية، وعلينا أن نورّخ لأطوار تكوّنه بما هو نصّ. بهذا الشكل يدعونا وانسبرو إلى معاملة القرآن وكأنّه مركّب من لحظات تاريخية منفصلة: جسم من الأقوال التي تمّت كتابتها، ثمّ اكتسبت سلطة داخل جماعة مؤمنة لن تستقرّ إلا في القرن الثالث الهجري. أوّل وأخطر نتيجة، هنا، أنّ مصحف عثمان ليس نصّاً بهذا المعنى. «النص» هو مرحلة متقدّمة جدّاً من تاريخ القرآن؛ تلك اللحظة التي يستقرّ فيها «مخطوط» (script) واحد بوصفه الكتاب المقدّس، الذي يمارس

41- Ibid, p. xiv.

42- Ibid.

43- Ibid, p. xiv



سلطة على جماعة مؤمنة مستقرّة تاريخياً. والاعتراض الأكبر، لدى وانسبرو، أنّ «المخطوط العربي» المسمّى «مصحف عثمان» هو من الالتباس والأخطاء بحيث إنه لم يكن يستطيع أن يؤمّن قراءة نصّ مستقرّ بما هو كذلك. ونعني: لم يكن يستطيع أن يحقّق لتلك الجماعة المؤمنة «التكريس» (canonization) الذي نعرفه اليوم. لم يكن مصحف عثمان يتمتّع، بحسب هذا التمشي، بـ«الاستقرار الذي لا جدال فيه، ولا السلطة المطلقة للنص»<sup>44</sup>.

بكلمة عامّة تنصبّ كلّ جهود وانسبرو، في حقيقة الأمر، على الفحص عن طبيعة العلاقة بين «الوحي» (Quranic revelation)، وبين ما يسمّيه «the canon»، وهو مصطلح يهودي-مسيحي ليس له في الحقيقة مقابل قرآني. (Canon) لفظ من أصل يوناني (κανών/ kanôn) يعني «القاعدة» أو «المقياس»، وهو نفسه من أصل عبري «قناه» (qaneh) يعني «قصب»، مقياس، عصا... وهو مصطلح دخل الأوساط المسيحية في القرن الثاني الميلادي. ثلاثة معانٍ علينا استحضارها: 1. (canon) بمعنى جملة الكتب التي عُدتّ مقدّسة، والتي ألفت ما سُمّي العهد القديم والعهد الجديد. 2. آثار المؤلف الموثوق بصحتها. 3. مبدأ مقرر أو قاعدة مقرّرة.

نذكر بأنّ «العهد القديم» (وهو تسمية مسيحية) لم يأخذ هذا الاسم، ويستقرّ له، إلا في نهاية القرن الأول الميلادي. وهذا يعني أنّ أيّ كتاب مقدّس لا يصبح «canon» إلا بعد أن تقبل به جماعة مؤمنة، ويكتسب بذلك سلطة مطلقة عليها. في هذا السياق الاصطلاحي، بالتحديد، أتى وانسبرو إلى معاملة القرآن باعتباره مسافةً تاريخيةً طويلةً بين حدث «الوحي» وبين استقرار «المصحف الإمام»<sup>45</sup> (canon)، أو ما يسمّيه «الشريعة الكتابية» (scriptural canon)<sup>46</sup>.

يجدر بنا أن نشير إلى أنّ وانسبرو ينبّه قارئه، منذ تصدير الكتاب، إلى أنّ «هذه الدراسات تبقى محاولات»، وأنّ شاغله الرئيس هو رسم «مدخل مناسب» إلى «تطوير التفسير الكتابي»، ولا سيما أنّ آراءه حول «تشكّل المصحف الإمام» مؤقتة<sup>47</sup>. والأكثر من ذلك أنّ الموضوع الدقيق لكتاب وانسبرو ليس «القرآن»، أو حتى «الدراسات القرآنية»، كما جاء في العنوان؛ بل هو شيء آخر، ألا وهو تاريخ السلطة

44- ibid, p. xvi.

45- علينا منذ الآن أن نعتد في معرفة القرآن أو تأويله أو التأريخ له بوصفه "المصحف الإمام" على أداة البحث الرشيفة التي أعدها باحثون متمرسون بالمتن القرآني تحت عنوان: **المصحف وقراءاته** (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط. 1، 2016). وهو عمل نادر من جهة كونه قد قصد إلى خلق حالة توازن معرفي وتقني بالعربية يمهد إلى بسط نديّة تأويلية ونقدية مع الدراسات القرآنية باللغات الغربية. ومن ثمّ فتح المجال أمام تأصيل تاريخي وفلسفي جذري لسياسة الحقيقة التي تناسب حاجات المعنى ونماذج الحياة التي تصبو إليها الجماعة التأويلية التي تؤمن بالقرآن أو تنتمي إلى أفقه الأخلاقي.

46- John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, op. cit, p. xxi.

47- ibid.

في الإسلام، منظوراً إليها كما هو الحال في مجتمعات الكتاب، أو دول الملة، بوصفها في نواتها سلطة كتاب مقدّس لا غير.

يقول وانسبرو: «إنّ هدي، هنا، هو دراسة نسقيّة للخصائص الصوريّة للسلطة الكتابية (scriptural authority) بوصفها عاملاً واحداً فقط (وإن كان من الممكن أن يكون العامل الأكبر) هو الذي ساهم في انبثاق جماعة دينيّة مستقلّة وواعية بذاتها. وإنّ الاستعمالات الأدبية، ومن ثمّ الوظائف الجماعية، للكتاب، قد يمكن أن نعزلها (بقسوة) في أربعة استعمالات: جدالي، شعائري، تعليمي، قانوني، وذلك في نظام أهميّة تنازلي، ونظام ظهور كرونولوجي (تقريبي). وأنا أعتقد أنّ هذه المجموعة من الأولويات يمكن البرهنة عليها انطلاقاً من الأدبيات التفسيرية المسلمة، وهو ما يشكّل نصف الجزء الأكبر من كتابي... وإنّ الطريقة، التي بلغ مفهوم السلطة، بشكل متدرّج، حدّ التفصيل الواضح، عن طريق هذه الأنماط التفسيرية، هي المبدأ والغرض المولّد للعرض الذي قدّمته، وإن كان يمكن، بطبيعة الحال، تأويل الأدلة بشكل مختلف»<sup>48</sup>.

لم يكن هدف وانسبرو فهم معنى القرآن؛ بل أن يصف فحسب «المسار الذي عبّره صار الوحي شريعة كتابية (the process by which revelation became canon)»<sup>49</sup>.

بوجه ما لا معنى للاعتراض على أطروحة وانسبرو؛ فعلاً، إنّ تاريخ السلطة في القرون الثلاثة الأولى هو الذي كرّس القرآن بالطريقة التي وصلت إلينا. ولابدّ من أنّ مصحف عثمان لم يكن منذ أوّل أمره يمتلك السلطة المطلقة التي اكتسبها في وقت لاحق؛ فهو كان محلّ جدال ونقد، وسبباً أيضاً لقتل الخليفة نفسه. ومن ناحية أدبية، يبدو عمل وانسبرو نموذجياً؛ إنّهُ ينتمي إلى جيل المؤرخين الذين قصدهم فوكو: أولئك الذين يمارسون التاريخ بوصفه رواية (fiction). قال وانسبرو: «التاريخ مثل الشعر، هو ميميائي (mimetic)، وهو ينتج من الحقائق الضرورية بقدر ما يحتوي من الوقائع العرضية»<sup>50</sup>.

إنّ القرآن يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتى من «التحدّي»، تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه الإغريق: مستوى «التعالّي» الإلهي.

الآن علينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكن للدراسات القرآنية أن تساعدنا على بلورة علاقة مناسبة مع معنى القرآن؟ «مناسبة»؛ أي مفيدة بالنسبة إلى الجيل المسلم الأخير، الذي ننتمي إليه راهناً بوصفه واقعةً روحية لا يمكن تغييرها إلا من الداخل. إنّ كلّ جهود باحث كبير مثل وانسبرو لا تهدف، في آخر المطاف، وهي تصف

48- ibid, xxii

49- Ibid, p. 21.

50- xxiii

ما يسميه «الوثيقة» (the document)، أو وهي تفسّر طريقة «تأليفه» (its composition)، سوى إلى بلورة جملة مكثفة من الإشارات التخمينية، لخلق جوّ نشعر فيه بأنّ نصّ القرآن مجرد (Nachdichtung / adaptation)<sup>51/</sup>، صياغة جديدة معدّلة ميمائية للكتاب المقدّس اليهودي. ومن ثمّ، هو لا يهتمّ بمعنى «الوحي» بما هو كذلك؛ بل بما يسمّيه «خطاطات الوحي» (schemata of revelation)<sup>52/</sup>، التي يرفعها في وجه القرآن، بوصفها نوعاً من «الأنماط المثالية» (بمعنى فيبر الذي يحيل عليه)، التي تمارس هيمنة اصطلاحية وتأويلية صامتة على لغة القرآن. ومن ثمّ لا معنى لوحي القرآن إلا بقدر ما يطابق، أو ينحسر، دون نموذج الوحي الأول والأصلي؛ أي: «وحي موسى» (Mosaic revelation)<sup>53/</sup>. ومن ناحية فلسفية، هذا النوع من الجهد البحثي مخيب للأمل.

إنّ المشكل الفلسفي الذي يثيره القرآن، كما أثارته الكتب المقدسة من قبله، هو مشكل **التعالّي**. وهو، بالتحديد، ما تشير إليه ديانات التوحيد بلفظة **الوحي**. ونواة التحدّي هي هذه: لا يزال **التعالّي** لدينا «إلهياً» بالضرورة. **التعالّي** لم يصبح أفقيّاً بعد. وذلك تحت تأثير نوع محدّد تماماً من التأريخ لأنفسنا، لا يأخذ في الاعتبار كلّ تلك المناطق المسكوت عنها، والتي جاءت الدراسات القرآنية لتنفض الغبار عنها، وتضعنا أمام إزعاج ميتافيزيقي لا يُحتمل. والمنطقة التي تهمّنا، هنا، هي منطقة القرآن بوصفه جهاز السلطة الروحية والسياسية الأكبر على الإطلاق في أفق المسلمين الحاليين، سواء أكانوا مؤمنين، أم غير مؤمنين.

ما نوع **التعالّي** الذي يتمتّع به القرآن اليوم؟ وهل ينبغي علينا أن نعتمد على الدراسات القرآنية الغربية كي نعالج هذا المشكل؟

إنّ أقرب مسائلة فلسفية لمعنى **التعالّي**، بالنسبة إلى علاقتنا بالقرآن، هي تلك التي طوّرها ليفيناس باتجاه مختلف عن جهود الفلاسفة المسيحيين (من كيركغور إلى سارتر) نحو أنسنة **التعالّي**. ما أراده ليفيناس هو بلورة سياق موجب لضبط معنى **التعالّي** يحافظ لنا على إمكانية الدخول في علاقة مع الله، أو مع المقدّس، دون أن نؤنسّه.

لا يجدر بنا الطمع في بناء وحدة أو جملة مغلقة مع الله؛ بل في وجه من العلاقة معه فحسب. يقول: «بدلاً من أن نبني معه، كما مع موضوع ما، جملة ما، فإنّ **الفكر يعني أن نتكلّم**. نحن نقترح أن نسمّي ديناً

51- ibid, p. xxiii

52- ibid, p. 1.

53- ibid, p. 34-35.

الرابط الذي يتم إرساؤه بين الهو هو والغير، من دون تكوين كَلِيّة بينهما»<sup>54</sup>. الله هو الآخر الذي لا يمكن أن يصبح موضوعاً لعقلي، فهو فحسب ما يمكن أن أتكلّم عليه. بهذا المعنى ما هو جديد مع التوحيدي هو ما سمّاه ديكرت «فكرة اللامتناهي»؛ حيث ينبغي علينا أن نحافظ على «غرابة الآخر»، أو على «غير قابليّته لأن يكون أنا»<sup>55</sup>. والحقل الوحيد الذي يحتمل هذا النوع من العلاقة مع آخر، لا يمكنني أبداً أن أخترله في ماهيّتي، هو «الإتيقا». قال: «نسمّي هذه المسألة لعفويّتي أمام حضور الآخر إتيقا»<sup>56</sup>. علينا أن نمرّ من الطمع في بناء «مفهوم» عن الله إلى الاكتفاء ببلورة «أفق» فحسب عن تعاليه. وهو أفق إتيقي فحسب؛ لأنّه ممنوع سلفاً من أيّ اتصال «وجدّي» به، وهو ما معنى رفض سقراط للانتحار طريقاً إلى ما هو إلهي.

ما يجدر بنا بلورته، بحسب ليفيناس، العناية الفلسفية بتلك «المسافة بين الأنا والله»، التي يبدو أنّ الأديان تفشل في الحفاظ عليها، وتنزلق في تعالٍ لا هوتيّ مرعب. فضل الفلسفة على الدين أنّها تستطيع أن تحافظ على مسافة اللامتناهي بين الأنا البشري والآخر الإلهي. تحافظ على المسافة اللامتناهيّة وهي تفكّر فيها؛ أي تفكّر في هذا النوع الغريب والطريف من الفجوة بين ما نفكّر فيه (أي الله)، وبين الفكرة التي لدينا عنه. ما هو استثنائي في معنى الله هو أنّه لامتناهٍ؛ أي أنّ «المفكّر فيه يفيض عن الفكرة»<sup>57</sup>؛ لكنّ الفيض ليس نفيّاً لنا؛ لأنّ حضور فكرة اللامتناهي تجعلنا نشعر بأننا نملك ما نفكّر فيه في اللحظة التي يتعالى فيها على عقولنا.

### إنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها.

وعليّنا أن نسأل: هل تساعد الدراسات القرآنية على تحرير المؤمنين، أو غير المؤمنين، من وطأة الأنموذج التوحيدي للألوهية أو للحقيقة على عقولهم المتعبة بالتحديث أو التنوير العنيف؟ هل يمكن، مثلاً، مقارنتها بالتأليف الجماعي (Penser la Bible)، الذي أنجزه، سنة (1998)، كلّ من أندريه لاكوك (André LaCocque) أستاذ تفسير الكتاب المقدّس في جامعة شيكاغو، وبول ريكور، فيلسوف تأويلية الذات، والمرجع الكبير لتأويلية الدين المعاصرة؟ في هذا الكتاب، ما أزعج ريكور حقاً أن يتمّ تفسير الكتاب المقدّس اليهودي-المسيحي بوسائل تفكير (مفاهيم وحجج ونظريات) تمّ تصنيعها خارج الحقل الكتابي، منذ اليونان إلى اليوم<sup>58</sup>. ولذلك، كان «اللقاء» بين المفسّر والفيلسوف مثمرًا؛ لأنّه يدور حول مسألة المعنى في

54- E. Levinas, *Totalité et Infini*, Librairie Générale Française. Coll. Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010, p. 30.

55- ibid, p. 33.

56- ibid.

57- Ibid, p. 40.

58- Cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, le Seuil, Paris, 1998, p. 5.

الحالتين؛ من جهة البحث في تاريخ «تلقّي المعنى» وكتابته لدى المؤمنين، الذي حوّله إلى «نصّ مستقلّ بنفسه»، اسمه الكتاب المقدّس، ومن جهة السؤال عن طرق «إنتاج المعنى» لدى القراء المتفلسفين المؤلّين للنصّ الذي يُقدّم على أنّه الكتاب المقدّس. وفي الحالتين يتمّ تطبيق قولة خطيرة تُنسب إلى القديس غريغوار (Grégoire le Grand)، تنبّه إلى: «أنّ الكتاب المقدّس يكبر مع قرائه»<sup>59</sup>.

والمقصود هو التحرّر من التأويلية الرومانسية التي تحمل توقيع فريدرش شلايرماخر، والتي تقول بمبدأ «استرداد مقاصد المؤلف وتحويلها إلى قاعدة للتأويل»، والاستعاضة عنها بمبدأ قراءة من نوع آخر يقضي بأنّ «دلالة النصّ هي كلّ مرة حدثٌ يتولّد عن التقاطع بين أمرين، من جهة، إكراهات يحملها النصّ معه، وهي تعود في شطر واسع منها إلى موقعها داخل حياة الجماعة (Sitz im Leben)<sup>60</sup>، ومن جهة أخرى، الانتظارات المختلفة لعدد من جماعات القراءة والتأويل لم يكن مؤلّف النصّ المعترّبين قادرين على استباق وجودهم»<sup>61</sup>.

هذا يعني أنّ قراءة نصّ مقدّس لا تقتصر على «استرجاع النصّ-المصدر»؛ بل تتطلب أيضاً «إعادة اختراع وإعادة تشكيل وإعادة توجيه النموذج»<sup>62</sup>. العلاقة مع النصّ ليست علاقة مع سلطة المؤلف؛ بل هي «سيرورة» أو مدار (trajectoire) تأويلي. وأهمّ مقطع في هذا المسار أنّنا نقرأ النصّ في حضور جماعة مؤمنة حيّة. ولذلك، قراءة كتاب مقدّس ليست مجرد تمرين تقني على مخطوط، مثل تشريح جثة؛ بل هي في كلّ مرة «كلمة جديدة تُقال حول نصّ، وانطلاقاً من نصّ»<sup>63</sup>؛ ولذلك لا يمكن غلق أيّ نصّ على قرائه، أو أمام قرائه؛ لأنّ ذلك يشبه تأبين شخص لا يزال حيّاً. ليس هناك مقدّس إلا بحسب انتظارات المؤمنين به. إلا أنّه، في بعض الأحيان، ينبغي تحرير النصّ من قرائه.

**علينا أن نقرّ بأنّ حرية النصّ تتطلب نوعاً من التعالي الأفقي الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا.**

إنّ أهمّ مكسب فلسفي، هنا، حول الكتاب المقدّس، أنّ النصّ ليس له صوت واحد قد يكون مقصد المؤلف؛ بل إنّ أيّ تأويلية منتبهة لتاريخ التلقي يجب أن تحترم «تعدد الأصوات داخل النصّ تعدّداً لا يمكن

59- Ibid, p. 6-7.

60- Sitz im Leben: عبارة نحتها عالم لاهوت ألماني هو هيرمان غونكل (Hermann Gunkel) (ت 1932)، وطبّقها على «تاريخ الأشكال»، وهو منهج في تفسير الكتاب المقدّس. وهي طريقة بحث في الكيفية التي يتغيّر بها تقليد شفوي عند المرور إلى صيغة مكتوبة. «الموقع داخل الحياة» يعني الموقع داخل حياة جماعة معيّنة.

61- André LaCocque, Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, op. cit, p. 7.

62- Ibid.

63- Ibid, p. 8.

اختزاله» (la plurivocité irréductible du texte)<sup>64</sup>. إنَّ مصدر التعدد ليس النص في حدِّ ذاته؛ بل انتظارات المؤمنين به. نصٌّ تتناوبه جماعات تفسيرية متعددة لا يمكن أن يكون إلا متعدّد الأصوات. وهكذا نخلص إلى نتيجة قاهرة: إنَّ تعدد الأصوات في النص يقتضي وجود «قراءة متعددة»، أو «قراءة في الجمع» (lecture plurielle) للنص نفسه. وهو ما يؤدي إلى الإقرار بأنَّ النص المقدّس ليس له بعدّ واحد؛ بل هو «متعدد الأبعاد» (pluridimensionnel) بحسب تعدّد انتظارات الجماعات التفسيرية التي تتغذّى منه. والنتيجة الكبرى: «أنَّ القارئ يجد نفسه هكذا متضمّنًا في النص؛ إنه جزء من النص»<sup>65</sup>.

### وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟

يقول الجابري: «كيف نبني لأنفسنا فهماً للقرآن، وأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي إلهي، بصورة تجعل هذا الفهم معاصراً لنا (لمعهودنا)، وفي نفس الوقت معاصراً لنفسه بوصفه ينتمي إلى عالم المطلق؟»<sup>66</sup>.

لكنّ الجابري كان قد حرص على لجم هذا التساؤل الرشيق بقرار تأويلي سابق إلى الفهم: «إنَّ التأويل لا يعني اختراق المجال التداولي»<sup>67</sup>. المجال يعني عنده «المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن»<sup>68</sup>. ولذلك، لا نجازف كثيراً إذا قلنا إنَّ القارئ تتناوبه خيبة أمل فلسفية كبيرة عندما يتصفّح الفصل الخامس (من القسم الأول)، الذي خصّسه الجابري للفحص عن آراء الفلاسفة والمتصوفة العرب في القرآن. لم يفعل الجابري في الإجابة عن سؤاله المُشار إليه عن «المعاصرة» سوى تقديم جملة من التطمينات المنهجية حول حقيقة القرآن، وكلّها تصبّ في حماية النص من أسئلة المؤرّخين المعاصرين، بغلق قوس تراثية عليه يُفترض أنّها لا تزال تتمتع بغطاء صلاحية تأويلية في صحّة جيّدة.

في الحقيقة، لا يعني أيّ نصّ مقدّس، بالنسبة إلى الفلسفة، أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه.

يقول يوسف صديق: «إنَّ الورثة والحراس الذين تملّكوا هذا النصّ قد عملوا بحيث إنّنا لم نقرأه أبداً»<sup>69</sup>. ومنه جاء عنوان كتابه المثير، الذي صدر سنة (2004) بالفرنسية، (نحن لم نقرأ القرآن أبداً).

64- ibid, p. 11.

65- ibid.

66- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006، ص 212-213.

67- المرجع نفسه، ص 125.

68- المرجع نفسه.

69- Youssef Seddik, *Nous n'avons jamais lu le Coran. Essai*, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015, p. 9.



(*Nous n'avons jamais lu le Coran*)، وترجم إلى العربية بنوع من النقيّة الأخلاقية «هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها» (دار التنوير).

القصد هو: أنّ المسلمين، على الرغم من الأمر القرآني الأصلي «اقرأ!»، لم يقرؤوا القرآن أبداً خوفاً ممّا يسمّيه «غول السلطة البدوية» (*I'ogre du pouvoir nomade*)<sup>70</sup>، التي احتكرت القرآن منذ تنصيب مصحف عثمان بوصفه المدوّنة الوحيدة حول المقدّس. ولذلك، ليس الأمر الفلسفي، الذي يقترحه الصديق، أقلّ من أن «نقرأ القرآن وكأنّ شيئاً لم يكن» (*Lire le Coran comme si rien n'était*)<sup>71</sup>.

كان نيتشه قد رأى، في الفقرة (125) من (**العلم المرح**)، أنّ إعلان موت الإله في أوروبا القرن التاسع عشر يشبه من يمسك اسفنجة كي يمحو الأفق. ما يعدنا به الصديق هو محو الأفق التأويلي الذي بنت عليه الجماعة التفسيرية، التي ننتمي إليها منذ أربعة عشر قرناً، تأويلها لذاتها. فلسفياً هناك مشاكل كثيرة يثيرها هذا الأمر الرشيق بالقراءة «وكانّ شيئاً لم يكن». بطبيعة الحال، المطالبة بالحقّ الفردي في قراءة الكتاب المقدّس علامة على تطوّر خطير في مفهوم «الذات» المؤمنة حين تتحوّل من «نفس» إبراهيمية إلى «فرد» معاصر.

لكنّ هذا الانزياح المفاجئ من براداييم الجماعة الدينية إلى براداييم الذات الترنسندنتالية قد قدّم نفسه مغامرةً تنويريةً ضدّ نوع محدّد من السلطة هو سلطة «التراث» (*la Tradition*)، بوصفها سلطة «موروثة» «حارسة» «متغولة» «بدوية أو مترحلة»، «مكنة دوغمائية»، «حاجزة»، «مولدة ومنتجة للأساطير»، «مختزلة»، «إيديولوجية»، «واحدية»، «مسيطرة ومتصرّفة في النصّ بحسب استراتيجية» تشبه التصرف في حلم، «سلطة مزوّرة» (*Tradition faussaire*)<sup>72</sup>، قائمة على «التلاعب بالمعاني» (*manipulation du sens*)<sup>73</sup> ... إلخ.

و«منذئذٍ»، بحسب الصديق، «لم تكفّ السياسة في العالم العربي والإسلامي عن التدجيل وإقصاء المفكر»<sup>74</sup> من مسرح العلاقة مع القرآن. قال: «لا يوجد مكان مخصّص للمفكر في فضاء محتلّ على نحو

70- Ibid, p. 10.

71- ibid, p. 11 sq.

72- ibid, p. 211 sq.

73- ibid, p. 221.

74- Ibid, p. 21.

حصري من طرف النصّ -الصحراء (le texte-désert)»<sup>75</sup>. نصّ التراث هو نصّ متصّحّر وغير قابل للقراءة طالما أنّ معانيه مضبوطة ومكرّسة سلفاً.

ولذلك ينخرط الصديق في طرح جملة كبيرة من الأسئلة على القرآن، بوصفه هذه المرة أكثر من مجرد «مصحف». صار يعامل القرآن بوصفه من أقصاه إلى أقصاه «نصّ» بالمعنى المعاصر؛ أي بوصفه نسيجاً سردياً مستقلاً بذاته يتكلّم أكثر من لغة في لسان واحد، منظوراً إليه بعد الأحداث الميتافيزيقية الحاسمة للأزمة ما بعد الحديث، من قبيل «نهاية التاريخ» و«موت الإله» و«نسيان الكينونة» و«موت الإنسان» و«موت المؤلف» و«تفكيك الخطاب»... إلخ. وهي كلّها أدوات تفكير استعملها الصديق، وعوّل على نتائجها غير المتوقعة بالنسبة إلى نصّ من القرن السابع الميلادي.

في الحقيقة، نحن أمام الخصم نفسه الذي شخّصه جون وانسبرو: المشكل هو مع سلطة المصحف المقدّس، وليس مع القرآن. لكنّ الصديق يضيف أمراً جديداً هو مغامرة القراءة بوصفها حقّاً شخصياً في تجريب المقدّس بوصفه علاقة خاصة ومفردة مع نصّ فريد من نوعه.

أجل، كلّ الدراسات القرآنية منذ نولدها تعدنا بقراءات جديدة. إلا أننا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» دوماً مؤلف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصّ «بلا مؤلف».

حين نتخلّى عن «إرادة الحقيقة»، التي تحرّك النصّ من داخل مجاله التداولي، ونتصرّف معه وكأنّ شيئاً لم يكن؛ نعني: في غياب أيّ اعتراف بنمط الصلاحية الخاص به داخل أفق الفهم الذي يخاطبه، ومن دون الاعتراف بالجماعة المؤمنة، أو الجماعة الحيّة، أو الجماعة التاريخية، التي تؤوّل نفسها من خلال ذلك النصّ، ولاسيما الاعتراف بحقّها في المعنى الذي اختارته، أو في فضاء المقدّس الذي رسمته لنفسها، سوف نتحدّث، عندئذٍ، عن نوع من القراءة التي «تكتب» النصّ؛ أي «تترجمه» في شكل جديد بوساطة ما سمّاه نيتشه «النسيان النشط» (l'oubli actif)، أو النسيان المضادّ، من أجل أنّ سلطة التراث هي أيضاً مؤسسة نسيان<sup>76</sup>؛ القراءة بوصفها نوعاً نشطاً من النسيان. القراءة نوعاً من النسيان المتعمّد لسطح من النصّ هو سطح السلطة التي كرّسته، من أجل الكشف عن طبقة أخرى ظلّت محجوبة تحت وطأة سلطة تراثية لا ترى ما قاله النصّ. وبحسب الصديق، القرآن هو «ذكر»، والمطلوب من الفلسفة لديه «استعادة سلطة الذاكرة»

75- ibid, p. 22.

76- Ibid, p. 100.

(reconquérir le pouvoir de la mémoire)<sup>77</sup>، ليس ذاكرة شخص بل «ذاكرة العالم»، ومن ثم تصبح قراءة القرآن ليست شيئاً آخر سوى «ترجمة العالم»<sup>78</sup> في اللغة.

غير أنّ نداء القراءة، الذي رفعه الصديق، سرعان ما ينقلب إلى ادّعاء فلسفي مثير للجدل ومزعج، عندما يبدأ، وبشكل مبكر نسبياً من كتابه، في الربط بين حدثين تاريخيين خطرين؛ بين تكريس النصّ التراثي المتصّحّر عن القرآن في شكل مصحف السلطة، من جهة، وبين إقصاء شخصية الفيلسوف في حدّ ذاته من مدن الملة؛ وهو ربط يبلغ مداه المثير عندما يعلن صراحةً قائلاً: «سوف يكون علينا أن نبين أنّ سحب "الموضع الهليني" من الفكر القرآني هو أمر "خلقي-وراثي" (congénital) في عملية تأسيس الصرح الدوغمائي»<sup>79</sup>. ولكن، في موضع متقدّم من الكتاب خاصةً، معتمداً في ذلك على شاهد مستقى من كتاب (التاريخ) لليعقوبي (ت 905): «إنّه بالتعويل على هذه "اليونانية" (ionité) المتسامى بها هكذا إنّما يمكن أن نخرط في قراءة أخرى للقرآن، محرّرة من قبليّات التفسير، ذهاباً نحو اللقاء مع يونانٍ ما، يونان الرغبة في التفكير»<sup>80</sup>.

يبدو عمل الصديق بمثابة محاولة تحرير القرآن (اليوناني في أعماقه) من المصحف (العثماني في سطحه)؛ ومن ثمّ تحرير النص من سلطة المؤلف الخارجي، أو التراثي الذي كرّسه. هناك أكثر من مؤلّف، إذاً، لنصّ واحد: كاتبه، ولكن، أيضاً، كلّ سلطة تكرّسه.

وهكذا، هو ينخرط في البحث عن آثار أو رواسب مؤلّف آخر «يوناني» نائم في مفردات القرآن، يبدو أنّ إيقاظه سوف يكون بمثابة التنوير الفلسفي المنشود لمساحة المقدّس في أفق الفهم الخاص بالمسلمين المعاصرين. الأمر المنهجي العام لدى الصديق هو الآتي: لا يصبح لفظ قرآنيّ أو عربيّ «قابلاً للقراءة» (lisible) لأوّل مرة (في معنى لم نقرأ القرآن أبداً)، إلا عندما نعثر له على أثر «سابق» كان قد قاله سلفاً في اليونانية. وكلّ لحظات الكتاب المثيرة، أو الداعية إلى التفكير «الفلسفي»، هي عنده لحظات العثور على سلف يوناني لمفردة عربية، وهذا أمر يطال حتى أسماء الأعلام. ومغامرة كهذه تبدأ من الفصل الأول، عندما وجد مقابلاً يونانياً لوصف الجاحظ لسلمان الفارسي بأنّه «دخيل» هو (métoikos)<sup>81</sup>؛ وسلمان نفسه

77- ibid, p. 25.

78- ibid, p. 26.

79- ibid, p. 38.

80- ibid, p. 209.

81- ibid, p. 39.

يصبح اسمه في اليونانية (anastase)<sup>82</sup>؛ ثم «حنيف» يصبح في اليونانية (aneptô) (أي ربط من أعلى)<sup>83</sup>؛ ويصبح «الشَّقْرَاق» أو الغراب (korax) في اليونانية<sup>84</sup>، ويصبح «كتاب» في اليونانية (Logos)<sup>85</sup>، ويصبح «الظن» في اليونانية (doxa)<sup>86</sup>؛ ويصبح أحمد أو محمد في اليونانية (Paraclet)<sup>87</sup>؛ وتصبح «لغة» في اليونانية (logos)<sup>88</sup> بالإحالة على بطرس البستاني؛ ويصبح قالون (المروي عنه) في اليونانية (kalôn)<sup>89</sup>؛ ويصبح «صبا» في اليونانية (sebô)<sup>90</sup>؛ ويصبح «العالي» في اليونانية (Elyon)<sup>91</sup>؛ ويصبح «طاغوت» و«جبت» في اليونانية (Thot-Hermès)<sup>92</sup>؛ ويصبح «الكوثر» في اليونانية (katharos)، مشتقاً من الفعل (kawthariô)<sup>93</sup>؛ ويصبح لفظ «سَجِيل» في اليونانية مشتقاً من الفعل (sigalô)<sup>94</sup>؛ ويصبح «حرث» في اليونانية (harotos)<sup>95</sup>...

ما أراده الصديق، بعبارة، هو: «محاولة تفكيك النص المقدس (déconstruire le Texte sacré)، نصّ قد تمّ دوماً إعادة بنائه من طرف المؤسسة التفسيرية انطلاقاً من فراغ أو من بياض تاريخي»<sup>96</sup>.

أنحن، فلسفياً، بالفعل أمام «تفكيك نصّ مقدس»، أم نحن فحسب أمام مجرد تجريد نسقي له من مقومات أصالته الخاصة نصّاً؟ وإذا كان الصديق يرفض أن يقف عمله عند «اللذة الإستيطيقية»<sup>97</sup>، وأن هدفه الكبير (وهو هدف سقراطي) بيان أن «معرفة حدود المعرفة هو أحد الأشكال العليا من الحكمة»<sup>98</sup>، فإنّ نتائج بحثه لا تتعدّى التجريب الرومانسي الحرّ على المقارنة بين مفردات القرآن ومفردات يونانية مجانسة لها في

82- ibid, p. 42.

83- ibid, p. 47.

84- ibid, p. 51.

85- ibid, p. 113.

86- ibid, p. 123.

87- ibid, p. 156.

88- ibid, p. 201.

89- ibid, p. 205.

90- ibid, p. 218.

91- ibid, p. 219.

92- ibid, p. 223.

93- ibid, p. 231 sq.

94- ibid, p. 234.

95- ibid, p. 289.

96- ibid, p. 291.

97- ibid.

98- ibid, p. 299

الحروف، دون أيّ علاقة تاريخية من حيث العائلة اللغوية، ولا من حيث تقاليد الخطاب. لا يكفي أن يكون الهدف المنهجي نبيلاً (معركة التنوير ضدّ السلطة الغاشمة للمؤسسات الدينية التقليدية) حتى ننتج «قراءة» تأصيلية لنصّ مقدّس نكون قد جرّدناه من كلّ عناصر صلاحيته الخاصة بوساطة تقاليد تقول غريبة عنه.

قال هايدغر، في آخر مقابلة كبيرة معه، صدرت حين موته سنة (1976)، جواباً عن سؤال يتعلّق بمدى قدرة الثقافات غير الغربية على مساعدة الغرب في فهم ماهية عصر التقنية: «قناعتي أنّه إنّما فقط من موضع العالم نفسه، الذي انبثق منه العالم التقني، يمكن أيضاً أن يتهيأ لنا انقلاب أو رجوع ما (eine Umkehr)، وأنّ ذلك لا يمكن أن يحدث عبر تنبّي بوذية الزن، أو تجارب العالم الشرقية الأخرى. إنّ تغيير طريقة التفكير (Umdenken) يحتاج إلى مساعدة التراث الأوروبي وتملكه الجديد لذاته. إنّ الفكر لا يتغيّر إلا بوساطة الفكر الذي له المصدر والمصير نفسه»<sup>99</sup>.

الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً، أو مصحفاً، إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة، أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف. ولذلك، لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية.

يبدو لنا أنّ ما يجدر بالفلسفة أن تبحث عنه في القرآن، من حيث هو تجربة معنى فذة واستثنائية في أفق العرب الذين عاصروه، أمرٌ قد أدّت تقاليد الدراسات القرآنية، منذ قرنين، إلى وأده، أو حجبته بشكل مرعب. إنّ كلّ الأسئلة الفلسفية الصناعية حول الكتاب المقدّس في التقليد الأوروبي، منذ فيلون السكندري (ت 45 م) إلى كتابات ريكور عن الهرمينوطيقا الكتابية، ظلّت أسئلة تأويلية موجبة، سواء في فترة التأويل الآبائي، أم التأويل الفيلولوجي، ونعني أنها قائمة على مشروع إنتاج المعنى، أو تلقّيه داخل تراث يؤرّخ لنفسه من الداخل، دون أيّ إزعاج أخلاقي من طرف سياسة حقيقية معادية له، أو غريبة عنه. ولذلك، من المؤلم أنّ علينا أن نتساءل: لماذا لم تقم، إلى الآن، دراسات قرآنية موجبة؟ ولأيّ سبب تمّ حصر البحوث في تاريخ القرآن في ضروب وألوان مقبّية من الهرمينوطيقا السالبة، أو الضغائنية (herméneutique ressentimentale)؟ ولا نستطيع أن نقول حتى «تفكيكية»؛ لأنّ تفكيك الخطاب الميتافيزيقي، لدى دريدا، هو عمل جماليّ وإتيقي مرح إلى حدّ كبير.

إنّ الدارسين الغربيين على بيّنة -كما يقول دانييل ماديجان- من أنّ «القرآن في الفكر الشعبي قنبلة مؤقتة تحتاج إلى نزع الفتيل»، وأنّ «حل الحالة الدرامية الراهنة لا يمكن أن يكون فيلولوجياً»<sup>100</sup>؛ بل إنّ

99- M. Heidegger, «Nur noch ein Gott kann uns retten», in: *Der Spiegel*, 31. Mai 1976, pp. 214-217.

100- ماديجان، دانييل، «تصدير»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، مصدر سابق، ص 16.

الكبار منهم، من حجم وانسبرو، لا يتردد في الإقرار بأن «هذه الدراسات تبقى محاولات»<sup>101</sup>؛ بل إنه، كما يقول، «لا يشعر بأي اضطراب خاص إلى أن يعتذر عن الطبيعة التخمينية لجهوده الخاصة الرامية إلى رسم أو وصف (to depict) أصول الإسلام»<sup>102</sup>. ويبلغ التنطع مداه عندما يكتب مؤلفاً كتاب (Hagarism) واصفين عملهما بأنه «كتاب مكتوب من طرف الكفار من أجل الكفار، وهو يركز على ما ينبغي أن يظهر من أي منظور مسلم بمثابة تبجيل جامع لشهادة من المصادر الكافرة»<sup>103</sup>.

ويمكننا أن نورد رأي أحد الباحثين المحايد من أهل الصناعة نفسها، وهو غير هارد بويرينغ (Gerhard Bowering)، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة يال الأمريكية، وهو رأي نستقيه من مساهمته في المؤلف الجماعي الذي نشره رينولدز، بمقالة عنوانها «البحث الأحدث حول بناء القرآن».

قال: «بناء على تقييم لهذا التاريخ المعقد للنص، صرف باحثان غربيان النظر عن النظرة الإسلامية التقليدية حول القرآن في النصف الثاني من القرن الماضي، ولكنهما انتهيا إلى استنتاجين مختلفين؛ ناقش جون وانسبرو (1977) في اتجاه إثبات أن القرآن لم يُجمع حتى مئتين أو ثلاثمائة سنة بعد موت محمد، بينما حاجّ جون بورتون<sup>104</sup> (1977) ليبهرهن أن محمداً نفسه كان قد أسس سلفاً نسخة نهائية للقرآن مكتوبة بحروف ساكنة»<sup>105</sup>.

المعطيات نفسها التاريخية أو الفيلولوجية حول القرآن يمكن أن تؤدي إلى قراراتين تأويليين، أو إلى تقييمين جنيلوجيين متناقضين. ومن ثم، على الفلسفة أن تتساءل: أين تكمن الحاجة التأويلية إذا؟ داخل أي سياسة حقيقية يقبع كل طرف من الأطراف؟

يكفي هذا النوع من المزاج المنهجي للتدليل على أن البحث في تاريخ القرآن لا يتعلق بمعنى القرآن بالنسبة إلى من يؤمن به، أو بالنسبة إلى من يفكر في أفقه، أو بالنسبة إلى الجماعة الحية التي تتأول نفسها من خلاله؛ بل فحسب بإرادة تقويض مؤسسة السلطة التي تتكلم باسمه، ومن ثم تقويض العالم الروحي الذي يبني هويته بالانتماء التاريخي إليه.

101- John Wansbrough, *Quranic Studies*, op. cit, p. xxi.

102- ibid, p. xxii.

103- Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*, op. cit. p. viii.

104- J. Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University, Cambridge, 1977.

105- بويرينغ، غير هارد، «البحث الأحدث حول بناء القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، *القرآن في محيطه التاريخي*، مصدر سابق، ص 122.



إنَّ القرآنَ حدثٌ، أو عمل لغوي، من نوع إنجازه؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر نحن لا نفهم القرآن لأننا نؤوله؛ بل نحن نؤوله لأننا نفهمه.

حين نقرأ كتاب المدعو كريستوف لوكنبرغ، الذي عنوانه (القراءة السريانية - الآرامية للقرآن: مساهمة في فك شفرة لغة القرآن)<sup>106</sup>، الصادر لأول مرة سنة (2000)، ثم صدرت له نشرات منقحة ومزينة (2004، 2007)، نشعر بأن القرآن علبة من المفردات والتعبير المنتزعة من نص لا يعيننا في حد ذاته؛ بل الأكثر من ذلك أن فهم لغته يتطلب، بحسب لوكنبرغ، أن نحيله على نص غائب غياباً مزعجاً. الحقيقة أن لوكنبرغ لا يملك بين يديه سوى هذا المعطى التاريخي الأبعد المتعلق بخط الكتابة: أن المصحف الأول للقرآن قد نُسخ بخط يُسمى «الكرشوني»، أو «الجرشوني»، وهو لا يعني سوى كتابة العربية بحروف سريانية<sup>107</sup>. وهو معطى تبيوغرافي لا يهم العربية وحدها؛ بل صار ممكناً، اليوم، مع باحث أمريكي معاصر في الآداب السريانية هو جورج أنطون كيراز (George Anton Kiraz)، أن نتحدث بتوسّع عن «جرشونوغرافيا» (garshunography)؛ نعني كتابة أي لغة بوساطة خط لغة أخرى. والكرشوني خط خاص بالعربية في القرن السابع الميلادي، قبل توافرها على الانتشار الحروفي الكافي.

هذا المعطى الخاص بتاريخ الكتابة، وليس بتاريخ القرآن، حوّله لوكنبرغ إلى ورشة بحث فيلولوجي في لغة القرآن، وانزلق من مجرد تاريخ الخطوط في اللغات السامية إلى نظرية في تأويل القرآن. صحيح أن جمع القرآن وكتابته في مصحف حدث لا يقل خطورة ميتافيزيقية عن ظاهرة الوحي نفسها؛ حيث إن نقل المقدّس من الشفوي إلى المكتوب قرارٌ يمسّ سياسة الحقيقة في أفق جماعة تاريخية معينة؛ لكن معنى القرآن لا يمكن البتّ فيه بمجرد تفتيش فيلولوجي عن جذور لفظية نائمة في لغة سامية أخرى تنتمي إلى العائلة اللسانية نفسها. ظهور القرآن جسداً خطابياً هو حدثٌ كان قد وقع، وأعطى مفاعيله التداولية، في جماعة لم تكن الكتابة فيها استعمالاً عمومياً للعقل. ولذلك، إنّ العثور على ماضٍ لفظي لكل مفردة قرآنية هو مشكلٌ لا علاقة له بالكتابة؛ بل بجسد اللغات السامية. هي لغات تتقاسم بنى نحوية ولغوية صامتة، ترجع إلى عهود متطاولة. كان لا بدّ للقرآن من أن يُقال بلسان قوم معيّنين. ومن ثمّ لا مناص من استعمال حقل تداولي له جذور تاريخية مشتركة بين شعوب لها روابط جغرافية، أو تقاليد روحية متواشجة. لا توجد لفظة أساسية في اللغات السامية جميعاً لا يمكن العثور على مفردات مشابهة أو نسبية لها، سواء في المبنى أم في المعنى.

106- Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.

107- Ibid, p. 326, note 386. «The findings made in the meantime as to the Relics of Syro-Aramaic letters in the Early Koran Codices in Higazi and Kufi Style, mentioned above and partially shown in this study, provide a further concrete evidence for the existence of a proto-Koran written in Garshuni/ Karshuni (i. e. Arabic with Syriac letters) corroborating the intimate connection between the Koran and the Syro-Aramaic culture».

إنّ المشكل لا يتعلّق بالقرآن بصفته حيواناً لغوياً تمّ إطلاق حملة مطاردة فيلولوجية من أجل تجريده من أصالته العميقة، وتحويله إلى أكبر «سرقة أدبية» عرفت الإنسانية التقليدية؛ بل المشكل، الذي يجدر بنا أن ننشغل به فلسفياً هو: لماذا كان المقدّس في حضارات، ولدى شعوب، الشرق الأوسط، منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، قائماً على سرديّة عليا متكرّرة تضمّ جملة من البنى النمطية، تعود غالباً إلى: 1 - فكرة «الإله الشخصي»؛ 2- فرضية التكوين أو «خلق» العالم. 3- شخصية آدم. 4- إنزال الكتب المقدسة. 5- ظاهرة «الوحي». 6- الرسالة أو النبوة. 7- الدينونة أو يوم الحساب. 8- الآخرة بدلاً من المستقبل... إلخ. هل يعني هذا أنّ القرآن، في نواته الأخيرة، «وثيقة أنثروبولوجية» كما تقول جاكولين الشابي، حيث إنّ «إمكانية القرآن» ينبغي البحث عنها في «المخيال القبلي» و«الواحاتي» (oasique) الذي خرج منه<sup>108</sup>، والذي لم يصبح «مسلماً بعد»، وليس لدى الجماعة التأويلية التي أسست تقليد «الكتاب المقدس» عند العرب بعيداً عن أفق النبي محمّد؟ إلا أنّ نتائج هذه المقاربة لا تبدو واعدة كثيراً، ولا يبقى منها سوى اتهام النبي محمّد بأنّه خلع صبغة «قرآنية» (coraniser) على ثيمات يهودية -مسيحية، أو نقد سلطة المفسّرين المسلمين اللاحقين، كونهم عكسوا الخطّة، وعملوا على خلع أساليب «الكتاب المقدس» (bibliser) على معاني القرآن<sup>109</sup>.

فلسفياً، لا نرى غير تقليد «توحيدي» أو «إبراهيمي» واحد يمتدّ على فترات متطاولة، لا فرق فيها بين عصر قديم متقدّم، أو عصر متأخّر. وهذه السردية التوحيدية، بعناصرها النمطية المتكرّرة في الكتب المسماة سماوية، أسست لنوع من الجماعة الأخلاقية المتميّزة هي الجماعة «الإبراهيمية»، التي أصبح الانتماء إليها معركة تأويلية مرعبة بين العقول والعصور والشعوب. وقد عمل دريدا جاهدًا في كتابات رشيقة، على إعادة إبراهيم المتعدد (اليهودي-المسيحي-الإسلامي) إلى الأفق السري لأوروبا<sup>110</sup>. ولذلك، تنتاب القارئ للدراسات القرآنية حيرة فلسفية غير يونانية تماماً، تتمثّل في التساؤل المخرج جدّاً عن مدى صلاحية كلّ من يواصل مطاردة القرآن وكأنّه مجردّ مصحف تابع لمؤسسة فقهية، أو مجردّ خطّ كرشوني، أو سرقة أدبية، أو منحوتة حجرية في الصحراء<sup>111</sup>، أو جملة مقطّعة من المفردات الهائمة في المعاجم القديمة... إلخ. والحال أنّ المشكل الأساسي في القرآن لم يُطرح بشكل مباشر؛ إنّ الكتب التوحيدية جميعاً

108- Cf. Jacqueline Chabbi, «La possibilité du Coran comme document anthropologique», in: Mehdi Azaiez, S - brina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 189 sqq., 195 sq.

109- Ibid. p. 204.

110- Cf. J. Derrida, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996 ; J. Derrida, « Abraham, l'autre », in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002 ; « La mélancolie d'Abraham », in: *Les Temps modernes* 2012 / 3, p. 30-66.

111- Cf. Frédéric Imbert, «Le Coran des pierres: statistiques et premières analyses», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. 99 sqq.

تعاني من الهشاشة الكونية نفسها؛ إنها تحتاج إلى تبرير ميتافيزيقي من نوع جديد؛ أي من نوع متعلق بأداب العناية بالحياة على الأرض في القرون القليلة القادمة. وفجأة تشعر بأن الدراسات القرآنية لن تساعدنا في بلورة علاقة فلسفية صحيحة، أو حيوية، وليس فحسب هوية بالنصوص المقدسة، طالما هي منخرطة في نزعة «مراجعة» تحركها هرمينوطيقا بلا فن فهم، أو فيلولوجيا ضغائنية ممتعة، سلفاً، عن تطوير أي وعود تأويلية موجبة، أو مساعدة، للجماعة التاريخية الحية التي مازالت تؤول نفسها في ضوء معنى القرآن دون أي اهتمام مهني، أو فيلولوجي، بخط المصحف. إن القرآن، على خلاف المصحف الذي هو مغلق على مضامين قولية مكرسة، حدث لغوي إنجازي؛ إن قارئ القرآن يفعل؛ أي ينشئ، أو ينصب عالماً ينتمي إليه، بمجرد أن يخاطب جماعة مؤمنة حية تحوّل خطابه إلى عمل تداولي. ولذلك، لا تستطيع أي دراسات قرآنية غربية، تحصر نفسها في تحليل اللغة (القديمة) بوصفها مجرد أقوال وصفية لعالم ميت أو هجره المنتمون إليه تاريخياً، أن تعدنا بأي فهم مناسب لنا. نحن جزء خطير من حدث روحي واسع النطاق وغير قابل للتحكم فيه إلا بقدر ما نتحلّى بمسؤولية تأويلية إزاءه، وألا نعامله من خارج أفق الفهم الذي تشكل على أساسه. إن المسؤولية التأويلية إزاء استعمالات المقدس، في حربها المريعة ضد كل من يخلط بين الدعوة والحقيقة، سواء أكانوا مؤرخين يخفون عنا اللاهوت السياسي الذي يحركهم، أم لاهوتيين يلبسون قناع التنوير المزيف، لهي مسؤولية فلسفية أخطر وأشدّ وقعاً على سياسة الحقيقة داخل مجتمع لا يزال تقليدياً في مصادر نفسه؛ نعني: لا يزال محتاجاً في سرّه إلى كاريزما جماعة روحية صامته، أو صارخة، أو مسلحة؛ أخطر من أي حرية أكاديمية شكلية تحصر مهمتها في نقد التاريخ المؤسّساتي للمقدس. إن الحقائق الموضوعية لا تزج أحداً؛ فما يشغل الناس ليس تاريخ النصوص؛ بل فقدان ما ينتمون إليه. إن مسؤولية التأويل أخطر من موضوعية المعرفة، أو حرية الفهم.

## لائحة المصادر والمراجع:

### أ- بالعربية:

- بويرينغ، غير هارد، «البحث الأحدث حول بناء القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 117-141.
- بويرينغ، غير هارد، «البحث الأحدث حول بناء القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، الجابري، محمد عابد. مدخل إلى القرآن الكريم. الجزء الأول. في التعريف بالقرآن. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
- جيليوت، كلاود، «إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 143-172.
- ريبين، أندرو، «اللغة السريانية في القرآن. نظريات المسلمين التقليدية»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 363-380.
- رينولدز، جبرئيل سعيد (إعداد) «مقدمة: الدراسات القرآنية ومسائلها الخلفية»، ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 19-55.
- شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، دار سيناترا، تونس، 2008.
- الشرفي، عبد المجيد (تحت إشراف)، المصحف وقراءاته (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط 1، 2016).
- فريد م، دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 59-90.
- مختار عمر، أحمد وسالم مكرم، عبد العال. معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات. الكويت: جامعة الكويت، ط 2، 1988.
- نولدكه، تيودور. تاريخ القرآن (1860)، ترجمة ج. تامر، بيروت: مؤسسة كونراد-أدناور، 2004.
- هويلاند، روبيرت، «الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية للقرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012، صص 91-115.
- هيدغر، مارتين. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

## ب- بالفرنسية:

Amir-Moezzi, Mohammed Ali. «Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 5798-.

Azaiez, Mehdi (Sous la direction de), avec la collaboration de Sabrina Mervin. *Le Coran. Nouvelles approches*. Paris, CNRS Editions, 2013.

Azaiez, Mehdi. «Introduction», in: *Le Coran. Nouvelles approches*, ibid. pp. 13-35.

Burton, J. *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University, Cambridge, 1977.

Chabbi, Jacqueline. «La possibilité du Coran comme document anthropologique», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp.189-205.

Combe, Pierre Judet de La. «La philologie contre le texte?», *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 37 | 2006, 89-106.

Crone, Patricia and Cook, Michael. *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University, 1977)..

Déroche, François. «Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*. Op. cit. pp. 39-55.

Derrida, J. «Abraham, l'autre», in *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002.

Derrida, J. «La mélancolie d'Abraham», in: *Les Temps modernes* 2012 / 3, p. 30-66.

Derrida, J. *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 1996 .

Djedi, Youcef. «Spinoza et l'islam: un état des lieux», in: *Philosophiques*, Vol. 37, numéro 2, Automne 2010, p. 295-298.

Dresner, Eli. «The Principle of Charity and International Communication», in: *International Journal of Communication* 5 (2011), 969-982.

Gadamer, H. G. «Texte et interprétation», in: *L'Art de comprendre*, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234.

Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?*. Bonn, 1833. (<http://books.google.com/books?id=dglyGSvz3IAC&oe=UTF-8>)

Gilliot, Claude. «Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le syncrétisme religieux en Arabie centrale», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*. Op. cit. pp. 145-187.

Habermas, Jürgen. «Versprachlichung des Sakralen», in: *Nachmetaphysisches Denken II*. Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, pp. 7-18.

Heidegger, M. «Nur noch ein Gott kann uns retten», in: *Der Spiegel*, 31. Mai 1976, pp. 214-217.

Imbert, Frédéric. «Le Coran des pierres: statistiques et premières analyses», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, op. cit. pp. 99-124.

La Cocque, André. Ricœur, Paul. *Penser la Bible*, le Seuil, Paris, 1998.

Levinas, L. *Totalité et Infini*, Librairie Générale Française. Coll. Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010.

Lüling, Günter. *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an* (erlangen; Lüling, 1974).

Luxenberg, Christoph. *Die Syro-aramäische Lesart des Koran* (Berlin: Das Arabische Buch, 2000)..

Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang* (Verlag der Weltreligionen, 2010).

Neuwirth, Angelika. «Le Coran, texte de l'antiquité tardive», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*. Op. cit. pp.127-144.

Quesne, Philippe. *La Philosophie du Coran*, Dar Al bouraq, Beyrouth, 2007.

Ricœur, Paul. «Qu'est-ce qu'un texte?», in: *Du Texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.

Rippin, Andrew. «Foreword», in: John Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, oxford University Press, Oxford, 1977/ Prometheus Books, 2004, pp. ix-xix.

Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*, Seuil, Paris, 2003.



Seddik, Youssef. *Nous n'avons jamais lu le Coran. Essai*, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015.

Sinai, Nicolai and Neuwirth, Angelika. «Introduction», in: *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*. Volume 6, Leiden, Brill, 2010, pp. 1-24.

Wansbrough, John. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* Oxford: oxford University Press, 1977 / Prometheus Books, 2004.

Zadeh, Travis. «Quranic Studies and the Literary Turn», in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 135, No. 2 (April–June 2015), pp. 329-342.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث  
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com