

# النص القرآني بين المنظور الإسلامي والمنظور الاستشراقي



محمد الهادي الطاهري  
باحث تونسي

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

### الملخص:

نتناول في هذا البحث مسألة تاريخ النص القرآني بين المنظورين الإسلامي والاستشراقي وما نشأ حولها من أفكار وآراء متباينة قد تصل أحياناً إلى حدّ التناقض داخل المنظور الواحد. ولئن كانت هذه المسألة موضوع نظر مستمرّ في الأدبين الإسلامي والاستشراقي، الأمر الذي يوهم بتنامي البحث فيها وتجده مع مرّ العصور، فقد بدا لنا، استناداً إلى أمثلة كثيرة، أنّ البحث في هذه المسألة تحديداً لم يقطع أشواطاً بعيدة وظلّ يستعيد الأسئلة نفسها ويقدم الأجوبة نفسها بصيغ مختلفة. وهذا يعني من وجهة نظر إبستمولوجية أنّ «تاريخ النصّ القرآني» في الأدبين الإسلامي والاستشراقي مبحث لم يرقّ بعدُ إلى درجة المبحث العلميّ لغلبة الأهواء والظنون عليه.

## مقدمة:

تاريخ النص القرآني موضوع بحث قديم تكاد نشأته تقترب بظهور القرآن نفسه، وقد ظلّ يتنامى على امتداد التاريخ الإسلامي ويُطرق في شتى حقول المعرفة العربيّة الإسلاميّة. وهو إلى اليوم موضوع يجذب إليه الباحثين من مختلف مجالات المعرفة، وتوظّف فيه مناهج بحث متنوّعة ويُعالج من وجهات نظر متباعدة تمتزج فيها علوم التاريخ والاجتماع والنفوس والثقافة بالفيلولوجيا والأنثروبولوجيا. ومن الطبيعيّ، أمام هذا الحشد الهائل من الأفكار التي تراكمت حول القرآن وتاريخه وذهبت في أمره مذاهب شتى، أن يجد الباحث نفسه عرضة لمؤثرات كثيرة بعضها ينبع من كثافة المعلومات التي قرّرها القدامى وأودعوها في مصنّفات يجتمع فيها التاريخ بالتفسير والحديث والكلام، وبعضها الآخر ينبع ممّا أدخلته الدراسات القرآنيّة الحديثة والمعاصرة على تلك المعلومات القديمة من إرباك حتّى غدت في الكثير من الأحيان محلّ نقد وتمحيص إن لم تكن محلّ شكّ. وهذا في حدّ ذاته مدعاة إلى إعادة النظر في موضوع «تاريخ النص القرآني» لضبط مسأله من جديد على ضوء ما وفّرتة البحوث الجديدة من أدوات بحث وتحليل وما ترتّب عن ذلك كلّ من أسئلة وإشكالات تُقلق الباحثين في الإسلاميات والدراسات القرآنيّة فضلاً عن عموم المثقّفين المنشغلين بقضايا التراث والهويّة والدين والثقافة.

إنّ قلّقا كهذا، يشترك فيه عوامّ الناس وخواصّهم، كافٍ وحده دون أن نضيف إليه عوامل أخرى سياسيّة وحضاريّة ونفسيّة أن يدفع المنشغلين بالإسلاميات وبالدراسات القرآنيّة إلى الانكباب مجدّداً على هذا التاريخ لاستقراء ما انتهى إليه الأقدمون والمعاصرون واستخلاص ما يجب استخلاصه، سواء في ما يتعلّق بمنهج البحث وقضاياها أو في ما يتعلّق بمضمون البحث ومحتواه أو حتّى بالمقاصد التي يرنو الباحثون إلى تحقيقها. وقد رأينا أن يكون البحث في تاريخ النصّ القرآني فرصة لمساءلة ما كُتب في هذا الموضوع نظراً لراهنية هذا المبحث وانتشار مسأله في دوائر المثقّفين والمفكرين في العالمين العربيّ الإسلاميّ والغربيّ المسيحيّ، وما العودة القويّة للأسئلة القديمة التي أثارها المستشرقون الأوائل حول النصّ القرآني في الجامعات الألمانيّة والفرنسيّة خاصّة إلّا دليل على هذه الراهنية. وهي عودة قد تدلّ من جهة على تشبّث المستشرقين الجدد بالنتائج التي توصّل إليها أسلافهم ودعمها بما بات لديهم من معلومات جديدة بفضل ما وفّرتة علوم الإنسان المعاصرة من مكتشفات وحقائق تاريخيّة، وقد تدلّ من جهة أخرى على رغبة الاستشراق الجديد في تجاوز الإرث الاستشراقي القديم وإعادة بناء الموضوع على ضوء فلسفة أخرى يكون فيها للنصوص المقدّسة منزلة غير المنزلة التي وضعتها فيها فلسفة الاستشراق القديم.

وعليه، سنعالج في هذا البحث تاريخ النصّ القرآني من زاويتين رئيسيتين، وهما: الزاوية الإسلاميّة بفرعها القديم والجديد، والزاوية الاستشراقيّة بفرعها القديم والجديد أيضاً، وإذا كان العمل يقتضي منهجياً

أن فصل بين الزاويتين لانفصالهما الموضوعي في التاريخ والفكر، فهذا لا يوجب أن نُسقط الخيوط المنهجية والمعرفية التي يتشكل من تشابكها موضوع تاريخ القرآن باعتباره موضوع نظر علمي متجدد لا باعتباره موضوع جدل كلامي قديم أو إيديولوجي جديد.

## 1. تاريخ القرآن من منظور إسلامي:

### 1.1. المنظور الإسلامي القديم:

تاريخ القرآن في الفكر الإسلامي القديم مشكلة اختص بها المسلمون السنة، ولم يكن لدى علماء الشيعة إشكال يتعلّق بتاريخ القرآن وجمعه وتدوينه. وهذا في حدّ ذاته مدعاة إلى التفكير في ما وراء «تاريخ القرآن» من رؤى ومواقف عقائدية. وأن يختصّ أهل السنة بالتأليف في «تاريخ القرآن» والكشف عمّا لحق النصّ الإسلامي المقدّس من تغييرات بسيطة أحياناً معقّدة أحياناً أخرى، فهذا يعني مبدئياً أنّ أهل السنة قد بادروا منذ زمن مبكّر إلى إثارة إشكال معرفي عقائدي يستوجب منطقياً زعزعة الأساس الذي بُنيت عليه الجماعة العربية الإسلامية وهو كتابها المقدّس. ولكنّ التاريخ يثبت خلاف ذلك، إذ حافظت تلك الجماعة على موقعها في التاريخ وظلّت تؤمن بقدسية النصّ القرآني وسلامته من كلّ أنواع التحريف التي تعتقد أنّها لحقت بالكتب المقدّسة الأخرى. وهنا تحديداً تظهر لنا سلسلة من المعتقدات الإسلامية السنيّة المتباينة والمتناقضة أحياناً، كأن تؤمن الجماعة بأنّ القرآن نصّ تحفظه العناية الإلهية من ناحية، وتعتقد من ناحية أخرى أنّ هذا النصّ نفسه قد تعرّض طيلة تاريخه إلى شيء من الزيادة أو النقصان. قد يكون ذلك من وجهة نظر إبستمولوجية علامة على ما يتميّز به العقل الإسلامي السني من ازدواج في فهم الشأن الديني ومعالجة قضاياها من منظور يختلط فيه الديني بالديني، ولكنّه في اعتقادنا علامة على أنّ هذا العقل يفكر في الدين في حدود التاريخ وينظر إلى كتابه المقدّس من منظور دنيوي، لذلك لم يجد من حرج في إثارة «تاريخ القرآن» رغم ما في هذه الإثارة من خطر على الجماعة الإسلامية الناشئة وعلى أمنها الروحي خاصة.

مقابل ذلك، كان «تاريخ القرآن» موضوعاً غائباً في المصنّفات الشيعية، ولم يُطرح عندهم للمعالجة بل للردّ على المرويّات السنيّة وما تتضمنه من اضطراب وارتباك قد يعصف بالحياة الدينية ويُقوّض أركانها. والمعتقد عندهم على امتداد العصور أنّ القرآن الذي نزل به جبريل على النبيّ محمد «هو ما بين الدفتين، وهو في أيدي الناس» كما يقول ابن بابويه القمي (ت: 381هـ)، وأنّه كان في عهد النبيّ «مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن»، وأنّه كان «مجموعاً مرتّباً غير منثور ولا مبيّث» كما يقول الشريف المرتضى، وأنّ القول بالزيادة فيه أو النقصان منه «مما لا يليق به» كما يقول محمد بن الحسن الطوسي (ت: 360هـ).<sup>1</sup>

1- راجع أقوال الشيعة في تاريخ القرآن وردودهم على أقوال السنة في: علي الكوراني العاملي، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم المقدّسة، إيران، ط1، 1418 هـ.

وما يمكن تسجيله بخصوص المعلومات الإسلامية السنيّة القديمة حول «تاريخ القرآن» هو أنها معلومات متفرقة في مصادر متعدّدة ومتباعدة في الزمان، تناقلها مصنّفون من مشارب علميّة وعقائديّة مختلفة وفي فترات تاريخيّة متباعدة تمتدّ بين القرنين الأوّل والتاسع للهجرة. وقد كتب في هذا الموضوع الإخباريون وعلماء الحديث كما كتب فيه المفسّرون والمنشغلون بعلوم القرآن على اختلافها وتنوّعها. ولا يمكن في هذا السياق إلّا أن نستند إلى الموسوعة القرآنيّة الضخمة التي أعدها أحد أبرز العلماء المسلمين بين القرنين التاسع والعاشر للهجرة وهي «الإتقان في علوم القرآن» للعلامة جلال الدين السيوطي (ت: 911 هـ)، لما في «الإتقان» من إحاطة بأهمّ ما صنّفه المسلمون السنّة على امتداد تسعة قرون في ما يُعرف بعلوم القرآن. ولئن كان الكثير ممّا صنّف في هذا الباب قد فُقد أو ما زال مخطوطاً لم يُكتب له أن يُحقّق ويُشر، فقد أسعفنا صاحب الإتقان بملخصات مفيدة تكفي مبدئياً لتكوين وجهة نظر متينة حول «تاريخ القرآن من منظور إسلامي»<sup>2</sup>. وبغضّ النظر عمّا قاله المستشرقون القدامى ويردّده الكثيرون من بعدهم حول الرواية الإسلامية لتاريخ القرآن، وهو ما سنعرض له في الفقرة الموالية، فما يعيننا في هذه الفقرة تحديداً هو أن نستعرض هذه الرواية الإسلامية وأن نفهم تاريخ تشكّلها وكيفية بنائها معتمدين على ما في «الإتقان» من معلومات وما خلف تلك المعلومات من أفكار وآراء تعكس تمثّل المسلمين لتاريخ كتابهم المقدّس.

من المعلوم أنّ «الإتقان» يشتمل على نقد وتوثيق لكلّ ما أُلّف في علوم القرآن تقريباً، وليس «تاريخ القرآن» سوى مبحث من جملة مباحث أخرى تفوقه قيمة في تاريخ المعرفة الإسلامية. ولذلك، فما يعيننا من «الإتقان» خاصّة هو الأبواب التي نعتقد أنّها على صلة مباشرة بما نسمّيه اليوم «تاريخ القرآن»، وهي الأبواب السبعة والعشرون الأولى من جملة ثمانين باباً تقريباً. وحين يخصّص السيوطي ما يزيد عن ثلث كتابه لهذا الموضوع فهذا يعني أنّ لموضوع «تاريخ القرآن» في المصنّفات الإسلامية حضوراً بارزاً في مختلف المصادر القديمة، وخاصّة منها ما كُتب في التاريخ والحديث والقراءات واللغات والأحكام والبلاغة والتفسير، وهو حضور يعكس عناية المسلمين الفائقة بتاريخ كتابهم المقدّس كما يعكس اختلافهم فيه على نحو من الأنحاء. رغم ذلك يحتاج الباحث إلى ضبط المعنى المقصود من عبارة «تاريخ القرآن» في مصنّفات القدامى ليسهل عليه بعد ذلك فرز المعلومات التي يسوقها السيوطي من مصادره المختلفة ليبيّن بواسطتها تمثّل المسلمين لتاريخ كتابهم المقدّس. وبالعودة إلى ما جاء في عناوين الأبواب المشار إليها سابقاً يمكن أن نبني حقلاً دلاليّاً يتركز حول ألفاظ النزول والجمع والترتيب وينتشر في اتجاهات شتى تعكس وعي المسلمين بتاريخ القرآن.

2- يذكر السيوطي أنّه استند في وضع كتابه إلى مصادر إسلاميّة في معارف شتى أهمّها ما صنّف في الأخبار والتواريخ والحديث والمسانيد والقراءات واللغات والأحكام والبلاغة والتفسير. راجع: السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 2008.

### 1.1.1. سياقات النص القرآني:

إنّ المعلومات التي يسوقها السيوطي، عن الظروف الزمانية والمكانية التي نزلت فيها آيات القرآن وعن أحوال النبي المادية والنفسيّة التي تلقى فيها الوحي، نواة لبناء السياق العام الذي حفّ بالقرآن لحظة تشكّله، وهذا ما يظهر بالخصوص في الأبواب الستة الأولى من «الإتقان»، حيث ينقل السيوطي عن مصادره معلومات يستفاد منها أنّ آيات القرآن منها ما هو حضريّ نزل على النبي وهو مقيم ومنها ما هو سفريّ، ومنها ما هو أرضيّ ومنها ما هو سماويّ، ومنها الليليّ ومنها النهاريّ، ومنها الفِرَاشيّ ومنها النوميّ، ومنها المكيّ ومنها المدنيّ. وهذا يعني أنّ المصادر قد تتبعت لحظات الوحي الأولى ورصدت التفاصيل الدقيقة لما يمكن أن نسميه سياقات النصّ القرآنيّ الزمانيّة والمكانيّة والحاليّة. إلّا أنّ هذا الرصد الدقيق للحظة الولادة لا يعني بالضرورة إجماع المصادر على وصف تلك اللحظة وعلى تصوير ملابساتها، فقد تتعارض الروايات في ما بينها وقد تختلف جزئياً أو كلياً وقد تتفاوت في ما بينها في حجم المعلومات وفي أسانيدھا. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في باب «المكيّ والمدنيّ» حيث أثبت السيوطي عدداً غفيراً من الأخبار تتفاوت في القصر والطول وتتباين فيها المعلومات حول تصنيف السور والآيات بين خانتي المكيّ والمدنيّ، وهو تباين يعكس أقوالاً متضاربة حول معنيي «المكيّ» و«المدنيّ»، كما يعكس تعارضاً بين الأخبار في تواريخ النزول وفي ترتيب السور وفق هذا المعيار، وأن تروي بعض المصادر عن سورة الفاتحة مثلاً أنّها مكيّة وتروي مصادر أخرى أنّها مدنيّة ويذهب آخرون إلى اعتبار الاختلاف فيها بسبب تكرّر نزولها، فهذا يعني من وجهة نظر تاريخيّة أنّنا أمام نصّ قرآنيّ شهير لا نملك حول ملابس نشوئه معلومات يقينيّة من شأنها أن تساعدنا على تمثّل واضح للحظة الوحي الأولى، تلك اللحظة الحيّة التي كان فيها القرآن كلاماً إلهياً يعبر السموات إلى الأرض ليرسم لمن فيها حدود وجودهم الدينيّ الفرديّ والجماعيّ. ولعلّ في ما جاءت به الأخبار من روايات متباينة عن مكيّ القرآن من مدنيّه وعن حضريّه من سفريّه وعن نهاريّه من ليليّه ما يُثبت استحالة الوصول إلى يقين تاريخيّ، ولكنّ هذا اليقين التاريخيّ المستحيل لم يكن مدعاة للشكّ أو حتّى للسؤال عمّا وراء المعلومات المتعارضة من وجهات نظر دينيّة وربّما اجتماعيّة تحكّمت في بناء السياق العام لظهور النصّ القرآنيّ.

قد يكون اليقين التاريخيّ المستحيل في المنظور الإسلاميّ السنيّ خاصّة غير دافع للتفكير في معنى السياق وفي أثره البليغ في بناء النصّ وتشكيل معانيه ما دام النصّ في ذاته قائماً، ولكنّ هذا لا يلغي تباين المصادر حول النصّ المقدّس ذاته، ومن الأمثلة على ذلك أنّ بعض المصاحف مثل مصحف عبد الله بن مسعود يخلو من سور الفاتحة والناس والفلق. ونجد في المقابل من المصاحف مثل مصحف أبي بن كعب

ومصحف ابن عباس ما يضمّ سورتين أخريين وهما سورة الحفد وسورة الخلع.<sup>3</sup> ومن الأمثلة الأخرى أنّ من المصاحف ما يجعل الأنفال والتوبة سورة واحدة ومنها ما يفصل بينهما، ومنها ما يجمع بين سورتَي الفيل وقريش ومنها ما يفرّق بينهما. ولئن عدّ الخلاف في هذه الحالة شكلياً، فهو في تقدير بعض اللغويين القدامى جوهريّ والدليل عليه أنّ الفراء وسفيان بن عُيينة يعتبران سورة قريش جزءاً من سورة الفيل فيكون التقدير «فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش...»<sup>4</sup> ولا يستقيم المعنى النحوي في أول سورة قريش عندهما إلاّ بضمّها إلى سورة الفيل.

تلك هي أهمّ الأفكار التي كوّنتها الرواية الإسلامية حول السياق العام، بعناصره الزمانية والمكانية والحالية التي حفّت بولادة النصّ القرآنيّ، وهي كما نرى أفكار تختلف في الجزئيات وتشارك في الكلّيات إذ أنّها تصدر عن اعتقاد مشترك في مصدر القرآن الإلهي، وهذا أمر طبيعيّ لكون الرواية الإسلامية ليست في النهاية سوى رواية لاهوتية لا يسعها أن تقدح في إلهية النصّ القرآنيّ رغم توفر الكثير من الأسباب الداعية إلى ذلك، وهي الأسباب التي التقطها الاستشراق في العصور الحديثة ليعتمدها في بناء تمثّل دنيويّ تاريخي للقرآن.

### 2.1.1. مكونات النصّ القرآنيّ:

أمّا المستوى الثاني من «تاريخ القرآن» في الرواية الإسلامية، فيتعلّق بترتيب القرآن وجمعه، وهي مسألة شغلت علماء المسلمين زمناً طويلاً، واستطاع صاحب «الإتقان» أن يحيط بأهمّ الأقوال فيها. فنقل لنا عن مختلف المصادر وفي مختلف العصور التي سبقت عصره روايات كثيرة هي أيضاً كالروايات المتعلّقة بالسياق العام لظهور القرآن، روايات متباينة وقد تكون متعارضة. ولتوضيح هذه المسألة يحسن أن نشير إلى المعنى المقصود من عبارتي «الجمع والترتيب» المتداولتين في الرواية الإسلامية. أمّا الجمع، فيفهم منه التأليف، قال الحاكم في المستدرک: «جُمع القرآن ثلاث مرّات إحداها بحضرة النبي»<sup>5</sup>، وعلّق البيهقيّ قائلاً: «المراد تأليف ما نزل من الآيات المتفرّقة في سورها وجمعها فيها بإشارة من النبي»<sup>6</sup>، وعن عليّ بن أبي طالب أنّه قال لأبي بكر قبل أن يبايعه: «رأيت كتاب الله يُزاد فيه فحدّثت نفسي ألاّ ألبس ردائي إلاّ لصلاة حتّى

3- في رواية الطبراني أنّ الحفد هي: «اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكافرين ملحق»، وأنّ الخلع هي: «اللهم إنّنا نستعينك ونستغفرك وننتني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرک»، وفي رواية البيهقي عن سفيان الثوري أنّ الحفد هي: «بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى نقمتك إنّ عذابك بالكافرين ملحق»، وأنّ سورة الخلع تفتح بالبسملة. قال ابن جريج «حكمة البسملة أنّهما سورتان في مصحف بعض الصحابة». وللسورتين رواية أخرى في مصحف ابن عباس. راجع الخبر في: السيوطي، الإتقان، ص 143.

4- ابن خالويه أبو عبد الله الحسين بن أحمد، كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، مؤسسة الإيمان، بيروت، 1360 هـ.

5- السيوطي، الإتقان، ص 129.

6- نفسه، ص 130.

أجمعه»، فقال أبو بكر: «فإنك نعم ما رأيت»، قال محمد: «فقلت لعكرمة: أَلْفَوْه كما نزل الأوّل فالأوّل»<sup>7</sup>. والمستفاد من هذه الأخبار أنّ الجمع يعني التّأليف أي أن توضع الآيات في سورها التي نصّ عليها النبيّ قبل وفاته وأن تُرتّب السور حسب تاريخ نزولها.

وقد يُفهم من الجمع الكتابة لا التّأليف، إذ جاء عن الليث بن سعد في كتاب المصاحف لابن أشته أن «أوّل من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدي عدل، وأنّ آخر سورة براءة لم توجد إلّا مع خزيمة بن ثابت فقال اكتبوها فإنّ رسول الله جعل شهادته بشهادة رجلين فكتب، وأنّ عمر أتى بأية الرجم فلم يكتبها لأنّه كان وحده»<sup>8</sup>. من الواضح في هذا الخبر أنّ الجمع يعني الكتابة وهو خبر يتعارض مع ما ينقله الخطابي حين يقول: «قد كان القرآن كُتب كلّ في عهد رسول الله لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتّب السور»<sup>9</sup>. ومهما يكن من أمر، فالثابت عندنا أنّ رواية من بين الروايات تشهد بأنّ الجمع يعني الكتابة أي تدوين آيات القرآن وسوره على محامل مادّية كالرقاع والعصب واللحاف بعدما كانت في صدور الناس. وإذا صحّت هذه الرواية وخاصّة ما جاء فيها من اعتراض على آية الرجم لغياب الشاهدين يكون قد ضاع من القرآن شيء. ومما يدلّ على أنّ الجمع هو الكتابة ما ذهب إليه المحاسبي حين قال: «المشهور عند الناس أنّ جامع القرآن عثمان وليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهد من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات... أمّا السابق إلى الجمع من الحملّة فهو الصديق»<sup>10</sup>. وبهذا يكون الجمع بمعنيين، فجُمع أبي بكر كتابة بمعنى التدوين على محامل مادّية لما في التدوين من نقل للنصّ من الشفوي إلى المكتوب، وهذا هو عين ما ذهب إليه المحاسبي في قوله: «الجمع من الحملّة»، أمّا جمع عثمان، فاختيار لقراءة دون غيرها من القراءات وحمل الناس عليها.

مرّة أخرى تبدو الرواية الإسلاميّة السنيّة كما سجّلها السيوطي غير متجانسة، وكان بمقدورها أن تكون كذلك ولكنّها أبقت على الخبر ونقيضه واحتفظت بما يميّزها من تنوّع واختلاف أو تعارض رغم حرص السلطة السياسيّة على ترويج صيغة واحدة ونهائيّة للقرآن. ولكنّ ذلك لم يكن مدعاة إلى القدح في قُدسيّة النصّ القرآنيّ ومصدره الإلهي، فالروايات المتعارضة سواء في ما يتعلّق بالسياق العام الحافّ بنزول القرآن أو في ما يتعلّق بمكوّنات القرآن نفسه، أي الآيات والسور، روايات منقولة عن مصادر موثوق بها وبأسانيد صحيحة معترف بها عند عموم المسلمين، ولكنّ هذا التعارض وما يترتّب عنه من استنتاجات كان من المفترض أن يقود إلى بلبلّة وإلى شكّ وربّما إلى قدح في قُدسيّة القرآن وفي مصدره الإلهي، ولكنّ شيئاً من

7- نفسه، ص 130

8- نفسه، ص 131.

9- نفسه، ص 129.

10- نفسه، ص 134.

هذا لم يقع، إذ احتفظت الرواية الإسلامية في مختلف مراحلها إلى جانب ذلك كله باعتقادها الراسخ في أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو الذي جاء به النبي من عند الله وأنه محفوظ من كل زيادة أو نقصان. وهذا في حد ذاته ظاهرة تستحق أن تكون موضوع تفكير للمنشغلين بقضايا العقل الديني عامة والإسلامي خاصة لما في بنية هذا العقل من قدرة على استيعاب المتناقضات والجمع بينها دون الشعور بأدنى حرج منطقي، ولعل ذلك علامة من بين علامات أخرى تميّز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات الأخرى.<sup>11</sup>

### 3.1.1. جذور النص القرآني:

لم ينف الاعتقاد في مصدر القرآن الإلهي الاختلاف بين الروايات الإسلامية القديمة في تاريخ القرآن، فقد رأينا تباينات عديدة بين الإخباريين والمفسرين والمتكلمين سواء في السياقات العامة التي حفت بظهور القرآن أو في مكوناته الداخلية، وهي كما قلنا اختلافات في حدود الدنيوي، أي ما هو متّصل بالعمل البشري والوقائع التاريخية ولا تمس الأصل المقدس. ومن هذه المسافة بين الدنيوي والمقدس استطاعت الرواية الإسلامية القديمة أن تنفتح على ما قبل تاريخ القرآن وأن تبتكر له جذوراً عريقة في الكتب السماوية السابقة، إذ «أخرج الحاكم في المستدرک عن ابن عباس أنه قال: سبّح اسم ربك الأعلى كلّها في صحف إبراهيم وموسى، ولما نزلت سورة النجم قال هذه السورة في صحف إبراهيم وموسى، وأخرج ابن أبي حاتم الحديث نفسه بلفظ آخر فيه «هذه السورة نسخ من صحف إبراهيم وموسى»، وأخرج ابن الضريس وغيره عن كعب قال: «فُتحت التوراة بالحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون، وخُتمت بالحمد لله الذي لم يتخذ ولداً إلى قوله وكبره تكبيراً»، وعنه أيضاً أنّ فاتحة التوراة فاتحة الأنعام، وخاتمتها خاتمة هود، وأخرج أبو عبيد أنّ أول ما نزل في التوراة عشر آيات من سورة الأنعام، وقال الحاكم عن ميسرة في الآية الأولى من سورة الجمعة إنّها مكتوبة في التوراة بسبعمئة آية، وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب القرظي حديثاً فيه أنّ النبي يوسف رأى ثلاث آيات من كتاب الله، وذلك هو معنى قوله تعالى: «لولا أن رأى برهان ربه» (السورة 12 يوسف، الآية 24).<sup>12</sup>

هذه الأخبار وغيرها ممّا نقله السيوطي توضّح بما فيه الكفاية اعتقاداً راسخاً في أذهان المسلمين بأنّ كتابهم المقدس لم يأت به النبي من عنده، وأنّ النبي لم يسبق إليه وأنّ منه ما نزل على أنبياء الله السابقين من إبراهيم إلى موسى وسليمان ويوسف. وممّا يؤكّد ذلك أنّ الإخباريين لم يرووا ما اختصّ به النبي محمد دون غيره من الأنبياء سوى عدد قليل من الآيات كالفاتحة مثلاً، وأنّ «بسم الله الرحمن الرحيم» لم يشركه فيها غير النبي سليمان. وهذا في اعتقادنا دليل على أنّ الرواية الإسلامية لتاريخ القرآن وما قبله لا ترى حرجاً في نسبة الكثير من أجزاء النص القرآني إلى نصوص مقدّسة سابقة، ولا تمنع في أن تجد للقرآن جذوراً

11- أثّرنا هذه المسألة في مقال لنا بعنوان: الإسلام بين المسارين الشمولي والتعددي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فيفري 2018.

12- راجع هذه الأخبار وغيرها في: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، النوع الخامس عشر، ص 91 - 93.

ضاربة في القدم، وهي عندهم دليل على أن كتابهم المقدس من عند الله تماماً كما كانت التوراة وغيرها من كتب الله. رغم ذلك تظل هذه الرواية الإسلامية القديمة رواية لاهوتية غير تاريخية، لأن الاعتقاد الذي انبنت عليه اعتقاد لا يمكن أن يتسرّب إليه الشك، فالقرآن عندهم نص إلهي محفوظ نزل من السماء السابعة إلى السماء الدنيا دفعة واحدة وظلّ ينتزل على النبي محمد مدة البعثة كلها ولم يسقط منه شيء بعد وفاته لأنه كان محفوظاً في صدور الناس ومكتوباً في صحف شتى، ولم يفعل أبو بكر وعثمان من بعده شيئاً سوى أنهما ألفا ما كان مفرقاً ورتباً ما كان مبعثراً. أما حكاية المصاحف التي اختلفت، فلا يعدو اختلافها أن يكون سطحياً، وأن ما حسبه البعض من القرآن لا يعدو أن يكون دعاء كان النبي يدعو به كالفاتحة والناس والقلق في تقدير عبد الله بن مسعود، أو الحفد والخلع في تقدير غيره.

## 2.1. المنظور الإسلامي الحديث:

نعني بالمنظور الإسلامي الحديث الرواية التي تجاوز بها أصحابها حدود الرواية الإسلامية القديمة ليعيدوا النظر في «تاريخ القرآن» من زاوية جديدة تستلهم ما انتهى إليه البحث التاريخي الحديث من معلومات لم تكن في متناول المسلمين القدامى، ومن شأنها أن تبني تمثلاً تاريخياً ينفصل عن التمثيل اللاهوتي القديم. وبالاتماد على دراسة مرتضى كريمي نيا (Morteza Karimi-Nia)<sup>13</sup> يمكن أن نصنّف الباحثين في موضوع تاريخ القرآن من الكتاب المسلمين في القرن العشرين إلى صنفين اثنين؛ أما الصنف الأول، فيضمّ المفكرين المسلمين المتأثرين بما انتهى إليه المستشرقون الكبار أمثال الألمانى نولدكه (Theodore Nöldeke) في كتابه «تاريخ القرآن» (Geschichte des Qorâns)<sup>14</sup>، والفرنسي بلاشير (Régis Blachère) في كتابه (Introduction au Coran)<sup>15</sup>. ويضمّ الصنف الثاني المفكرين الذين استثمروا ما كشف عنه النقد التاريخي الاستشراقي من معلومات وما وفره من أدوات تحليل لإعادة بناء الموضوع نفسه ولنقد النتائج التي توصّل إليها نولدكه وفريقه استناداً إلى مصادر لم يقفوا عليها.

### 1.2.1. أصداء الاستشراق:

لقيت قراءة نولدكه لتاريخ القرآن صدى واسعاً في مختلف أرجاء العالمين العربي والإسلامي منذ بدايات القرن العشرين، وتلقّفاً عدد من المفكرين أولهم أبو عبد الله الزنجاني (1892 - 1941)، وهو عالم دين إيراني نشر كتاباً بعنوان «تاريخ القرآن»<sup>16</sup> وُصف في دراسة مرتضى كريمي نيا بأنه محاكاة لكتاب

13. Morteza Karimi-Nia, The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke, in: *Journal of Qur'anic Studies* 15.1 (2013): 46-68

14. نقله إلى العربية جورج تامر تحت عنوان تاريخ القرآن، وطبع في بيروت سنة 2004.

15. Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, 1977.

16. نُشر بالقاهرة في 1935.

نولدكه في بنيته وفي مضامينه، ولا يعدو أن يكون إعادة إنتاج لأفكار نولدكه ولطريقته في تحليل الأخبار والروايات، وقد كان لمعرفته الواسعة باللغات الأوربية وخاصة اللغة الألمانية دور كبير في نقل أفكار نولدكه بما يشبه أن يكون ترجمة عربية لها. ومنهم **محمد عبد الله دراز** (1894 - 1958) وهو أزهري في الأصل ولكن سفره إلى فرنسا مكّنه من لقاء لويس ماسينيون (**Louis Massignon**) فأعدّ تحت إشرافه أطروحتين إحداهما في علوم التفسير، واستغلّ فترة إقامته بفرنسا ليتشبع بأفكار عدد من المستشرقين المشهورين أمثال: نولدكه وشوالي (**Shwally**) وجفري (**Jeferry**) ولامانس (**Lammens**)، ومن الأزهريين أيضاً **صبيح الصالح** (1925 - 1986)، وقد انتقل إلى جامعة السوربون وأعدّ رسالة بعنوان "مباحث في علوم القرآن" بإشراف مباشر من ريجيس بلاشير.

كل هؤلاء وغيرهم ممن ورد ذكرهم في دراسة مرتضى كريمي نيا تلقّفوا ما توصّل إليه المستشرقون المتخصصون في الدراسات القرآنية وأبدوا إعجابهم بها وراحوا يكرّرون ما وجّهه أساتذتهم من نقد شديد للرواية الإسلامية القديمة وتشكيك في أسانيدھا وفي متونها متسلّحين بما حقّقه البحث التاريخي الحديث من تقدّم في أدوات التحليل ومناهج البحث. ولما كان هؤلاء في الغالب من أصول أزهريّة ومنفتحين على مكتسبات المعرفة التاريخية الحديثة، فإنّ مؤلّفاتهم لم تلقَ صعوبة في الرواج بين المثقّفين العرب والمسلمين لاندراجها في سياق عصر النهضة ورهاناته التحديثيّة.

## 2.2.1. نقد الاستشراق:

لا نكاد نعثر على من توجّه إلى نقد الاستشراق وروايته لتاريخ القرآن غير عدد من المفكرين الإيرانيين التقليديين والمجدّدين أمثال **السيد حسين محمد الطباطبائي** (1892 - 1982) وأبي القاسم الخوئي، وهما من رجال الدين الشيعة الذين استعانوا بما وجّهه المستشرقون من نقد للرواية الإسلامية الرسميّة (السنّيّة) ليستمرّوا في إنكار جميع الأخبار التي تقول إنّ أبا بكر هو من جمع القرآن ولتردّد حديث الأحرف السبعة. ولكنّ ذلك لم يمنعهم من الاعتراض على الخلفيّة التي ينطلق منها المستشرقون في تأويلهم لتاريخ القرآن، وتمسّكوا بما جاء في المرويّات الشيعيّة القديمة من أخبار لم تتضمّن المصادر التي نقدها المستشرقون وبنوا على ما فيها من ثغرات تاريخاً جديداً للقرآن. ومن هذا المنطلق نفسه ألف **محمد راميار** (1922 - 1984) كتابه "تاريخ القرآن" سنة 1967 لينتقد الرواية الاستشراقيّة ويبين تقصيرها في الإحاطة بالمصادر الإسلاميّة القديمة، وواجه استنتاجات نولدكه حول قائمة القراء وكتابة الوحي الذين قضوا في حروب الردّة بما ذكره البلاذري في فتوح البلدان وأنساب الأشراف، وبين من ذلك تقصير المستشرقين في فحص المصادر الإسلاميّة رغم التنويه بجهودهم في قراءة تلك المصادر. أمّا **محمد هادي معرفت** (1930 - 2008) وهو من تلامذة الخوئي، فقد كان متخصصاً في الدراسات القرآنيّة والتفسير وانكبّ على نقد المصحف العثماني

وبين ما تسرب إليه من أخطاء في الرسم أصبحت بمرور الوقت جزءاً من النص، واعتمد في نقده هذا على التراث الشيعي القديم والاستشراقي الحديث وعلى معرفته بتاريخ الخط العربي ومراحل تطوره، فأعاد بذلك صياغة تاريخ القرآن من زاوية إسلامية معاكسة تستنير بمكتسبات البحث التاريخي الحديث ولا تكتفي بها. والإيراني الأخير الذي ساهم في بلورة تاريخ القرآن مستفيداً من أدوات التحليل التاريخي الحديث انطلاقاً من رؤية حضارية إسلامية هو مهدي بازرگان في كتابه "سيرة تطور القرآن" الذي اقترح فيه ترتيباً لسور القرآن وفق قاعدة التطور التركيبي والدلالي لآيات القرآن معتمداً بالخصوص على بعض المصاحف التي رُتبت فيها السور حسب تواريخ النزول مثل مصحف علي بن أبي طالب مستنيراً بما جاء في ترتيب نولده التاريخي المبني على معادلة الشكل والمضمون، فالسور القصيرة هي في الغالب ذات مضامين عقائدية وهي الأسبق في النزول، والطوال من السور ذات مضامين تشريعية وأخلاقية وهي في الغالب تنتمي إلى الفترة الثانية من الوحي، وقد اقتضت هذه المعادلة تقسيم بعض السور إلى أجزاء كما هو شأن البقرة مثلاً لما في آياتها من تداخل بين العقيدة والتشريع ومراوحة بين القصر والطول.

لقد ساهم النقد الاستشراقي دون شك في إعادة بناء "تاريخ القرآن" على ضوء المنهج النقدي التاريخي، ودرب الكثير من المفكرين المسلمين في العصر الحديث على معالجة المعلومات الواردة في المصادر القديمة معالجة نقدية وعدم التعويل عليها وحدها لمعرفة تاريخ القرآن على نحو علمي مقبول دون المساس بقديسيّة النص القرآني، لأنّ المقدّس في حدّ ذاته لم يعد خارج التاريخ بقدر ما هو مكوّن من مكوّناته.

## 2. تاريخ القرآن من منظور استشراقي:

### 1.2. الاستشراق القديم:

إذا تجاوزنا النصوص الاستشراقية المبكرة وما جاء فيها من تهجم على نبي الإسلام وكتابه، الأمر الذي جعلها في نظر الكثير من المستشرقين اللاحقين بعيدة كلّ البعد عن النظر العلمي الدقيق، فإنّ كبار المستشرقين المشهود لهم بالعلم قد عملوا على نقل المنهج النقدي التاريخي المطبق على الكتاب المقدّس من مجال الدراسات التوراتية والإنجيلية إلى مجال الدراسات القرآنية. ومما يسرّ عليهم مهمة النقد التاريخي للقرآن انطلاقهم في دراسته من خبرة الدراسات التوراتية والإنجيلية التي دشّنها فلاسفة وعلماء لاهوت في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد، وانخرط فيها عدد غير قليل من رجال الدين والقائمين على المعاهد الكاثوليكية خاصّة. يضاف إلى ذلك ما وجده هؤلاء المستشرقون في المصادر الإسلامية من معلومات تُشجّع على ممارسة النقد التاريخي للقرآن وتدعمها بالكثير من الشواهد والأدلة. ولهذا فقد تميّزت الدراسات القرآنية في التراث الاستشراقي بتمحورها حول موضوع «تاريخ القرآن» ولم تكد تتجاوزه طيلة

القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث ظلّ المستشرقون الألمان والفرنسيون ومن تبعهم منشغلين بالقرآن في علاقته بالكتب المقدّسة وفي رحلته من لحظة النزول إلى لحظة التدوين، وكانت أسئلتهم تدور عموماً حول ما لحق هذا النصّ من تغييرات شكلية أو جوهرية على يد القراء والنساخين من جهة، وحول ما يربطه من جهة أخرى بنصوص التوراة والإنجيل.<sup>17</sup> ولئن سمحت أسئلة القراءة والنسخ والتدوين بمناقشة العديد من القضايا اللغوية والتاريخية، فقد سمحت أسئلة الإرث اليهودي المسيحي بمناقشة بعض القضايا العقائدية والتشريعية، ولكن لا هذه الأسئلة ولا تلك سمحت للنقد التاريخي بالعبور من مدار التحليل التاريخي الفيلولوجي إلى مدار التحليل الأسلوبي والدلالي. لقد توقّف الدرس الاستشراقي القديم حول القرآن عند حدود الأسئلة التاريخية واللغوية، ولم يلامس المشكلات الأسلوبية والدلالية بفرعها العقائدي والتشريعي إلا قليلاً، الأمر الذي جعل جان-بيار ديقار (Jean-Pierre Digard) يرى في ما أنجزه الاستشراق من دراسات حول الإسلام عامّة والقرآن خاصّة لا يتعدّى حدود الفيلولوجيا، بل المستشرق في نظره باحث يفكر في موضوعه من خلال ما جاء في المصادر الرسمية وحدها، وهو ما جعله يردّ كلّ مظاهر الحياة الدينية إلى زمن البدايات كأنّ التاريخ قد توقّف وكأنّ شيئاً لم يطرأ على الإسلام والمسلمين منذ تلك اللحظة الأولى، وهو من هذه الزاوية لا يختلف في شيء عن علماء الإسلام القدامى، لأنّه استمرّ في تقديم روايتهم وفي البناء عليها للوصول إلى استنتاجات أخرى يُفهم منها أنّ الإسلام وكتابه المقدّس نسخة أخرى من الأديان السابقة وكتبها المقدّسة.<sup>18</sup> وفي ما يلي عرض وجيز لما انتهت إليه المقاربة الفيلولوجية التاريخية.

فبعد مُضيّ أكثر من قرنين على النقد الاستشراقي للقرآن ولغته، ما تزال الأسئلة الأولى التي طرحتها المقاربة الفيلولوجية بلا أجوبة قطعية، ولم يقدر المستشرقون جيلاً بعد جيل على الوصول إلى ما يشبه الإجماع حول ما قدّمه من أجوبة عن الأسئلة الأساسية التي طرحوها. وتعكس أجوبتهم خلافاً حاداً في موضوع القرآن ولغته. ولا يعني الأمر هنا خلافاً في الرأي ولا اجتهادات متباينة بقدر ما يعني شيئاً آخر يسمّيه فريد دونر (Fred Donner) تناقضاً غريباً بين باحثين مدرّبين ومتمرسين وذوي خبرات عالية وعزم صادق على فهم القرآن ومعانيه من ناحية، وغياب تامّ لأدنى علامات الاتفاق على المسائل الأساسية في موضوع بحثهم وهو القرآن ولغته من ناحية أخرى. إنّ البحث في لغة القرآن ينعقد أساساً حول غريب اللفظ فيه وما يعنيه من تنقيب عن أصول هذا الغريب لاستكشاف جذوره وبيان ما اكتسبه من معانٍ في رحلته الطويلة من اللغات القديمة واللهجات السائدة إلى اللغة العربية بعد أن استنبط النحاة قواعدها وبيّنوا أنظمتها

17- انظر التفاصيل في: جبرئيل سعيد رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت/بغداد، ط1، 2012. وهو كتاب يضمّ البحوث التي قّمتها عدد من المستشرقين المشاركين في مؤتمر نوتردام حول القرآن وصلاته بالعصور القديمة المتأخّرة، وقد قسمها جبرئيل سعيد رينولدز إلى ثلاثة أقسام: الدليل اللغوي التاريخي، والسياق الديني في العصور القديمة المتأخّرة، والدراسة النقدية للقرآن والتراث التفسيري الإسلامي.

18. Digard Jean-Pierre, *Perspectives anthropologiques sur l'Islam*. In: Revue française de sociologie. 1978, 19-4. pp. 497-523.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc\\_0035-2969\\_1978\\_num\\_19\\_4\\_6649](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1978_num_19_4_6649)

الصرفيّة والصوتيّة والتركيبية. وقد احتاج المستشرقون على امتداد القرنين السابقين إلى التسلّح بمعارف تاريخيّة ولغويّة كثيفة كما احتاجوا إلى معارف أثرية أركيولوجيّة وأنتروبولوجيّة لمعرفة لغة القرآن وما تنطوي عليه من معانٍ دينيّة وتمثّلات للوجود الإنساني، ولكنهم بعد مرور كلّ هذا الوقت وبعد صرف كلّ تلك الجهود لم ينتهوا إلى نتائج تضمن الحد الأدنى لاستمرار هذا الفرع من فروع الدراسات الإسلاميّة، أي الدراسات القرآنيّة، والدليل على ذلك هو «أنّ الدراسات القرآنيّة كحقل بحث أكاديمي تبدو اليوم في حالة فوضى» كما يقول دونر.<sup>19</sup>

وبالاعتماد أساساً على أشغال مؤتمر جامعة نوتردام «نحو قراءة جديدة للقرآن»، سنحاول في هذه الفقرة الكشف عمّا انتهى إليه النقد الاستشراقي الفيلولوجي للقرآن ولغته من نتائج كان البحث الأكاديمي يراهن عليها لبناء معرفة علميّة بلغة القرآن ومحمولاتها الدينيّة، فإذا بها تقود حقلاً علمياً برمته إلى حالة من الفوضى لا يكاد يكون لها مثيل. وهي حالة تدعو إلى مراجعة الموضوع والتفكير في مقاربات بديلة تحلّ محلّ المقاربة الفيلولوجيّة ومازفها لتجنّب الوقوع في «الفوضى» التي انتهى إليها هذا العلم من ناحية، ولضمان انطلاقة أخرى له بعيداً عن تخيّلات المستشرقين وأحلامهم.

### - نولدكه (T. Nöldeke) وقصّة الأخطاء اللغويّة في القرآن:

لتبودور نولدكه وزن ثقيل في تاريخ الاستشراق عامّة وتاريخ الدراسات القرآنيّة خاصّة، وقد كان لكتابه «تاريخ القرآن» أثر بارز في أعمال من جاء بعده من المستشرقين، وخاصّة منهم من كان يعوّل على منهجيّة النقد الفيلولوجي لفهم القرآن في علاقته بمحيطة اللغويّة والتاريخي. والنقطة الأبرز في ما انتهى إليه نولدكه من استنتاجات هي اعتقاده أنّ القرآن قد حفظ اللغة العربيّة بنظاميها الصرفي والصوتي، وحفظ بذلك قدراً هاماً من اللغة الساميّة باعتبارها اللغة الأمّ التي تعود إليها العربيّة. في هذا الاعتقاد كما نرى ما يزيح الستار عن المقصد الأسمى من دراسة القرآن ولغته عند نولدكه وهو الوصول إلى معرفة كافية بالساميّة عبر وسيط موثوق به وهو عربيّة القرآن من أجل معرفة أدقّ بالكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد. ولكنّ هذا الوسيط في اعتقاد نولدكه تسرّبت إليه جملة من الأخطاء قد تجعله وسيطاً غير قادر على مدّ الجسور بين العربيّة والساميّة. فما هي هذه الأخطاء؟ وأي أثر لاعتقاد نولدكه في غيره من المستشرقين؟

بالعودة إلى ملاحظات نولدكه على لغة القرآن<sup>20</sup> نقف على نوعين من الأخطاء المحتملة فيه. أمّا النوع الأوّل، فيضمّ أخطاء تخترق النظامين الصرفي والصوتي في اللغة العربيّة، ويضمّ النوع الثاني أخطاء

19- فريد دونر، القرآن في أحدث البحوث الأكاديميّة، (ضمن: القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، 2012، ص 59 - 90).

20. T. Nöldeke, Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran, traduit par G. H. Bousquet, Paris, 1953.

تخترق النظام التركيبي في الجملة العربية. ومن الأمثلة على ذلك رفع الاسم المعطوف على اسم منصوب (المائدة 69) «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» ونصب ما حكمه الرفع (البقرة 124) «قَالَ لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، والإحالة على اسم مفرد بضمير جمع (البقرة 17) «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ»، والإحالة على الاسم المثنى بضمير الجمع (الحج 19) «هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ»...

لقد وجد نولدكه في هذه الأمثلة وغيرها ما يتنافى مع قواعد العربية، واستنتج من ذلك استنتاجات عدّة يتّصل أغلبها بقضايا تاريخ القرآن ورحلته من زمن الرواية إلى زمن التدوين وما تبع ذلك من تعدّد القراءات واختلاف بعضها عن بعض، وقضايا العربية وما فيها من تداخل بين اللهجات المحكيّة واللغة الأدبيّة. والأهم من ذلك كلّ هو البرهنة على أنّ النبيّ محمّد لم يكن في لغته وأسلوبه على درجة عالية من الفصاحة، وأنّ نصّ القرآن لا يرقى إلى المرتبة التي وضعه فيها البلاغيّون العرب القدماء، وأنّ الرؤية البلاغيّة القديمة انطبعت إلى حدّ بعيد بالطابع اللاهوتي.

وبغضّ النظر عن ردود المسلمين على نولدكه واستنجادهم بالتراثين البلاغي والنحويّ لتعليل هذه الاستعمالات القرآنيّة، فقد لقيت ملاحظات نولدكه انتقادات شديدة من داخل المنظور الاستشراقي الفيلولوجي نفسه، إذ رأى فيها كارل فولليرس (Karl Vollers) مغالطات علميّة لا تليق بنولدكه وثقافته الفيلولوجيّة والتاريخيّة، والدليل عنده أنّ العربيّة الكلاسيكيّة التي قاس عليها نولدكه لغة القرآن تمّ تعقيدها وتقنينها في عصر لاحق عن العصر الذي ظهر فيه القرآن، وهذا يعني أنّ القرآن كتب بلهجة محلّيّة لا تحتكم إلى القواعد التي بناها النحاة ابتداء من القرن الثاني للهجرة. أمّا وانسبروغ (John Wansbrough)، فقد هاجم الفرضيّة التي بنى عليها نولدكه ملاحظاته، وهي أنّ للعربيّة زمن ظهور القرآن نظاماً نحويّاً يمتثل إليه مستعملوها، ورأى في المقابل أنّ اللحظة التي كتب فيها نصّ القرآن هي نفسها اللحظة التي شرع فيها النحاة بوضع قواعد العربيّة، واستند في ذلك إلى حفريّات يهودا نيفو (بحث في النقائش الدينيّة). وإلى جانب هذه الردود المباشرة على نولدكه وملاحظاته، هناك بحوث أخرى تنسف نظريّته ونظريّات من ردّ عليه، وهي بحوث تتأسّس على قواعد البحث التاريخي الفيلولوجي نفسه ولكنها تقود إلى نتائج مختلفة تماماً عن نتائج غيرها من البحوث. فهذا روبرت هويلاند في دراسة له بعنوان «الكتابات المنقوشة والخلفيّة اللغويّة للقرآن» يؤكّد بالدليل النقشيّ كما يقول أنّ للعربيّة القديمة شكلاً قائماً منذ الألف الأوّل قبل الميلاد، وأنّها كانت لغة منطوقة على نحو واسع خلال القرن السابع للميلاد، وأنّها استخدمت في التعبير الديني والتعبير الأدبي لفترة طويلة متحدّياً بذلك كلّ من قال إنّ العربيّة القديمة لم تستخدم في غير الشعر المنقول شفويّاً.<sup>21</sup>

21- روبرت هويلاند، الكتابات المنقوشة والخلفيّة اللغويّة للقرآن (القرآن في محيطه التاريخي، ص ص 91 - 109).

وما يعيننا نحن تحديداً هو أن نجد أنفسنا أمام علماء يبنون معرفتهم بالأدوات نفسها وينظرون إلى موضوع معرفتهم من منظار واحد ويفكرون في مسائله بعقل واحد هو العقل الفيلولوجي التاريخي، ولكنهم لا ينتهون إلى نتائج متقاربة ولا يكشفون عن وجوه عدّة لحقيقة واحدة، وأقصى ما أجمعوا عليه هو نسف اليقينيات القديمة والعجز عن بناء يقينيات جديدة يحتاج إليها العلم ليكون علماً، وهذا الملمح الأكبر من ملامح الفوضى التي يعيشها حقل الدراسات القرآنية بعد قرنين من النقد التاريخي والفيلولوجي.

### - لولينغ وقصة «القرآن الأصلي»:

ينتمي غونثير لولينغ (Günter Lüling) إلى ما يُعرف بتيار المستشرقين التنقيحيين، وهم مجموعة من المستشرقين الجدد يعتقدون أنّ الرواية الاستشراقية الكلاسيكية حول القرآن ولغته لا تختلف كثيراً عن الرواية الإسلامية التقليدية، وهي في اعتقادهم رواية تستند إلى معلومات متداولة في المصنّفات الإسلامية السنية، وخاصة ما صنّف في «علوم القرآن». ورغم حرص المستشرقين الكلاسيكيين على نقد هذه المتون والتحري في ما تنقله من أخبار، فقد رأت جماعة التنقيحيين أنّ الرواية الإسلامية القديمة غير جديرة بالثقة، وأنّ الرواية الاستشراقية الكلاسيكية تحتاج إلى تنقيح. وفي إطار هذا المسعى تنتزل جهود لولينغ الرامية إلى البحث عن «أصل القرآن» أو ما يسمّيه هو بالقرآن الأصلي. والفرق بين العبارتين كبير، فالبحث عن أصل القرآن يعني الكشف عن الجذور التي يعود إليها نصّ القرآن وعن المنابع التي نهل منها، وهذا يقتضي حتماً ربطه بنصوص مقدّسة يهودية ومسيحية استلهم منها القرآن تشريعاته ورؤيته للعالم والكون بأسره. أمّا العبارة الثانية، فتعني أنّ نصّ القرآن المتداول في الثقافة الإسلامية منذ قرون نصّ غير أصيل تمّ تأليفه على امتداد القرون الثلاثة الأولى، وبالتالي فلا بدّ من البحث عن «القرآن الأصلي». فكيف تسنّى للولينغ الاهتداء إلى «القرآن الأصلي»؟ وأين عثر عليه؟

تنبني فرضية القرآن الأصلي عند لولينغ على فكرة محورية مفادها أنّ نصّ القرآن المتداول يتكوّن من أربع طبقات وهي: الأولى طبقة النصّ الأصلي ويتألّف من مجموعة ترانيم مقطّعة كتبها جماعة مسيحية مكية هي مزيج من المثلّثين وغير المثلّثين، والثانية طبقة النصّ المعدّل ويتألّف من تلك الترانيم نفسها بعد إجراء تنقيحات عليها لتناسب مع المبادئ العامة للإسلام زمن النبي، والثالثة طبقة النصّ المؤلّف زمن النبي وتنفرد عن الطبقتين السابقتين بما فيها من معانٍ إسلامية خالصة من كلّ أثر مسيحي، والطبقة الرابعة وهي السطحية تعود إلى ما بعد زمن النبي في ما يُعرف بقصة جمع القرآن وتأليفه من زمن الخليفة الثالث إلى أن باتت للخط العربي صيغة نهائية. وللعثور على طبقات القرآن السفلية وخاصة منها الطبقة الأولى عدّل لولينغ المنهج الفيلولوجي ليقترّب من الأركيولوجيا، ومضى يحفر في ما تحت البنية السطحية لمفردات القرآن الغربية (لفظ الزبانية مثلاً)، فاكتشف أنّ سورة العلق هي في السطح كلام يدعو فيه الله النبي محمداً

ليقرأ ما نزل به جبريل من الوحي، ولكنها في العمق ترنيمه مسيحية يحرض فيها أحد المؤمنين جماعته على الصلاة، والقرينة الدالة على ذلك هي كلمة زبانية وما فيها من إحالة على كلمة ربّوني الآرامية بمعنى سيّد. وأمّا عبارة المشركين الكثيرة الدوران في القرآن، فلم تفهم على أنّها تسمية قرآنية لوثنيي مكة، بل فهمت على أنّها صفة للمسيحيين المتلثين ألصقها بهم المسيحيون غير المتلثين بعد أن أشركوا مع الله المسيح وروح القدس. وعلى هذا النحو يمكن أن نعتبر القرآن نصّاً ظاهراً (phéno-texte) يخفي في طياته نصّاً مكوّناً (géno-texte)، وأن نعتبر أهل مكة في نهاية القرن السادس للميلاد جماعة دينية مسيحية منقسمة على نفسها، وأنّ هذا الانقسام قادها إلى صراع عقائدي كانت الغلبة فيه لغير القائلين بالتثليث، وأنّ نبي الإسلام اقتنص هذه اللحظة التاريخية الحاسمة فعّدل العقائد المسيحية وأعاد صياغتها بما يناسب روح العصر، ثمّ أضاف إليها من عنده لينشأ بعد ذلك كلّ دين جديد بقيم ومعانٍ جديدة.

في هذه القراءة الفيلولوجية التاريخية ما يغري، فهي تنبني على نظرية في تاريخ الأديان تفترض لكلّ ظاهرة أصلاً تعود إليه، وتعتقد أنّ لكلّ معنى ديني ناشئ منبثاً منسياً لا بدّ من الكشف عنه. وقد أغرت باحثين كثيرين، فراحوا يبحثون عن منابت أخرى نسيها لولينغ ومن تبعه من المستشرقين، ومنهم من أوغل في الماضي السحيق ليعثر على الأصل الأوّل للقرآن والأنجيل والتوراة في نصوص الشرق القديم وحضارات بلاد الرافدين.<sup>22</sup>

### - وانسبروغ (John Wansbrough): القرآن كتاب لا صلة بين وحداته النصية:

لا يختلف وانسبروغ عن لولينغ كبير اختلاف، فهما ينتميان إلى تيّار المستشرقين التنقيحيين ويعتمدان المنهجية نفسها في معالجة الأصول التي يعود إليها نصّ القرآن. والفارق الجوهريّ بينهما هو أنّ لولينغ يبحث عن أصول القرآن في النصوص المقدّسة التي سبقته وخاصّة منها الكتابات المسيحية واليهودية، بينما يبحث وانسبروغ عن أصل النصّ القرآني في اللحظة التاريخية التي بات فيها هذا النصّ مكتوباً ومقنّاً على نحو قياسي. وبالتالي فقد تمسك وانسبروغ بالوقائع التاريخية الثابتة والشواهد المادية الملموسة التي تؤكّد وجود القرآن باعتباره كتاباً دينياً مقدّساً تؤمن به جماعة دينية سياسية وتبني لنفسها من خلاله هويّة خاصّة وتاريخاً قومياً يفصلها عن غيرها من الجماعات الدينية. وبالاستناد إلى هذه المنهجية انتهى وانسبروغ إلى اعتبار القرآن نصّاً دينياً تمّ إنتاجه في بلاد الرافدين لا في الحجاز وفي القرن التاسع للميلاد لا في القرن السابع كما تقول الرواية الإسلامية والكثير من الروايات الاستشراقية الكلاسيكية. وهذا يعني عنده أنّ ما جاء في السير من أخبار عن نبوة محمّد ودعوته في مكة ثمّ في المدينة لا يعدو أن يكون موادّ أسطورية اختلقها الإخباريون في زمن كانت فيه الجماعة العربية المسلمة في حاجة إلى هويّة دينية وإلى تاريخ خاصّ

22- عالجت هذه المنهجية التاريخية المفتونة بالبحث عن الأصل الذي ليس قبله أصل في مقال لنا عن أعمال منذر صفر بعنوان: القرآن في النقد الاستشراقي الجديد، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، العدد 1، أكتوبر 2013.

لمصارعة الجماعات الإثنيّة والدينيّة المستقرّة في العراق منذ قرون عدّة. أمّا الدليل على ذلك، فهو لغة القرآن وبناءه النصّي، إذ يعتقد وانسبروغ أنّ كتاب المسلمين المقدّس يتكوّن من فقرات أو شذرات لا رابط بينها، في إشارة منه إلى ما في سور القرآن من خلط بين مواضيع شتّى وازدحام دلاليّ لا مبرّر له. إنّ هذا التبعثر الدلالي وما يترتّب عنه من تشويش في وحدات القرآن النصيّة هو في اعتقاد وانسبروغ العلامة الأبرز على أنّ كتاب المسلمين وُضع على عجل وفي سياق تاريخيّ مضطرب دفع الجماعة العربيّة الإسلاميّة إلى بناء هويّتها الدينيّة والثقافيّة ليستقيم لها وجود سياسيّ خاصّ.

لم تلقَ هذه الأفكار ترحيباً واسعاً في دوائر الاستشراق، رغم أنَّ صاحبها يصدر فيها عن أصول النقد التاريخي التي بها يفكر أغلب المستشرقين في أغلب المدارس، والسبب في عدم رواجها على نطاق واسع هو أنَّها أفكار لا تتناسب مع الهدف المركزي للخطاب الاستشراقي، ففي الوقت الذي يعمل فيه العقل الاستشراقي على ردِّ القرآن إلى أصول يهودية مسيحية وفهم الإسلام في حدود هاتين الثقافتين، تأتي أفكار وانسبروغ لتقول إنَّ القرآن إنتاج عربي خالص تمَّ في اللحظة التاريخية التي بات فيها للعرب وجود ديني وسياسي خاصَّ بهم وللعربية نظام نحوي يخصُّها. ومن هذا المنطلق تحديداً تصدَّى وانسبروغ إلى ملاحظات نولدكه على ما في القرآن من «أخطاء لغوية». أمَّا قضية التبعر الدلالي وانعدام الروابط الدلالية بين العناصر المكوِّنة لوحداث القرآن النصية، فتعكس تمثلاً كلاسيكياً لمفهوم النصِّ وتمسكاً بنظرية الانسجام في صيغتها القديمة، وهي نظرية تفكر في النصِّ باعتباره واحداً لا متعدداً، ولا تميِّز اللغة الدينية عن غيرها من اللغات، ولا تعي أنَّ الاستعمال الديني للغة يبني أساساً على ما يسميه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) جمعاً بين ما لا يجتمع وتأليفاً بين ما لا يأتلف.<sup>23</sup>

- لوكسينبرغ (Christoph Luxenberg) وقصة الأصل السرياني/ الآرامي للقرآن:

رَدُّ القرآن إلى أصول سريانية/ أرامية فكرة قديمة في الخطاب الاستشراقي، ويمكن أن نعتبر بحوث ألفونس مينغانا (A. Mingana) حول التأثير المسيحي السرياني في لغة القرآن ومضامينه الدينية نواة أولى لهذه الفكرة التي لم تسقط من الخطاب الاستشراقي رغم وجود أفكار أخرى مناقضة لها تماماً، وتذهب في اتجاه مخالف يعتبر القرآن نتاج محيطه التاريخي المباشر كما يقول وانسبروغ. لقد قدّر منغانا أنّ أكثر من ثلثي الألفاظ الأعجمية في القرآن يعود إلى السريانية والآرامية الفلسطينية، واستنتج من ذلك أنّ القرآن ينهل من تراث لغوي ديني قديم هو التراث المسيحي السرياني. ورغم تشعب الدراسات القرآنية وما نتج

23- يعكس الاستعمال الديني للغة أشكالاً من الخطاب متنوّعة ومتقابلة، إن لم تكن متناقضة أحياناً. وليست هذه الأشكال الخطابيّة المتنوّعة عند ريكور مجرد أدوات لتصنيف الخطاب الديني، لأنّها قبل كلّ شيء أدوات لإنتاجه، أي أنّها قوالب يتشكّل فيها النصّ الديني. انظر:

**Paul Ricœur**, la philosophie et la spécificité du langage religieux. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, N°1, 1975. P p: 13-26.

عن ذلك من «فوضى»، فقد ظلت فكرة الأصل السرياني الآرامي متّقدة تحت ركام هائل من الأفكار المتناقضة إلى أن ظهر في كتاب ينسب إلى فيلولوجي ألماني من أصل لبناني يستعير لنفسه اسم كريستوف لوكسينبرغ (Christoph Luxenberg) يحمل عنواناً يختزل رهاناته المنهجية وهو **Lecture syro-araméenne du Coran: une contribution pour décoder la langue du Coran** وقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة، ليس لما فيه من أفكار حول الأصل السرياني الآرامي للقرآن، لأنها أفكار قديمة ومعروفة في دوائر الاستشراق العلمية، بل لعناية وسائل الإعلام الواسعة الانتشار به، وبفضل ذلك خاصّة تحوّلت فكرة الأصل السرياني الآرامي للقرآن من نظرية تثير نقاشاً علمياً إلى موضوع جدل شعبيّ عام في الشرق والغرب على حدّ السواء.

لم يكتفِ لوكسينبرغ بإحياء فكرة الأصل السرياني/ الآرامي للقرآن في صورتها الفيلولوجية الأولى المبنية على التحليل الجذري لما في القرآن من غريب اللفظ قصد الوصول إلى أصل محتمل في اللغات القديمة، بل تجاوز ذلك ليجعل من التحليل الفيلولوجي أداة لتفسير أجزاء واسعة من القرآن ظلت في اعتقاده عصية على أفهام المفسرين المسلمين القدامى وعلى أفهام الكثير ممّن عكفوا على ترجمة القرآن إلى اللغات الأوروبية الحديثة وهم من كبار المستشرقين. وبذلك تحوّل النقد الفيلولوجي للقرآن من بحث عن جذور اللفظ القرآني الغريب في اللغات السامية للاستدلال على أنّ القرآن مستلهم من الكتب المقدسة التي سبقته، إلى مدخل لإعادة تفسير القرآن. الرهان إذن هو أن تكون الفيلولوجيا أداة لبناء معنى ديني آخر غير المعنى الديني الذي بناه علم التفسير الإسلامي بشقيه الظاهري والباطني، وظلت الترجمات تردده دون وعي بالحجب التي وضعها هذا التفسير لطمس المعنى الديني الأصيل.

ذلك هو الإطار النظري والمنهجي الذي يتنزّل فيه عمل لوكسينبرغ. أمّا النتائج التي انتهى إليها، فقد اعتبرت عند الكثير من العلماء خطراً على التفسير في حدّ ذاته، لأنها مبنية في الغالب على تلاعب باللغة وعلى براعة فائقة في قولبة المادّة اللغوية في صيغ معجمية محتملة انطلاقاً من ظواهر إملائية وإيتيمولوجية دون التفات إلى السياق التاريخي والثقافي العام. وهذا يعني كما يقول (Sidney Griffith) أنّ القراءة التي قدّمها لوكسينبرغ لبعض الألفاظ القرآنية لم تتجاوز المظهر اللفظي للقرآن وتفتقر إلى سند فكري يدعمها.

لقد أردنا من هذا العرض الوجيز للمقاربة الفيلولوجية أن نبين حالة الفوضى التي تشهدها الدراسات القرآنية كفرع من فروع الاستشراق، وأن نقف على المخاطر المحدقة بهذا الحقل المعرفي العريق لتجنّب الوقوع فيها. وقد تبين ممّا ذكرناه اختصاراً أنّ النقد الاستشراقي للقرآن ولغته مبني في أصل تكوينه على فكرة تلغي الخصوصية الدينية واللغوية وتثبت معنى مركزياً واحداً للتاريخ الديني يعود أصله إلى المركّب اليهودي/ المسيحي. وفي إطار هذه الفكرة نشأ النقد الفيلولوجي للقرآن ولغته وما ترتّب عنه من نظريات

متباعدة متناقضة لا يكاد يجمع بينها شيء سوى أنّها تهدف جميعاً إلى الإقناع بأنّ القرآن في لغته وفي مضامينه الدينيّة يعود إلى ثقافة أخرى غير الثقافة العربيّة، وهذا يعني دمج القرآن في تاريخ ديني عام هو التاريخ اليهودي/المسيحي الذي تستند إليه الثقافة الغربيّة المعاصرة.

إنّ المعرفة بالآخر تقتضي نظرياً الاعتراف به، ولكنّ المعرفة الاستشراقية بالقرآن ولغته تأسست على عدم الاعتراف به آخر مستقلاً، لذلك كان كلّ همّها أن تردّه إليها وأن ترى فيه مرآة تعكس صورتها الأولى التي تحنّ إليها رغم كلّ ما في المرأة من عيوب. وقد دفع هذا المأزق الذي انتهى إليه النقد الاستشراقي الكثير من المستشرقين الجدد إلى مغادرة الخلفيّة النظرية والمنهجية التي استند إليها الدرس الاستشراقي القديم والبحث عن خلفيّة نظرية مغايرة للتخلّص من المهورى الوتاريخي الذي انحدر فيه الاستشراق. فما هي الرؤية التي بناها الاستشراق الجديد حول القرآن وتاريخه؟ وبأيّ منهج وأدوات تحليل توصّل إليها؟

## 2.2. الاستشراق الجديد:

يمكن أن نعتبر أعمال ماكسيم رودنسون (M. Rodinson) حول الإسلام ونبيّه بداية التحوّل في المنظور الاستشراقي، إذ شرع من خلال بحوثه حول ظهور الإسلام في نقل الدرس الاستشراقي من حيز النصوص الضيق إلى آفاق الواقع الواسعة، ومن الفيلولوجيا إلى السوسيولوجيا. وقد تجلّى ذلك بوضوح في كتابه عن النبيّ محمّد الذي خصّصه لتقديم تفسير مادّي تاريخي مُطعم بالتحليل النفسي لظهور الإسلام ولشخصيّة نبيّه، واستخلص من دراسته تلك أنّ الظاهرة الإسلاميّة ممثّلة في القرآن والنبيّ محمّد كانت نتيجة حتمية لجملة الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها الجزيرة العربيّة بين القرنين السادس والسابع للميلاد، وأنّ القرآن في لغته ومضامينه العقائدية والتشريعية صورة عمّا وصلت إليه الحياة الفكرية والدينية في ذلك العصر من تطوّر في البنى التحتية يقتضي حتماً تطوّرًا في البنى الفوقية. وعلى هذا الأساس فقد كان القرآن في نظره إعلاناً عن تغيير يعكس حاجة المجتمع العظمى إلى «الدولة» بعد أن كان يقاومها ويمنع ظهورها في فترات التاريخ السابقة.<sup>24</sup> لقد عالج رودنسون في مواقع مختلفة من كتابه عن النبيّ محمّد لغة النصّ القرآني ومضامينه وانتهى في جميع الحالات إلى اعتبار القرآن نصّاً من إنتاج النبيّ محمّد يشبه في مرحلته الأولى ما كان يُعرف بسجع الكهان ولكنه يختلف عن هذا الفنّ في مضامينه، ثمّ اكتسب مع مرور الوقت وتغيّر الوضع طابعاً خاصاً في المستويين الأسلوبي والدلالي فتخلّص من أثر السجع وباتت الآيات فيه أكثر طولاً وأقلّ إيقاعاً، وهو ما يعني في نظره تحوّلًا مهمّاً من مرحلة العفوية والتلقائية إلى مرحلة التفكير الرصين، أو بعبارة النقاد العرب من طور الطبع إلى طور التكلف. هذا من حيث الأسلوب، أمّا من حيث المضمون، فقد مرّ القرآن من سرد قصّة الخلق وقصص الأنبياء من قبله، ومن الحديث عن الجنّة

24. Rodinson Maxime, Mahomet, Seuil, Paris, 1994.

والنار، إلى التشريع ووضع القوانين الضرورية لتسيير الدولة الناشئة في المدينة. لقد ساعدت هذه المنهجية المادية التاريخية صاحبها على اكتشاف البعض من وجوه العلاقة بين القرآن وواقع عصره وانتهت به إلى اعتبار القرآن استجابة لحاجات العرب المادية والمعنوية في نهاية القرن السابع الميلادي، وهي على الأخص الحاجة إلى نظام اجتماعي جديد يلغي النظام القبلي المبني على قاعدة الحرب ويفسح المجال لظهور دولة تحتكر العنف والثروة وتُلزم رعاياها بالانقياد إلى سلطة القائد الأوحدهو النبي. وهي في تقديرنا منهجية منعت صاحبها من السقوط في ما سقط فيه المستشرقون حين راحوا يبحثون عن أصل القرآن فاخترعوا له جذوراً يهودية وأخرى مسيحية وأخرى يمتزج فيها اليهودي بالمسيحي، بل منهم من مضى إلى أبعد من ذلك حين اعتبر القرآن نصاً يستعيد مجمل التراث الديني في الشرق الأوسط القديم. لم يكن «الأصل» في الاعتقاد المادي التاريخي موضوع بحث لائق، لأن التفكير فيه سيكون حتماً ضرباً من ضروب الميتافيزيقا، لذلك انصبّت جهود رودنسون على الواقع المعيش واكتفت به ولزمت حدوده، وانتهت إلى أن تاريخ القرآن هو جزء من تاريخ العرب في نهاية القرن السابع.

لقد قطعت السوسيولوجيا صلتها بالفيلولوجيا فقطعت الأمل في العثور على أصل القرآن خارج بيئته وخارج عصره، ودفعت نحو التفكير في القرآن باعتباره مُنتجاً من مُنتجات الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية التي شهدتها بلاد العرب في تلك المرحلة من مراحل التاريخ. ولكن هذه المنهجية لم تستوعب مجمل الظاهرة واكتفت في تحليل النص القرآني ببعديه اللغوي والدلالي برده إلى عصره، واكتفت في تحليل الشخصية المحمدية بالوقوف عند أعراض الوحي عليه وما كان ينتابه منه من أحوال، ولم تقدر على التفكير في تجربة محمد النبي باعتبارها تجربة دينية قبل أن تكون تجربة سياسية أو تجربة نفسية أو تجربة أدبية، وهذا يقتضي وجوباً أدوات تحليل أخرى غير ما توفره السوسيولوجيا. ولكنّ الدرس الاستشراقي حول القرآن لم ينتبه إلى ذلك كما لم ينتبه إلى ما أحرزه الدرس السوسيولوجي من تقدّم نحو الكشف عن حقيقة القرآن في حدود عصره، وظلّ متمسكاً بفكرة الأصل مستعيناً في السعي إلى بلوغها بما وفّره العلوم الإنسانية المعاصرة من أدوات ومناهج. ويظهر هذا التقليد الاستشراقي بالخصوص في الأعمال التي قُدمت في مؤتمر نوتردام سنة 2005 وطُبعت بعد ذلك في كتاب بعنوان «القرآن في محيطه التاريخي»، وهي عموماً أعمال تعكس حرص المستشرقين على التشبّث بالمقاربة الفيلولوجية للقرآن أملاً في العثور على جسر متين يصل القرآن بالكتاب المقدّس وبالتالي يصل الإسلام عقيدة وشريعة باليهودية والمسيحية.

ولكنّ هذا لم يمنع الكثير من الباحثين العرب المعاصرين من استئناف السؤال الاستشراقي القديم عن تاريخ القرآن ولغته ورؤيته الدينية للكون، فسعى بعضهم إلى اجتياز فكرة الأصول اليهودية والمسيحية

للإسلام والقرآن والحفر عميقاً في تاريخ الشرق القديم أملاً في العثور على النواة الأولى للديانات التوحيدية الثلاث. والشاهد على ذلك مؤلفات منذر صفر عن القرآن والكتاب المقدس والشرق القديم.

## الخاتمة:

لقد ظهر لنا من مجمل الفقرات السابقة أنّ تاريخ القرآن ظلّ محلّ خلاف عميق سواء في التراث الإسلامي أو في ما يُعرف اليوم بالدراسات القرآنية. وإذا كانت خلافتات المسلمين القدامى ناشئة بالأساس عن اضطراب الروايات والأخبار ولم يترتب عنها أثر عميق في بنية العقل الإسلامي السني خاصة، فقد وضع «تاريخ القرآن» الدراسات القرآنية في مأزق منهجيّ حادّ. ورغم استناد أغلب هذه الدراسات إلى المنهجية التاريخية بفرعها الفيلولوجي والسوسيولوجي فقد كان «تاريخ القرآن» موضوعاً مربكاً وسوالياً يحتمل أجوبة متناقضة. قد تكون النتائج المتناقضة التي انتهى إليها المتخصصون في الدراسات القرآنية علامة بارزة على عقلانية منفتحة ترفض الحقائق المطلقة وتعترف بالنسبية، ولكنّ اللافت للانتباه أنّ البحث في «تاريخ القرآن»، على النحو الذي سارت عليه الدراسات القرآنية، قد أفضى إلى نتيجتين خطيرتين على العقل العلمي؛ أمّا النتيجة الأولى، فهي أن ينتهي البحث التاريخي مسلحاً بمختلف أدوات النظر العلمي إلى نفس يقينيات قديمة دون أن ينجح في إرساء يقينيات بديلة يحتاج إليها كلّ علم ليضمن تطوره. وأمّا الثانية، فتتمثل في حالة الفوضى التي عمّت حقل الدراسات القرآنية إذ ظلّت على امتداد قرن أو يزيد تكرر أفكارها حول ظهور القرآن ولكن بصيغ مختلفة ومن منظورات متعدّدة. والأخطر من هذه وتلك أن تنتهي المعرفة العلمية المناهضة للميتافيزيقا إلى السقوط في أفق ميتافيزيقي، وهذا في اعتقادنا ما آلت إليه أغلب البحوث المتعلقة بتاريخ القرآن، خاصة حين اخترع كلّ واحد ممّن عرضنا إليهم أصلاً للقرآن يكشف في الواقع عن ولع ميتافيزيقي بالبحث عن لحظة بدئية ترتدّ إليها كلّ اللحظات. وأمام هذا المأزق الذي استشعره باحثون كثيرون ونهبوا إلى مخاطره، تبدو الحاجة إلى مراجعة المقاربة التاريخية أكيدة، إذ لا بدّ من استبدالها بمقاربات أخرى لا يعني لها «الأصل» كلّ شيء. فالنصّ القرآني واقعة لغوية وثقافية ودينية ملموسة، وتحليلها وفهمها لا بدّ من الاعتراف بوجودها عوضاً عن الاستمرار في إنكارها والتشكيك في أصولها.

## قائمة المصادر والمراجع:

### المصادر:

#### القرآن الكريم

- البخاري (محمد بن إسماعيل)، الجامع المسند الصحيح، تحقيق عبد الرؤوف سعد، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، 2003.
- خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن)، كتاب إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، مؤسسة الإيمان، بيروت، 1360 هـ.
- السيوطي (جلال الدين)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ناشرون، دمشق، ط 1، 2008.

#### المراجع العربية والمعرّبة:

- دونر (فريد)، القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية، (ضمن: القرآن في محيطه التاريخي ص ص 59 - 90).
- رينولدز (جبرئيل سعيد)، القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت/ بغداد، ط1، 2012.
- العامللي (علي الكوراني)، تدوين القرآن، دار القرآن الكريم، قم المقدّسة، إيران، ط1، 1418 هـ.
- الطاهري (محمّد الهادي)، الإسلام بين المسارين الشمولي والتعدّدي، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فيفري 2018.
- نولدكه (تيودور) تاريخ القرآن، نقله إلى العربية جورج تامر، بيروت، 2004.
- هويلاند (روبرت)، الكتابات المنقوشة والخلفيّة اللغويّة للقرآن (القرآن في محيطه التاريخي، ص ص 91 - 109).

#### المراجع الأجنبية:

- Blachère (Régis), Introduction au Coran, Paris, 1977.
- Digard Jean-Pierre, Perspectives anthropologiques sur l'Islam. In: Revue française de sociologie. 1978, 19- 4
- Karimi-Nia (Morteza), The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke, in: Journal of Qur'anic Studies 15.1 (2013).
- Nöldeke (Theodore), Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran, traduit par G. H. Bousquet, Paris, 1953.
- Paul Ricœur, la philosophie et la spécificité du langage religieux. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, N°1, 1975.
- Rodinson Maxime, Mahomet, Seuil, Paris, 1994.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun\_sm



مؤمنون بلا حدود  
Mominoun Without Borders  
للدراسات والأبحاث [www.mominoun.com](http://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](mailto:info@mominoun.com)

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)