المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i3.470

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 26-2-2025
تاريخ القبول: 18-7-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

جمع القرآن الكريم

(خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية) 1\3

يوسف وهب

ترجمة: أحمد شكري مجاهد[1]

ahmadshokry89@yahoo.com

الملخص:

تتناول هذه المقالة مسألة نقل القرآن الكريم في مراحله الأولى حفظا وتلاوة وكتابة، مبرزة العناية الفائقة العلمية والعملية والإيمانية التي صاحبت حفظه في زمن النبي ﷺ. وتركّز الدراسة على ثقافتي الشفاهة والتدوين، إلى جانب النقاشات المتعلّقة بمسألتي التأليف والتقنين، مستندةً إلى مصادر إسلامية تراثية وأعمال بحثية معاصرة في الأوساط الأكاديمية الغربية والعالم الإسلامي المعاصر. وهذه المقالة الأولى من سلسلة ثلاثية تمهّد لفهم الكيفية التي وُثّق ونقل بها النص القرآني تاريخيًّا، وتستعرض أبرز النقاشات في الدراسات القرآنية الغربية، ولا سيّما أثر المناهج التاريخية-النقدية والمدارس التنقيحية. وتنتقد المقالة الاتجاه السائدة من تقديم الفيلولوجيا والنقد النصي بمفاهيمها الغربية على النماذج المعرفية الإسلامية بالأصالة، وتفكّك الافتراضات الكامنة وراء ما يُوصف بالحياد الأكاديمي. كما تنتقد المقالة الهيمنة المعرفية التي تؤطّر كثيرًا من الإنتاج الاستشراقي المعاصر، وتدعو إلى مقاربة أكثر توازنًا تُراعي الاتساق المعرفي والأمانة المنهجية في النماذج الإسلامية التراثية. وتحثّ الدراسة القارئ على إعادة النظر في الأطر السائدة، والتعامل الجدّي مع القرآن الكريم ضمن شروطه المعرفية الخاصة.

الكلمات المفتاحية:

نقل القرآن الكريم، التأليف والتقنين، النقد النصي، المنهج التاريخي-النقدي، التراث الفكري الإسلامي.

(1) طبيب ومترجم مصري، حاصل على جائزة الشيخ حمد للترجمة- الفئة التشجيعية. من ترجماته: تطور المنطق العربي (1200-1800)- خالد الرويهب، تاريخ الفكر الإسلامي في القرن السابع عشر- خالد الرويهب.

للاقتباس: وهب، يوسف، جمع القرآن الكريم: (خلفية نقدية: الحفظ المبكر للقرآن والجماعة العلمية الغربية) 1/3، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع3، 2025، 254-226.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2025-2-26
Accepted: 2025-7-18

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Collection of the Holy Quran

(Critical Background: Early Preservation of the Qur'an and the Western Scientific Community) 1\3

Yousuf Wahb

Translated by: Ahmed Shukri Mujahid[2]

ahmadshokry89@yahoo.com

Abstract:

This article examines the early transmission of the Qurʾan through an interplay of memorization, recitation, and transcription, emphasizing the rigorous care, both intellectual and devotional, that shaped its preservation during the Prophet Muḥammad's lifetime. Focusing on oral and scribal cultures, as well as debates around authorship and canonization, it draws on both classical Islamic sources and contemporary scholarship from the West and the modern Muslim world. As the first in a three-part series, the article offers a foundation for understanding how the Qurʾan was historically documented and transmitted. It also surveys key debates in Western Qurʾanic studies, particularly the influence of historical-critical and revisionist approaches. It critiques the privileging of philology and textual criticism over Islamic epistemologies and interrogates the underlying assumptions of academic neutrality. In doing so, it challenges the epistemic hegemony that often frames Western scholarship and calls for a more balanced engagement that respects the internal coherence and methodological integrity of traditional Islamic paradigms. The study invites readers to reconsider prevailing frameworks and to engage more seriously with the Qurʾan on its own terms.

Key words:

Transmission of the Holy Qur'an, Authorship and Codification, Textual Criticism, Historical-Critical Methodology, Islamic Intellectual Heritage.

(2) An Egyptian doctor and translator, winner of the Sheikh Hamad Award for Translation - Encouragement Category. Among his translations are: The Development of Arabic Logic (1200-1800) - Khaled Al-Ruwayheb, The History of Islamic Thought in the Seventeenth Century - Khaled Al-Ruwayheb.

cite this article as: Wahb, Yousuf, Collection of the Holy Quran: (Critical Background: Early Preservation of the Qur'an and the Western Scientific Community) 1/3, Translated by: Ahmed Shukri Mujahid, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 3, 2025 226-254.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

المقدمة[3]

تعتمد عملية نقل النصوص أوليًّا على تمحيص كل روايات النص المروية ومقارنتها ببعضها، وكلما طال الزمن بين قائل النص والناقل الأول له -حفظا شفهيًا أو تدوينًا كتابيًا- احتمل النص التعرض للتغيير أو التحريف. وعلى اختلاف مناهج التلقي والنقل التاريخية اختلافًا كبيرًا بين أهل الأديان المختلفة، لم يُحفظ نص بما حفظ به القرآن من تدقيق سواء في صدور المسلمين أو مدونًا في المصاحف، وليس القول بهذا الحفظ مجرد اعتقاد في وعد الله بحفظ الوحي من التحريف، بل نظرًا مقارنًا لما وقع في تاريخ الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، ومعاينة لجهود المسلمين الأوائل المتقنة في حفظ القرآن رغم تحديات قلة الموارد واتساع اللهجات واللغات.

خضعت النصوص التي تكوّنت منها التوراة العبرية لقرون من التطوير والتحرير والنقل، واتّسمت هذه المرحلة بدرجة كبيرة من السيولة النصّية التي استمرّت حتى أواخر فترة الهيكل الثاني وما بعدها. وتعرّض النصّ خلال هذه الفترة لتحوّلات ملحوظة وفترات من الفقدان ثم إعادة الاكتشافات، لاسيّما في القرن الخامس قبل الميلاد. وربما جاءت هذه الاكتشافات من مصادر مركّبة مما أدّى إلى مزيد من التعديلات، ثم انتهى الأمر باستقرار النص بحلول القرن العاشر الميلادي[4]. وجاءت عملية تقنيين نص التوراة هذه على حساب الصيغة الأصلية التي فُقدت بصورة لا رجعة فيها. ومن ثمّ، لا يوجد أي دليل مادّي يُمكِّن من تتبّع التوراة العبرية إلى أصلها الأول. وتعكس عدم استقرار التقليد النصّي التوراتي حالة الاضطراب الأوسع في التاريخ اليهودي[5]. بل وفي فترات التماسك السياسي، كعهد المملكة الموحدة، لم تَخْلُ عمليّة نقل النصوص التي ستُعرف لاحقًا بالتوراة العبرية من التحدّيات. فقد ساهم التوفيق الديني (السنكريتية) الذي كان يُشجّعه الملوك أحيانًا عبر تبنّي ممارسات تعدّدية في زعزعة استقرار

(3) نُشر أصل هذا المقال بالإنجليزية بعنوان Oral Preservation of the Qur›an during the Prophet›s time على موقع يقين yaqeeninstitute.org، وترجمه أحمد شكري ثم أعاد كاتبه النظر في الترجمة وأضاف إليها تفصيلًا لم يكن في الإبرازة الأولى للمقال الإنجليزي. وعلى هذا فصيغة المقال العربي إجمالًا بين مؤلفه ومترجمه. وسيصدر المقال قريبًا بالإنجليزية في كتاب عن تاريخ جمع القرآن.

(4) Lee McDonald, "Fluidity in the Early Formation of the Hebrew Bible," Hebrew Studies 61 (2020): 73-95.

(5) على سبيل المثال: (أ) تعتبر اللغة العبرية ونظامها الأبجدي مشتقّين من نظام الكتابة الفينيقي؛ (ب) لم يطوّر اليهود نظام كتابة خاصًّا بهم، بل اعتمدوا الخط المربّع الآرامي خلال فترة السبي البابلي، وهو خطٌّ تعود أصوله إلى أشكال آشورية سابقة؛ (ج) يعكس النظام الإعجامي المُستخدم في التوراة العبرية، لا سيّما في علامات التشكيل الصوتي، تأثرًا واضحًا من التقاليد اللغوية العربية؛ (د) تحتوي أجزاء من العهد القديم، مثل «سفر العهد» (خروج 20:22–23:19)، على أوجه تشابه مع شرائع قانونية أقدم، بما في ذلك «شريعة حمورابي»، ممّا يشير إلى احتمال التكييف أو التفاعل ضمن بيئات ثقافية مشتركة.

Muḥammad Muṣṭafā al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 261-2.

النص[6]، حتى مع تأثّره المبكّر بالثقافات والآداب المجاورة التي ساهمت في تشكّله منذ بداياته[7].

وواجه العهد الجديد تحديات مماثلة فيما يتعلّق بالحفظ والنقل. إذ يصعب إثبات الوجود التاريخي ليسوع الناصري اعتمادًا على المصادر المسيحية الأولى، كما تعرّضت تعاليمه للإقحام والتعديل في غضون بضعة عقود من بدء نقلها. وكانت هناك طوائف مسيحية متنافسة، سعت كلٌّ منها إلى ترسيخ هوية لاهوتية متميّزة، فقامت بتعديل بعض النصوص لدعم رؤاها الخاصة حول المسيح. وأدّى ذلك إلى نشوء أنماط نصيّة متباينة تطوّرت وتكاثرت مع مرور الزمن[8]. وكما يشير جورج دي كيلباتريك (ت. 1989)، فإنه بحلول عام 200 ميلادية تقريبًا، كانت معظم التعديلات النصّية المتعمّدة قد أُدخلت بالفعل، ومن ثمّ استمر النسّاخ في نقل النصوص الموجودة بدرجة عالية من الأمانة[9]. غير أنّ هذا يشير إلى أنّ التغييرات اللاهوتية الجوهرية قد وقعت قبل البدء بأي عملية مراجعة ممنهجة. وإلى اليوم، ما تزال الطبعات الحديثة من الكتاب المقدّس تختار تضمين قراءات نصيّة مختلفة، مما يُنتج فروقًا طفيفة في إدراك يسوع ووظيفته. ورغم بقاء بعض تعاليم يسوع الأصلية من حيث الشكل، فإن الأرجح أن جوهرها الأصلي ومقاصدها قد تغيّرت بصورة لا يمكن استعادتها[10].

إن مفهوم تطوّر «الكتاب المقدّس» بمرور الزمن، بوصفه سجلًّا متّصلًا لتفاعل الله مع شعبه، يُعدّ سِمةً مميّزة للتقليدين اليهودي والمسيحي، وإنْ ظهر كلٌّ منهما بصيغة مختلفة. وكما يُلاحظ وليم غراهام، فإن هذا يختلف جوهريًا عن التصوّر الإسلامي للوحي، إذ:

> إن الوحي في الإسلام أُنزِل في مرّةٍ واحدةٍ خاتمة، في سياق سيرةٍ نبوية واحدة، جُمِع خلالها وبعدها مباشرة، بعناية فائقة في صيغة مكتوبة. وقد اعتُرف بهذا النصّ المدَوَّن،

---

(6) على الرغم من أنّه من المسلَّم به أنّ التوراة العبرية بصيغتها الحالية لا تُعبّر عن حالتها الأصلية غير المحرَّفة، فإنّ ذلك لا يُقوّض بالضرورة دعوى الأصالة التي يقدّمها اليهود ضمن تقاليدهم الدينية. ويُعزى هذا إلى عدّة عوامل: (1) التركيز التاريخي واللاهوتي على «التوراة الشفوية» غير الحرفية، والتي تشكّل فهم اليهود للنصوص وتفسيرها، سواء في السياقات التاريخية أو في الممارسات المعاصرة؛ (2) مركزية التوراة الشفوية في التقليد اليهودي، حيث يُنظر إليها غالبًا على أنّها لا تقلّ أهمية عن التوراة المكتوبة، بل قد تفوقها شأنًا في بعض المدارس الفكرية؛(3) الإطار اللاهوتي اليهودي الفريد الذي يُبرز التفاعل الحيوي بين الوحي وتفسيره المستمر عبر الأجيال. لمزيد من التفصيل حول تشكّل التقاليد الشفوية اليهودية ونقلها، بما في ذلك العلاقات المتبادلة بين مضمونها النصّي، والسياقات الاجتماعية لانتقالها، والأطر الأيديولوجية التي تمثلها، انظر:

Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE - 400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

(7) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 227-263.

(8) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 283-4.

(9) Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 177.

(10) Al-ʿAẓamī, *The History of the Qurʾānic Text*, 279-299.

بوصفه كلام الله المباشر، على أنّه كتاب مقدّس منذ عهد النبي محمد نفسه، الذي نزل الوحي في زمانه. ولهذا، لا يعرف المسلمون شيئًا عن عملية تقنين جماعي تدريجي مماثلة لما عرفه التاريخ اليهودي أو المسيحي[11].

وقد لمح بعض علماء المسلمين الأوائل هذه المقارنة بين القرآن وغيره من الكتب السماوية، فحين سُئل القاضي المالكي إسماعيل بن حماد (ت. 900/288) لماذا جاز التحريف على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن؟ أجاب بأن الله تعالى قال في أهل التوراة: {بما استحفظوا من كتاب الله}، «فوكل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم؛ وقال في القرآن: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون}. فلم يجز التبديل عليهم»[12]. وذكر أبو طالب المكي (ت. 386/ 996) في القوت أن مما خصَّ ألله به هذه الأمة ثلاثة أشياء: «حفظ كتابنا هذا - إلا ما ألهم اللّهُ عزيرًا من التوراة بعد أن كان بختنصّر أحرق جميعها، ومنها: تبقية الإسناد فيهم، يأثره خلف عن سلف، متصلًا إلى نبينا صلى الله عليه وسلم، وإنما كان يستنسخون الصُحف، كلما خلقت صحيفة جُددت، فكان ذلك أثرة العلم فيهم، والثالثة: أن كان مؤمن من هذه الأمة يُسأل عن علم الإيمان، ويُسمع قوله مع حداثة سنِّه، ولم يكن مما مضى يسمعون العلم إلا مِن الأحبار والقسيسين والرهبان»[13].

ويتعلق هذا الفرق بين القرآن وغيره من نصوص الوحي القديمة بشقي الحفظ الشفاهي والكتابي، فحيث كانت الأمم السابقة تعتمد على المثبت كتابةً في الألواح والصحف في نقل المعرفة الدينية، كان فقدان هذه الألواح طريق عدم الهداية إلى النص الأصلي، أمّا القرآن الكريم، فقد أعطى الأولوية للنقل الشفهي على التوثيق الكتابي. وأدّى دورًا ثنائيا باعتباره النص الأساس للصلاة والشعائر في الإسلام، وهو دور لم يقم به الكتاب المقدّس اليهودي أو المسيحي، باستثناء سفر المزامير[14]. فلم يعرف في أهل هذه الكتب الحفظ الشفاهي كما عرف في أمة النبي صلى الله عليه وسلم، ويذكر المفسرون أن بني

(11) William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 86.

(12) روى أبو عمرو الداني (ت. 1053/444) هذا الخبر عن أبي الحسن عبيد الله بن المنتاب بن الفضل بن أيوب المالكي البغدادي، المعروف بـ«الكرابيسي»(لا يُعرف تاريخ وفاته) وهو من تلامذة القاضي إسماعيل وقد شهد هذه الواقعة. انظر عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت. محمد بن تاويت الطنجي وآخرين، 8 مجلدات (المغرب: مطبعة فضالة، 1960-1983)، 4: 283؛ أحمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ت. محمد حجي، 13 مجلدًا (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، 12: 91.

(13) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ت. محمود الرضواني، 3مجلدات (القاهرة: مكتبة دار التراث، 2001)، 1: 385.

(14) Graham, *Beyond the Written Word*, 88.

إسرائيل -باستثناء موسى وهارون ويوشع بن نون وعزير صلوات الله عليهم- لم تحفظ أو تقرأ التوراة سوى من الكتب، وهو ما تعجَّب منه بنو إسرائيل لما كتب عزير بعض التوراة من حفظه[15]. وقد تعجب سيدنا موسى عليه السلام من حفظ أمة سيدنا محمد صلى الله عليم وسلم، حيث قال مخاطبا ربه - كما يروي قتادة التابعي المفسر (ت. 736/118): «ربِّ إني أجد في الألواح أمة أناجيلُهم في قلوبهم يقرؤونها»[16]. قال قتادة: «وكان من قبلكم إنما يقرأون كتابهم نظرًا، فإذا رفعوها لم يحفظوا منه شيئًا ولم يعوه، وإن الله أعطاكم -أيتها الأمة- من الحفظ شيئًا لم يعطه أحدًا من الأمم قبلكم، فالله خصكم بها وكرامة أكرمكم بها»[17].

وقريب من هذا قول الحسن البصري (ت. 728/110): «أُعطيت هذه الأمة الحفظ، وكان من قبلها لا يقرؤون كتابهم إلا نظرًا، فإذا طبقوه لم يحفظوا ما فيه، إلا النبيين»[18]. فإذ كانت الكتب السماوية السابقة تُحفَظ كتابة بالأصالة، يصف القرآن نفسه بأنه «في صدور الذين أوتوا العلم». وقد مكّن هذا التركيز على الحفظ من صيانةٍ فريدة شاملة للنص القرآني تجاوزت ما كان يُحفظ من الشعر الجاهلي، مع النظر إلى شهرة العرب بنقل النصوص الشفوية الطويلة بدقة بالغة.

ويتجاوز الإيمان بحفظ نص القرآن مجرد الاعتقاد في الحفظ الإلهي؛ إذ يعتضد بالنظر في مراحل تدوينه المختلفة التي ساهمت بمجموعها في حفظ نصه حفظًا حرفيًا دقيقًا. ويبين التتبع التاريخي للنص، منذ نزوله على الرسول ﷺ، ثم تلقي الصحابة له فمن بعدهم، وهلم جرًا، الجهودَ الكبيرة التي بذلها المسلمون الأوائل لحفظ النص، شفاهةً وكتابةً، وكذلك ما توافر في التراث الإسلامي من التدقيق في الأسانيد، والإجازات، والعرض والسماعات والشهادات مما لم يتوافر لغيرها بل وتشير دراسات المخطوطات والاكتشافات الحجرية التي ما تزال تتوالى إلى اليوم اتساقًا عجيبًا بين النص المقروء والمكتوب، وتقطع الآن بحدوث هذا النص في القرن السابع الميلادي، ونقله نقلًا مفردًا متقنًا، حيث تعود هذه المخطوطات إلى أربعة مصاحف أصلية على الأقل، بما يتفق مع مرويات الجمع العثماني للقرآن، مما يدل على أن مصحفًا موحدًا كان قد استُكمل حوالي عام 650م[19]، ونقِل هذا المصحف الأم بأمانة بالغة تعكس الجهد الجماعي الذي بذلته الأمة المحمدية في صيانة كتابها.

---

(15) أحمد الصاوي، حاشية على تفسير الجلالين، تحقيق علي الضباع، 4 اجزاء (بيروت: دار الجيل: .)، 4: 140.

(16) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله التركي، 17 جزء (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 2003)، 6: 572

(17)السيوطي، الدر المنثور،6: 572.

(18) أبو الحسن الماوردي، النكت والعيون، تحقيق السيد عبد الرحيم، 6 أجزاء (بيروت: دار الكتب العلمية: -)، 4:287.

(19) Hythem Sidky, "Consonantal Dotting and the Oral Quran," *Journal of the American Oriental Society* 143, no. 4 (2023): 785.

وترتبط تسمية القرآن نفسه بأنه «القرآن» و«الكتاب» في أصلها اللغوي بمفهومي «التلاوة»، وفيه إشارة إلى التبليغ الشفهي للكلام الإلهي، والكتابة التي تفيد صورته المكتوبة[20]. وفي التسمية بهذين الاسمين أمر ضمني من الله بحفظ القرآن شفاهةً وكتابةً. وطريقتا الحفظ هاتان جزء أصيل من تعريف القرآن بأنه: «كلام الله، المنقول بالتواتر عن رسول الله ﷺ، الموافق للمكتوب في المصاحف العثمانية».

إعادة النظر في مسألتي التأليف والدلالة في الدراسات القرآنية

كان البحث في أصول القرآن ومصادره في القلب من اهتمام الدراسات القرآنية الغربية الحديثة منذ القرن التاسع عشر[21]. وكان مبدأ «الأصل» و«التأليف» من أسس تطور البحث العلمي للجماعة العلمية الأوروبية في الأدب والتاريخ، بما في ذلك دراسة القرآن وغيره من النصوص المعتمدة دينيًا أو المقدسة مثل الإنجيل، والباغافاد جيتا، وملحمة غيلغامش. وكان مفهومُ «المؤلف»، باعتباره شخصية تاريخية وأدبية مبدأً حاكمًا في كثير من الأعمال المهمة في هذا المجال[22]. وأدَّى مفهوم «المؤلف» في وسط الجماعة البحثية المتخصصة في الدراسات القرآنية في الغرب وظيفةً تشبه ما وصفه ميشيل فوكو في

(20) يرى بعض اللغويين أن لفظ «القرآن» اسم جامد لا اشتقاق له، ويرى آخرون أنّه مصدر مشتق من «قرأ»، بمعنى «تلا» أو «جمع». وعلى الرغم من أن الآيات القرآنية كثيرا ما تستخدم لفظ «قرآن» بمعنى «التلاوة» (كما في: الأعراف 204، يونس 61، النحل 98، الإسراء 106)، فإن اشتقاقات الجذر «قرأ» تتضمّن أيضًا معاني تتعلّق بالفهم، والتدبّر، والتعلّم، والعبادة، والامتثال. أما الاشتقاق من «جمع» فيُشير إلى دلالة الجمع والتنظيم، أي ترتيب السور والآيات في نصّ موحّد ومترابط. انظر: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 15 مجلدًا (بيروت: دار صادر، 1997)، 1: 128–133. ويرى وليم غراهام أن أفضل ترجمة لعبارة «القرآن» هي «التلاوة» أو «القراءة المتواصلة»، مؤكّدًا أن دور القرآن الأساسي في التقوى والعبادة ظلّ قائمًا بوصفه نصًّا يُتلى، حتى بعد جمعه وتدوينه في مصحف واحد يضم الوحي بأكمله.

Graham, *Beyond the Written Word*, 88.

(21) تطوّرت الدراسات الغربية للقرآن خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين إلى خمسة مجالات فرعية، تناولها الباحثون بوصفها حقولًا مستقلة ذات طابع تخصصي، مع قدر محدود من التفاعل بين التخصّصات المختلفة. وتضمّنت هذه المجالات: (1) مدخلًا عامًا إلى القرآن، (2) دراسات حول السيرة النبوية، (3) تحليلات للعلاقة بين القرآن والآداب الكتابية (العهدية)، (4) أبحاثًا في التفسير القرآني، و(5) ترجمات لمعاني القرآن الكريم. كما نشأ، إلى جانب هذه الحقول، نوعٌ أدبي موازٍ يُعرف بـ«مدخل إلى الإسلام». وشكّلت ألمانيا المركز الرئيس للدراسات القرآنية خلال تلك الفترة، لا سيّما منذ القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين، حيث لعب العلماء الألمان والنمساويون دورًا محوريًا في ترسيخ هذه التقاليد الخمسة. إلا أنّ أغلب هذه الحقول كانت تعمل بمعزل عن بعضها البعض، مما حدّ من تأثير التقدّم في أحدها على تطوّر الحقول الأخرى. فعلى سبيل المثال، صدر العديد من ترجمات القرآن من قِبل باحثين لم يكونوا على ارتباط وثيق بالجدالات الأكاديمية العامة في ميدان الدراسات القرآنية. ولهذا، لم تتطور هذه التخصصات بوصفها مكونات مترابطة ضمن حقل معرفي موحّد، ولم تُنتج تقليدًا علميًا متكاملاً يمكن للأجيال اللاحقة البناء عليه بشكل منهجي. انظر:

Devin J. Stewart, "Ignoring the Bible in Qur'anic Studies Scholarship of the Late Twenty Century," *Reorient* 9, no. 1 (2024): 141-2.

(22) Islam Dayeh, "Prophecy and Writing in the Qur'an, or Why Muhammad Was Not a Scribe." In The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity, ed. Holger M. Zellentin (Abingdon: Routledge, 2019), 31.

تحليله للنقد الأدبي الحديث، فيرى فوكو أنه:

> يتيح المؤلف أسس تفسير وجود أحداث معينة في العمل، وكذلك تحولاتها، وتغيراتها، وما جرى عليها من تبديل، وذلك من خلال سيرته، وتحديد منظوره الشخصي، وتحليل موقفه الاجتماعي، واستجلاء تكوينه الأساسي. والمؤلف أيضًا مبدأ وحدة ما للكتابة -فكل الاختلافات ينبغي أن تُحل، ولو جزئيًا، من خلال مبادئ التطور أو النضج أو التأثر[23].

لا يُعدّ فوكو وحده في تساؤله عمّا إذا كانت وحدة النصّ ومعناه تنبعان حصريًا من هوية المؤلّف. وفقد تبنى بعض الباحثين مفهوم «موت المؤلف» لرونالد بارثس (ت. 1980)، محوّلين وجهتهم من بواعث المؤلف إلى قضايا تتعلق ببنية النص وتلقّيه، بما في ذلك دور القارئ والمفسر. ويُشكّل هذا التحوّل تحدّيًا للمسلّمة التي تفترض أن سيرة المؤلّف أو سياقه التاريخي كافيان لتفسير دلالة النصّ بصورة شاملة.

تناول حقل الدراسات الدينية المعاصرة العلاقة بين الخطاب والنص من جهتين: البنية، وتتضمن مسائل تتعلق بالتأليف والسياق التاريخي وأصالة النص، والمضمون، ويركز على التماسك السردي والاتساق الموضوعي، فعلى سبيل المثال، ترى باربرا سميث أن النصوص الأدبية لا تعدّ تعبيرات مباشرة عن خطاب المؤلف، بل هي بمثابة «محاكاة» أو «بنى متخيَّلة» تمثل الكلام ولا تستنسخه، ومن ثمّ فإن المفسّر لا يستطيع الوصول إلى معنى النص إلا من خلال فصل الكلمات عن ذات المؤلّف وسيرته الشخصية. وبالمثل، يؤكّد بنيامين هارشاف، في نظريته حول «الحقل الدينامي للإشارات المرجعية»، على تماسك النصّ الداخلي من خلال الإشارات المتبادلة بين أجزائه، بدلًا من الاعتماد على لحظته التاريخية أو سياق مؤلّفه.

وفي سياق الدراسات القرآنية، دعا بعض الباحثين إلى اتباع منهجية أوسع تتجاوز التركيز التاريخي المهيمن على البروتستانتية المسيحية والأطر الفكرية الأوروبية-الأمريكية، لتأخذ في الاعتبار منطلقات التراث الإسلامي. وكان عالِم مقارنة الأديان الكندي والقس البروتستانتي ولفريد كانتويل سميث (ت. 2000) من أبرز المنتقدين للدراسات الغربية للقرآن، لما رأى فيها من تجاهل للدور المحوري الذي أدّاه القرآن في تشكيل حياة المسلمين عبر مناطق وفترات تاريخية متعدّدة. ولاحظ سميث أن كثيرًا من

(23) Michel Foucault, "What Is an Author?" in Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism, ed. Josue Harari (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 141–160.

الباحثين الغربيين يفترضون أن كشف أصول القرآن هو السبيل الأمثل لفهم معانيه. غير أن هذه الفرضية تُغفل الطابع الدينامي الجوهري لمعنى النصوص المقدسة، وهو طابع يتشكّل عبر التفاعل المستمر والتأويل المتجدد عبر الأجيال. وحتى لو استطاع الباحثون إعادة بناء معنى القرآن في سياق الجزيرة العربية في القرن السابع، فإن ذلك لا يمثّل سوى جزء يسير من دلالاته التاريخية واللاهوتية الأوسع[24].

وعلى الرغم من هذه الانتقادات الهامة، ما يزال المنهج التاريخي النقدي، الذي يضع القرآن في سياقه الاجتماعي والتاريخي، ويجعل من مسألة التأليف محورًا في تحليل النص، النهج السائد في الدراسات الغربية للقرآن الكريم. وبالنسبة لكثير من الباحثين العلمانيين، تُعدّ التاريخانية الصارمة السمة الفارقة والمساهمة الأساسية التي تقدّمها الأكاديمية العلمانية في دراسة القرآن. ونظرًا لتطبيق هذا المنهج على نطاق واسع في دراسة النصوص المقدّسة والأدبية الأخرى، فقد أكسب الدراسات القرآنية الغربية مكانة مهنية مرموقة ضمن الحقل الأكاديمي[25].

غير أنّ المنهج التاريخي، وإنْ كان يُسهم في إدماج الدراسات القرآنية ضمن علوم الإنسانيات الأكاديمية الأوسع، إلا أنّه يُهمّش الأبعاد التفسيرية والفقهية للنصّ كما فَهِمها العلماء المسلمون ومجتمعاتهم عبر التاريخ. فبتقليص القرآن إلى نتاج لقوى تاريخية واجتماعية وثقافية متعدّدة، تُركّز الدراسات الغربية على فهمٍ مادي وخطيّ لنشأة القرآن وتطوّره. وتفترض هذه الرؤية المنهجية الغالبة—والتي ترى القرآن نصًّا متحوّلًا تشكّل بفعل ظروف تاريخية متغيرة—افتراضًا جوهريًا يضع البحث العلماني في تعارض أساسي مع الرؤية الإسلامية، التي تنظر إلى القرآن باعتباره كُلًّا متعالِيًا وخارجًا عن الزمن والتاريخ.

نقدان أساسيان لجمع القرآن في الأكاديمية الغربية

أورد البحث الأكاديمي الغربي نقدين يتعلقان بحفظ النص القرآني في المراحل الأولى من بعثة النبي ﷺ. يتناول النقد الأول مسألة ما إذا كان عدد كافٍ من صحابة النبي ﷺ قد حفظ القرآن

(24) Stewart, "Ignoring the Bible," 150-2.

يُبيّن ستيوارت أنّ عددًا من الباحثين في أواخر القرن العشرين بنوا على نقد سميث، داعين إلى مقاربة أكثر دقة وفهمًا للقرآن، منهم ريوفين فايرستون، ووِليام أ. غراهام، وجين د. مكاوليف، وأندرو رِبّين، وبرانون ويلر، الذين—وإن لم يكونوا من تلامذة سميث المباشرين—ساهموا في جهد أكاديمي أوسع لتناول القرآن كنص ديني حيّ، لا كمجرد أثر تاريخي. وقد مهّد عملهم السبيل أمام تطوّرات حديثة في حقل الدراسات القرآنية تهدف إلى وصل القطيعة بين المناهج الغربية الأكاديمية والدور المستمر للقرآن بوصفه نصًّا مقدّسًا في المجتمعات الإسلامية.

(25) Andrew Rippin, "Academic Scholarship and the Qurʾan," in The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies, eds. Mustafa Shah and Muhammad A. Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2020), 31.

كاملا عن ظهر قلب. فيرى ثيودور نولدكه (ت. 1930)، وفريدريخ شڤالي (ت. 1919) أن طبيعة القرآن الشفوية وقلة أصحاب النبي ﷺ في سنوات دعوته الأولى قد أعاقت عملية الحفظ الكامل، وتكهّنا بأن النبي «لقلة أتباعه آنذاك، ربما نسي بعض الوحي قبل أن يطّلع عليه الآخرون »[26]. وبرغم من إقرار نولدكه وشڤالي بأن بعض الصحابة[27] الذين يشار إليهم في المصادر بـ«الجامعين» أو «الحملة» للقرآن، قد حفظوا « أجزاء كبيرة» من القرآن، فإنهما يبقيان متشككين في ما إذا كان هؤلاء قد حفظوا النص كاملا بشكل دقيق [28].

أما النقد الثاني، فيتناول مدى تدوين القرآن الكريم خلال حياة النبي ﷺ. فعلى الرغم من اعتراف الروايات الإسلامية بندرة المواد الكتابية في الفترة المبكّرة، وغياب نسخة موحّدة ومعتمدة من القرآن آنذاك، فقد ذهب العديد من العلماء المسلمين إلى أن كامل النصّ القرآني قد كُتب قبل وفاة النبي ﷺ، وإنْ كان ذلك في مواد كتابية متفرّقة مثل جريد النخل والرق والحجارة المسطّحة. إلا أنّ معظم الدراسات الغربية قد شكّكت في وجود تدوين كامل للقرآن خلال حياة النبي ﷺ، مستندة في ذلك إلى غياب الأدلة المادية الباقية من تلك الفترة، وإلى ما تعده تلك الدراسات تناقضا في المرويات الإسلامية.

ورغم إقرار نولدكه وشڤالي بمساعي النبي ﷺ «لإرساء وثيقة جديدة للوحي وتثبيتها كتابةً»، فإنهما خلصا استنادًا إلى نقص الأدلة حول «تفاصيل الإجراءات ووسائل الحفظ والترتيب»[29] إلى أنه «من المشكوك فيه أن يكون محمد قد كتب جميع الوحي الإلهي منذ البداية»[30]. وبالمثل، ذهب ريجيس بلاشير (ت. 1973) إلى أن آيات القرآن لم تُدوَّن إلا بعد الهجرة إلى المدينة، وأن هذه الكتابة كانت مقتصرة على «مقاطع مهمّة» اختارها الصحابة تبعا لاجتهادهم وتوفّر أدوات الكتابة[31]. أما جون بورتون (ت. 2005)، فقد عزى التباينات في الروايات التاريخية المتعلقة بتدوين القرآن إلى عاملين أساسيين: «عدم قيام محمد بجمع النصوص وتحريرها، واحتمالية، أو واقعية، عدم اكتمال النص لاحقا»[32].

ومع ذلك، فإن بعض الكتابات الغربية تؤيد الرواية الإسلامية التقليدية بشأن تدوين القرآن في مراحله الأولى إجمالا. فيقول شڤالي: «نحن نعلم أن محمدًا نفسه أمر بإعداد نسخة مكتوبة من

(26) Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl, The History of the Qurʾān (Leiden, The Netherlands: Brill, 2013), 36.

(27) Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzl, History of the Qurʾān, 211.

(28) Nöldeke, Schwally, Bergsträßer, and Pretzl, History of the Qurʾān, 214.

(29) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 209.

(30) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 36.

(31) Régis Blachére, *Al-Qurʾan: nuzūluh, tadwīnuh, tarjamatuh wa taʾthīruh*, trans. Ridā Saʿādah (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1974), 28–29.

(32) John Burton, *The Collection of the Qurʾān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 118.

الوحي»[33]، كما اعتبر غريغور شولر أن الروايات الإسلامية التقليدية حول حال القرآن عند وفاة النبي ﷺ منطقية، إذا سلمنا أن معظم النصّ «قد كُتب بالفعل على أوراق متماثلة في الشكل والمادة، مع احتمال بقاء جزء أصغر بدون تدوين بهذه الطريقة»[34]. ويُضيف شولر أن الوحي اللاحق قد يكون سُجِّل على مواد متفرّقة دون أن يُجمَع في صيغة موحّدة[35].

وعلى الرغم من أن بعض العلماء المسلمين المعاصرين يرى كذلك أن التدوين الكتابي خلال حياة النبي ﷺ اقتصر على أجزاء من القرآن فقط، فإن الأدلة النقوشية والخطية، إلى جانب إعادة تقييم الروايات التقليدية باستخدام مناهج تاريخية متنوعة، لا تزال تُسهم في تقديم رؤى جديدة تنسجم مع الرواية الإسلامية التقليدية وتُضفي عليها سياقًا أوسع.

تستند مثل هذه الانتقادات إلى ثلاثة تباينات منهجية بين النهجين الإسلامي والعلماني:

1) تباين مناهج توثيق الأخبار التاريخية المؤدي إلى نتائج مختلفة عن وثاقة نقل النص القرآني

2) تباين مناهج تأويل التعارض الظاهري المرويات التأسيسية للمسألة، نحو النص على عدد الحفاظ ورخصة الأحرف السبعة وما يتعلق بها من اختلاف القراءات المسموح به، وظاهرة الآيات المنسوخة، وعرضة القرآن الأخيرة من النبي ﷺ على جبريل، ونحو ذلك مما تختلف فيه أنظار الاتجاهين توفيقًا وردًا

3) تأثير دراسات العهد القديم التي تعتمد أطرا تاريخية أجنبية عن السياق الإسلامي، ومن أبرز أمثلة ذلك الاعتماد السطحي على بعض التأويلات الفيلولوجية المختلفة للمصطلحات التراثية التي تصف «جامعي» القرآن وحفاظه ونقلته وكتبته، مؤدية إلى نتائج غير متسقة مع فهوم التراث الإسلامي وتحليلاته اللغوية.

ينظر هذا المقال في هذه الاتجاهات والتحيزات، بينما يتناول المقالان القادمان تدوين القرآن شفاهيًا وكتابة من بداية بعثة النبي ﷺ، وتنقد المقالات الثلاثة دعوى أن المجتمع العربي المسلم الأول قد خلا من أي نظام فكري أو ثقافي يؤدي إلى حفظ دقيق للنص القرآني، بل تبرز المقالات دقة عرضه ونقله شفاهة وإحكام تدوينه ورسمه كتابة[36].

---

(33) Nöldeke et al., *History of the Qurʾān*, 230.

(34) Gregor Schoeler, "The Codification of the Qurʾan: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough," in *The Qurʾān in Context*, eds. Angelika Neuwirth at al., (Leiden: Brill, 2010), 782.

(35) Schoeler, "The Codification of the Qurʾan," 782.

(36) يناقش المقال القادم ناقدًا الافتراض السائد بشيوع الأمية في المجتمع. ويتصل بذلك صلة وثيقة أن يُميز بين الأمية في سياقها التاريخي وفهمنا الحديث للتعليم. فبينما كان كثير من المسلمين الأوائل لا يحسنون القراءة والكتابة، لكنهم كانوا أبعد ما يكون عن

إرث الجيل الأول من الأكاديميين الغربيين

ألهم الجهد البحثي التي بذله نولدكه وشـقالي الأجيالَ اللاحقةَ من الأكاديميين في إسـهاماتهم لدراسـة تاريخ القرآن. فمن الأكاديميين اللاحقين: غوتهلف بيرغشترايسر (ت. 1933) الذي اتخذ نهج اللغات السامية؛ وأوتو پرتسل (ت. 1941) الذي صرف اهتمامه إلى القراءات؛ وجون وانسبرو (ت. 2002) الذي أسس نهج «إعادة النظر»؛ وجون بورتون، الذي بحث في تطور النص من حيث تعلقه بالفقه الإسلامي. وما تزال أعمال أولئك الباحثين تهيمن على البحث العلمي الأكاديمي الغربي في يومنا هذا[37].

يناقش المنهج التنقيحي الرواية التقليدية لجمع القرآن، ويشكّك في اكتمال جمعه في زمن الخليفة عثمان بن عفّان، لطروّ تعديلات كبيرة على النص المعتمد بعد وفاته. ويذهب بعض أهل هذا المنهج مثل جون وانسبرو إلى أبعد من ذلك، متسائلين عمّا إذا كان من المناسب أصلًا الحديث عن نص قرآني ثابت قبل فترة متأخرة من عصر عثمان. وتتبنى بعض صور هذا الرأي أسماء بارزة مثل ألفريد لويس دو برمار (ت. 2006)، وباتريشيا كرون (ت. 2015)[38]، وديفيد باورز. وبينما ترى الرواية التقليدية أن النص القرآني استقرّ نحو سنة 650م، يجادل وانسبرو بأن هذه العملية لم تكتمل إلا في القرن التاسع الميلادي على الأقل. ويقترح تنقيحيون آخرون جدولًا زمنيًا أكثر تحفظًا، يُرجعون فيه اكتمال النص أو

الجهل. فإن تراثهم الشفهي كان ثريًا ثراءً لم يُعرف مثله، وكان قد ملكوا ناصية الفصاحة فأنتجوا من الآداب شعرًا ونثرًا ما لا يبارى. فترجمة تعبيرات مثل «أمي» أو «جاهل» قد تكون مضللة إن لم يُعتن ببيان سياقها. فالأمية بالمعنى الحديث تفيد غياب التعليم. بينما في السياق الإسلامي المبكر، إنما تعني أن نقل المعرفة كان مشافهة في الأساس لا تدوينًا. وهذا التمييز ضروري لتقدير المنجزات الفكرية والثقافية العميقة التي حققها المجتمع المسلم الأول.

(37) يرى كل من جون وانسبرو وجون بورتون بأن المصاحف المنسوبة إلى بعض الصحابة في الروايات الإسلامية والتي تتضمن قراءات مختلفة لم تكن موجودة في الأصل. ورجحا بدلًا من ذلك أن هذه المصاحف كانت صورا ذهنية اخترعها المسلمون لإسقاط تفسيراتهم على نسخ «افتراضية» من النص القرآني.

See Burton, *The Collection of the Qurʾān*, 228; John Wansbrough, *Qurʾānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2004), 44–45, 203–205 (*Qurʾānic Studies* was originally published in 1977).

وبحسب وانسبرو وبورتون، فإن الاختلافات النصية المروية لا تمثل روايات فعلية، بل هي تأويلات تفسيرية—أو، في حالة بورتون، اختيارات عقدية—أُعيد تأطيرها باعتبارها جزءًا من النص القرآني. إلا أن هذا الرأي يواجه إشكالات عدّة، فرغم أن اختلاف بعض هذه القراءات يظهر أثره في المعنى، إلا أن أغلبها لا أثر له كاف لدعم هذه النظرية، كما أن معظم الفروق النصية يمكن تفسيرها من خلال ظواهر مثل التماثل مع مواضع مشابهة، أو التوافق مع السياق، أو الحذف العارض—وهي سمات شائعة في عمليات النقل النصي العضوي، لا في تحوّل تفسيري مقصود. ومما يقوض أطروحة وانسبرو وبورتون تحليل النص السفلي لمخطوطة صنعاء القرآنية، والتي تُظهر وجود تباين نصي مبكر ضمن إطار عام من الثبات النصي.

Benham Sadeghi and Mohsin Goudarzi, "Ṣanʿāʾ 1 and the Origins of the Qurʾān," *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 87, no. 1–2 (2012): 19.

(38) جدير بالذكر أن حجّة كرون في مقالها عام 1994 تختلف عن طرحها في مؤلفها عام 1977 وعن مواقف باقي التنقيحيين، إذ تقترح — بشكل مؤقت — تقنينًا متأخرًا لنص كان مستقرًا في معظمه، لا تأخرًا في استقرار النص نفسه.

تقنينه إلى عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ت. 86هـ/705م). ويستند هؤلاء في أطروحاتهم إلى مجموعة من الأدلة، منها وثائق تاريخية، وكتابات مسيحية، وبعض الروايات الإسلامية. وعلى الرغم من أن هؤلاء الباحثين يعتبرون مقاربتهم ضرورية وموضوعية، فإن منتقديهم يرون أنها تعتمد على مصادر مجتزأة وسياقات محرّفة لدعم استنتاجات مسبقة[39].

ومن المفارقات أن بعض النقاد يرى أن الرواية السنية المعتمدة عن تكوّن القرآن وحفظه هي المهيمنة على الدراسات القرآنية والإسلامية المعاصرة، وأن ذلك يعرقل التقدم في هذا المجال مقارنة بما أحرز من تقدم في مواضع أخرى من الدراسات الدينية. وامتعضت باتريشيا كرون؛ إذ تقرر بأن في مجال دراسة القرآن، عادة ما يبدو كلام «الإسلاميين» الغربيين ككلام المسلمين، وخصوصًا أهل السنة. وأنهم لا يكتفون بقبول المعلومات السنية، بل يبجلونها، وهذا يقوض التحقيق النقدي الذي يزعمون نصرته[40].

وينبه أندرو ريبين، في كلامه على الأهمية الباقية للمساهمات المبذولة في القرنين التاسع عشر والعشرين على أيدي أعلام مؤسسين للدراسات القرآنية الغربية -أمثال أبراهام غايغر (ت. 1874)، ونولدكه، وريتشارد بِل (ت. 1952)، وريجيس بلاشير (ت. 1973)، ورودي پارت (ت. 1983)- إلى أنَّ الإطار التحليلي الذي استعمله أولئك الباحثون مستقى إلى حد كبير من المعلومات المقدمة من التراث المسلم، أو يتسق معه على أقل تقدير. ومدار المسألة، كما يراها ريبين، على أي مدى يمكن إقرار هذه الأفكار التاريخية بدليل على أنها مستقلة عن التراث نفسه. وهذا النهج ضروري للحفاظ على نزاهة البحث الأكاديمي الذي يسعى إلى تمحيص الافتراضات الأساسية عند «المتبِعين»، وفحصها نقديًا[41].

ويتسع نقد تاريخ القرآن الشفهي والمكتوب إلى ما بعد عهد النبي ﷺ إلى كل مراحل جمعه على أيدي خلفائه. ويلفت النظر المحاولة المستمرة لتصوير السردية الإسلامية التراثية بأنها مهمة مضطربة متناقضة. وعادة ما يتخذ هذا الخط من البحث لهجة اتهامية، تظهر في كلام كلود غيليو إذ يقول:

> وبسبب كثرة الأحداث العارضة المروية تفصيلًا عن نقل وتوثيق القرآن - من حيث تبليغه شفاهة ونقله كتابة - فإن السرديات الإسلامية القديمة عن تلك الموضوعات لا توضح شيئًا في الحقيقة عن المقصود بـ«المصاحف العثمانية». وثانيًا، فحتى لو كان المسلمون يؤمنون بأن القرآن الذي بين أيدينا الآن هو نفسه «المصحف العثماني»، فإن تحليلنا

(39) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3.

(40) Patricia Crone, "Serjeant and Meccan Trade," Arabica 39, no 2 (1992): 239.

(41) Rippin, "Academic Scholarship and the Qurʾan," 31-2.

للسرديات الإسلامية في المسألة لا يورث فينا هذا اليقين نفسه[42].

ويخلص بورتون بزعم متكرر أن المسلمون الأوائل أنفسهم كانوا مرتبكين[43]، وأن عملية جمع القرآن كانت «نتاج عملية طويلة من التطور والمراكمة و«التحسين»»[44]. ومثل هذا النقد الذي امتد على كل من الجوانب الشكلية من القرآن (الترتيب الزمني، ونقله، وتلقيه، واعتماده) ومحتواه (اللغة، والبنية والتماسك والمعنى)، يستقي كثيرًا من المبدأ التاريخي النقدي المقيد والمبدأ الفيلولوجي [اللغوي] المقيدين. ولا يكتفي كل من كرون ومايكل كوك في إبداء هذا الشعور الشائع بالتشكيك في الروايات التراثية المروية عن صدر الإسلام، وإنما رفضاها بالكلية مقررين أن القرآن «تغيب عنه البنية العامة غيابًا صادمًا، تتكرر فيه مواضع الإبهام وغياب الترتيب المنطقي، سطحي في ربطه بين الموضوعات المتفاوتة، وينزع إلى تكرار فقرات كاملة بصيغ متنوعة»[45]. فهم يرون أن القرآن يستحيل تصنيفه؛ لأنه لا يتسق مع أي تصور غير قرآني لما ينبغي أن يكون عليه النص المقدس وما لا ينبغي[46].

الرد على الكتابات الاستشراقية والغربية الناقدة للقرآن في التراث الإسلامي المشرقي المعاصر

وقد اشتبك البحث العلمي الإسلامي المعاصر مع النُهُج الاستشراقية ونُهُج إعادة النظر في تعاملها مع تاريخ القرآن والدراسات القرآنية. وعادة ما يتضمن هذا الاشتباك الرد على الترجمات العربية للأعمال الاستشراقية ومناظرة مثل هذه الأفكار في اللغات الأوروبية وخصوصًا الإنجليزية والفرنسية. وفي عام 1942، أنشأ الأزهر عددًا من اللجان لترجمة المصادر الأولية في الدراسات الإسلامية إلى العربية من لغات أوروبية عدة. من أبرز ما أنتجته ترجمة كتاب إغناس غولدتسيهر (ت. 1921) الأخير «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن» *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* الصادرة

(42) Claude Gilliot, "Creation of a Fixed Text," in The Cambridge Companion to the Qurʾan, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 46.

(43) Burton, The Collection of the Qurʾān, 229.

(44) Burton, The Collection of the Qurʾān, 225.

(45) Michael Cook and Patricia Crone, Hagarism: The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 18.

يجدر بالذكر أن كوك وكرون تبرأا في نهاية الأمر من كتابهما «الهاجرية» Hagarism وأقرا بأن أدلتهما كانت في طورها الأول من النظر، وأن ما خلصا إليه كان تخرصًا في مجمله.

(46) Walid Saleh, "The Etymological Fallacy and Qurʾanic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity," in The Qurʾān in Context, eds. Angelika Neuwirth et al., (Leiden: Brill, 2010), 667-8.

عام [47]1944. وعلى الرغم من أن هذه الترجمة الأولية لم تكن كاملة، لكنها أشعلت على الفور شرارة مناقشات وردود داخل المجتمع العلمي العربي المسلم[48].

تُرجم كتاب غولدتسيهر كاملًا عام 1955، ترجمه عبد الحليم النجار (ت. 1964) ووشى ترجمته بتعليقات وردود مفيدة. وطلب الشيخ عبد الحليم محمود (ت. 1978)، وزير الأوقاف وقتئذ قبل أن يصير شيخًا للأزهر، من عالم القرآن الجليل الشيخ عبد الفتاح القاضي (ت. 1982) أن يراجعه. ومن ثم نشر القاضي، سنة 1972، تحليله النقدي لكتاب غولدتسيهر في رسالته «القراءات في نظر المستشرقين والملحدين»، حيث أشار إلى الكثير من التناقضات المنهجية في كتاب غولدتسيهر واتهمه بالخطأ في النقل أو إساءة فهم البحث الإسلامي التراثي[49]. واستمرت ترجمة كتاب غولدتسيهر في استنفار ردود عديدة من علماء مسلمين آخرين[50].

وجاء رد معاصر آخر للنقود الاستشراقية والغربية للقرآن، يجاوز حدود النقد التأريخي، من الفيلسوف المصري الراحل عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) في كتابه *Défense du Coran contre ses critiques* [دفاع عن القرآن ضد منتقديه][51] الذي تناول نقودًا متعددة وجهت للقرآن في فترة تمتد

(47) إغناس غولدتسيهر، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة: علي عبد القادر (القاهرة: مطبعة العلوم، 1944). وقد انتقد العالم العثماني محمد زاهد الكوثري (ت. 1952) الأزهرَ لترجمته أعمال غولدتسيهر من دون توشيحها بالتعليقات المصوبة لما فيها من مغالطات. بل واتهم إغناس غولدتسيهر بالخطأ في النقل، والإساءة في وصف المنظور الإسلامي.

(48) كان من بين أول الردود على كتاب غولدتسيهر، كتاب «تاريخ القرآن» -المنشور سنة 945 - للعالم الكردي السعودي محمد طاهر الكردي (ت. 1980)، والكتاب الجليل «القراءات واللهجات» عام 1948 للأستاذ المصري بكلية الآداب عبد الوهاب حمودة (لم أقف على تاريخ وفاته)، وكتاب «رسم المصحف العثماني» سنة 1961 للعالم المصري الأزهري عبد الفتاح شلبي (ت. 2001). ومن هذه المناقشات ما كان بين المترجم والعالم الأزهري علي عبد القادر (ت. 1990) الذي كان في أول أمره معظمًا لشان غولدتسيهر، وخصوصًا فيما كتبه عن الحديث، وبين تلميذه العالم السوري مصطفى السباعي (ت. 1964). ثم إن السباعي استطاع أن يقنع أستاذه بإعادة النظر في بعض آراء غولدتسيهر والبحث الاستشراقي بالجملة. انظر، مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم (بيروت: دار الوراق، د.ت.)، 12-16.

(49) عبد الفتاح القاضي، القراءات في نظر المستشرقين والملحدين (القاهرة: دار السلام، 2005).

(50) انظر مثلًا، إبراهيم خليفة، دراسات في مناهج المفسرين (القاهرة: جامعة الأزهر، 1979)، حيث استفاض المؤلف في تناوله لتعليقات النجار في ترجمته. انظر أيضًا محمد جبل، الرد على المستشرق اليهودي جولدتسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية (طنطا: كلية القرآن الكريم، جامعة الأزهر، 2001). ومن الكتب التي ألفت في القراءات وتاريخ المصحف وتناولت ما جاء به غولدتسيهر، كتب: شعبان إسماعيل، القراءات: أحكامها ومصدرها (مكة: رابطة العالم الإسلامي، 1982)؛ حسن عتر، الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1988)؛ سامي الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية (بيروت: دار المدار الإسلامي، 1991).

(51) ʿAbdel Raḥmān Badawī, *Défense du Coran contre ses critiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1983).

تُرجم لاحقًا إلى العربية بعنوان «دفاع عن القرآن ضد منتقديه» (القاهرة: مدبولي الصغير، د.ت.). لكن الترجمة العربية تفتقر إلى الدقة في نقل المصطلحات العلمية من الفرنسية إلى العربية، ولم تورد أصول النقول العربية التي أوردها بدوي في كتابه في عدة مواضع.

من القرن التاسع إلى القرن العشرين. ويهمنا خصوصًا في هذا السياق ما ساقه في الفصل العاشر عن الترتيب الزمني للقرآن[52]. وخلص بدوي، بالموازنة بين التصنيف التقليدي لسور القرآن مكية ومدنية وبين رؤى خمسة مستشرقين من القرنين التاسع عشر والعشرين، إلى أن القرآن بأكمله قد جُمع مدونًا في حياة النبي ﷺ[53]. ويوضح العالم الهندي المسلم محمد مصطفى الأعظمي (ت. 2017) في كتابه «The History of the Qur'anic Text» [تاريخ النص القرآني]، نمطًا متكررًا من الحجج المغلوطة والآراء المسبقة بين النقاد المعاصرين لأصالة القرآن وموثوقيته[54]. كذلك نرى اشتباكًا موجزًا مع الآراء الاستشراقية في كتاب المفتي محمد تقي عثماني، المكتوب بالأردية، «مدخل إلى علوم القرآن»، وتُرجم إلى الإنجليزية[55].

منهج النقد التاريخي وتهميش التراث الإسلامي

يصوّر الباحثون الغربيون في دراسات القرآن الكريم التراث التفسيري الإسلامي على أنه أدنى منه من الناحية الفكرية أو أنه تابع لتصورات عقدية مسبقة [56]. وعلى الرغم من أن المستشرقين الأوربيين الأوائل اعتمدوا بشكل كبير على التراث الإسلامي، فإن باحثي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اتبعوا مسلكا رافضا لتراث التفسير وعلوم القرآن ومستبعدا للمصادر الأساسية مثل السيرة ومرويات السنة، مفضلين عليها الدراسة المقارنة للنصوص الشرقية القديمة باعتبارها وسيلة أوثق لاستكشاف المعنى «الأصلي» أو «التاريخي» للغة القرآن [57].

والمنهجُ الأكاديمي الغربي المتبع في قراءة تراث علم التفسير من أبرز الأمثلة على هذا التهميش. فيرى غابرييل سعيد رينودز مثلًا، متابعًا حجج جون بيرتون -الذي زعم أن روايات السيرة النبوية نشأت

(52) بدوي، دفاع عن القرآن، 107-124.

(53) بدوي، دفاع عن القرآن، 123-124.

(54) Muḥammad Muṣṭafā Al-Aʿẓamī, The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 3–13.

(55) Muftī Muḥammad ʿUthmānī, Approaching the Qur'anic Sciences (London: Turath, 2023).

(56) Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn," Journal of the American Oriental Society 135, no. 2 (2015): 340.

(57) تنبه أنغيليكا نيوفرث على أن «في نهاية المطاف، وفقًا للأدبيات الغربية في فقه اللغة في القرآن، فإن متن القرآن يبدو للعين غير الخبيرة محتويًا على مجموعة آيات غير منتظمة من دون ترتيب مفهوم فيها».

Angelika Neuwirth, Scripture, Poetry and the Making of the Community: Reading the Qur'an as a Literary Text (New York: Oxford University Press, 2014), 35.

يقدم وليد صالح منظورًا أكثر نقدًا، فيقرر أن المقدمة المستبطنة في النهج البحثي التأثيلي الغربي للقرآن، يصوره وكأنه «كتاب عبارة عن خليط يائس، غير أصيل في مفرداته [على المستوى المعجمي]، فوضوي على المستوى التركيبي، وبديع للغاية إلى حد يستعصي علينا تفسير قدرته غير المفهومة على أسر قلوب المسلمين القائمين يتلونه في جوف الليل». Saleh, "The Etymological Fallacy," 667.

من قلب التفسير طامحة إلى أن تكون علم تاريخ[58]- أن التفسير يخدم غرضًا تعبديًا في المقام الأول، بدلًا من تقديم رؤى تاريخية موثوقة[59]. ورغم أن رينودز يقدّر القيمة الدينية للتفسير لدى المسلمين، فإنه يؤكد أن الباحثين عن فهم معاني القرآن الأصلية يجب أن يلجؤوا إلى الدراسات الإنجيلية وبيئة الشرق الأدنى بدلًا من الاعتماد على التفسير الإسلامي المتأخر. بل ينتقد رينودز أكاديميين مثل وليم مونتغمري واط (ت. 2006)، وأنغيليكا نيوڤيرث، ومحمد عبد الحليم، بسبب اعتمادهم على التفسير، مجادلًا بأن منهجياتهم قد تؤدي إلى دمج القرآن ضمن التقليد الإسلامي على حساب سياقه التاريخي السابق للإسلام[60].

هذا التهميش للتفسير يعكس حالة عامة في الدراسات الأكاديمية للنصوص الدينية، فتلاحظ أنغيليكا نيوڤيرث أن الدراسات الإنجيلية المعاصرة تتجنب النظر في الكتابات التأويلية مثل دراسات مدراش في نصوص العهد القديم أو كتابات آباء الكنيسة الأوائل في دراسات نصوص العهد الجديد. بل الأمر أنه «في مجالي الدراسات الإنجيلية توضع الوحدات المفردة من النص المقدس في سياق الكتابات والتقاليد المعاصر للسياق الذي نشأت فيه»[61]. وعلى هذا النحو يعامل القرآن بالمثل كنص «غريب» عن المعايير الأكاديمية، حيث يُعتبر الاعتماد على التفسير أو التقاليد التفسيرية الإسلامية غالبًا غير متوافق مع الأساليب النقدية الحديثة[62]. فهكذا تُبرز هذه المقارنة التحديات التي تواجه دراسات القرآن، حيث لا يزال دمج التفسير التقليدي مع الأساليب النقدية الحديثة مسألة خلافية متنازع فيها.

ولطالما «أساء العلماء الغربيون وظيفة تفاسير القرآن المكتوبة وأغراضها في العصر الوسيط»[63]، فعادة ما يفترضون أن تفاسير القرآن تعبر مباشرة عن المعرفة المعاصرة بفقه اللغة. ويتجاهل هذا الافتراض الاستراتيجيات المعقدة التي كثيرًا ما استعملها المفسرون لتطويع فقه اللغة بدون أدنى

(58) J. Burton, "Law and exegesis: The Penalty for Adultery in Islam," in *Approaches to the Qur'an*, eds. J. R. Hawting and A. A. Shareef (London: Routledge, 1993), 271.

قوضت الأدلة المادية المستندة إلى المخطوطات المكتشفة لاحقًا أطروحة بيرتون تقويضًا قاطعًا حيث تؤكد هذه الاكتشافات ما تقرر في التراث الإسلامي من وجود مصاحف للصحابة، وترتيب سُورها المختلف، وطبيعة اختلافاتها اللفظية. وهذا ما ينقض نظرية بيرتون التي تزعم أن جميع هذه الروايات أتت من خيالات ما بعد العهد العثماني هادفة إلى معارضة النص العثماني أو توضيحه أو حتى التهرب منه.

Behnam Sadeghi and Uwe Bergmann, "The Codex of a Companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet," *Arabica* 57 (2010): 412.

(59) *Gabriel Said Reynolds, The Qurʾān and Its Biblical Subtext,* 19.

(60) *Gabriel Said Reynolds, The Qurʾān and Its Biblical Subtext, 13.*

(61) Angelika Neuwirth, "Orientalism in Oriental Studies? Qurʾanic Studies as a Case in Point," Journal of QurʾanicStudies 9, no. 2, (2007): 116.

(62) Neuwirth, Scripture, 38.

(63)Saleh, "The Etymological Fallacy," 652.

مخالفة لمبادئه. ومن ثم أساء العلماء الغربيون ما خلص إليه أولئك المفسرون ورأوه غير جديرٍ بالثقةِ، فرأوا في تراث التفسير دليلًا على جهل علماء العصر الوسيط، وضعف طرائقهم في فقه اللغة[64].

إن البحث الأكاديمي المعاصر الذي يصب اهتمامه على تخرص أصول القرآن، وعادة ما يربطه بمصادر أجنبية أو غير تقليدية، من دون دليل ملموس، يوصف بأنه أكثر التزامًا بقواعد البحث العلمي من البحث في الحقب التالية الأحسن توثيقًا. وكما يلاحظ وليد صالح، فإن هذه الظاهرة في جانب منها بسبب الصيت الذي يجلبه تفسير النصوص في مهدها، إذ يجلب قبولًا وإقرارًا لنظريات جديدة عن الأصول، لا تنالهما أنواع الروايات الأخرى[65]. وبدلًا من هذا النهج التخرصي الذي لا يقوم على شيء، ينبغي أن يقوم المنهج السليم على إنعام النظر في القرآن نفسه، وتنقيح طرق قراءة نصه. بيد أن علماء الغرب عادة ما يصفون النص بأنه غير مقروء أو صعب المراس، فيؤولون إلى النظر التأثيلي. وقد أفضى ذلك إلى وضعٍ بحيث لا تغير حتى الدراسات الجادة التي يقوم عليها أعلام الأكاديميين في المجال طبيعة تناول القرآن ولا طريقته. ومن ثم غاب التدقيق المنهجي في المجال بسبب غياب تراكم الاشتباك العلمي مع أعمال أولئك الباحثين[66].

وكما يلاحظ جوزيف لامبرد «فما يزال المرء، داخل البنية الحالية للدراسات القرآنية في الأكاديميا الأمريكية الأوروبية، مطالبًا بالاعتقاد في التراتبية المعرفية الجامعة الذي تشغل فيه المناهج المتمركزة حول الفكر الأوروبي العلماني المكان الأسمى»[67]. ويسعى هذا الشكل من الاستعمار المعرفي إلى نزع الموثوقية عن حجية التراث الإسلامية وسلطته في تفسير القرآن، مع التأكيد المستمر على أن مِثلَ هذه السلطة لم تكن موجودة على الحقيقة قط أصلًا. ومن ثم يختزل النُهُج المسلمة الأصيلة إلى محض مصادر للمعلومات غير قادرة على توليد خطابات معرفية بديلة. ولم تُقبل النُهُج الإسلامية إلا إذا توافقت مع أولويات إطار العمل المعرفي الأمريكي الأوروبي[68]. وزيادة على ذلك، فإن من يؤكد، من غير الغربيين، على أولوية أو أولية الأساليب التأويلية أو صلاحيتها - حيث يفهم من خلالها نفسه، وتاريخه ونصوصه - عادة ما يوصم بأنه «دفاعي» أو «جوهري» أو «تقليدي» أو «حالم»[69].

(64) Saleh, "The Etymological Fallacy," 652.
(65) Saleh, "The Etymological Fallacy," 657.
(66) Saleh, "The Etymological Fallacy," 663-4.
(67) Joseph Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," Religions 13, no. 167, (2022): 3.
(68) Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," 3.
(69) Lumbard, "Decolonizing Qur'anic Studies," 7.

وقفة مع تباين المنهجين الغربي الأكاديمي والإسلامي في دراسة القرآن

بالرغم من أن العلاقة بين المناهج الغربية والإسلامية في دراسة القرآن كثيرًا ما تتسم بالتوتر، إلا أنه لا يلزم أن تكون متعارضة بطبيعتها. يشير ولفريد سميث إلى أن المنهج الأمثل في دراسة القرآن يدمج بين منظور داخلي (*emic*) يفهم النص كما يفهمه المؤمن، ومنظور خارجي (*etic*) يحافظ على الموضوعية الأكاديمية. وإذا لم تُدمج هاتان الرؤيتان، فإن الانقسامات التأويلية ستظل قائمة، تعوق الوصول إلى فهم شمولي للنص.

وتتطلّب الدراسة النقدية للمنهج الغربي في دراسة القرآن التمييز بين حالات الانحياز أو العداء الصريح تجاه التراث الإسلامي، وبين الاختلافات المنهجية والمعرفية الأوسع التي تميز بين المقاربة الأكاديمية الغربية والمقاربة الإسلامية التقليدية. فهاتان المدرستان الفكريتان تختلفان اختلافًا جوهريًّا في الأهداف والافتراضات الأساسية؛ إذ إن الدراسات الغربية، المستندة إلى مناهج تاريخية-نقدية وعلمانية، تميل إلى التركيز على الانقطاع الإسنادي، والتدقيق التجريبي. أما الدراسة الإسلامية التقليدية، فتقوم على منهج تركيبي توفيقي يدمج العقل مع الإيمان، ويؤكد على اتساق الرسالة القرآنية. ولهذا، بينما يرى بعض الدارسين الغربيين أن التحولات الأسلوبية أو التكرار السردي دليل على بشرية النص، يسعى العلماء المسلمون عادة إلى تأويل هذه الظواهر ضمن إطار عقدي يبرز وحدة النص وتماسكه[70].

هذا الاختلاف المعرفي الجوهري يشكّل طريقة قراءة القرآن الكريم وتفسيره لدى كل من المدرستين. فالإقرار بأن القرآن وحيٌ إلهيّ يُعدّ عنصرًا أساسيا في فهم سلطته الدينية لدى المسلمين، إذ لا يقتصر أثره على العقائد اللاهوتية، بل يمتدّ إلى الممارسة الدينية ذاتها. وعليه، فإن أي دراسة أكاديمية جادة للقرآن يجب أن تبدأ من التعامل مع مفهوم الوحي نفسه. وبدلًا من نسبة الاختلافات في التفسير إلى التحيّز أو الجدل، ينبغي الاعتراف بها بوصفها انعكاسًا لمدارس فكرية مختلفة، ومن شان الاعتراف أن يُنتج خطابًا أكثر شمولًا وعمقًا، يُقرّب المسافة بين التراث التفسيري الإسلامي والدراسات الأكاديمية المعاصرة.

(70) Christopher Buck, "Discovering," *The Blackwell Companion to the Qurʾān*, ed. Andrew Rippin (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 20-1.

ومن الفروق الرئيسة الأخرى بين الدراستين الغربية والإسلامية، كما أُشير سابقًا، كيفية التعامل مع ما يُعرف بالمصادر الأدبية. ففي إطار الدراسات الغربية، يمكن التمييز بين مجموعتين بارزتين: التنقيحيين والمشكّكين. يرفض التنقيحيون الرواية الإسلامية التقليدية، ويقترحون نظريات بديلة حول نشأة النص القرآني. أما المشكّكون، فإنهم يرفضون الروايتين، التقليدية والتنقيحية على حد سواء، بوصفهما غير موثوقتين. ويتبنى هؤلاء عادة موقفًا لاأدريًا تجاه تدوين النص القرآني بصيغته المعتمدة بعد عهد عثمان، لكنهم لا يجزمون بذلك. إلا أن شكهم في المصادر الإسلامية المبكرة يجمعهم عمليًا مع التنقيحيين، رغم عدم إعلانهم الصريح الانتماء إلى هذه المدرسة[71]. وعلى عكس التنقيحيين، نادرًا ما ينشر المشكّكون أبحاثًا حول بدايات الإسلام، إذ يركّز كثير منهم على كيفية تذكّر الإسلام المبكر، لا على إعادة بناء مراحله التأسيسية. ويتجلّى هذا التوجّه في قلّة الدراسات الغربية الحديثة التي تعتمد على المصادر الأدبية في دراسة التاريخ الإسلامي المبكر.

وفي المقابل، يدافع بعض الباحثين—وإن كانوا أقلية—في أمريكا الشمالية وأوروبا عن عناصر محورية في الرواية التقليدية، بحجّة أن التحليل النصّي الدقيق يدعم جوانب أساسية من الرواية الإسلامية المعتمدة. وعلى الرغم من أنهم لا يقبلون جميع الروايات دون نقد، فإنهم يرون أن فحص المصادر الأدبية بمنهجية علمية يثبت صحة كثير من ركائز الرواية التقليدية[72]. وغالبًا ما يُطلق على هؤلاء اسم «التقليديين الجدد»، وهم لا يتبنّون الرواية الإسلامية تلقائيًا، بل يسعون إلى إثباتها بأدوات البحث الأكاديمي النقدي[73].

ساهم «التقليديون الجدد» في إنتاج متزايد من الأعمال العلمية التي تنتقد المناهج المتطرفة في التشكيك بأصل القرآن، مما أدى إلى نشوء توافق أوسع بين الباحثين يؤكد على استقرار النص في وقت مبكر. ويمكن تتبع هذا التطور الفكري من خلال نظرية جون وانسبرو التنقيحية- التي ترى أن

(71) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3-4.

(72) من هؤلاء مايكل كوك (رغم انتمائه أولا للمدرسة التنقيحية) ومحمد محيسن وهارالد موتزكي.

(73) Sadeghi and Goudarzi, "Ṣanʿā 1," 3-4.

يناقش صدّيقي وجودرزي، اعتمادا على كتاب توماس كون *بنية الثورات العلمية*، كيف أن التمسك بالنماذج المعرفية في الأوساط الأكاديمية لا يتأثر بقوة الأدلة فقط، بل يتشكل أيضًا بعوامل أخرى اجتماعية ونفسية وغير عقلانية. في مجال الدراسات الإسلامية، تشمل هذه العوامل سمعة الباحث الأكاديمية، وخلفيته الدينية، ومدى توافق آرائه مع الإجماع العلمي، واستراتيجياته البلاغية، ومدى انسجام أطروحاته مع توجهات الأساتذة والزملاء، أو مع الحركات الأكاديمية أو الدينية أو الفلسفية أو الأيديولوجية الأوسع.

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

القرآن لم يكتمل بصيغته النهائية إلا بحلول أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي[74]- إلى أبحاث أحدث تدعم فرضية الاستقرار النصي المبكر. ويعزز مثلًا تحليل فِرد دونر لهذا الاتجاه من خلال تمييزه الواضح بين مضمون القرآن وأسلوبه من جهة، ومرويات الحديث من جهة أخرى[75]، إلى جانب المخطوطات القرآنية المبكرة والإشارات إلى القرآن في الأدب الأموي والعباسي، تعزيزًا لفكرة أن القرآن كان كتابًا مستقلًا معروفة حدوده خلال هذه الفترة التكوينية من التاريخ الإسلامي.

ويدعم تحليل الإسناد والنصوص لهارالد موتسكي (ت. 2019) وجود الروايات التقليدية حول جمع القرآن بحلول أواخر القرن الأول الهجري/السابع الميلادي[76]. ويضاف إلى ذلك أبحاث إستل ويلان حول النسّاخ المحترفين للقرآن، وتحليل مايكل كوك لوصف الإمام مالك لمصحف والده، واللذان يوافقان الأدلة الخارجية على النقل النصي المبكر[77]. كما تدعم تحليلات بهنام صديقي للتأريخ بالكربون المشع للمخطوطة القرآنية صنعاء 1، وتحليل السلالات النصية، الحجة القائلة بأن النص العثماني ونسخه تعود إلى نموذج مشترك مرتبط بشكل وثيق بتلاوات النبي ﷺ[78]. وأكدت أعمال مايكل كوك ونيكولاي سيناي استبعاد احتمال التعديلات اللاحقة الكبيرة على النص العثماني، مع إشارة سيناي إلى قبول مختلف الطوائف الإسلامية للمصحف العثماني كدليل إضافي[79]. وقد أضاف كل من ماريجن فان بوتن وهيثم صدقي عمقًا لهذا النقاش، مؤكدين وجود نموذج مكتوب واحد وتأكيدهم على تاريخية المصاحف العثمانية الأربعة الإقليمية[80].

وتجاوزًا لدراسة التشكل الصوري لنص القرآن، ورغم المحاولات المبكرة في القرن العشرين لتحليل

(74) John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (New York: Prometheus Books, 2004), 1-52.

(75) Fred Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 35-63.

(76) Harald Motzki, 'The Collection of the Qur'ān: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78, no. 1 (2001): 1–34.

(77) Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān," Journal of the American Oriental Society 118, no. 1 (1998): 1–14; Michael Cook, "A Koranic Codex Inherited by Mālik from His Grandfather," in Michael Cook, *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition* (Farnham, UK: Ashgate, 2004), 93–105.

(٧٨) Sadeghi and Bergmann, "The Codex of a Companion".

(79) Michael Cook, "The Stemma of the Regional Codices of the Koran', *Graeco- Arabica* 9–10 (2004): 89–104; Nicolai Sinai, "When Did the Consonantal Skeleton of the Quran Reach Closure? Part II", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77/3 (2014): 509–21.

(80) Marijn Van Putten, '"The Grace of God' as Evidence for a Written Uthmanic Archetype: The Importance of Shared Orthographic Idiosyncrasies', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 82, no. 2 (2019): 271–78; Hythem Sidky, "On the Regionality of Qur'ānic Codices," *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 5, no. 1 (2020): 133–210.

بنية القرآن من خلال مناهج أسلوبية شعرية وبلاغية، فإن البحث العربي المعاصر في الأوساط الغربية لم يقدّم إلا مساهمات محدودة فيما يتعلّق بانسجام النصّ القرآني وتماسكه. نعم، تناول بعض الباحثين مثل أنجليكا نويڤيرث الأبعاد الأدبية والإيقاعية للنص، إلا أن التحليلات اللغوية الأوسع لبنية السور ما تزال ضعيفة التطوير. وغالبًا ما تُجرى الدراسات القائمة ضمن أطر نظرية ضيقة، متجاهلة المبادئ اللسانية المعتمدة والتقاليد التفسيرية التراثية. ولهذا، لا يكاد يوجد إلى الآن تحليل لغوي شامل يفسّر بصورة منهجية العلاقات النصية الدقيقة والمعقّدة داخل القرآن الكريم. وعلى الصعيد الآخر، فقد شهد العالم الإسلامي منذ منتصف القرن العشرين اهتمامًا متزايدًا بدراسة بنية القرآن كأحد مجالات البحث البارزة.[81]

ويسلط هذا التفاوت الضوء على التوتر الأوسع بين المنهج النقدي-التاريخي من جهة، والمقاربات التأويلية والسيميائية الحديثة من جهة أخرى في دراسات القرآن المعاصرة[82]. وتذهب نويڤيرث إلى أن المنهج التواصلي النظري، ولا سيّما النظرية الإنشائية (*Speech Act Theory*)، قد يقدّم رؤًى أعمق في منطق البنية القرآنية مقارنةً بالمقاربات التاريخية النقدية التقليدية، التي كثيرًا ما تعجز عن تفسير تعقيد النص الخطابي[83]. ومع ذلك، ما تزال المناهج اللسانية التطبيقية غير مُستثمَرة على النحو الكافي، كما أن المناهج التفسيرية القائمة غالبًا ما تُركّز على دراسات حالات جزئية بدلًا من تحليل شامل ومنهجي لبنية النص القرآني بأكمله.

لا تشير هذه الدراسة إلى أن الدراسات الغربية لا تكون معتبرة إلا إذا وافقت التراث الإسلامي، ولكنها تهدف إلى رفض النظرة الثنائية السطحية التي تصف المنهجيات الغربية بأنها بطبيعتها «نقدية» والمقاربات الإسلامية بأنها «إيمانية» بمعنى مجتزأ مخلّ. والإطار العقدي الذي يقوم عليه البحث الإسلامي لا يعيث التحقيق العلمي أو البحث العقلي الدقيق، بل إن التباين بين النماذج الغربية

(81) Salwa M. S. El-Awa, "Linguistic Structure," in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 54.

(82) Mohammed Nekroumi, "The Modern Qur'ānic Debate: An Introduction," in *Modern Controversies in Qur'ānic Studies*, eds Mohammed Nekroumi and Jan Meise (EB-Verlag, 2009), 21-2.

(83) تُشير نويڤيرث إلى أن «ما وراء النص في أجزاء كبيرة من القرآن الكريم يصبح ملموسًا، كاشفًا عن تغايرٍ جوهري بين العناصر النصية الفردية—وهو جانب لم يُولِهِ البحث السابق القدر الكافي من الاهتمام. وعلى عكس افتراض وانسبرو بأن القرآن هو مجموعة غير متماسكة ومتغايرة من المواد، فإن هذا التغاير يستدعي تحليلاً من خلال مناهج التواصل النظرية دقة، ولا سيّما نظرية الإنشاء(*Speech Act Theory*)."

Angelika Neuwirth, "Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon," in *The Qur'ān as Text*, ed. Stefan Wild (Leiden: Brill, 1996), 73.

والإسلامية يعكس اختلاف الفرضيات التأسيسية والأهداف المعرفية، لا تفاوتا في الجدية أو الصرامة العلمية. وحيث أسهمت الدراسات الغربية في توسيع الفهم للسياق التاريخي والبنية الأدبية للقرآن، إلا أنها تستلزم تقييمها نقديًا في ضوء ما تحمله الأطر العلمانية والمركزية الأوروبية من محدوديات منهجية. ويُعدّ النهج الحواري—الذي يدمج بين الدقة التحليلية الغربية والعمق التأويلي للتقليد الإسلامي— مسارًا واعدًا نحو فهم أكثر شمولية وتوازنًا للقرآن الكريم، يُراعي البُعد العقدي والتاريخي والثقافي للنص القرآني، مع انفتاحه على تنوّع المناهج وتكاملها.

المراجع:

البيهقي، أ. ب. (1988). *دلائل النبوة* (تحقيق عبد المعطي قلعجي، 7 مجلدات). دار الكتب العلمية.

ابن منظور، ج. د. (1997). *لسان العرب* (15 مجلدات). دار صادر.

المكي، أ. ط. (2001). *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد* (تحقيق محمود الرضواني، 3 مجلدات). مكتبة دار التراث.

الماوردي، أ. ح. (د.ت). *النكت والعيون* (تحقيق السيد عبد المقصود، 6 مجلدات). دار الكتب العلمية.

الصاوي، أ. ب. م. (د.ت). *حاشية على تفسير الجلالين* (تحقيق علي الضباع، 4 مجلدات). دار الجيل.

السيوطي، ج. د. (2003). *الدر المنثور في التفسير بالمأثور* (تحقيق عبد الله التركي، 17 مجلدات). مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.

الونشريسي، أ. (1981). *المعيار المعرب والجامع المغرب* (تحقيق محمد حجي، 13 مجلدات). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية؛ دار الغرب الإسلامي.

اليحصبي، ع. ب. م. (1960–1983). *ترتيب المدارك وتقريب المسالك* (تحقيق ابن تاويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب، 8 مجلدات). مطبعة فضالة.

بدوي، ع. ر. (1998). *دفاع عن القرآن ضد منتقديه*. مكتبة مدبولي الصغير.

بنت الشاطئ، ع. ع. ر. (2004). *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق*. دار المعارف.

بلاشير، ر. (1974). *القرآن: نزوله تدوينه ترجمته وتأثيره* (ترجمة رضا سعادة). دار الكتاب اللبناني.

جولدتسيهر، أ. (1944). *المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن* (ترجمة علي عبد القادر). مطبعة

العلوم بشارع الخليج.

الحاج، س. (2002). *نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية*. دار المدار الإسلامي.

إسماعيل، ش. (1982). *القراءات: أحكامها ومصدرها*. رابطة العالم الإسلامي.

عتر، ح. (1988). *الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها*. دار البشائر الإسلامية.

جبل، م. (2002). *الرد على المستشرق اليهودي جولد تسيهر في مطاعنه على القراءات القرآنية*. جامعة الأزهر، كلية القرآن الكريم.

الكوثري، م. ز. (د.ت). *مقالات الكوثري*. المكتبة التوفيقية.

الكوثري، م. ز. (2005). *من عبر التاريخ في الكيد للإسلام*. المكتبة الأزهرية للتراث.

خليفة، إ. (1979). *دراسات في مناهج المفسرين*. جامعة الأزهر، كلية أصول الدين.

القاضي، ع. ف. (2005). *القراءات في نظر المستشرقين والملحدين*. دار السلام.

السباعي، م. (د.ت). *الاستشراق والمستشرقون: ما لهم وما عليهم*. دار الوراق للنشر والتوزيع.

Arabic reference

al-Bayhaqī, A. b. (1988). *Dalāʾil al-nubuwwa* (ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿajī, Ed.; 7 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn Manẓūr, J. al-D. (1997). *Lisān al-ʿArab* (15 vols.). Dār Ṣādir.

al-Makkī, A. Ṭ. (2001). *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ilā maqām al-tawḥīd* (Maḥmūd al-Raḍwānī, Ed.; 3 vols.). Maktabat Dār al-Turāth.

al-Māwardī, A. al-Ḥ. (n.d.). *al-Nukat wa-l-ʿuyūn* (al-Sayyid ʿAbd al-Maqṣūd, Ed.; 6 vols.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

al-Ṣāwī, A. b. M. (n.d.). *Ḥāshiya ʿalā Tafsīr al-Jalālayn* (ʿAlī al-Ḍibāʿ, Ed.; 4 vols.). Dār al-Jīl.

al-Suyūṭī, J. al-D. (2003). *al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi-l-maʾthūr* (ʿAbd Allāh al-Turkī, Ed.; 17 vols.). Markaz Hajr li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt al-ʿArabiyya wa-l-Islāmiyya.

al-Wansharīsī, A. (1981). *al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-jāmiʿ al-mughrib* (Muḥammad Ḥajjī,

Ed.; 13 vols.). Wizārat al-Awqāf wa-l-Shuʾūn al-Islāmiyya bi-l-Mamlaka al-Maghribiyya; Dār al-Gharb al-Islāmī.

al-Yaḥṣubī, ʿI. b. M. (1960–1983). *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Ibn Tāwīt al-Ṭanjī, ʿAbd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, Muḥammad b. Sharīfa, & Saʿīd Aḥmad Aʿrāb, Eds.; 8 vols.). Maṭbaʿat Faḍāla.

Badawī, ʿA. R. (1998). *Difāʿ ʿan al-Qurʾān ḍidd muntaqidīhi*. Maktabat Madbūlī al-Ṣaghīr.

Bint al-Shāṭiʾ, ʿĀ. ʿA. R. (2004). *al-Iʿjāz al-bayānī li-l-Qurʾān wa-masāʾil Ibn al-Azraq*. Dār al-Maʿārif.

Blachère, R. (1974). *al-Qurʾān: Nuzūluhu tadwīnuhu tarjamatuhu wa-taʾthīruhu* (Riḍā Saʿāda, Trans.). Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Goldziher, I. (1944). *al-Madhāhib al-islāmiyya fī tafsīr al-Qurʾān* (ʿAlī ʿAbd al-Qādir, Trans.). Maṭbaʿat al-ʿUlūm bi-Shāriʿ al-Khalīj.

al-Ḥājj, S. (2002). *Naqd al-khiṭāb al-istishrāqī: al-ẓāhira al-istishrāqiyya wa-atharuhā fī al-dirāsāt al-islāmiyya*. Dār al-Madār al-Islāmī.

Ismāʿīl, Sh. (1982). *al-Qirāʾāt: Aḥkāmuhā wa-maṣdaruha*. Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī.

ʿItr, Ḥ. (1988). *al-Aḥruf al-sabʿa wa-manzilat al-qirāʾāt minhā*. Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyya.

Jabal, M. (2002). *al-Radd ʿalā al-mustashriq al-yahūdī Goldziher fī maṭāʿinahu ʿalā al-qirāʾāt al-Qurʾāniyya*. Jāmiʿat al-Azhar, Kulliyyat al-Qurʾān al-Karīm.

al-Kawtharī, M. Z. (n.d.). *Maqālāt al-Kawtharī*. al-Maktaba al-Tawfīqiyya.

al-Kawtharī, M. Z. (2005). *Min ʿibar al-tārīkh fī al-kayd li-l-islām*. al-Maktaba al-Azharīya li-l-Turāth.

Khalīfa, I. (1979). *Dirāsāt fī manāhij al-mufassirīn*. Jāmiʿat al-Azhar, Kulliyyat Uṣūl al-Dīn.

al-Qāḍī, ʿA. F. (2005). *al-Qirāʾāt fī naẓar al-mustashriqīn wa-l-mulḥidīn*. Dār al-Salām.

al-Sibāʿī, M. (n.d.). *al-Istishrāq wa-l-mustashriqūn: Mā lahum wa-mā ʿalayhim*. Dār al-Warrāq li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

English reference

al-ʿAẓamī, M. M. (200 3). *The history of the Qurʾānic text from revelation to compilation: A comparative study with the Old and New Testaments*. UK Islamic Academy.

Badawī, A. R. (1983). *Défense du Coran contre ses critiques*. Presses Universitaires de France.

Buck, C. (2006). Discovering. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Burton, J. (1977). *The collection of the Qurʾān*. Cambridge University Press.

Burton, J. (1993). Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam. In J. R. Hawting & A.-K. A. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qurʾan*. Routledge.

Cook, M. (2004). A Koranic codex inherited by Mālik from his grandfather. In *Studies in the origins of early Islamic culture and tradition*. Ashgate.

Cook, M. (2004). The stemma of the regional codices of the Koran. *Graeco-Arabica, 9–10*, 89–104.

Cook, M., & Crone, P. (1977). *Hagarism: The making of the Islamic world*. Cambridge University Press.

Crone, P. (1992). Serjeant and Meccan trade. *Arabica, 39*(2), 219–240.

Dayeh, I. (2019). Prophecy and writing in the Qur'an, or why Muhammad was not a scribe. In H. M. Zellentin (Ed.), *The Qur'an's reformation of Judaism and Christianity*. Routledge.

Donner, F. (1998). *Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing*. Darwin Press.

El-Awa, S. M. S. (2006). Linguistic structure. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell companion to the Qurʾān*. Blackwell Publishing.

Foucault, M. (1979). What is an author? In J. Harari (Ed.), *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism* (pp. 141–160). Cornell University Press.

Gilliot, C. (2006). Creation of a fixed text. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge companion to the Qurʾan*. Cambridge University Press.

Goudarzi, M. (2022). The written Torah and the oral Qurʾan in pagan Mecca: Towards a new reading of Q 6:91. In B. Fudge et al. (Eds.), *Non sola scriptura: Essays on the Qurʾan and Islam in honour of William A. Graham*. Routledge.

Graham, W. A. (1987). *Beyond the written word: Oral aspects of scripture in the history of religion*. Cambridge University Press.

Harshaw (Hrushovski), B. (1984). Fictionality and fields of reference: Remarks on a theoretical framework. *Poetics Today, 5*(2), 227–251.

Jaffee, M. S. (2003). *Torah in the mouth: Writing and oral tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE*. Oxford University Press.

Kuhn, T. (1970). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

Lumbard, J. (2022). Decolonizing Qurʾanic studies. *Religions, 13*(167). https://doi.org/10.3390/rel13020167

McDonald, L. (2020). Fluidity in the early formation of the Hebrew Bible. *Hebrew Studies, 61*, 73–95.

Metzger, B. M. (1992). *The text of the New Testament: Its transmission, corruption, and restoration*. Oxford University Press.

Motzki, H. (2001). The collection of the Qurʾān: A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments. *Der Islam, 78*(1), 1–34.

Nekroumi, M. (2009). The modern Qurʾānic debate: An introduction. In M. Nekroumi &

J. Meise (Eds.), *Modern controversies in Qurʾānic studies*. EB-Verlag.

Neuwirth, A. (2007). Orientalism in oriental studies? Qur'anic studies as a case in point. *Journal of Qur'anic Studies, 9*(2), 112–127.

Neuwirth, A. (2014). *Scripture, poetry and the making of the community: Reading the Qur'an as a literary text*. Oxford University Press.

Neuwirth, A. (1996). Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. In S. Wild (Ed.), *The Qurʾān as text*. Brill.

Nöldeke, T., Schwally, F., Bergsträßer, G., & Pretzl, O. (2013). *The history of the Qurʾān*. Brill.

Van Putten, M. (2019). "The grace of God" as evidence for a written Uthmanic archetype: The importance of shared orthographic idiosyncrasies. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 82*(2), 271–278.

Reynolds, G. S. (2010). *The Qurʾān and its biblical subtext*. Routledge.

Rippin, A. (2020). Academic scholarship and the Qur'an. In M. Shah & M. A. Haleem (Eds.), *The Oxford handbook of Qur'anic studies*. Oxford University Press.

Sadeghi, B., & Goudarzi, M. (2012). Ṣanʿāʾ 1 and the origins of the Qurʾān. *Der Islam, 87*(1–2), 1–129.

Sadeghi, B., & Bergmann, U. (2010). The codex of a companion of the Prophet and the Qurʾān of the Prophet. *Arabica, 57*, 343–436.

Saleh, W. (2010). The etymological fallacy and Qur'anic studies: Muhammad, paradise, and Late Antiquity. In A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx (Eds.), *The Qurʾān in context*. Brill.

Schoeler, G. (2010). The codification of the Qur'an: A comment on the hypotheses of Burton and Wansbrough. In A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx (Eds.), *The Qurʾān in context*. Brill.

Sidky, H. (2023). Consonantal dotting and the oral Quran. *Journal of the American Ori-*

ental Society, 143(4), 767–794.

Sidky, H. (2020). On the regionality of Qurʾānic codices. *Journal of the International Qurʾanic Studies Association, 5*(1), 133–210.

Sinai, N. (2014). When did the consonantal skeleton of the Quran reach closure? Part II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 77*(3), 509–521.

Smith, B. (1978). *On the margins of discourse: The relation of literature to language*. University of Massachusetts Press.

Stewart, D. J. (2024). Ignoring the Bible in Qur'anic studies scholarship of the late twentieth century. *Reorient, 9*(1), 25–45.

ʿUthmānī, M. T. (2023). *Approaching the Qurʾanic sciences*. Turath.

Wansbrough, J. (2004). *Qurʾānic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*. Prometheus Books. (Original work published 1977)

Whelan, E. (1998). Forgotten witness: Evidence for the early codification of the Qurʾān. *Journal of the American Oriental Society, 118*(1), 1–14.

Zadeh, T. (2015). Qur'anic studies and the literary turn. *Journal of the American Oriental Society, 135*(2), 223–243.