

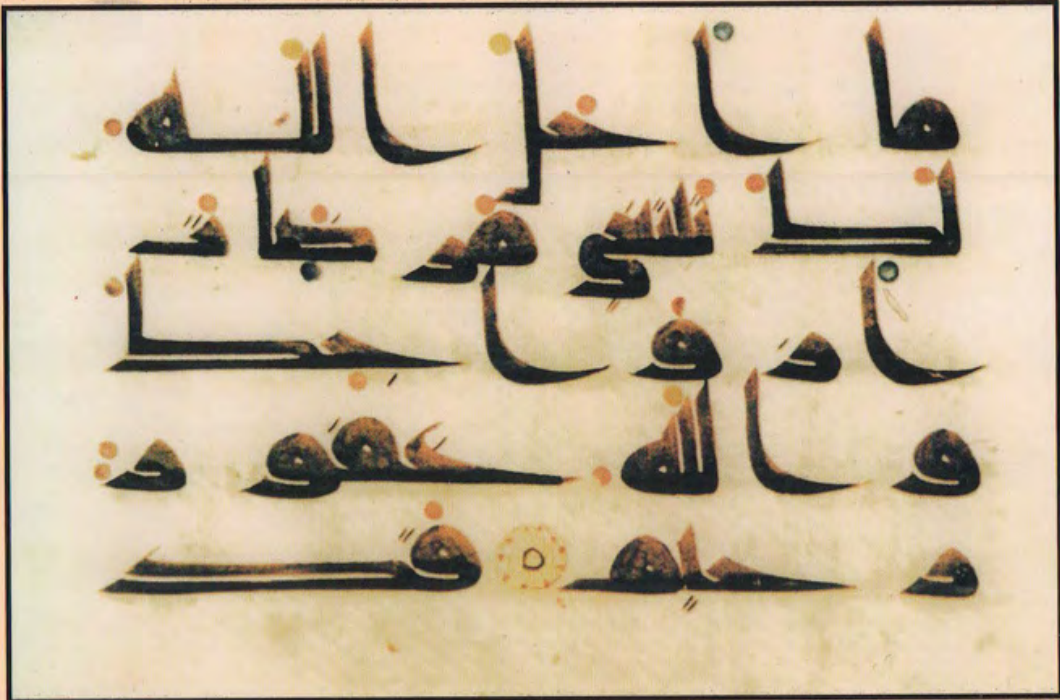
# القرآن في محيطه التاريخي

إعداد

جبرئيل سعيد رينولدز

مكتبة بغداد

twitter @baghdad\_library



# القرآن في محيطه التاريخي

إعداد

جيرئيل سعيد رينولدز

ترجمة

سعد الله السعدي

منشورات الجمل

القرآن في محيطه التاريخي، إعداد جبرئيل سعيد رينولدز  
ترجمة: سعد الله السعدي، الطبعة الأولى  
كافة حقوق النشر والاقتباس  
محفوظة لمنشورات الجمل، بيروت - بغداد ٢٠١٢  
تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٣٥٣٣٠٤  
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ - بيروت - لبنان

*THE QUR'ĀN IN ITS HISTORICAL CONTEXT*  
Edited by: Gabriel Said Reynolds  
First published 2008 by Routledge (Taylor & Francis Group)

© *Al-Kamel Verlag* 2012  
Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany  
WebSite: [www.al-kamel.de](http://www.al-kamel.de)  
E-Mail: [alkamel.verlag@gmail.com](mailto:alkamel.verlag@gmail.com)

## المحتويات

٨	قائمة الأشكال
٩	التعريف بالمساهمين
١٢	قائمة بالمختصرات
١٣	خريطة: أمكنة ذُكرت في هذا الكتاب
١٥	تصدير: دانييل أ. ماديغان

٥٩	مقدمة: الدراسات القرآنية ومسائلها الخلافية جبرئيل سعيد رينولدز
----	---

### القسم الأول الدليل اللغوي والتاريخي

٥٩	١ القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات فريد م. دونر
٩١	٢. الكتابات المنقوشة والخلفية اللغوية للقرآن روبيرت هويلاند
١١٧	٣. البحث الأحداث حول بناء القرآن غيرهارد بويرينغ

٤ . إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن: هل القرآن جزئياً نتيجة عمل متتابع وجماعي؟  
كلاود جيلوت

١٤٣

٥ . التقليد المسيحي والقرآن العربي: أصحاب الكهف في سورة «الكهف» ونظيرها في التراث السرياني  
سيدني غريفيت

١٧٣

### القسم الثاني السياق الديني في العصور القديمة المتأخرة في الشرق الاوسط

٦ . التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن  
سمير خليل سمير

٢١٥

٧ . مريم في القرآن: إعادة تقديمها  
سليمان أ. مراد

٢٤٥

٨ . حُرَافَة الإسكندر في القرآن، سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢  
كيفن فان بلاديل

٢٦٣

٩ . ما وراء ألفاظ مُفْرَدَة: مائدة - شيطان - جِبْت وطاقوت. آليات الانتقال إلى الأثيوبيّة (الجعزيّة). الكتاب المقدّس والنّص القرآني  
مانفرد كروب

٣٠٣

١٠ . الإسلام الناشئ في مصادر القرن السابع السريانيّة  
عبد المسيح سعدي

٣٢١

القسم الثالث  
دراسة نقدية للقرآن والتراث التفسيري الإسلامي

- ١١ ملاحظات حول تعديلات القرآن في القرون الوسطى والعصر الحديث  
ديفين ج. ستوارت  
٣٣١
- ١٢ اللغة السريانية في القرآن: نظريات المسلمين التقليدية (الكلاسيكية)  
أندرو ريبين  
٣٦٣
- المصادر والمراجع  
٣٨١
- فهرس آيات الكتاب المقدس  
٤٠٨
- فهرس الآيات القرآنية  
٤١٢
- فهرس الأعلام  
٤٢٠
- فهرس البلدان والأماكن والمواضع  
٤٢٨

## قائمة الأشكال

- ٩٤ ١ نقش الضريح المتعلق بامرئ القيس، النمارة (جنوبي سوريا) ٣٢٨ م
- ٩٥ ٢ وقف لأوباداس، عين أبادة/إن أفدات (جنوبي فلسطين)،  
القرن الثاني الميلادي تقريباً
- ٩٥ ٣. نص جنائزي، هيجرا (: الحجر. - المترجم)  
(شمال غربي العربية السعودية)، ٢٦٧ م
- ٩٦ ٤. نص بناء، زبد (شمالي سوريا) ٥١٢ م. تقريباً
- ٩٦ ٥. نقش، جبل يوسايس (جنوبي سوريا)، ٥٢٩ م
- ٩٧ ٦ نص بناء، هرّان (جنوبي سوريا)، ٥٦٩ م
- ٩٧ ٧. نص جنائزي، نيبو (الأردن)، منتصف القرن السادس الميلادي
- ١٠٤ ٨. نقوش، أم جوذيد (شمال غربي «العربية»)، بين القرنين  
الرابع والخامس الميلاديين تقريباً
- ١٠٥ ٩. نقوش، أم جوذيد (شمال غربي «العربية»)، بين القرنين  
الرابع والخامس الميلاديين تقريباً
- ١٠٥ ١٠ نقش، قاع المعتدل (شمال غربي «العربية»)، ٢٤ هـ
- ١٠٨ ١١ مسألة الشعر، مكة («العربية»)، ٩٨ هـ .....

## مجموعة الكتاب المساهمين

### غيرهارد بويرينغ

Gerhard Bowering is Professor of Islamic Studies at Yale University (USA). His publications include: *Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin: de Gruyter, 1980) and *Sulamī's Minor Qur'ān Commentary* (Beirut: Dār al-Mash-riq, 1995; 1997).

### فريد دونر

Fred M. Donner is Professor of Near Eastern History in the Oriental Institute and Department of Near Eastern Languages & Civilizations at the University of Chicago (USA). His publications include: *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1997) and "From believers to Muslims: Communal self-identity in the early Islamic community," *Al-Abḥath* 50-51 (2002-2003), 9-53.

### كلاود جيلوت

Claude Gilliot is Professor of Arabic and Islamic studies at the University of Provence, Aix-en-Provence (France). His publications include: *Exégèse, langue, et théologie en Islam*. (Paris: Vrin, 1990) and "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" in D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. van Reeth (eds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Acta Orientalia Belgica, 2004, 185-23.

### سيدني غريفيت

Sidney Griffith is Ordinary Professor in the Department of Semitic and Egyptian Languages and Literatures at the Catholic University of America (USA). His publications include two collections of his studies: *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Aldershot: Ashgate/Variorum, 1992) and *The Beginnings of Christian Theology in Arabic* (Burlington, VT: Ashgate/Variorum, 2002).



## روبيرت هويلاند

**Robert Hoyland** is Professor of Arabic and Middle East Studies at the University of Saint Andrews (Scotland, UK). His publications include: *Seeing Islam as Others Saw it* (Princeton: Darwin, 1997) and *Arabia and the Arabs* (London: Routledge, 2001).

## مانفرد كروب

**Manfred Kropp** is Professor of Semitic and Islamic Studies at Johannes Gutenberg-University, Mainz (Germany). His publications include: *Die Geschichte der "reinen Araber" vom Stamme Qaḥṭān. Aus dem Kitāb Naṣwat at-ṭarab fī tā'rīḥ ḡāhiliyyat al-'Arab des Ibn Sa'īd al-Maḡribī* (2nd edition: Frankfurt: Lang, 1982) and *Der siegreiche Feldzug des Königs 'Āmda-Ṣeyon gegen die Muslime in Adal. CSCO 538-9* (Louvain: Peeters, 1988).

## دانييل أ. ماديغان

**Daniel Madigan** is Associate Professor in the Department of Theology at Georgetown University (USA). His publications include *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton: Princeton University Press, 2001), and "The Limits of Self-referentiality in the Qur'an," in Stefan Wild (ed.), *Self-referentiality in the Qur'ān; Diskurse der Arabistik 11* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2006), 59–70.

## سليمان مراد

**Suleiman Mourad** is Professor of Religion at Smith College (USA). His publications include: *Early Islam between Myth and History: al-Ḥasan al-Basri (d. 110/728) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship* (Leiden: Brill, 2005) and "From Hellenism to Christianity and Islam: The origin of the palm tree story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān," *Oriens Christianus* 86 (2002), 206-16.

## جبرئيل سعيد رينولدز

**Gabriel Said Reynolds** is Associate Professor of Islamic Studies and Theology at the University of Notre Dame (USA). His publications include: *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins* (Leiden: Brill, 2004) and *The Qur'ān in Its Biblical Subtext* (London: Routledge, 2010).

## أندرو ريبين

Andrew Rippin is Professor of Islamic History and Dean of the Faculty of Humanities, University of Victoria (Canada). He is editor of *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Malden, MA: Blackwell, 2006). His articles on the *Qur'an* and *tafsir* have been gathered in *The Qur'an and Its Interpretative Tradition* (Aldershot: Ashgate/Variorum, 2001).

## عبد المسيح سعدي

Abdul-Masih Saadi is Assistant Professional Specialist at the University of Notre Dame (USA). His publications include: "The letter of John of Sedreh: A new perspective on nascent Islam," *Karmo* 1, 1998, 1, 18-31 (Arabic and Syriac); 1, 1999, 2, 46-64 (English). Prof. Saadi translated the present work into Arabic along with Saad Allah al-Saadi.

## سمير خليل سمير

Samir Khalil Samir is Professor at the Pontificio Istituto Orientale (Rome, Italy). His publications include: *One Hundred Questions on Islam* (San Francisco: Ignatius Press, 2007; also available in Italian, Spanish, French and Polish) and *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe, Cahiers de l'Orient chrétien* 1 (Beirut: CEDRAC, 2005).

## ديفين ج. ستيوارت

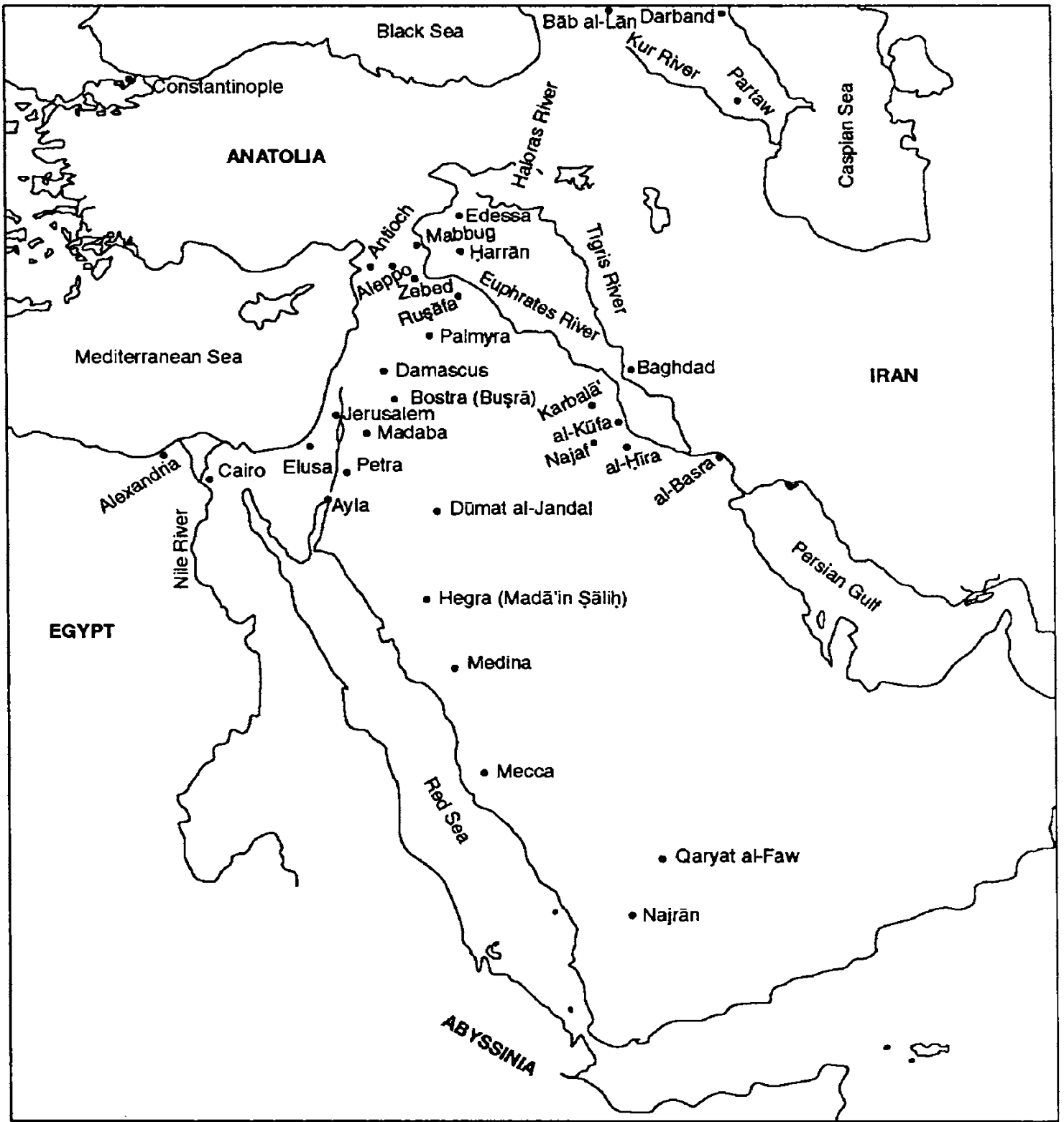
Devin J. Stewart is Associate Professor of Arabic and Islamic Studies at Emory University (USA). His publications include: *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: Utah University Press, 1998) and "Muḥammad b. Jarār al-Ṭabarī's *al-Bayān 'an Uṣūl al-Aḥkām*" and the genre of Uṣūl al-Fiqh in ninth century Baghdad," in J.E. Montgomery (ed.), *Abbāsid Studies* (Leuven: Peeters, 2004), 321-49.

## كيفين فان بلاديل

Kevin van Bladel is Associate Professor of Classics at the University of Southern California. His publications include "Heavenly cords and prophetic authority in the Qur'an and its Late Antique context," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2007) and "The Iranian characteristics and forged Greek attributions in the Arabic *Sirr al-asrār* (Secret of Secrets)," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57 (2004), 151-72.

## قائمة بالمختصرات

- BSOAS** *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.*
- CSCO** *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.*
- EF<sup>2</sup>** *The Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Leiden: Brill, 1954-Present.*
- EQ** *The Encyclopaedia of the Qur'ān, ed. J. McAuliffe, Leiden: Brill, 2001-Present.*
- FV** A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda: Oriental Institute, 1938.*
- GAL** C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden: Brill, 1937-49.*
- GAS** F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden: Brill, 1967-2000.*
- GCAL** G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.*
- GdQ1, 2, 3** 1, first ed.: T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860; 2, second ed., Nöldeke's revised work being titled therein *Über den Ursprung des Qorāns* and including F. Schwally, *Die Sammlung des Qorāns*, ed. and rev. F. Schwally, Leipzig: T. Weicher, 1909, 1919; 3, third ed., including Schwally and G. Bergsträsser and O. Pretzl, *Die Geschichte des Koran-texts*, Leipzig: T. Weicher, 1938. Reprint: 3 vols. in 1, Hildesheim: G. Olms, 1970.
- JAOS** *Journal of the American Oriental Society.*
- JNES** *Journal of Near Eastern Studies.*
- JRAS** *Journal of the Royal Asiatic Society.*
- JSAI** *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.*
- JSS** *Journal of Semitic Studies.*
- MIDEO** *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire.*
- OC** *Oriens Christianus (Serial)*
- SI** *Studia Islamica*
- ZDMG** *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.*



أمکنة ذُکرت فی هذا الکتاب.



## تصدير

### دانييل ماديغان

قبل ثلاثة عقود، حين اقترح عددٌ من الطرق الجديدة لفهم موضوع القرآن والتاريخ الإسلامي الباكر على مدى بضع سنوات، بدت الأسئلة المتجادل فيها والأجوبة المتعارضة المُقترحة تستأثر باهتمام الباحثين على وجه الحصر تقريباً. مع ذلك، أثار نشر دراسة كريستوف لوكسينبرغ بعنوان القراءة السريانية - الآرامية للقرآن انتباهاً شعبياً وإعلامياً عظيماً، بدون أن تجد في أغلب الأحوال إصغاءً جدياً بين الباحثين. هذه المجموعة، والمؤتمر الغني المتنوع الذي نبعت منه، تتخذ عمل لوكسينبرغ، رغم عدم اقتناعها به بوجه عام، نقطة انطلاق لتحاكم وتعيد تركيز الحقل المعاصر لعلم القرآن المُعقّد، بل الفوضوي.

ثمة قليل من الشك أن العمل المنشور باسم مزيف كان مفيداً في قرح انتباه جديد إلى العلاقة بين لغة القرآن واللغة السائدة المشتركة *lingua franca* في معظم الشرق الأوسط في السنوات التي كان ينشأ فيها الإسلام. ولكن، بسبب الافتراضات المُسبّقة التأويلية واللاهوتية التي اعتمدت كأساس في عمل لوكسينبرغ، والافتقار إلى فهم واضح لكيفية عمل وتكوّن اللغات، يتساءل المرء عمّا إذا لم تكن مقاربتة توحد المياه بدلاً من أن تنقيها.

إن لوكسينبرغ يقترح أن «يفك» لنا المعنى الأصلي للقرآن، الذي وقع حتى الآن - كما يدّعي - سجين عجز التراث الإسلامي (والباحثين الذين تبعوه) عن فهم وتقدير دور السريانية - الآرامية في تشكيل القرآن ولغته. خلف ذلك الهدف يكمن افتراض أن المعنى الحقيقي للقرآن يجب أن يُعثر عليه في النصّ نفسه، أو

على الأدق خلف النص في فكر الكاتب الأصلي. إن عمله لا يُظهر تقديراً كافياً لفكرة أن معنى نص لا يوجد ببساطة في ذهن الكاتب *mens auctoris* بل في ذهن القارئ *mens lectoris*، أو على الأفضل، في العلاقة المُركَّبة بين النص وقراءه في سياقهم. إنَّه على ما يبدو يُناصر التفسير القائم على إعادة التركيب والترتيب للنص عند شليرماركير أو ديلثي، تاركاً بدون فحص النقد الهام لغادامير والكم الهائل من البحث حول قضايا التفسير التي جرت في القرن الماضي.

هذه السذاجة التفسيرية نفسها تُنشئ الجاذبية الشعبية لعمل لوكسينبرغ القائم على إعادة التركيب والترتيب للنص، وهو ما يراه النص الأصلي. قد يكون مُنوراً أن يُلاحظ المرء أن الغالبية الغالبة من انتباه الصحافة كانت مُكرَّسة لإعادة قراءة لوكسينبرغ المقترحة لسورة الرحمن ٥٥ ٧٢، التي جعل فيها الأعناب البيض بدلاً للعدراى الجميلات اللواتي، بحسب القراءة التقليدية التراثية للفظ حور، ينتظرن المؤمنين في الجنة. هذه نقطة هامة لا لأنها تُمثل ببساطة عودة مواضيع الجدالات التقليدية المعادية للإسلام. إنها تعكس تبصراً في أن ظاهرة التفجير الانتحاري الإسلامية الحديثة تضرب جذورها في قراءة خاصة للقرآن، وأن طريقة التعامل مع الأزمة الجارية في العلاقات مع المسلمين هي ببساطة أن تُكذِّب قراءة كهذه؛ إنَّ القرآن في الفكر الشعبي قبله مؤقتة تحتاج إلى نزع الفتيل. ولكن هذا يبدو ذهاباً مع قلة وعي بعوامل كثيرة أخرى، سياسية، اقتصادية، وثقافية تصبّ الوقود على غضب يعبر عن نفسه أحياناً بالعنف. لسوء الحظ، إنَّ حلّ الحالة الدرامية الراهنة لا يمكن أن يكون فيلولوجياً.

ليس أقلّ حسماً بالنسبة إلى جماعة الباحثين منه بالنسبة إلى الشعب عامّة الاعتراف بأنَّ استعادة الجذور الإسلامية أو الطبقات الأبركر في القرآن، ولو ضمن مدى الممكن، لن تجيب عن كلِّ أسئلتنا عن الإسلام كما هو مُعاش، ولن تُزوِّدنا بحلّ للصراعات التي تُمزق عالمنا. ثمّة نزعة واسعة الانتشار حتى ضمن الديانات إلى رؤية جماعات تولد بكلِّ تكاملها الطبيعي، لكي تنحت وتنحط بالتدرّج، وهي تتطوّر على مدى الزمن. لذا، كلُّ إصلاح يُرى عودةً إلى النقاء الفطري والطاقة الأصلية للاندفاع الديني. والإغواء بالنسبة إلينا نحن الذين ندرس الظاهرة الأسرة للإسلام الباكر هو أن نتخيّل أن الاكتشاف والارتباط الذهني مع حقيقة اللحظة

الابتدائية يُمكن بطريقة ما أن يُعيدا صياغة الحاضر. ولكنّ الفريدة الابتدائية (إنّ جاز أن أستعير مصطلحاً من الكوزمولوجيا) التي أعطت نشأة لجماعة دينية جديدة ومتميّزة كانت، كغيرها من لحظات الابتكار الديني، لا نقطة استقرار وكمال هادئ، بل لحظة عدم استقرار طلبت بثبات صيغ توازن. لا عودة إلى البدء؛ نستطيع فقط أن نتعامل مع الأشياء كما أصبحت.

المعنى «الحقيقي» للقرآن يوجد في ما يقوله فعلاً لبشر حقيقيين - بطريقة ذات امتياز لجماعة من المؤمنين هو بالنسبة إليهم أكثر من نصّ قديم. بالنسبة إلى عدد من المساهمين في هذا المُجلّد تذهب مهنة الدراسات القرآنية إلى ما وراء الاهتمام الأكاديمي وملاحقة الامتياز العلمي. إنّها سبيل للارتباط جدّياً مع مؤمنين آخرين في ما هو بالنسبة إليهم كتاب مقدّس، بل أكثر من كتاب مقدّس. بسبب الطريقة التي بها تعمل النصوص المقدّسة في الجماعات المؤمنة فإنّ «قراءات جديدة» مهمّة للقرآن سوف تنبثق على الأرجح من ارتباط مع «العالم أمام النصّ» أكثر ممّا تنبثق من التنقيب الأثري عن «عالم ما وراء النصّ». إنّ الدراسات القرآنية يمكن أن تستفيد من النقاش المستمر في دراسات الكتاب المقدّس حول التوازن بين تحليل تاريخي نقدي يحفر ويُفكّ النصّ باستمرار، من جهة، وقراءة تأخذ النصّ على محمل الجد بصفة كتاب مقدّس قانوني من جهة أخرى. ثمّة مكان وحاجة إلى كليهما، ولكن في الدراسات القرآنية كما في دراسات الكتاب المقدّس نزع السابق (: التحليل التاريخي النقدي) إلى السيطرة.

إنّ الاستجابة الشعبيّة، واستجابة بعض الباحثين أيضاً، لعمل لوكسينبرغ تعكس فيما يبدو أملين متنازعين - الأكثر سلبية فيهما هو اشتهاؤ رؤية أسس القرآن بدون مصداقيّة، ومعها إيمان المسلم. والأكثر إيجابية هو الأمل بقراءة جديدة تشكّل قاعدة علاقة بناءة بين أولئك الذين يقرأونه بإيمان وأولئك الذين قد لا يحسبونه وحيّاً. قراءات جديدة تتولّد لا من التحليل ببساطة، أي بتفكيك النصّ، بل تنجم عن الحفّز، أي بتأسيس روابط جديدة وعلاقات بين عناصر النصّ نفسه ومع المحيط الذي فيه يُقرأ. للفيلولوجيين وللمؤرّخين، وإن لم يكونوا مؤمنين، دورهم في هذه العمليّة الرامية إلى تحفيز قراءات جديدة - ليس لأنهم يمتلكون بعض النظرات الثابتة في «المعنى الحقيقي» للنصّ، بل لأنهم يستطيعون



أن يُقدّموا للقارئ المؤمن عيناً تُبصر غنى تركيب العناصر النصّية ومعرفة بتاريخ استقبالها وتفسيرها في سياقات كثيرة تصنع معاً التراث الإسلامي.

يشعر المرء أنّ بعض الدراسات القرآنيّة - وهذا واضح تماماً في حالي لولينغ ولوكسينبرغ - تنازع من أجل امتلاك النصّ. والزعم بأنّ البناء التحتيّ والعديد من عناصر النصّ هي أصلاً مسيحيّة يبدو أنّه يكشف عن اشتهااء لتجريد الجماعة المسلمة من أساسها وأعظم كنز تملكه. مع ذلك، لنفترض جدلاً أنّ القضية أثبتت، ماذا سيبيّن ذلك؟ مرّة أخرى، قد تكون مقارنات مع دراسات الكتاب المقدّس مُنوّرة. والملحوظة أنّ بضعة عناصر في الكتاب المقدّس العبري هي صياغة جديدة لمادّة من تراث دينيّ آخر في الشرق الأوسط القديم لا تعني أنّ الكتاب المقدّس ليس له رؤية فريدة متماسكة خاصّة به. كما أنّ الملحوظة أنّ روايات طفولة المسيح والآلام في الأناجيل المتوازية قد أخذت اشعارها من عناصر في الأدب النبويّ والمزامير، وليس ببساطة من تذكّر الأحداث تاريخياً، لا تُجرّد الأناجيل من مصداقيّتها.

إنّ قراءات جديدة مُثمرة للقرآن لن تنتج عن تحليل تنافسيّ صراعيّ. لكنّها ستُحفّز بالتعاون بين كلّ أولئك الذين يأخذون النصّ جدّيّاً، سواء أكانوا مؤمنين به أم لم يكونوا، لا بصفة عمل فنيّ تاريخيّ ولكن بصفة كتاب مقدّس قانونيّ لجماعة معاصرة.

دانييل أ. ماديغان

الجامعة الغريغوريّة البابويّة

روما، إيطاليا

## مقدمة

### الدراسات القرآنية ومسائلهما الخلافية<sup>(١)</sup>

جبرئيل سعيد رينولدز

حين كنت أعدّ خطة مؤتمر جامعة نوتردام «نحو قراءة جديدة للقرآن؟» الذي تقرّر أن ينعقد في نيسان/أبريل من عام ٢٠٠٥، وهو المؤتمر الذي يُشكّل أساس هذا الكتاب، أخبرني عدد من الزملاء الأساتذة أنهم مُتشكّكون حول فكرة «قراءة جديدة» للقرآن بحدّ ذاتها. إنّ قراءة القرآن، بمعنى دقّة الألفاظ ودقّة معانيها (وليس تفسيرات لها) تبدو واضحة بشكل كافٍ وافٍ. ما من طبعة شائعة مُتداولة، مثلاً، تتضمّن نظاماً نقدياً للحواشي، أو لائحة بألفاظ التي ترد بشكل مختلف، أو لا ترد أو تُضاف في بعض المخطوطات. ثمّ إنّ طبعات القرآن المتنوّعة المطبوعة اليوم (مع بعض الاستثناءات غير العادية) مُتماثلة، لفظاً لفظاً وحرفاً حرفاً. النصّ العربيّ، إذاً، يبدو مُوحّداً وخالياً من أيّ إشكال.

ومُعظم الترجمات الإنكليزية للقرآن، في هذه الأثناء، تُعطي انطباعاً أنّ معنى القرآن شفاف. ومن النادر أن يقدم مُترجم لائحة بقراءات مُختلفة أو يعترف بأنّ معنى فقرة ما غير واضح. لماذا، إذاً، يجب أن يُفكّر أحدٌ في قراءة جديدة للقرآن؟ الجواب لا يظهر إلّا حين تجري موازنة بين ترجمتين. لأنّهُ في الوقت الذي تبدو فيه كلّ ترجمة على حدة فوق أيّ لوم، فعند الموازنة بين الترمجتين يظهر العديد من التناقضات التي يستحيل التوفيق بينها غالباً. هذه التناقضات عادة ما تعكسُ لُبساً عند المُفسّرين الكلاسيكيين.

خذ السورة ١٨ (الكهف)، الآية ٩، التي تشكّل مقدمة رواية «أصحاب الكهف» («نائمو إفسس» في التراث المسيحي): «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ

وَالرَّقِيمَ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا». يبدو أن للفظ الرقيم أهمية كبيرة في هذه الرواية، ولكن المفسرين منقسمون بعمق حول معناه. بعضهم يفسر الرقيم بمعنى «كتاب»، وبعضهم بمعنى «كتابة منقوشة»، «لوح»، «صخرة»، «أرقام» أو «بناء»، وآخرون يرونه اسم علم، ولكن اسم علم لأي شيء؟ الاقتراحات تتضمن اسم قرية، أو وادٍ، أو جبل، بل اسم كلب.

المترجمون يواجهون بقرار. يمكن لهم أن يختاروا واحداً من اقتراحات الباحثين التقليديين، ربّما بالمفاضلة بينها على أساس سُمعة أو سعة اطلاع كلّ منهم. يُمكنهم أن يُفتشوا عن معنى الرقيم، باستقصاء لغات أخرى أو أسماء مكان، أو مصادر أهملها الباحثون التقليديون أو لم تكن متوفرة لهم. أخيراً، يُمكنهم أن يُعدّلوا اللفظ، مقترحين شكلاً إملائياً بديلاً (ربّما الرقام أو الرقيم)، أملاً في الوصول إلى شكل ذي معنى معروف على نحو أفضل. مهما كان الاختيار المصنوع لا بدّ للمترجمين من تطوير قراءتهم.

### حول شكل القرآن

الاعتقاد الشائع أنّ القرآن ذو قراءة واحدة واضحة ناجم جزئياً عن تبجّح المترجمين، الذين نادراً ما يُعبّرون عن شكّ حول اختياراتهم. وفوق كلّ شيء هو ناجم عن النجاح الباهر للطبعة المصرية الشائعة للقرآن، المطبوعة أولاً في ١٠ يوليو/تموز ١٩٢٤ (ذو الحجة ٧، ١٣٤٢) في القاهرة، هذه الطبعة التي يُنظر إليها الآن على نطاق واسع بوصفها النّصّ الرّسمي للقرآن.<sup>(٢)</sup> ولكن في البداية، كان القيام بإصدار هذه الطبعة شأنًا مصرياً بحثاً. كان عمل لجنة معيّنة من الحكومة، برئاسة محمّد بن علي الحسيني الحدّاد،<sup>(٣)</sup> غايته تأسيس نصّ مُوحّد من أجل التعليم الدينيّ في مصر.<sup>(٤)</sup>

فيما بعد أجريت تعديلات ثانوية على النّصّ في الطبعات التالية، إحداها صدرت في سنة ١٩٢٤ والأخرى في سنة ١٩٣٦ والنّصّ الذي أُطلق في سنة ١٩٣٦ أصبح معروفاً بطبعة فاروق إكراماً لملك مصر فاروق (حكم بين ١٩٣٦ - ١٩٥٢).<sup>(٥)</sup> وبعد ذلك انتشر تأثير نصّ القاهرة بسرعة إلى ما وراء مصر. وأصبح مُتبنّى عالمياً من المسلمين سنّة وشيعة، بل من باحثين نقديين تخلّوا منذ ذلك

الوقت عن طبعة غوستاف فلوغيل ١٨٣٤ وقد كتب أوتو بريتنزل في عام ١٩٣٨ ملاحظة يذكر فيها باندهاش أن قد برز في أيامه للمرة الأولى نصّ رسمي.<sup>(٦)</sup> مع ذلك، لم يكن المقصود من المشروع المصري أن يكون نصّاً نقديّاً، بحسب الفهم الشائع للمصطلح على الأقلّ. والباحثون الذين عملوا في ذلك المشروع لم يسعوا إلى استعادة الصيغة القديمة للقرآن، ولكن ليحفظوا واحدة من القراءات التقليدية (بالمعنى الخاصّ للفظ في التراث الإسلامي) هي قراءة حَفْص (ت. ٧٩٦/١٨٠) عن عاصم (ت. ٧٤٥/١٢٧). ولكنّ هذه القراءات جزء من تاريخ النصّ، وليس نقطة بدايته. وفكرة عدد متميّز من القراءات المختلفة ومتساوية قانونيّاً لم تتكوّن قبل القرن الرابع هـ/العاشر م، حين قادت انقسامات عظيمة حول النصّ القرآني ابن مجاهد (ت. ٣٢٤هـ/٩٦٣م)، مع آخرين، ليرعى هذا المفهوم التنظيمي.

احتجّ ابن مجاهد أنّ هناك سبع قراءات متساوية في الصّحة. واحتجّ آخرون بأنّ هناك عشر قراءات، أو أربع عشرة قراءة. ثمّ إنّ القبول التدريجي (ولم يكن قبولا تامّاً قطّ) بحجّة القراءات السبع (تُعزى غالباً إلى استخدام ابن مجاهد حديثاً نبويّاً يتحدّث عن «الحروف السبعة» التي أنزل القرآن عليها)<sup>(٧)</sup> كان يرافقه غالباً توضيح بأنّ كلّ قراءة لها روايتان. بشكل فعّال إذاً، حُسِبَتْ أربع عشرة رواية أصيلة على قدم المساواة، وكانت رواية حفص عن عاصم واحدة فقط من بينها. حتّى في هذا السيناريو ليس هناك إجماع حول الشكل الدقيق لقراءة حفص عن عاصم. إذ يُزعم أن لها أربع طرق نقل مختلفة، وتكثرُ التناقضات في نصوص متنوّعة تزعم نقلها.

إذاً، في أوائل القرن العشرين كان شكل القرآن يبدو أيّ شيء إلاّ كونه واضحاً. في الواقع، كانت الحكومة المصريّة مدفوعة للنهوض بالمشروع الذي انتهى بطبعة القاهرة للقرآن بسبب التنوّعات (أو «الأخطاء»، بحسب وصف مُلحَق طبعة القاهرة) الموجودة في نصوص القرآن التي كانوا يستوردونها لمدارس الدولة.<sup>(٨)</sup> وكانت استجابة الحكومة أنّها أتلفت عدداً كبيراً من هذه النصوص بإغراقها في نهر النيل وأصدرت نصّها الخاصّ. هكذا سار مشروع القاهرة على منوال الخليفة عثمان والوالي الحجّاج بن يوسف (ت. ٧١٤/٩٥)، اللّذين يُروى

أنهما أتلّفا النسخ المنافسة ووَزَعَا نص القرآن الخاصّ بهما في القرن الإسلامي الأوّل.

حين قرّر الباحثون في القاهرة أن يُثبِتُوا نصّاً قياسيّاً بحسب حفص عن عاصم كان يتعيّن عليهم بعدُ أن يُقرّروا بأيّ تقرير من تقاريره يجب أن يثقوا. إذا، كان مشروعهم يتطلّب استقصاء شاملاً لأعمال القراءات التقليديّة.<sup>(٩)</sup> وبالفعل أجروا الاستقصاء باجتهاد عظيم وانتباه إلى التفاصيل، وفقاً لملاحظات بعض الباحثين الغربيّين.<sup>(١٠)</sup> وعلى سبيل المثال، لاحظ غوثيلف برغشترسر أنّه في عدد ضئيل من الحالات تتناقض قراءتهم مع قراءة مصادر أبكر عن حفص عن عاصم.<sup>(١١)</sup>

ومع ذلك، غالباً ما يكون نصّ القاهرة في نزاع مع دليل المخطوطات.<sup>(١٢)</sup> ربّما كان هذا متوقّعاً إن أخذنا بالحسبان أن نصّ القاهرة لم يكن معنياً بكشف نصّ بقدر ما كان معنياً باختيار نصّ. ثمّ إنّ فكرة قراءات صحيحة بحدّ ذاتها هي، في الواقع، معتقد ديني، وليس نقداً نصّياً. وفي حقل القراءات، لا بدّ للنقاش حول شكل النصّ القرآني من أن يجري ضمن سياق تراث الجماعة. وادّعاء طبعة القاهرة للصّحّة لا يقوم على أساس القِدَم، بل على أساس التقليدية.

إذاً يجب عدم الخلط بين طبعة القاهرة وطبعة نقدية. ذلك أنّ الباحثين المصريّين لم يسعوا إلى تسجيل القراءات المُختلفة في نصّهم فلا غرو أن يُهملوا القراءات المُختلفة غير التقليدية الموجودة في مخطوطات. ولكن تلك المهمّة سرعان ما قام بها بعد ذلك باحثان غربيّان، صديقان ورصيفان معاً، هما الألماني برغشترسر المذكور آنفاً، والأسترالي آرثر جيفري. كان برغشترسر، الأستاذ في جامعة ميونيخ، تلميذاً لأوغست فيشر في لايبزيغ ومعروفاً سلفاً بمساهمته في عمل نولدكه وشفالي بعنوان *Geschichte des Qorans* (تاريخ القرآن) وبمساهماته المتنوّعة في اللغويّات السامية. أمّا جيفري، القس الميثودي، فكان وقتذاك أستاذاً في الجامعة الأمريكيّة في القاهرة، وانتقل لاحقاً إلى جامعة كولومبيا في نيويورك سنة ١٩٣٨ ونشر فيما بعد الدراسة الأساسيّة حول تأصيل ألفاظ قرآنيّة: *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (المفردات الدخيلة للقرآن). وفي الوقت نفسه كان برغشترسر وجيفري منشغليّن بدراسة أدب القراءات ويصوّران في أفلام المخطوطات القرآنيّة الباكّرة، مخطّطين لنشر طبعة نقدية للقرآن.<sup>(١٣)</sup> وتعرض

خلاصة لمحاضرة برغشترسر في sixth Deutscher Orientalistentage (فيينا ١٩٣٠) خطتهم بالتفصيل:

يقترح المحاضر أن يقوم بالتعاون مع جيفري بإنجاز لائحة بملاحظات نقدية للنسخة المصرية [للقرآن]. ستعرض هذه النسخة بحروف أجنبية كلّ القراءات المختلفة الواردة في الأدب (خاصة في الكتابات عن القراءات وفي التفاسير القرآنية) ومخطوطات القرآن بالخط الكوفي، مع إهمال الاختلافات الصوتية البسيطة. وستُقسّم بحسب اختلافاتها في الحروف الساكنة عن النص العثماني، والتشكيلات المُحتملة لهذا النص، وتباينات هذه التشكيلات. من أجل تقويم نقدي، ستوضع على حدة هذه التباينات عن النص القياسي التي تستحق ملاحظة خاصة أو المُفضّلة منها. وستُكَمَل المادة المجموعة بفهرس وبنظرة عامة موضوعية وقواعديّة.

(G. Bergstrasser, "Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koranausgabe," 83)<sup>(14)</sup>

بعد نقاش الفكرة (من قِبَل باحثين لا أقلّ من فيشر بومشترك وريتر وكهلي)، صدّقت مجموعة الباحثين في ديستخير أورييتاليستاج البيان المشترك التالي:

يوم الاستشراق الألماني السادس لعام ١٩٣٠ بفيينا يُرحّب بالخطة المُقترحة من قِبَل السيّد برغشترسر الهادفة إلى ملاحظات نقدية للقرآن، ويعتبر أنّ إنجازها يُشكّل حاجة مُلحة للبحث الاستشراقي. ويعتبر يوم الاستشراق الألماني على نحو خاصّ أنّه من الضروري في سبيل هذه الغاية إنجاز مجموعة مُصوّرة للمخطوطات القرآنية القديمة.

(G. Bergsträsser, "Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koranausgabe," 83)

لنا أن نخمّن أنّ المُحرّض على مشروع طبعة نقدية للقرآن كان عمل المصريين [أي طبعة ١٩٢٤ للقرآن بحسب قراءة حفص. المترجم]، لأنّ برغشترسر وجيفري كليهما كانا نشيطين في مصر أثناء عملية إنتاج نصّ القاهرة. هذه حالة جديدة

بالملاحظة لباحثين غربيين ومسلمين يعملون في تعاون، رغم اختلافات المنهج. ولكن مشروع الطبعة النقدية كان مُقدَّراً له أن يُلغى بسبب سلسلة من حوادث مشؤومة غير عادية تكاد لا تُصدَّق. في آب ١٩٣٣ مات برغشترسر خلال نزهة على الأقدام مع صاحب في جبال الألب.<sup>(١٥)</sup> صاحبه، فريدريك تيرش، قدّم تقريراً عن موت برغشترسر من ١٦ صفحة على الآلة الكاتبة إلى الشرطة بعد الحادث مباشرة.<sup>(١٦)</sup> ويذكر تيرش، بعد أن اعترف: «ما زال رأسي في حالة تشويش كامل» أنه أثناء النزهة سقط برغشترسر من منحدر حادّ، فأصيب في رأسه.<sup>(١٧)</sup> يتابع تيرش، بنغمة عاطفية، أنه اضطر إلى المكوث مع الأستاذ في الجبل طوال الليل حتى لفظ أنفاسه الأخيرة، لأنه لم يكن قادراً بمفرده على حمله والعودة به.

ولكن رواية تيرش عن موت برغشترسر لم تُعدّم من يتحدّاه. يستنتج كاتب مصريّ اسمه محمّد حمدي البكري، في تصدير لكتابه عن عمل برغشترسر الفيلولوجي، أن الأستاذ قد قُتل بسبب موقفه المناهض للنازية. ويصف بكري بأسلوب درامي كيف هاجمه أحد تلاميذه أثناء تلك النزهة وأمسك به ورماه من حافة جُرف ليلقى حتفه.<sup>(١٨)</sup> لسوء الحظ، لا يُقدّم بكري أيّ دليل يدعم به روايته عن موت برغشترسر. وهذه الرواية تتنافر مع ادّعاء غونتر لولينغ أن مدرسة ميونيخ للدراسات الإسلامية كانت مشتركة في الجريمة النازية، رغم أن لولينغ أيضاً لا يُقدّم دليلاً يدعم به أحكامه الجازمة.<sup>(١٩)</sup> يبدو أن موت برغشترسر سيبقى لغزاً حتى يُكشَف النقاب عن دليل جديد.

بعد موته توبع مشروع القرآن بواسطة أوتو بريتزل المذكور آنفاً، رصيف برغشترسر وخلفه في ميونيخ.<sup>(٢٠)</sup> وفي غضون بضعة سنوات تلت تمكّن بريتزل أن يدفع المشروع إلى طور قريب من الاكتمال، كما يتّضح من تعليقات لجيفري في كتابه *Materials for the History of the Text of the Qur'an*، المنشور سنة ١٩٣٧:

لسنوات طويلة استمرّ الكاتب الحاضر يجمع موادّ لنصّ نقديّ للقرآن، وفي سنة ١٩٢٦ اتّفق مع الأستاذ برغشترسر أن يتعاون في المهمة الأكبر، مهمة إعداد أرشيف موادّ منها يمكن أن يُكتَب ذات يوم تاريخ

تطوّر النَّصّ القرآني. من المأمول أن يكون من الممكن قريباً نشر نصّ للقرآن - كخطوة في تلك الخطة - مع نظام نقدي للحواشي يُعطي مجموعة الكاتب من التباينات النصية التي جُمِعت من التفاسير، والمعاجم، وكتب القراءات، ومصادر مماثلة. في هذه الأثناء، بدأ الدكتور بريتلز، خلف برغشترسر في ميونيخ، ينظّم الأرشيف من أجل الـ «مجلس لدراسة القرآن» الذي أنشئ بواسطة الأكاديمية البافارية بمبادرة من برغشترسر، وقد حشد الآن مجموعة ضخمة من الصور لمخطوطات كوفية وأعمال قراءات باكرة غير منشورة.

(A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, vii<sup>(21)</sup>)

ولكن حين اقترب مشروع القرآن من الاكتمال، ظهرت غيوم الحرب في أفق أوروبا. وما إن نشبت الحرب العالمية الثانية حتى دُعي بريتلز إلى الخدمة العسكرية، وتعلّق المشروع. إلا أنه ذهب ولم يُعد. ففي ٢٨ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤١ مات بريتلز في حادث تحطم طائرة.

ظلّ منصب بريتلز في ميونيخ شاغراً حتى ملأه أنطون سبيتالير، الذي كان هو نفسه قد خدم مترجماً في الجيش الألماني. ولكنّ سبيتالير الذي لم يمت حتى سنة ٢٠٠٣، لم يشارك أيّاً من أسلافه في رؤيته لمشروع القرآن. في الحقيقة، ثمّة بعض الأسباب للاعتقاد أنه وضع نهاية له.

في محاضرة لجيفري في أورشليم سنة ١٩٤٦ قال:

قُتل بريتلز خارج سيباستبول أثناء هذه الحرب الأخيرة، وكلّ الأرشيف الذي في ميونيخ أتلف بالقصف والنار، حتى أصبح من الضروري البدء من الصفر في تلك المهمة العملاقة. لذا من المشكوك فيه إلى أبعد حدّ أن يرى جيلنا إكمال طبعة نقدية حقيقية للقرآن.

(A. Jeffery, "The textual history of the Qur'an," 103)<sup>(22)</sup>

بهذا نفص جيفري يده من أيّ بقية لأمل في المشروع. حين مات سنة ١٩٥٩ مات المشروع معه.<sup>(٢٣)</sup> ومن المفترض أنه لا يمكن أن يكون إلاّ سبيتالير هو الشخص



الذي أخبر جيفري بخراب الأرشيف. وفعلاً، طوال عقدين بعد ذلك علّق سبتيالير نفسه أنّ خراب الأرشيف في الحرب عنى نهاية مشروع الطبعة النقدية للقرآن. (٢٤) مع ذلك، من المعروف جيّداً الآن أنّ الأرشيف نجا من آثار الحرب، وأنّ سبتيالير تولّى أمره وعهد به بعد عقود إلى تلميذه السابق، الأستاذ في برلين الآن. (٢٥) غير أنّ إدارة سبتيالير في هذه الشؤون قادت غونتير لولينغ، أحد تلاميذه السابقين أيضاً - والذي أصبح بعد ذلك عدواً شخصياً له - إلى أن يقدر فيه. وفي رأي لولينغ أنّ سبتيالير لم يكن يمتلك القدرة على أيّ عمل منتج بالأفلام، وكان مفعماً بروح التنافس إلى حدّ لا يسمح له بأن يأذن لغيره في الوصول إليها. (٢٦)

هذا بالتأكيد جزمٌ غير عادل؛ نفترض أنّه استجابة هجومية لمعارضة سبتيالير المشهورة جيّداً للولينغ. ويبدو من الراجح بكل بساطة أنّ سبتيالير لم يؤمن بأنّ مشروع برغشترسر/بريتزل/جيفري هو مشروع عملي. ويُلْمَح سبتيالير في مكان ما أنّه حتّى بريتزل بدأ يشك في إمكانية إنتاج طبعة نقدية للقرآن. (٢٧) بالفعل، في محاضرة ألقيت في المؤتمر العالمي العشرين للمستشرقين في بروكسل (١٩٣٨)، يُلاحظ بريتزل إلى أيّ درجة طُمِسَتْ قراءات القرآن على مدى الزمن، «حتّى أصبحت قراءة حفص عن عاصم اليوم عملياً القراءة الوحيدة التي ما زالت معروفة ومستخدمة.» (٢٨) ويتابع: «بسبب هذه الأمور تنشأ صعوبة، إن لم نقل استحالة، إنتاج النّصّ الأصلي [للقرآن].» (٢٩)

ولكنّ تشاؤميّة بريتزل كانت فوق كلّ شيء فيما يتعلّق بقيمة النقل الإسلامي للقراءات المختلفة (لأنّ ثمة سبب للشك في أنّ معظم القراءات المختلفة هي إنتاج المفسّرين). في المحاضرة نفسها يدعم بريتزل بحماس عمل جيفري نحو نظام نقدي لحواشي القرآن. ويُلْمَح أيضاً العمل الصعب الذي عمِلَ مسبقاً في اتجاه المشروع (الذي كرّس باحثون غربيون أنفسهم له مدّة طويلة بغيره عظيمة وتضحية بالنفس) (٣٠) حتّى حين يُضيف ملاحظة استثنائية حول مساهمة موعود بها من باحثين شرقيين، مسلمين على سبيل الافتراض: «ثمة أمل وطيد أنّ يساهم في هذه المهمة العلميّة العظيمة باحثون شرقيون سبق أن وعدوا بذلك.» (٣١)

في النهاية نستطيع أن نعمل أكثر من مجرد تخمين حول النوايا الحقيقية لبريتزل أو سبتيالير، والتخمين ليس أساساً للحكم. مع ذلك هوذا كثير واضح: أن عدم مقدرة جيفري - الباحث في القرآن الذي لا ند له - على متابعة المشروع لم يكن خيبةً لنفسه فقط. كان خسارة كبيرة لكل دارسي القرآن، خسارة ربّما لن تُعوّض تماماً أبداً.

مهما كان الأمر، فنتيجة موت برغشترسر وبريتزل في غير وقتها، ونتيجة أفعال سبتيالير الغربية، تلاشى المسعى المُنسَّق الوحيد من أجل إنتاج طبعة نقدية للقرآن. وهكذا ما زالت طبعة نقدية للقرآن غير موجودة. عدم الوجود هذا وصفه جيفري وهو يكتب سنة ١٩٣٠، بأنه «غير عادي»،<sup>(٣٢)</sup> وبالتأكيد هذا الوصف أصدق وأحق اليوم.

ولكن بدأ مؤخراً موضوع البحث النقدي في نصّ القرآن يجتذب الانتباه مرّة أخرى. هناك من ناحية عملٌ مُعجمي إحصائي بعنوان مُعجم القراءات القرآنية نُشر سنة ١٩٨٣<sup>(٣٣)</sup> هذا المعجم يُزوّد طبعة القاهرة للقرآن بلائحة ضخمة من القراءات المختلفة المذكورة في التراث الإسلامي. تتضمن هذه اللائحة قراءات تقليدية (أي: «السبع» وال«الثلاث بعد السبع»، وال«الأربع بعد العشر») وقراءات مختلفة غير تقليدية (شواذ) أُخبرَ عنها أنها وُجِدَتْ في مصاحف وُجِدَتْ قبل مُصحف عثمان. إنها بهذا تُزوّدنا بإضافة قيّمة على كتاب جيفري *Materials for the History of the text of the Qur'an* (موادّ من أجل تاريخ نصّ القرآن). مع ذلك، ثمة سبب للاعتقاد أن التباينات في كتب القراءات والمصاحف هي نتيجة نقل عن المُفسّرين وليست من نصوص قديمة [للقرآن]. إن كان هذا هو الحال، فإن المعجم أهمّ ربّما لأنّه يكشف إلى أيّ درجة وصل الباحثون المسلمون أنفسهم في التخمين حول شكل النصّ القرآني.

من ناحية أخرى، اكتُشِفَ في سنة ١٩٧٢ مصدر جديد لموادّ أساسية للبحث في النصّ القرآني، حين اكتشف العمال ما أصبح شهيراً الآن، أي مخطوطات القرآن القديمة المخبوءة في الجامع الكبير في صنعاء، في اليمن. وقد سبّب اكتشاف اليمن إثارة عظيمة في الوَسَط الأكاديمي، وحرّض بعض كتّاب الإثارة على الكتابة عنه في الإعلام الشعبي.<sup>(٣٤)</sup> ومع ذلك، ما تزال شذرات القرآن

نفسها غير منشورة حتى الآن،<sup>(٣٥)</sup> مع أنها أُضِلِحَتْ وُصُورَتْ. سبب ذلك، فيما يبدو، هو حقيقة أنها سببت إثارة كبيرة في الغرب لا غير. هذا الانتباه كان غير مرغوب فيه. وقد عمدت السلطات اليمينية التي تعرّضت لضغط شديد إلى التدخّل، إذ نما الانطباع في العالم الإسلامي بأنها سمحت للمستشرقين المعادين للإسلام بأن يلمسوا ويتصرفوا بملكات المسلمين الدينية.

على أية حال، ما يزال من غير الواضح كيف سيُغيّر هذا الاكتشاف اليميني فهمنا للتطور الباكر للنصّ القرآني. في الواقع، يمتلك الباحثون الذين عملوا في المشروع منظورات مختلفة، ويرجع ذلك جزئياً إلى الميادين العلمية الخاصة بكلّ منهم. ويحتجّ ه. س. غرافت فون بوثمير، مؤرّخ الفنّ، بأنّ شذرات صنعاء تُثبت أنّ نصّاً قرآنيّاً قياسيّاً كاملاً، من ضمنه الفاتحة وسورتا التعويد الأخيرتين، وُجِدَ في القرن الإسلامي الأوّل،<sup>(٣٦)</sup> كلّ هذا رغم الاعتراف بأنّ الشذرة المؤرّخة الوحيدة ترجع إلى سنة ٣٥٧ هـ (٩٦٨ م).

يوافق جرد بوين، المختصّ في الإسلاميات، على أنّ الشذرات تُمثّل أقدم مخطوطات موجودة للقرآن. وهو يعتقد، من ناحية أخرى، أنّها ستُظهر أنّ الباحثين المسلمين في القرون الوسطى الذين أسّسوا الخطّ المشكّل للقرآن أخطأوا في قراءة الخط غير المشكّل في العديد من الأماكن. إنّهُ يُلاحظ على سبيل المثال أنّ الصوت الطويل «ألف المدّ» مُمثّل في العلامة الإملائية «الياء» هكذا «اله» تُكتَبُ غالباً «اليه». <sup>(٣٧)</sup> هذا يبدو مؤكّداً ما اقترحه الفيلولوجيون منذ مدّة طويلة حول أسماء علم مثل إبراهيم وشيطان (الذين يتوقّع المرء، استناداً إلى شقيقيهما الساميين، أن يُقرأ أبراهام وشاطان) من أنّ قرآء القرون الوسطى المسلمين قرأوا الياء ياءً، وإن كانت في الأصل علامة إملائية لألف المدّ. <sup>(٣٨)</sup> لذا يقترح بوين أنّ مخطوطات صنعاء تستطيع في المستقبل أن تخدم كأساس لتعديلات في النصّ القرآني القياسي. <sup>(٣٩)</sup> هذا، بطبيعة الحال، سيكون مستحيلاً ما دامت المخطوطات تبقى سراً.

في هذه الأثناء، أشرف الأستاذان سرجيو نوجا نوسيدا وفرانسيس ديروشي على مشروع نشر صور طبق الأصل لعدد من مخطوطات القرآن الباكورة. لقد نشرا حتى الآن المخطوط أرابي ٣٦٨ من المكتبة الوطنية الفرنسية،<sup>(٤٠)</sup> والنصف الأوّل

من المخطوطات OR 2165 من المكتبة البريطانية. (٤١) أنا أدرك أنهما يخططان لطبعات لمخطوطات أخرى مهمة، من ضمنها مصنف سمرقند الشهير. يُقدّم نوسيدا وديروشي هذه المخطوطات في حجم مُكَبَّر، مع رسم مُعَدَّل لطبعة القاهرة على الصفحة المواجهة. والحال أن طبعاتهم أدوات قيّمة (وإن كانت غالية الثمن) من أجل البحث في نصّ القرآن.

بكلمة واحدة، حين تلاقى الباحثون الممثلون في هذا المجلّد في جامعة نوتردام في نيسان من سنة ٢٠٠٥، كان من الواضح أنّ زحماً كان يتكوّن من أجل تجديد البحث النَّصِّي حول القرآن.

### حول أصل القرآن

إلى ذلك، كان المؤتمر قد انعقد في وسط تنافر متزايد في الدراسات القرآنية. ففي السنوات الأخيرة ظهر عدد من الأعمال المثيرة للجدل - من ضمنها أعمال غونثير لولينغ، وجون وانسبرو، ويهودا نيفو، وكريستوف لوكسينبرغ - تحدّت النظريات التراثية حول أصل القرآن. يقترح هؤلاء المؤلفون بطرق مختلفة أن الرواية السائدة حول أصول القرآن، التي تطوّرت في الأدب الإسلامي في القرون الوسطى، غير جديرة بالثقة تاريخياً. لذا يناقشون في أنه يجب أن يكون الباحثون المعاصرون أحراراً في أن يُعَمِلُوا نظرهم في القرآن بدون التحديق فيه من خلال عدسات ذلك الأدب. بذلك قد يصلون إلى تفسيرات مُفاجئة جديدة للفقرات القرآنية.

هذه الأعمال المثيرة للجدل قادت إلى نوع من الثقافة - الفرعية في الحقل. يُصنّف المؤلفون على العموم بوصفهم تنقيحيين. ومع ذلك فإنّ المشترك بين نظرياتهم ومبادئهم الأساسية قليل جداً. هذه الثقافة - الفرعية، إذاً، لم تُطوّر مذهباً، بل لم تُطوّر منهجاً يشكّل تحدياً منظماً للنموذج السائد. رغم هذا، وربما بسبب هذا، ساهموا معاً في إيجاد شعور بالنضال، بل بالتلهّف، في حقل الدراسات القرآنية. لهذا السبب تساءلت أنجيليكا نيورث مؤخراً حول ما إذا كان الحقل الآن في «حالة ميؤوس منها». (٤٢)

يمكن أن يُضاف، من ناحية أخرى، أنّ فكرة التخمين حول المعنى المقصود للقرآن لها سابقة في التراث الإسلامي نفسه. في الأعمال التفسيرية الباكرا يجري

الباحثون المسلمون نقاشات تخمينية، غير محلولة غالباً، حول معنى العديد من الفقرات القرآنية. إنهم عادة صريحون حول مدى اختلافهم، خاتمين تحليلهم غالباً باعتراف بسيط: «اختلف أهل التأويل بتأويل ذلك». يختلف المفسرون حول المعنى. في أمكنة أخرى يستعملون المصطلح العربي البهيج «أصح» في تقديم نظرتهم الخاصة بدون استبعاد نظرات الآخرين. أو إنهم يُقنعون أنفسهم باللازمة: «الله أعلم.»<sup>(٤٣)</sup>

هؤلاء الباحثون المسلمون لم يُسألوا، بطبيعة الحال، الرواية التقليدية لتزليل القرآن أو أصله الإلهي. ولكنهم، مع ذلك، رأوا أهمية إنجاز فهم واضح دقيق للنص. في الواقع، هذا العمل مدعوٌ إليه من نص القرآن نفسه، الذي يسأل: «أفلا يتدبرون القرآن؟» (سورة النساء ٤ ٨٢). وكان مؤتمر جامعة نوتردام لعام ٢٠٠٥ قد انعقد استجابة لهذا التحدي، وبهذه الطريقة كان ضمن روح التفسير الإسلامي التراثي تماماً.

في هذه الأثناء، تستمر الكتب الأكاديمية القياسية حول القرآن تابعة الرواية السائدة، أولاً في إنتاج تاريخ ومعنى القرآن بحسب المصادر الإسلامية السنية، وثانياً بحسب المصادر الغربية الكلاسيكية التي في أساسها يقوم عمل نولدكه، *Geschichte des Qorans* (تاريخ القرآن)، وشفالي، وبرغشترسر وبريتزل.<sup>(٤٤)</sup> إن كانت المصادر الغربية لا تشارك المصادر الإسلامية في المنظور الديني فإنها تعمل ضمن النموذج الأساسي نفسه، أي أن كلاً من تاريخ ومعنى القرآن يُفهمان في ضوء سيرة النبي محمد. وهكذا استبدل كثير من المؤلفين الغربيين الكلاسيكيين محمداً بالله حين قدّموا مؤلف القرآن. لقد علّق نولدكه نفسه مرةً أن القرآن «هو من عمل محمد، وهو بصفته هذه ملائم ليُقدّم مفتاحاً للتطور الروحي لأنجح الأنبياء والشخصيات الدينية.»<sup>(٤٥)</sup>

أقدم مثلاً واحداً فقط على ذلك، هو أن سورة العلق ٩٦، الآيات ١ - ٥ (التي تبدأ ب: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ») تُفسّر عموماً من خلال الرواية الشهيرة عن دعوة محمد إلى النبوة على جبل حراء. إن كان الباحثون المسلمون التقليديون يؤمنون أن الله (أو الملاك جبريل) تكلم حقاً بهذه الآيات مع محمد في ذلك اليوم، فإن معظم الباحثين الغربيين التراثيين يؤمنون أن محمداً، على الأقل، كان

حقاً على ذلك الجبل وفعلاً نطق بهذه الآيات وهو يؤمن أنها من الله. ولكن لم تستتج واحدة من مجموعتي الباحثين أن رواية دعوة محمد قد تكون كُتِبَتْ كطريقة لتفسير سورة العلق ٩٦ ١ - ٥، ما يعني أن تفسير هذه الآيات من خلال رواية دعوة محمد إشكالي، على الأقل.

من ناحية أخرى، يبدو الباحثون التنقيحيون أنهم متفقون على مبدأ أساسي: إن الربط بين القرآن وسيرة محمد ربطٌ وهمي. ورواية أصول القرآن يجب أن تُرى في منظور أوسع بكثير. ولا يمكن للقرآن أن يُقدَّر تماماً إلا حين يُحرَّر من النظرة الضيقة للسيرة. ورغم أن هذه الفكرة البسيطة يمكن ألا تظهر أولاً على أنها فكرة جذرية، فإنها مع ذلك تُقوِّض تراث الدراسات القرآنية الإسلامي والغربي معاً. فليس من المفاجئ إذاً أن ظلت التنقيحية نوعاً من الثقافة - الفرعية ضمن الحقل.

ولكن هذا ربما لا يكون السبب الوحيد لتهميشهم. لأنه إن كان لولينغ، ووانسبرو، ونيفو ولوكسينبرغ جميعاً قد تحدوا الرواية السائدة للدراسات القرآنية، فإن الروايات التي يكتبون تشترك في القليل فيما بينها. ونظرياتهم تشكل نغمات متنافرة وليس سيمفونية، وتساهم جميعها في خلق شعور بأن التنقيحيين لم يُقدِّموا رواية بديلة تحظى بالتقدير. (٤٦)

من بين هذه النظريات ربما كانت أقلها شهرة، ولكن ليس أقلها تحريضاً، نظرية غونتر لولينغ، المعبر عنها أصلاً في منشوره عام *Über den Ur-Qur'an* (١٩٧٤) (حول القرآن الأصلي). (٤٧) يُشير العنوان إلى فكرة لولينغ الأساسية القائلة بأن القرآن يحفظ في طياته كتابات مسيحية مُبكرة. ويعتقد لولينغ أيضاً أن لنظريته عواقب على مستقبل الإسلام، الأمر الذي دفعه إلى أن يعطي ترجمة كتابه إلى الإنكليزية عنواناً مُعدلاً هو: *A Challenge to Islam for Reformation* (تحدي للإسلام من أجل الإصلاح).

بحسب لولينغ، يتضمّن القرآن أربعة مستويات نصية مختلفة. المستوى الأول، النص الأصلي، هو ترانيم ذات مقاطع، مؤلفة من قبل جماعة مكة المسيحية. تكوّنت هذه الجماعة من مؤمنين مُثلّثين وغير مُثلّثين. المُثلثون تبنا قانون الإيمان النيقاوي الخاص بالإمبرطورية البيزنطية، فيما حافظ غير المُثلثين

على تعليم المسيح القديم، ومفاده أنه كان ملاك المجمع الإلهي المتجسد، أُرسِلَ ليقوّض اليهودية الهرميّة التوحيدية، يهودية زمانه. المستوى الثاني يتكوّن من تلك الترانيم بعد أن حُرّرت وُعِدَّت لتنسجم مع مبادئ الإسلام في زمن محمّد. المستوى الثالث يتضمّن الفقرات التي أُلْفِت أصلاً في زمن محمّد، ولها حصراً معنى إسلامي. المستوى الرابع والأحدث يتكوّن من تلك الفقرات التي غيرها مسلمون بعد زمن محمّد أثناء تحرير الرسم العربي، أي أثناء العملية التي انتقل فيها القرآن من خطّ غير مشكّل وغير منقّط إلى خطّ مشكّل ومنقّط.

بالنسبة إلى لولينغ إذاً، المهمة الأولى للباحث في القرآن هي التنقيب الأثري. إنه يسعى إلى أن يحفر خلال مستويات القرآن المتنوعة بغية أن يكشف الترنيمة المسيحيّة الأصليّة المستلقي في الأسفل. يُمكن أن يُرى هذا في فحصه للسورة ٩٦ من القرآن (سورة العلق) المذكور آنفاً. يحتجّ لولينغ، مناقضاً الرؤية التراثية، بأنّ قليلاً من التنقيب الأثري النَّصبي يُظهر أنّ هذه السورة كانت كان أصلاً ترنيمة مسيحيّة. المُتكلّم ليس الله، بل مسيحيّ مؤمن. المخاطبُ ليس محمّداً بل المسيحيّين شركاءه في الإيمان المسيحي. الله لا يدعو محمّداً ليتلو الوحي القرآني الذي يأتيه به جبريل. المؤمن (: المسيحي) يحرّض جماعته على الصّلاة: «اقرأ باسم ربك الذي خلق . . .»

في هذه الأثناء، يُعيد لولينغ قراءة اللفظ المُلغز الرّبانيّة الوارد في الآية ١٨ (: سورة العلق)، المفهوم تقليدياً أنه اسم علم لملاك العقاب في جهنّم، على أساس أنه ربّانيّة. وهو يحتجّ بأنّه لفظ شقيق للفظ الآرامي رِبّوني («سيد»)، وبه لُقّب يسوع في مرقس ١٠ ٥١ ويوحنا ٢٠ ١٦ في قراءة لولينغ، اللفظان كلاهما، ربّانيّة القرآني وربّوني الإنجيلي، يُشيران إلى ملائكة الملائكة العلويّ، ومنهم يسوع. (٤٨)

يقترح لولينغ إعادة تفسير مشابهة لإحالات القرآن إلى المشركين، «لفظ يُفهم منه بحسب التراث إشارة إلى الوثنيّين المكيّين الذين علّم محمّد ضدّهم. في الواقع، يستتجّ لولينغ أنّ اللفظ صدى لجدال داخلي نشب بين المسيحيّين في مكّة قبل الإسلام. إنّ أتباع المسيح المخلصون، الذين اعتقدوا أنّ المسيح ملاك، لُقّبوا خصومهم المُثلثين بهذا اللفظ، متهمين إياهم بإشراك المسيح وروح القدس

مع الله. في قراءة لولينغ، لا معنى لهذا اللفظ إن عُرِيَ إلى وثنيين، لم يتظاهروا مجرد تظاهر بأنهم يعترفون بالتوحيد. (٤٩)

إلى هذا الحد يبدو الأمر معقولاً، ولكنّ القراء يُحَبِّطون بالطرق الكثيرة التي بها تُنَسَّجُ قراءة لولينغ الجديدة بشكل مُعَقَّد ضمن نسيج رؤيته الدينيّة الأوسع. ذلك أنّ رؤية لولينغ الدينيّة تُطَوِّق لا الإسلام فقط، بل اليهوديّة والمسيحيّة والطوائف القبليّة وتاريخ الشعوب الساميّة والشعب البروسي. (٥٠)

في هذه الأثناء، تميّزت سيرة لولينغ بالنزاع والجدال. حين لم يُعْطَ استحقاق تأهيلي في إيرلانغين، استأنف لولينغ الدعوى في الأكاديمية وأخيراً في المحاكم المدنيّة. منذ ذلك الوقت أعلن بوضوح أنّه يعتقد أنّ الأكاديمية الألمانيّة أخرجته بأسلوب منظم. (٥١) ولم يكن على رأس الحملة ضده إلا أنطون سبيتالير المذكور آنفاً. بحسب لولينغ، كان سبيتالير وآخرون مهتدين بمنهجه اللاهوتي. وفي اعتقاده أنّ الدراسات الإسلاميّة يجب أن يُعاد توحيدها مع شريكها الأصلي في الأكاديمية الألمانيّة، أي مع اللاهوت المسيحيّ، أو مع اللاهوت بمعنى أوسع. (٥٢) ولكن يجب أن يُشارَ إلى أنّ منهج لولينغ ليس لاهوتياً فقط. إنه يستخدم الفيلولوجيا أيضاً، من أجل استعادة «القرآن الأصلي» (الوثيقة الأصليّة التي منها نشأ نصّ القرآن الحالي، كما يرى الأمر)، والتاريخ، ليستعيد جماعة مكّة المسيحيّة الضائعة. (٥٣)

من الواضح أن هذا يختلف عن مقاربة جون وانسبرو، الذي يحتجّ بأنّه لم يوجد «قرآن أصلي»، وأنّ فكرة مكّة بصفة مهد للإسلام ذاتها مجرد أسطورة. (٥٤) تبدأ فكرة وانسبورغ الأساسيّة بمشكلة أساسيّة، مشكلة المصادر غير القرآنيّة. وذلك أنّ أبكر المصادر العربيّة الإسلاميّة للأصول الإسلاميّة هي نصوص سيريّة، تفسيريّة، تشريعيّة ونحويّة كُتِبَتْ تحت حكم العباسيين. صحيح أنّ معظم هذه النصوص تؤكّد أنّها تنقل موادّ من الأجيال الباكّة، أو من النبيّ محمّد نفسه. ولكنّ هذا التأكيد لقي تحدياً منذ زمن طويل من قبل الباحثين الغربيين، وأشهرهم إغناز غولديزهر في أواخر القرن التاسع عشر. (٥٥)

قدّم القرآن، من ناحية أخرى، لم يواجه تحدياً من قبل. على الأقل، ساد الاعتقاد أنّ القرآن سجلّ موثوق به لتعليم محمّد في الحجاز، غربي شبه الجزيرة



العربية، في بواكير القرن السابع. أما وانسبورغ فيعتقد بشيء آخر. إنه يحتج بأن الشكل النهائي للقرآن لا يمكن أن يرجع إلى تاريخ سابق للفترة التي فيها أصبح القرآن مصدراً للسيرة، وللتفسير، وللتشريع والنحو: «منطقيًا، يبدو لي من المستحيل تماماً أن القوننة (قوننة القرآن، المترجم) سبقت، ولم تلحق، الاعتراف بسلطة لكتاب كريم ضمن الجماعة المسلمة.»<sup>(٥٦)</sup> هذه القوننة حدثت في القرن الثاني/الثامن أو الثالث/التاسع، وليس في بواكير القرن السابع، وحدثت في العراق العباسي، وليس في الحجاز. إن أصل القرآن يجب أن يعثر عليه مع أصل المصادر العربية الإسلامية الأدبية الأخرى.

بهذا الاحتجاج أصبح وانسبورغ معروفاً. لذا، حين بدا أن المزيد من الدراسات الحديثة عن المخطوطات (ليس أقلها الاكتشاف اليميني) يقترح تاريخاً أبكر لتصنيف/ جمع القرآن، استنتج بعض الباحثين أن «فكرة» وانسبورغ قد نُقِضَتْ. ولكن يجب أن يُلاحظ أن أفكار وانسبورغ تفوق جداً هذه الحجّة الخاصة، رغم أن أسلوبه الكتابي، العميق الفكرة والكليل الصعب، يُمثل عقبة جدية أمام إيصال فكرته. مع ذلك فإنه يستحق بذل الجهد، لأن وصف وانسبورغ لطبيعة القرآن الأدبية تُقدّم تحدياً ذا مغزى للتفسير العُرْفِي/القياسي المستخدم في قراءته.

في قراءة وانسبورغ (: للقرآن)، إن الطبيعة الأدبية للقرآن نفسها، فوق كل شيء طبيعته الصيغية، تكشف أصوله: «عارضةً مدىً مُعجمياً محدوداً، تلك الصيغ تؤكد انطباع تأليف مصنوع أصلاً من قطع لا صلة فيما بينها.»<sup>(٥٧)</sup> بحسب وانسبورغ، كانت هذه القطع قد أُدمِجَتْ في كتاب مقدس في استجابة لبيئة طائفية، بيئة تحدّى فيها مسيحيون ويهود، لا وثنيون، الدين العربي الشاب. بكلمات أخرى، لقد حدث في العراق العباسي أن بدأ المسلمون يؤسسون كتاباً مقدساً خاصاً بهم، مع تاريخ خلاصٍ خاصٍ بهم.<sup>(٥٨)</sup> لا الأوّل ولا التالي يعكس التجارب الفعلية (wie es eigentlich gewesen war) لنبيّ في حجاز القرن السابع، بل يعكس شيئاً ما أشبه بالحنين إلى الوطن الأوّل.<sup>(٥٩)</sup>

تعني رؤية وانسبورغ تعني، من بين أمور أخرى، أن الفكرة التقليدية عن التسلسل الزمني في القرآن، أو، على الأعمّ، فكرة وجود سورٍ مكّيةٍ وأخرى

مدنيّة، مُضَلَّلة. (٦٠) وأهميّة هذا الرأي لا يمكن التقليل من شأنها، لأنّ هذه الفكرة (: فكرة وجود سور مكّيّة وأخرى مدنيّة) كانت تأثيراً تكوينيّاً في ميدان البحث الإسلامي والغربي على السواء. لقد بذل نولدكه كثيراً من الجهود في المجلّد الأوّل من *Geschichte des Qorans* (تاريخ القرآن) محاولاً أن يؤسّس ترتيباً زمنياً دقيقاً لسُور. إنّ طبعة القاهرة ١٩٢٤ للقرآن، متبّعة الممارسة الإسلاميّة التقليديّة، تضع في رأس كلّ سورة كلمة «مكّيّة» أو «مدنيّة». ومؤخراً تبعت أنجيليكا نيويرث هذا التقسيم في كتابها *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* (دراسة في تأليف السور المكّيّة). (٦١)

إنّ شكّ وانسبورغ في تاريخيّة «المصحف العثماني» للقرآن يستحق أيضاً أن يؤخذ جدّيّاً. وفقاً لقراءة وانسبورغ، ليست التقارير في الأدب الإسلامي عن القراءات القرآنيّة المختلفة ذكريات نصوص اختلفت عن النصّ العثماني. (٦٢) ولكنها حصيلة التفسير. إنّهُ يحتجّ بأنّ معظم القراءات المختلفة المذكورة في هذا الأدب قليلة الأهميّة - أقلّ أهميّة من نظيرتها في جانب الكتاب المقدّس - حتّى تبدو حصيلة تخمين أو تعديل قواعدي أو نحوي. (٦٣) وليس وانسبورغ وحيداً في هذا الاحتجاج. (٦٤)

أخيراً، تحدّى وانسبورغ الانطباع التراثي عن اللغة العربيّة الكلاسيكيّة. لزمّن طويل اعتقد المختصّون في الساميات أنّ اللغة العربيّة، بسبب نظامها الصرفي النشط ونظامها الصوتيّ الواسع، لغة قديمة، ربّما أقرب اللغات إلى اللغة الساميّة الأم. في الواقع، هذا الاعتقاد، جزئيّاً، هو الذي قاد إلى نشأة الدراسات العربيّة في أوروبا، لأنّه اعتُقد أنّ العربيّة حفظت خصائص ساميّة قديمة يمكن أن تفسّر أحاجي لغويّة مُعيّنة في عبريّة وآراميّة الكتاب المقدّس. انسجاماً مع هذا، اعتقد معظم الباحثين في القرن التاسع عشر، مقايسين نموذج اللاتينيّة ولغات الرومانس، أنّ اللهجات العربيّة الحديثة ليست قديمة ولا مستقلّة (كالفرنسيّة والإسبانية وغيرهما ليست مستقلّة عن اللاتينيّة)، ولكنها شيء ما أشبه بأطفال عابثين للعربيّة الكلاسيكيّة.

أمّا القرآن فقد عمّ الاعتقاد أنّه يحفظ هذه اللغة الكلاسيكيّة. لقد وافق نولدكه على هذه الفكرة (رغم أنّه وجد أنّ القرآن يتضمّن العديد من الأخطاء

القواعدية) ولكنها واجهت تحدياً من كارل فولليرس، الذي اعتقد أن القرآن كُتِبَ أصلاً بلهجة قبلية غير متصرفة، وأنها فيما بعد فحسب عُدلت لتشابه العربية الكلاسيكية. (٦٥) لا يتفق وانسبورغ مع نولدكه ولا فولليرس. (٦٦) إنه يعتقد، بخلاف نولدكه، أن العربية الكلاسيكية كانت بناء متأخراً، تطوّر بواسطة قواعدبي القرن الثاني/الثامن بالتزامن مع تصنيف القرآن؛ لذا ينتقد محاضرة نولدكه عن الأخطاء القواعدية في القرآن، لأنه في رأيه لم يكن هناك بعد مقياس تنحرف عنه. العربية الكلاسيكية كانت لغة جديدة، وكانت اللهجات قديمة. ومن ناحية أخرى، يعتقد وانسبورغ، بخلاف فولليرس، أنه لم توجد عربية كلاسيكية (أو لغة شعرية كوينية) تُعدّل وفقاً لها لهجة القرآن. بدليل ذلك هو أن القرآن كُتِبَ بالتزامن مع تكوّن تلك اللغة الجديدة.

كما ذُكر سابقاً، إن نقاش وانسبورغ من أجل تصنيف متأخر للقرآن لم يُقبَل على نطاق واسع، ولم يُرفض على نطاق عالمي. من المدافعين عن الفكرة يهودا نيفو، الأثاري المثير للجدل الذي أمضى كثيراً من وقته كباحث في دراسة النقوش الكتابية العربية الباكرة في صحراء النقب. بخلاف وانسبورغ، الذي اعتمد على التحليل الأدبي للقرآن والأدب التفسيري، أسس نيفو نظرياته على المصطلحات الدينية في تلك النقوش الكتابية. في مقالته "Towards a pre-History of Islam"، («نحو تاريخ الإسلام قبل الإسلام»،) (٦٧) يحتج نيفو بأن النقوش الكتابية العربية المكتشفة أثناء تنقيباته في النقب، وبشكل أساسي في موقع يدعى «سيدي بوقير»، تكشف تطوراً دينياً تصاعدياً - من توحيد غير حاسم إلى عقيدة إسلامية تقليدية - أثناء أول قرنين إسلاميين.

نظريات نيفو، الذي مات سنة ١٩٩٢، حُققت من قبل جوديث كورين ونُشرت مؤخراً في كتابهما *Crossroads to Islam* (مفترقات طرق نحو الإسلام). (٦٨) وهنا مجال النقاش أوسع بعد. يرتاب كوانسبورغ، ونيفو وكورين بعمق في المصادر الإسلامية، التي يعتقدان أنها إنتاج جماعة تخلق، لا تُدوّن، تاريخاً. مع ذلك، يعتقد نيفو وكورين، بخلاف وانسبورغ، أن التعاقب الفعلي للأحداث التي أدت إلى القرآن والإسلام يُمكن أن يُستعاد. هذه هي مهمة «مفترقات طرق نحو الإسلام». مفتاح تنفيذها هو الدليل المادي: «إننا نحتج أن

المصادر بعد - المعاصرة ( : للأحداث التاريخية) لا يمكن أن تُقبل على أنها ذات قيمة عالية، بل يجب أن تُفحص بمقارنتها مع دليل معاصر ( : لها). قد يتضمّن هذا الدليل روايات مكتوبة ولكنّ الأفضل هو بقايا مادّيّة من الفترة التي هي مدار البحث. نقش كتابيّ على صخرة لا يمثل مشاكل تتعلق بانتقال تاريخ. «(٦٩)

في القسم الأوّل يحتجّ المؤلّفان بأنّ الفتوحات الإسلاميّة لم تكن فتوحات على الإطلاق. لقد نفّذ الأباطرة البيزنطيّون، بشكل مقصود، سياسة للانسحاب التدرّجي (بل بدأ تنفيذها سلّفهم الإمبرطور الروماني ديوكليديان، الذي حكم بين ٢٨٤ - ٣٠٥) من الولايات الشريّة، ووضع قبائل عربيّة في المكان الذي يفرغونه ليعملوا لهم بصفة أتباع وفي النهاية بصفة حكام مستقلّين ولكن خاضعين. امتدّت هذه السياسة إلى الشؤون الدينيّة، حين شجّع البيزنطيّون المسيحيّة المنشقة عن مذهب الإمبرطوريّة (وخاصّة القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح وكذلك السريان المشاركة/النساطرة) في تلك الولايات لكي يضمّنوا أنّهم لن يُخلّفوا المؤمنين بمذهب الإمبرطور وراهم ( : بعد انسحابهم). لقد فرض هرقل (حكم بين : ٦١٠ - ٤١)، في هذه الأثناء، مذهب المونوثليّة ( : القائل بالمشيئة الواحدة في المسيح مع القول بالطبيعتين فيه) إلى حدّ أنّه حين ألغى بعد الانسحاب المُخطّط (عند المجمع الكنسي العام السادس، ٦٨٠)، حتّى المسيحيّون الأرثوذكس آنذاك في الولايات المتروكة أصبحوا هراطقة.

في القسم الثاني يعود نيفو وكورين إلى نشأة الإمبرطوريّة الأمويّة. معاوية، بحسب قراءتهما، يُعدّ أوّل حاكم تاريخيّ للإمبرطوريّة العربيّة. ولكنّ معاوية - بشكل مختلف جدّاً عن صورته في المصادر الإسلاميّة - لم يكن أكثر من سيّد حرب أو رجل قويّ، برز منتصراً بين العرب الأتباع في سوريا. أمّا محمّد والخلفاء الراشدون فهم شخصيّات أسطوريّة. من أجل الدليل على هذا الرأي يرجع المؤلّفان إلى المصادر المسيحيّة الباكرة، فيبرزان أنّه لا محمّد (بعد استبعاد إشارة إلى نبي في كتاب دوكترينا جاكوبي)، ولا الخلفاء الراشدون ولا أيّ من معارك الفتوح الإسلاميّة الشهيرة تظهر فيها. وهما يستشهدان أيضاً بأقدم النقود العربيّة، فيلاحظان أنّ أقدم النقود (قبل عبد الملك) كانت ما تزال تحمل الصور

الأيقونية البيزنطية، عاكسة استمرار تبعية العرب للبيزنطيين. مع عبد الملك فقط (حكم بين: ٦٨٥/٦٥ - ٧٠٥/٨٦) تختفي تلك الصور واسم محمد يظهر.

أخيراً، إنَّ محمدًا والقرآن هما الموضوع الذي يعالجه نيفو وكيرين مباشرة في القسم الثالث. إنَّهما يؤكِّدان أنَّه حتَّى زمن عبد الملك (وليس صدفة، زمن المجمع الكنسي العام السادس) كان دين العرب صنفين. الشعب عامَّةً، وخاصَّة البدو، وقد تابع ممارسة الوثنية؛ سيدي بوقير نفسه كان موقِعاً وثنيّاً حتَّى أثناء زمن هشام (حكم بين: ٧٢٤/١٠٥ - ٧٣٤/١٢٥، رغم أنَّ هذا الرأي لقي رفضاً واسعاً من منقِّبين آثاريين آخرين). أمَّا النخبة في هذه الأثناء فقد اعتنقت نوعاً من التوحيد البدائي، ربّما نوعاً من الإبراهيمية أو اليهودية - المسيحية. وبعد، مع انفصالهم المتزايد عن البيزنطيين في زمن عبد الملك احتاج العرب إلى تاريخ قوميّ خاصّ بهم، وإلى نبيّ خاصّ بهم، ولهذا السبب بدأ يظهر اسم محمد على النقود وعلى قبة الصخرة.

أمَّا القرآن فلم يكن قد صُنِّف تماماً في الفترة الأموية. (٧٠) كان العبّاسيون مُحَفِّزين لخلق كتاب مقدّس جديد بسبب تنافر دين العرب المتزايد مع المسيحية، ولكن فوق كلِّ شيء بسبب التطوّر الفقهي. في موضع قوانين للأمويين بيزنطية الأساس، طوّر العبّاسيون نظام شريعة معروفاً الآن. كان هذا النظام، في الوقت الذي حافظ فيه على عناصر سابقة تقليدية، متجذراً في فكرة التفسير وإجماع العلماء، كالشريع اليهودي الرايني. ولكنّ التفسير يقتضي كتاباً مقدّساً مُعطى صفة رسميّة. وهكذا صنّف الباحثون المسلمون أقوالاً ترنيمية أو «أقوال نبوية» (بتعبير وانسبورغ) كانت متداولة وأفردوها بصفة كلام الله. هنا، من الواضح أنّ نيفو وكيرين يتبعان وانسبورغ، الذي يقول إنّ: «استخدام شواهد كتابية في نزاع فقهي اقتضى نصّ وحي ثابت وجليّ» كانت النتيجة القرآن. (٧١) هذه العملية، كما يستنتجون، يجب أن تكون قد اكتملت حين ألف ابن هشام (ت. ٨٣٣/٢١٨) تعديلاً لسيرة ابن إسحق (ت. ٧٦٧/١٥٠) في ضوء كثرة الروايات المؤسّسة على القرآن فيها. (٧٢)

المعاني الضمنية في نظريات وانسبورغ ونيفو وكورين حول التطوّر التاريخي للقرآن تتناقض جذرياً مع نظريات لولينغ. فيما يحتجّ لولينغ بأن تكوين القرآن

حدث في وقت أبكر بكثير مما يُعتَقَدُ عادة، في وقت تكوين الـ«قرآن الأصلي» غير المعروف حتى الآن، يحتج وانسبورغ ونيفو أن هذا التكوين حدث بعد ذلك بكثير، في وقت جمع الأقوال النبوية تحت حكم العباسيين. مع باحث باسم مزيّف هو كريستوف لوكسينبرغ، يُدفع المشهد مرة أخرى إلى الوراء في الزمن. في كتابه *Die syro-aramaische lesart des Koran*، (القراءة السريانية-الآرامية للقرآن)<sup>(٧٣)</sup> يرجع لوكسينبرغ، مثل لولينغ، إلى نصّ القرآن فيجد إلماعات كتابات مسيحية أبكر. ولكن، على النقيض من لولينغ، لا تجري قراءة لوكسينبرغ للنص في ظل رؤية دينية عظيمة. وقراءته، علاوة على ذلك، مُتَحَكِّم فيها أكثر. إن كان لولينغ يقصد إصلاح الإسلام فإنّ لوكسينبرغ يقصد «فكّ شيفرة» اللغة القرآنية.<sup>(٧٤)</sup>

إن كان منهج لوكسينبرغ متأثراً برؤية دينية، مهما كانت، فإنها الاقتناع بأنّ المسيحية السريانية كانت مهمة لتطور القرآن. من الصعب أن تكون هذه الرؤية غير مسبوقة، لأنّ ألفونس مينغانا،<sup>(٧٥)</sup> وآرثر جيفري<sup>(٧٦)</sup> وتور أندريا<sup>(٧٧)</sup> جميعاً لهم الرأي نفسه. مؤخراً، أسهم سيدني غريفيت (أحد المشاركين في هذا المجلد)، بانياً على عمل جورج غراف، في تقديم دليل جديد إلى هذه المسألة، إذ احتجّ بشكل مُقنع بأنّ الكتاب المقدّس لم يُترجم كاملاً إلى العربية قبل نشأة الإسلام.<sup>(٧٨)</sup> هذا يعني أنّ مسيحيين ناطقين بالعربية كثيرين اعتمدوا على كتاب مقدّس بالآرامية/السريانية في زمن جذور الإسلام. لذا يمكن للمرء أن يتوقع أنّ أوّل كتاب مقدّس عربي، القرآن، سيكون في الحقيقة بلغة «آرامية - عربية مزيج»، بتعبير لوكسينبرغ.<sup>(٧٩)</sup> ربّما كان ما يعنيه القرآن حين يصف نفسه بـ عربيّ مُبين (سورة النحل ١٦ : ١٠٣ ؛ سورة الشعراء ٢٦ ١٩٥) لا أنّه بلغة عربية كلاسيكية صافية، بل إنّه بلغة شعبه. ربّما يعكس هذا التعبير افتخار النصّ بأنّه أوّل سعي من أجل كتاب مقدّس بالعربية.

في هذه الأثناء، لا يبذل لوكسينبرغ جهداً ليُنجز قبولاً تاريخياً لـ«القراءة السريانية - الآرامية»، ولكنه بدلاً من ذلك يكرّس نفسه لتعديل نصّ القرآن المُستلم. فيما ينتقد خصوم لوكسينبرغ هذه النقطة، التي تبدو لي مُتبصّرة حصيفة، في ضوء المعرفة التاريخية غير المؤكّدة بجذور الإسلام. بطبيعة الحال،

يملك خصوم لوكسينبرغ ثقة أكبر من ثقته بتاريخية الرواية السائدة عن جذور الإسلام.

على أية حال، يحتج لوكسينبرغ بأن تعديلاته تُنتج نصّاً مُحسّناً تحسّناً جذريّاً.

إن كان التحليل السابق المُدعم الأساس فيلولوجياً قد بيّن جليّاً، على أساس مقاييس فيلولوجية ومنطقية، أنّ نصّ القرآن قد أُسيئت قراءته وتفسيره إلى درجة حتّى اليوم تفوق الخيال، فالعاقبة التي لا يمكن تجنّبها إذاً هي الحاجة إلى قراءة جديدة جذريّاً للقرآن. إنّ مُكتشفات هذه الدراسة أوجدت الشروط اللازمة لقراءة كهذه.

(Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, 332-3)

لم يوافق الجميع على ادّعاء لوكسينبرغ. وفي الواقع، حرّض عمله جدالاً هجوميّاً غير عاديّ عند بعضهم. يخلص فرانسيس دي بلويس إلى أنّ قراءة لوكسينبرغ للقرآن «هي قراءة جذابة بجِدَّتِها، أو سأقول: بانحرافها، وليس بإلقائها أيّ ضوء على معنى الكتاب أو تاريخ الإسلام.»<sup>(٨٠)</sup> ولدي بلويس، اللغويّ المؤهّل تأهيلاً عالياً، انتقادات قيّمة لأمثلة مختارة من منهج لوكسينبرغ. مع ذلك، قارئ مراجعته يُترك مُصاباً بالدوار من عدائته الملموسة لهذا الكتاب. بالفعل، وجد لغويّون مؤهّلون آخرون كتاب «القراءة السريانية - الآرامية» مؤلفاً أكاديمياً فيه بعض الاقتراحات ذات أثر عظيم على فهمنا للقرآن.<sup>(٨١)</sup>

قسم من هذه العدائية تُجاه لوكسينبرغ قد يكون سببه مقدار الانتباه الذي حظي به الكتاب في وسائل الإعلام الشعبية. لقد نُشر في الصفحات البارزة من الصحف الرائدة في شمال أمريكا وأوروبا، مرّتين في نيويورك تايمز (مرّة في الصفحة الأولى).<sup>(٨٢)</sup> فضلاً عن ذلك، يتعلّق انجذاب الإعلام الشعبي إلى كتاب لوكسينبرغ بمحاَجته أنّ اللفظ القرآني «حور» يجب أن يُرى لا على أنّه إشارة إلى عذراوات الجنة، بل في ضوء لفظ حور الآرامي بمعنى «بيض»، صفة للأعنان، الثمر الأوّل غير المُنازع في الجنة السّماوية؛<sup>(٨٣)</sup> في مقالة نُشرت في مجلة ألمانية بعنوان مسجوع («أعنان بدلاً من عذاري»).<sup>(٨٤)</sup> ركّزت وسائل الإعلام على مسألة الحور، ووجد فيها بعض الإعلاميين أداة لإفراغ التعليم الإسلامي عن

الجهاد والثواب الجنسي في الجنة في قالب مسرحي، وعلى هاتين النقطتين يُركّز المجادلون ضدّ الإسلام. يتساءل أحد الإعلاميين ما إذا كان «الشهداء الواصلون إلى الجنة سيعدّون عنقوداً من العنب خيبة أمل.»<sup>(٨٥)</sup>

حاول باحثون مثل دي بلويس، من ناحية أخرى، أن يلفتوا الانتباه إلى نقاط ضعف في منهج لوكسينبرغ، اثنتان منها بارزتان. الأولى، يستشير لوكسينبرغ في كتابه القراءة السريانية - الآرامية قليلاً جداً من المصادر. والمُفسّر المسلم الوحيد الذي يقتبس منه بانتظام هو أبو جعفر الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣). في هذه الأثناء، رغم أنّ لوكسينبرغ يستعرض في مقدّمة كتابه الدراسات النقدية السابقة للكلمات الدخيلة في القرآن - من ضمنها دراسات جيجر، فرانكل، نولدكه، هوروفيتس، مينغانا، جيفري - فمن النادر أن يُدخّل ذلك العمل في تحليله. النقطة الثانية، في تفسير لوكسينبرغ للطريقة التي بها انبثقت مفردات قرآنية من السريانية، يرجع من الإملاء إلى علم الصوت، ثم يرجع إلى الخلف مرّة أخرى، بحسب مقتضيات أيّ مناقشة خاصّة. لا يبدو هذا تبسيطاً كبيراً فحسب، بل يكشف أيضاً أنّ لوكسينبرغ لا يمتلك رؤية متماسكة حول مسألة: كيف مارست السريانية تأثيراً عميقاً كهذا على القرآن. يمكن للمرء أن يُضيف نقداً ثالثاً: استخدام لوكسينبرغ للسريانية مؤسّسٌ إلى أقصى حدّ على معاجم حديثة، خاصّة باين سميث *Thesaurus Syriacus* (١٨٧٩ - ١٩٠١) ومعجم منّا، كلداني - عربي (١٩٠٠) وبروكلمان *Lexicon Syriacum* (١٩٢٨) فيما يوجد بعض التعريفات فيها على أساس نصوص سريانية قديمة (وهكذا يمكن التصرّو أنّها تشرح المعنى الأصلي للألفاظ القرآنية)، ثمّة تعريفات أخرى على أساس سريانية متأخّرة (وقد تكون متأثرة بالعربية)؛ وحده باين سميث يقدّم بانتظام اقتباسات يمكن أن تقي من هذا الفخ.

من ناحية أخرى، ليس منهج لوكسينبرغ بعديم الثمر تماماً، فعدد من قراءاته المعادة مُقنِعٌ عقلياً. على سبيل المثال، في نصّ القاهرة، قرآن، سورة الصافات ٣٧ ١٠٣، المتعلّق بمحاولة إبراهيم تقديم ابنه ذبيحة، يرد: **وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ**، والمعنى شيء ما مثل: «أضجعه عند (إلى، بجانب) الجبين.» لوكسينبرغ المتشكّك في هذه القراءة المُتممّعة، يُفسّر **تَلَّ**، في ضوء الفعل السرياني **تلا**، بمعنى «ربط» ويُعيد قراءة لفظ الجبين على أنّه اللفظ السرياني **حَبِين**، بمعنى



«حطب» (يفعل هذا بدون حاجة إلى تغيير الرسم العثماني). بهذا ينبثق تعبير أكثر ملائمة للسياق بكثير: «وربطه إلى الحطب.»<sup>(٨٦)</sup>

مؤخراً جداً، اقترح لوكسينبرغ إعادة قراءة السورة ٩٧ (القدر).<sup>(٨٧)</sup> فأغلب الباحثين ما زالوا يتبعون الرأي التقليدي القابل بأن أول هذه السورة (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) يُشير إلى نزول القرآن بتمامه في ليلة واحدة (وإن ناقض هذا الرأي معتقد أسباب النزول، الذي يقول بوحى القرآن مُنجمًا قطعةً قطعةً، لا كاملاً في مرة واحدة). يوافق لوكسينبرغ على أن هذه الآية تُشير إلى نزول «كلمة الله»، ولكنه يحتج بأن المسيح، لا القرآن، هو المقصود. في الواقع، تُذكر مفردات هذه السورة بقوة بوصف الإنجيل لميلاد المسيح. الألفاظ، «ليلة»، «ملائكة»، «الروح»، «سلام» جميعها تظهر في هذه السورة المكوّنة من خمس آيات. أثناء ذلك، يحتج لوكسينبرغ بأن لفظ «شهر» في الآية الثالثة من الأفضل أن يُقرأ سَهْر، ليشابه اللفظ السرياني سَهْرًا، أي «ليلة يُسهر فيها للصلاة.»<sup>(٨٨)</sup> بهذا يُصبح معنى الآية: «ليلة الميلاد خير من ألف ليلة يُسهر فيها للصلاة.»

لا حاجة إلى القول: إن هذا التفسير لسورة القدر يختلف بعمق عن القراءة التقليدية. ولا شك في أن إعادة قراءات كهذه للنص القرآني ستعجز عن أن تقنع الباحثين الذين يعتقدون أن القرآن يجب أن يُقرأ من خلال عدسات السيرة والتفاسير الإسلامية. قد يبدو منهج لوكسينبرغ هذا متعجرفاً حين يتجاهل قروناً من البحث التراثي. في الواقع، يبدو كثير من نقاد لوكسينبرغ مُتعجّلين في التلميح إلى أن عمله فظ غير مصقول.<sup>(٨٩)</sup> أما بالنسبة إلى الباحثين الذين ينظرون إلى القرآن ضمن محيطه، محيط العصور القديمة المتأخرة، فإن منهج لوكسينبرغ، على الأقل، جدير بالتفكير. على أن عمله يجب ألا يُلقى جانباً على أساس أيديولوجي. بدلاً من ذلك، يجب أن تؤخذ في الحسبان كلُّ واحدة ممّا اقترحه من إعادات قراءة بمفردها.

### أهمية الكتاب الحاضر

إن العلاقة بين القرآن والعصور القديمة المتأخرة هي التي كانت، على وجه التحديد، في قلب مؤتمر القرآن ٢٠٠٥ بجامعة نوتردام. في العقود الأخيرة،

أهمل معظم الباحثين في الدراسات الإسلامية هذه العلاقة أو تجاهلوا تماماً. واستمرّ مؤلّفو معظم الأعمال في هذا الحقل يرون القرآن ممّا يُمكن أن نُسمّيه بمنظور استعاديّ. إنَّهم ينظرون نحو الخلف إلى القرآن من منظور الباحثين المسلمين في القرون الوسطى. بتعبير آخر، اختلطت الدراسات القرآنيّة ودراسات التفسير بعضها ببعض. وهذه النزعة، فيما يبدو، آخذة في التزايد. إنَّها ناتئة بارزة في أحدث المُقدّمات للقرآن،<sup>(٩٠)</sup> وبيّنة جليّة من الحقيقة المُذهلة المتمثلة بأنَّ مُعظم الطلبة المُتخرّجين في الدراسات القرآنيّة يُعلّمون أن يدرسوا القرآن بالعربيّة فقط؛ لم يُعد متوقّفاً منهم أن يدرسوا لغاتٍ كلاسيكيّة أو ساميّة أخرى.

عمل الباحثين التنقيحيين المستعرّض آنفاً يُمكن النظر إليه بوصفه ردّة فعل على تلك النزعة. ربّما كان ردّة فعل مُبالغاً فيها. إن كان هؤلاء الباحثون قد بيّنوا بمثالهم كم هو سهل أن تُلقى الرواية السائدة جانباً، فإنَّهم لم ينجحوا مع ذلك في كتابة رواية معاكسة متماسكة. في الواقع، كما ذُكر سابقاً، تبدو نماذج التنقيحيين في بعض النقاط متعارضة متنافرة تماماً. والدور العميق الذي يراه لوكسينبرغ للسريانيّة لا يظهر في أيّ مكانٍ في نماذج لولينغ التاريخيّة (رغم أنه جدير بالملاحظة أنّ الباحثين، بدون اعتماد أحدهم على الآخر، يتبيّنان نصّاً ثانويّاً مسيحياً في القرآن). ونموذج لولينغ التاريخي متنافر تماماً مع نموذج نيفو. فنموذج لولينغ مؤسّس على مسيحيّة مكّيّة قبل القرن السابع، نموذج نيفو مُتركّز في وثنيّة وتوحيد غير حاسم في القرن السابع/الثامن في فلسطين وسوريا. أخيراً، يوحى عمل وانسبرو بأنّ فكرة استعادة تاريخ الجذور الإسلاميّة نفسها هي فكرة مُضلّلة.<sup>(٩١)</sup>

يجب أن نضيف أنّ عمل الباحثين التنقيحيين أدّى إلى جدال هجومي مُتزايد في حقل الدراسات القرآنيّة. أولئك الذين يُرحّبون بوجهات نظر التنقيحيين يُتّهمون (على نحو مثير للتهكّم) بأنَّهم مستشرقون غير تائبين (بأسوأ معنى الكلمة). وهؤلاء الذين يرفضون وجهات نظرهم يُتّهمون بأنَّهم دوغمائيّون (: مؤكّدون من غير بيّنة أو دليل) وسُدّج. إنّ جزءاً من النزاع حول عمل التنقيحيين هو أنّ هؤلاء الباحثين، باستثناء وانسبرو، عملوا بشكل مستقلّ عن الجماعة الأكاديميّة. إنَّهم يبدوون مُنشقين خارجين على الجماعة. مع ذلك، يمكن للمرء أن يردّ أنّ سيطرة

الرواية السائدة عن الجذور الإسلامية هي مسؤولة جزئياً عن عزلهم. واليوم ربما تنفع الفوضى الفكرية في نهاية الأمر الدراسات الإسلامية، إن قادت باحثي المستقبل إلى تناول المسائل العويصة في هذا الحقل التي تنتظر حلاً.

على أية حال، مع كل سنة تمرُّ تُصبح الحاجة إلى حركة جديدة في الدراسات القرآنية، حركة مُبدعة وتعاونية معاً، أوضح فأوضح. واستجابةً لهذه الحاجة كان تنظيمنا لمؤتمر القرآن ٢٠٠٥ في جامعة نوتردام. من ناحية، دعا المؤتمر إلى تقويم نقديٍّ للقضايا التي أثارها الباحثون التنقيحيون، تقويم بحسب نظريات ومحاجات أولئك الباحثين، لا بحسب أجنداتهم المفترضة. ومن ناحية أخرى، شجّع المؤتمر الباحثين على تطوير دراسات حول القرآن من منظور السياق، لا من منظور استعادي؛ بكلمات أخرى، أن يُقارَب القرآن في ضوء سياق العصور القديمة المتأخرة التي نشأ فيها. كان هدف هذا المؤتمر، إذاً، تطوير حركة منسّقة وواعدة لمواجهة الفوضى في الدراسات القرآنية.

هذا الكتاب ثمرة مؤتمر نوتردام. دراسات القسم الأوّل جميعاً تجابه، بطرق فريدة، المشاكل الكبيرة التي عرضتها آخر الخلافات في الدراسات القرآنية: تكامل الفيلولوجيا والتاريخ. إن كان لوكسينبرغ يتجنّب الاعتبار التاريخي لنظرياته الفيلولوجية، فإن الأساتذة دونر، وهويلاند، وبويرينغ، وغيلليوت وغريفيت يأخذون على عاتقهم تلك المهمة هنا، بل أكثر من ذلك. الأستاذ دونر يُقدّم تقويماً أصلياً للتحديات التي تُواجه الدراسات القرآنية، إذ ينظر إلى الخلف على مدى تاريخ الحقل، وإلى الأمام في مستقبله. الأستاذ هويلاند يُقدّم ما يمكن أن يكون أصلَ دليل مادي واعد عن جذور القرآن، وهو نقوش كتابية عربية، ويُحلّل علاقتها بالنظريات العلمية الشائعة. والأستاذ بويرينغ يُقوم القيمة الجوهرية لا لنظريات لوكسينبرغ ولولينغ فحسب، ولكن، إلى جانب ذلك، لنظريات جوزيف قزّي، الباحث اللبناني المثير والمعروف قليلاً خارج الشرق الأوسط. مسألة المقبولية/المعقولة التاريخية لنظرية لوكسينبرغ يأخذها على عاتقه مرةً أخرى الأستاذ غيلليوت، الذي يُلقي الضوء على دليل ضمن التراث العربي الإسلامي يقترح أنّ القرآن لم يكن عمل مؤلّف واحد. الأستاذ غريفيت، في هذه الأثناء، يُركّز على التراث المسيحي السرياني، ولاسيّما السوابق السريانية لرواية سورة

الكهف عن أصحاب الكهف. إنه يحتج من خلال ذلك بأنه في الوقت الذي تبدو فيه علاقة القرآن مع محيطه اللغوي والديني حميمة، لا يمكن انتقاص معناه (: معنى الرواية القرآنية) إلى نصّ ثانويّ سريانيّ.

في القسم الثاني يُركّز الكتاب على علاقة القرآن مع ذلك المحيط، وفوق كلّ شيء مع المسيحيّة. في هذا، أيضاً، هذا الكتاب استثنائيّ. فكما ذكّر أعلاه، تتضمّن الأغلبية الغالبة من المنشورات، ولاسيّما في العقود الأخيرة، منظوراً استعادياً. أمّا هنا فيستخدم الباحثون معرفتهم بالتاريخ المحليّ، بالدين واللغة، ليزوّدونا بمنظور محيطيّ مُقنع إلى جذور الإسلاميّة. الأستاذ سمير يصف كيف ينعكس اللاهوت المسيحيّ - وليس ببساطة رواية أو لائحة بأسماء ومصطلحات - في القرآن بطرق غير متوقّعة. علاقة القرآن بالتراث المسيحيّ الدينيّ يتناولها أيضاً الأستاذ مراد، الذي يُسلّط الضوء على وجود عناصر تراثيّة مسيحيّة قانونيّة وغير قانونيّة في القرآن. الأستاذ كيفن فان بلاديل يلتفت إلى رواية ثانية في سورة الكهف عن ذي القرنين. إنه يُبيّن بالتفصيل كيف أنّ القرآن يُشير إلى رواية الإسكندر الكبير كما ترد في نصّ مسيحيّ سريانيّ من بواكير القرن السابع، ويصف الظروف التاريخيّة الخاصّة التي فيها يمكن أن يكون المسلمون الأوائل قد استلموا هذا النصّ. الأستاذ كروب، في هذه الأثناء، يشرح كيف أنّ قطعاً قرآنيّة تعكس عناصر تراثيّة دينيّة خاصّة بالمسيحيّة الأثيوبيّة. أخيراً، يتأمل الأستاذ سعدي في كيف يمكن لأبكر التقارير السريانيّة عن الإسلام أن تُلقّي ضوءاً على فهمنا لبدء تكوّن الإسلام وكتابه.

الدراستان الأخيرتان، اللتان تُكوّنان القسم الثالث من هذا الكتاب، تسألان القارئ أن يتأمّل في أهميّة دراسة نقديّة للقرآن. الأستاذ ستيوارت يرجع إلى الباحثين المسلمين في القرون الوسطى لُيري أنّ المضاربة حول تعديل النصّ القرآنيّ لها سابقة هامة ضمن التراث. إنه يحتجّ بأنّ الصعوبات في النصّ تدعو القارئ إلى تعديل، مقترحاً أنّ طعم صحّة التعديل يمكن أن يوجد في عبارة المعتزلة «سكون النَّفس». الأستاذ ريبين ينظر إلى الخلف، إلى التراث الإسلاميّ الخاصّ بالتنقيب عن أصل ألفاظ قرآنيّة أجنبيّة (ما يُسمّى بـ«كلمات دخيلة»)، مُظهرّاً أنّ عمل الباحثين النقديين اليوم ليس بدعة. وهو يقترح أيضاً أنّ المحاولات المعاصرة

لاكتشاف المحيط الأصلي للقرآن ليست أقلّ تخمينيّة من سوابقها في القرون الوسطى، بوصفها «إيماناً بالسجلّ التاريخي ينافس إيماناً بالإلهي». «  
هذا الكتاب، إذاً، مصمّم ليكون تحدياً قوياً ومُتّزناً لحقل الدراسات القرآنيّة. إنه كتاب يُكرّم القرآن بتقدير تعقّده. ومن المأمول فيه أن يُشجّع آخرين أن يأخذوا على عاتقهم المهمّة نفسها. هكذا، بينما وصل المشروع العظيم للقرآن، مشروع برغشترسر وجيفري وبريتزل، إلى خاتمة غير ناضجة، عسى أن يكون هذا الكتاب علامة على أنّ مشروعاً جديداً قد بدأ.

(١) أنا مدين للأساتذة مانفريد كروب، وأندرو روبين، وكريستوفر ميلشرت وياتريسيا كرون بملاحظاتهم وتعليقاتهم القيّمة حول هذه المقالة.

(٢) لم تكن هذه أوّل طبعة للقرآن. كانت الأولى تلك التي تمت برعاية محمّد علي في ١٨٣٣ رغم معارضة عظيمة من علماء الدين الذين احتجّوا بأنّ آلات الطباعة غير لائقة بكلمة الله. حول هذا انظر م ألبين، «طباعة القرآن»، *EQ* ٤، ٢٦٩-٢٧٠ (موسوعة القران).

(٣) من أجل أسماء الباحثين الأساسيين، هناك وصف دقيق للإصدارين الأصليين للمصحف وتفاصيل حول عمل لجنة البحث، انظر:

G. Bergsträsser, "Koranlesung in Kairo," *Der Islam* 20, 1932, 3-4.

(٤) كان حدّاد معروفاً برده على كتاب «في الشعر الجاهلي» لطف حسين، وفيه يحتج بأنّ القراءة المعاصرة للقرآن هي قراءة النبي محمد تماماً، ولا يمكن نسبتها إلى قبائل عربية متنوّعة. انظر كتاب حدّاد، السيوف الساحقة لمنكر نزول القراءات من الزنادقة، القاهرة: مطبعة المعاهد، ١٣٤٤، وانظر سيرته في 13-23 Bergsträsser: "Koranlesung in Kairo,"

(٥) انظر م ألبين، «طباعة القرآن» *EQ* ٤، ٢٧٠ (موسوعة القران).

(٦) «من الملاحظ بخصوص هذا الكتاب الفريد، بغضّ النظر عن الحرية المحدودة المتبقية، أنّه جعل قراءة حفص عن عاصم اليوم القراءة الوحيدة المعروفة والمستخدمة.» O. Pretzl, "Aufgaben und Ziele der Koranforschung," *Actes du XXe Congrès international des orientalistes, Bruxelles 5-10 septembre 1938*, Louvain: Bureaux du musée, 1940, 328-9.

أعيد طبعه في

R. Paret (ed.), *Der Koran, Wege der Forschung* 326, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 411-12.

(٧) في الواقع ليس من الواضح ما إذا كان ابن مجاهد قد استخدم هذا الحديث لدعم نظريته. انظر:

Ch. Melchert, "Ibn Mujahid and the establishment of seven Qur'anic readings," *SI* 91, 2000, 5-22.

(٨) الإصدار الثالث مؤرّخ بسنة ١٣٤٧ (١٩٢٨/١٩٢٩). Bergsträsser, "Koranlesung . in Kairo," 4

(٩) من أجل لائحة بالأعمال الأساسية (: عن القراءات) انظر: Bergsträsser, "Koranlesung in Kairo," 5-10.

(١٠) كان برغشترسر مبهوراً بإصدار القاهرة فعلق:

“ragt eine alt-islamische Wissenschaft lebenskräftig und leistungsfähig in unsere Tage herein; er ist ein Dokument für den überraschend hohen gegenwärtigen Stand

der ägyptischen Koranlesungswissenschaft.” “Koranlesung in Kairo,” 10.

(١١) يفيد برغشترسر أنّ زميله (وخلفه) أوتو برتزل زوّده بلائحة قراءات متباينة عن إملاء نص القاهرة مزكاة من أبي عمر الداني (ت. ١٠٥٣/٤٤٤) في كتابه المُقني *Koranlesung in Kairo*, 11, n. 1.

(12) Bergsträsser, “Koranlesung in Kairo,” 32.

(13) 13 See G. Bergsträsser, “Plan eines Apparatus Criticus zum Qoran,” *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, January 1930, vol. 7, 3ff. Reprinted in *Der Koran, Wege der Forschung* vol. 326, 389–97. Cf. “Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koran Ausgabe,” *ZDMG* 84, 1930, 82–3.

(13) *ZDMG* 84 (1930).

(١٥) بحسب ملاحظة نعي لفقيد في *Der Islam*، مات برغشترسر قرب واتزمان في الجبال شمال حدود النمسا، بمحاذاة الحديقة الوطنية بيرشتسغادن.

(١٦) إفادة ثيرش غير منشورة. إنها مُعلّمة بطابع من شرطة فرانكفورت ومُحرّرة في جامعة فرانكفورت. الإفادة مفتحة في ١٩ أغسطس/آب ١٩٣٣ ومختمة في ٢٢ من الشهر نفسه.

(١٧) حسب ثيريش، قبل ساعات فقط من الحادث المميت الذي أصاب برغشترسر كان الأخير يتحدث معه ومع مصاحب ثالث في موضوع حوادث الجبال عندما كانوا في استراحة لشرب القهوة.

(١٨) انظر: محمد بكري، أصول النصوص ونشر الكتب، محاضرات المستشرق الألماني برغشترسر، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩. كان برغشترسر أستاذاً ضيفاً في جامعة القاهرة خلال العام الدراسي ١٩٣١/١٩٣٢ المصري الألماني المختص بالمصريّات مكرم رزق يقتبس بكري في وصفه للحادث في كراسته الوجيزة المعنونة بـ: «قتل الصديق بين المستشرقين». يتفق رزق مع بكري في رؤيته لحادث موت برغشترسر فيعلّق: «النازية الجديدة في ذلك الوقت حاكت مؤامرة خبيثة لقتله. بحسب خطة «الصدّاقة» الشرسة، فان تصفية برغشترسر كانت لتظهر ليس كجريمة قتل بل موت بالصدفة، أو حادث بالصدفة. لهذا السبب كان المستشرق «بالصدفة» من طلاب برغشترسر نفسه.» لا يُسمّي رزق الطالب المتهم بقتل برغشترسر حاله في هذا حال بكري. بقدر ما أعرف نشر رزق هذه الكراسة ووزّعها بنفسه.

(١٩) غ. لولينغ يُعلّق: «من المُربّع القول إنّ فرعي العلوم العربيّة والساميّة الألماني، اللذين أُطلق عليهما معاً «الفيلولوجيا السامية»، كانا عرضة لتسلّل سياسة الرايخ الثالث». «النقد الأكاديمي للقرآن»، *The Journal of Higher Criticism* 3, Spring 1996, 1, 79 (مجلة النقد العالي). يتابع لولينغ فيصف تنقيبه في الملفات النازية للمختصين بالساميات الألمان، هذا التنقيب الذي سُمِح له به - على حدّ قوله - بشرط أن يغفل عن أسماء المتعاونين مع الحكم. يُعلّق: «بكثير أو قليل كان الجميع تقريباً متورّطين»، (ص ٨٠)، وهو يقدم اسمي باحثين اثنين فقط لم يكونا متورّطين: والتر بروني وهانز هينريخ شيدر، وكلاهما من برلين. وفي الوقت عينه

يصف لولينغ أنطون سبتالير من ميونيخ بـ «المقلد» (ص ٩٥) ويتهم نولده بأنه مُعادٍ للسامية (ص ٧٨).

(20) See O. Pretzl, “Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran,” *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, vol. 2.

(21) Leiden: Brill, 1937.

(22) A. Jeffery, “The textual history of the Qur’an,” *Journal of the Middle East Society* (Jerusalem) 1, 1947, 35–49; reprint: *The Qur’an as Scripture*, New York: Moore, 1952, 89–103; cf. Idem, “The present status of Qur’anic studies,” *Middle East Institute: Report of Current Research*, Spring 1957, 2.

(٢٣) أعدّ جيفري مراجعة مفصلة للعمل عن القرآن خلال ١٩٥٧ - مضمناً الإصدارات المتعلقة بمشروع برغشترسر في مقاله “The present state of Qur’anic studies” (الوضع الراهن للدارسات القرآنية.)

(٢٤) «إنّ أرشيف قرآن Bayerischen Akademie der Wissenschaften يحتوي على صور كلا المخطوطتين. كلاهما أتلفا مع معظم مجموعات الأرشيف في الحرب. لذلك أصبح الاستمرار في خطة إنشاء نظام نقدي للقرآن مستحيلاً حتى على مستوى [أي بسبب الحاجة إلى] الوثائق.»

Spitaler, “Die Nichtkanonischen Koranlesarten und ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft,” in a note added in 1972 to the reprint of this brief statement, *Der Koran, Wege der Forschung* 326, 413, n. 2.

طُبِعَ البيان الأصلي في *Actes du XXe Congrès international des orientalistes, Bruxelles 5-10 septembre 1938*, Louvain: Bureaux du muséon, 1940, 314–15. Cf. A. Neuwirth, *Grundriß der arabischen Philologie*, in W. Fischer and H. Gätje (eds), Wiesbaden: Reichert, 1982–92, 2, 112.

(٢٥) أعلم أنّ مشروعاً حول نص القرآن يُخطّط له حالياً في جامعة فريي ببرلين. في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥ عُقدت حلقة دراسية اقترحت خلالها صيغة نموذجية لتقديم سورة قرآنية بقراءات مختلفة.

(٢٦) يعتقد لولينغ أنّ سبتالير احتفظ بالأفلام الميكرو سراً بنية كتابة عمل حاسم حول نص القرآن، «لم يتمكن من إنجازه في النهاية.» انظر: *A Challenge to Islam for Reformation*, Delhi: Molital Banarsidass, 2003, xxi, n. 8.

(٢٧) «ما لم يصرّح به بوضوح على الأقل في الطباعة، فقد صرّح به شفهاً بشكل مبهم في مناسبة، تحديداً عبّر عن شكّه الذي كُبر مع الوقت وأصبح أكثر تكراراً وقوة بقدر تعرّفه بشكل متزايد على المواد القرآنية، والوثائق المتوقّرة لديه على أنها غير كافية لتساهم بشكل حاسم في إنتاج الشكل الأصلي للقرآن القديم، -بخلاف ما اعتقد برغشترسر.»

A. Spitaler, “Otto Pretzl,” *ZDMG* 96, 1942, 163–4; cf. the August Fischer,



“Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwörungsformeln,” *Der Islam* 28, 1948, (1-105) 5, n.4.

(28) Pretzl, “Aufgaben und Ziele der Koranforschung,” 328.

(29) Ibid., 329.

(30) Ibid., 329.

(31) Ibid., 329.

(32) A. Jeffery, *Materials for the History of the Qur'an. The Old Codices*, Leiden: Brill, 1937, 4. Writing in 1910, I. Goldziher draws attention to Rudolf Geyer's review of K. Voller's *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, in which Geyer pleads for “a real critical edition of the text.” See I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law (Vorlesungen über den Islam)*, trans. A. and R. Hamori, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981, 29, n. 37 and R. Geyer, “Review of K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*,” *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 171, 1909, 51.

(٣٣) أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكر (تحقيق)، معجم القراءات القرآنية مع مقدمة في القراءات وأشهر القراء، الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٣ \ ١٤٠٣

(34) T. Lester, “What is the Koran?” *The Atlantic Monthly* 283, January 1999, 1, 43-56.

(٣٥) أكمل وصف منشور للشذرات حتى الآن في:

H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig and G.-R. Puin, “Neue Wege der Koranforschung,” *Magazin Forschung* 1, 1999, 33-46. See also G.-R. Puin, “Observations on early Qur'an manuscripts in San'a',” in S. Wild (ed.) *The Qur'an as Text*, Leiden: Brill, 1996, 107-11.

معلومات أكثر حول مخطوطات مع الصور صنعاء تجدها في  
[www.unesco.org/webworld/mdm/visite/sanaa/en/present1.html](http://www.unesco.org/webworld/mdm/visite/sanaa/en/present1.html).

(36) “Neue Wege der Koranforschung,” 46.

(37) Ibid., 39.

(٣٨) اقترح دليل آخر أن الياء ليست علامة إملائية في هذين الاسمين. نقوش جبل يوسايس العربية قبل الإسلام (التي تُرجع إلى القرن السادس الميلادي عادة)، والتي يبدو أنها لا تُقدّم ألفاً على الإطلاق، تتضمن ياء في اسم ابراهيم، ما يدل على أن العرب لفظوا المقطع الأخير من الاسم بشكل «هيم» في فترة ما قبل الإسلام. في الوقت نفسه، يناقش م. كروب، من خلال إيتمولوجيا الأثيوبية، أن العرب لفظوا المقطع الأول من كلمة «شيطان» صوتاً مُرغّباً منذ زمن قديم. انظر:

“Der äthiopische Satan \_ Maitan und seine koranischen Ausläufer mit einer Bemerkung über verbales Steinigen,” *OC* 89, 2005, 93-102.

(٣٩) «إذا لم تكن الموازيات القرآنية موجودة في الصياغة، إذا كان المعنى غامضاً، إذا كانت التفاسير التقليدية تقدّم ثلاثة، عشرة، أو عشرين تفسيراً لتعبير ما، باختصار: عندما تطلبها

الفيلولوجيا المعاصرة، إذأ فهي شرعية. من أجل تفسير نص القرآن يجب العودة إلى الاطار الباكر للنص المنقول: قرآن صنعاء.»

“Neue Wege der Koranforschung,” 39.

(40) *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, I. Les manuscrits de style hiaazi, le manuscrit arabe 328*, in F. Déroche and S.N. Nosedá (eds), Lesa, Italy: Fondazione F. Noja Nosedá, 1998.

(41) *Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, I. Les manuscrits de style higazi, Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61)*, in F. Déroche and S.N. Nosedá (eds), Lesa, Italy: Fondazione F. Noja Nosedá, 2001.

(42) A. Neuwirth, “Zur Archäologie einer Heiligen Schrift: Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation,” in C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, Berlin: Schiler, 2004, 82.

(43) On this see N. Calder, “Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham,” in G.R. Hawting and A.A. Shareef (eds), *Approaches to the Qur’an*, London: Routledge, 1993, 101–40.

(٤٤) *GdQ1, 2, 3*. ظهرت له مؤخراً ترجمة عربية: تيودور نولدكه، تأريخ القرآن، ترجمة ج. تامر، بيروت: مؤسسة كونراد-أدناور، ٢٠٠٤.

(45) T. Nöldeke, “The Koran,” *Encyclopaedia Britannica*, 9th edition, London: Britannica 1891, 16, 597. Nöldeke’s article has recently been reprinted in Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran*, Amherst, NY: Prometheus, 1998, 36–63.

(٤٦) التقديم التالي لعمل الباحثين التنقيحيين يمكن مقارنته مع مقالة م. برايت الإثارية: في الإصدار التالي (١٣١، ١٢/١٧/٠١)، ردأت الفعل الغاضبة لبعض الباحثين الذين يقتبس منهم برايت في مقالته.

(47) *Über den Ur-Qur’an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur’an*, Erlangen: Lüling, 1974 (2nd edition, Erlangen: Lüling, 1993); Recently translated and expanded as *A Challenge to Islam for Reformation; Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: eine Kritik am “christlichen” Abendland*, Erlangen: Lüling, 1981.

(٤٨) انظر *A Challenge to Islam for Reformation*, 73ff من الجدير بالملاحظة أن لوكسينبرغ، في الوقت الذي يوافق فيه على أن تاريخية سورة العلق بحسب التقليد الإسلامي غير موثوق بها، يصل إلى تفسير مناقض تماماً لهذه السورة، وهذا مجرد مثال لتنافر الباحثين التنقيحيين. يناقش لوكسينبرغ أن السورة رقم ٩٦ تظهر من منظور السريانية الآرامية نصاً موحداً كُتِبَ أصلاً في محيط مسيحي. يتضمّن، كما هو الحال في رسائل العهد الجديد، مواعظ راع مسيحي (ن. ب. عدد ١٩، «وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ»، التي يناقش لوكسينبرغ أنها دعوة إلى العشاء الرباني). انظر:

See *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edition, Berlin: Schiler, 2002, 311–33 (1st edition, Berlin: Das arabische Buch, 2000; references later are to the second edition); English translation: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Koran*, Berlin: Schiler, 2007.

(٤٩) حول هذه المناقشة قارن مع (غ.ر. هاوتينغ، فكرة الوثنية ونشأة الإسلام)

G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

يناقش هاوتينغ أن مصطلحات القرآن الدينية تشكّلت على الأغلب في ما بين النهرين لا في الحجاز.

(٥٠) يناقش لولينغ أن روح اللاهوت التحرري في بروسيا «مقدّر له أن يؤدي إلى وفاق عالمي» *A Challenge to Islam for Reformation*, xxvii (تحدّ للإسلام من أجل المصالحة، ٢٧) وأن البروسيين «جزء من المجتمع القبلي الثنائي الأوربي، وكانوا أصلاً ساميين» (ص ٢٥).

(51) See the preface to *A Challenge to Islam for Reformation* and G. Lüling, “Preconditions for the Scholarly Criticism of the Koran and Islam, with Some Autobiographical Remarks,” *Journal of Higher Criticism* 3, Spring 1996, 1, 73–109.

(٥٢) لولينغ نفسه ينوح «لهيمنة الإقرار المسيحي الثالثي في هيئاتنا التدريسية اللاهوتية»، *A Challenge to Islam for Reformation*, 73 (تحدّ للإسلام من أجل الإصلاح، ٧٣).

(٥٣) حول النقطة الأخيرة انظر كتابه

*Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad* and idem, “A New Paradigm for the Rise of Islam and Its Consequences for a New Paradigm of the History of Israel,” *Journal of Higher Criticism* 7, Spring 2000, 1, 23–53.

(54) See *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977 (reprint: Amherst, NY: Prometheus, 2004); *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

(55) See, for example, I. Goldziher, “Neue Materialien zur Litteratur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern,” *ZDMG* 50, 1896, 465–506; idem, “Über die Entwicklung des *hadith*,” *Muhammedanische Studien*, Halle: Niemeyer, 1888–90, 2, 1–274.

(56) Wansbrough, *Qur’anic Studies*, 202.

(57) *Ibid.*, 12.

(٥٨) في مكان آخر، يتكلم وانسبورغ عن طموح العلماء المسلمين (يشير بشكل خاص إلى السيرة والتفسير) ليطوّروا لا مفهوم الإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب)، بل مفهوم «الأوليات» أي أسطورة الصفاء الديني الأصلي. هكذا غنّي التقليد الإسلامي بتطوير البداية وليس النهاية. *The Sectarian Milieu*, 147.

(59) Wansbrough, *Qur’anic Studies*, 50.

(60) Ibid., 2, 21.

(61) Berlin: De Gruyter, 1981.

(62) Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 225.

(63) Ibid., 44.

(64) Cf. Spitaler, "Die Nichtkanonischen Koranlesarten und ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft," 315. Reprinted in *Der Koran, Wege der Forschung*, 413–14; A. Fischer, 5.

(65) See K. Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg: Trübner, 1906; T. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Trübner, 1910, 1–5.

(66) Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 87–117.

(67) Y. Nevo, "Towards a pre-history of Islam," *JSAI* 17, 1994, 108–41.

(68) Y. Nevo and J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY: Prometheus, 2003.

(69) Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*, 8.

(٧٠) «الدليل على وجه العموم يقترح أن القرآن كان قد قُوِّنَ تحت حكم العباسيين فقط. لذا تحفظ النقوش الكتابية للصخرة عبارات غير قرآنية، مع بعض الكتابات «ذات النكهة القرآنية» (على حد تعبير نوبيا أبوت). النقوش الكتابية الضريحية، التي تبدأ سنة ١٧٠ هـ، كذلك تتضمن فقط بعض الآيات القرآنية، على الأقل حتى ٢٠٠ هـ.» المصدر نفسه، ، ٣٢٤ - ٣.

(71) Wansbrough, *Qur'anic Studies*, 208.

(72) Nevo and Koren, *Crossroads to Islam*, 347–8.

(73) English translation: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Koran*, Berlin: Schiler, 2007.

(٧٤) يدعي لوكسينبرغ أنه يُحدِّد نفسه بفحص الفقرات التي تُربك المفسرين المسلمين: "Nur dort, wo der Kontext offensichtlich unklar ist, wo die arabischen Korankommentatoren quasi *am Ende ihres Arabisch* sind ....." *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 24.

(القراءة الآرامية السريانية للقرآن، ٢٤). ولكن هذا الادعاء مكذب غالباً بأقسام يُعالج فيها لوكسينبرغ فقرات يجدها معظم المفسرين المسلمين واضحة، لا من حيث المعنى فحسب، ولكن من حيث سبب النزول أيضاً، كما في سورة العلق ٩٦ (ص. ٣١١ - ٣٣).

(75) A. Mingana, "Syriac influence on the style of the Kur'an," *Bulletin of the John Rylands Library* 11, January 1928, 1, 77–98.

يناقش مينغانا (ص ٨٠) أن ثلاثين في المئة من الألفاظ الدخيلة في القرآن آتية من الأثيوبية والعبرية والفارسية والإغريقية - الرومانية، بينما تُشكل الألفاظ الآتية من السريانية وحدها سبعين في المئة من نسبة الدخيل.

(٧٦) في *FV* (المفردات الدخيلة في القرآن)، يعود دائماً إلى اللغة السريانية والفلسطينية الآرامية ليتبع أصول التعبيرات القرآنية؛ قارن:

D.S. Margoliouth, "Some additions to Jeffery's *Foreign Vocabulary*," *JRAS*, 1939, 53–61.

(77) T. Andrae, *Les origines de l'islam et le christianisme*, trans. J. Roche, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955; ونشر أولاً باللغة الألمانية بعنوان "Der Ursprung des Islams und das Christentum," *Kyrkshistorisk årsskrift* 23, 1923, 149–206; 24, 1924, 213–25; 25, 1925, 45–112.

(78) *GCAL*, 1:144; S. Griffith, "The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbasid century," *OC* 69, 1985, 126–67.

(79) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 334.

(80) F. de Blois, *Journal of Qur'anic Studies* 5, 2003, 1, 97.

(81) Compare, for example, the reviews of R.R. Phenix, Jr and C. Horn, *Hugoye* 6, January 2003, 1; R. Brague, "Le Coran: sortir du cercle?" *Critique*, April 2003, 232–51; J.J.G. Jansen, *Bibliotheca Orientalis* 60, May-August 2003, 478–80; C. Gilliot, "Méthodes et débats: Langue et Coran: une lecture syro-araméenne du coran," *Arabica* 50, 2003, 3, 381–93; M.F.J. Baasten, *Aramaic Studies* 2, 2004, 2, 268–72

(82) A limited selection thereof: M. Naggar, *Neue Zürcher Zeitung*, Feb 3, 2001; "Virgins? What Virgins?" *The Guardian*, Jan 12, 2002; A. Stille, "Scholars Scrutinize the Koran's Origins," *New York Times*, Mar 2, 2002; R.-P. Droit, "Et si les vierges célestes du Coran n'étaient que fruits blancs?" *Le monde*, May 5, 2003; "Challenging the Qur'an," *Newsweek*, July 28, 2003; "Der Fuchs und die süßen Trauben des Paradieses," *Süddeutschen Zeitung*, Feb 24, 2004, 15; *L'espresso*, no. 11, Mar 12, 2004; *Tageszeitung*, no. 7331, April 10, 2004, 21; N. Kristof, "Martyrs, Virgins and Grapes," *New York Times*, Aug 4, 2004.

(83) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 254–94.

(84) *Inamo* 23–4, 2000, 66–72.

(85) Kristof, "Martyrs, Virgins and Grapes."

(86) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 179–89.

(87) C. Luxenberg, "Nöel dans le Coran," *Enquêtes sur l'Islam*, Paris: Editions Desclée de Brouwer, 2004, 117–38; Cf. Luxenberg's "Weihnachten im Koran," a German version of the same argument: *Streit um den Koran*, 35–41.

قارن أحدث مساهمة للوكسنبرغ، الكتابات القرآنية المنقوشة على صخرة القبة في العصر الأموي:

"Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen," in K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin: Schiler, 2005, 124–47.

(88) See Payne-Smith (ed.), *Thesaurus Syriacus*, Tomus I, Oxford: E Typographeo Clarendoniano, 1879, Tomus 2, 1901, 2, 4075.

(٨٩) «كتابه ليس عملاً علمياً بل لهو هارٍ». De Blois, 97

(90) Note the recent introductions to the Qur'an: N. Robinson, *Discovering the*

*Qur'an*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2004; M. Abu-Hamdiyya, *The Qur'an: an Introduction*, London: Routledge, 2000; M. Sells, *Approaching the Qur'an*, Ashland, OR: White Cloud, 1999; M. Abdel Halem, *Understanding the Qur'an*, London: Tauris, 1999; Cf. the approach of Michael Cook: *The Koran: a Very Short Introduction*, London: Oxford University Press, 2000.

(٩١) في مراجعته لكتاب P. Crone and M. Cook's *Hagarism*، (ب كرون وم. كوك، الهاجرية)، يُعلّق وانزبروغ: «تحفظاتي هنا، وفي كلّ مكان آخر في هذا الجزء الأول من الكتاب، تهاجم ما أحسبه الافتراضات المنهجية للكاتب، التي يجب أن يكون مبدؤها أنّ مفردات الدوافع يمكن أن تُستنبط بحرية من مجموعة منفصلة لأفكار أدبية شائعة مؤلفة من قبل مراقبين غرباء وغالباً معادين وعقب ذلك تُستخدم لتصف، بل لتُفسّر، لا مجرد السلوك العلني ولكن أيضاً التطور الفكري والروحي للمثليين العديمي العون والأبرأ. حيث يخاف عالم الاجتماع نفسه أن يطا، يجب ألا يُسمح للمؤرخ أن يذهب.» BSOAS 41, 1978, 156.

(٩٢) بهذا الخصوص مؤتمر نوتردام قريب إلى الحلقة الدراسية المنعقدة في كانون الثاني/يناير ٢٢ - ٢٥، ٢٠٠٤، في معهد الدراسات الإسلامية بجامعة فريبي ببرلين، تحت قيادة أنجليكا نيويرث.



القسم الاول

الدليل اللغوي والتاريخي





## القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية

تحديات وأمنيات<sup>(١)</sup>

فريد م. دونر

### مقدمة

الدراسات القرآنية، كحقل بحث أكاديمي، تبدو اليوم في حالة فوضى. نحن الذين ندرس أصول الإسلام علينا أن نعترف بالإجماع أننا لا نعرف بعض الأشياء الأساسية جداً حول القرآن - أشياء أساسية جداً إلى درجة أن معرفتها تُعدُّ أمراً مسلماً به من قبل بعض الباحثين الذين يتعاملون مع نصوصٍ أخرى. هذه الأشياء تتضمن أسئلة كهذه: كيف نشأ القرآن؟ من أين جاء، ومتى ظهر أولاً؟ كيف كُتِبَ أولاً؟ بأي لغة كان قد كُتِبَ؟ أي شكل اتخذ أولاً؟ مَنْ كان الجمهور الذي تلقاه أولاً؟ كيف انتقل من جيل إلى آخر، خاصة في السنوات الأولى؟ متى، كيف، ومن نظمه وصنّفه؟ هؤلاء المطلعون على القرآن والبحث الأكاديمي حوله يعرفون أن سؤالاً واحداً من هذه الأسئلة يغطسنا في عوالم اللابيقين القاتمة ويمكنه أن يقدح جدالاً حاداً.

بتعبير آخر، هناك القليل من الإجماع حول هذه المسائل الأساسية حتى بين الباحثين المدرّبين جيّداً والمُتمرسين الذين يعملون فيها. أنا لا أتحدّث هنا عن ذلك النوع من الخلاف في الرأي أو التوتر الذي يوجد عند دراسة أي تراث كتابي مقدّس بين أولئك الذين يتخذون هذا الكتاب المقدّس مصدراً لإيمانهم وحياتهم، وأولئك الذين يدرسون النص على أساس تحليل تاريخي، وأدبي، واجتماعي ولاهوتي. ولكنني أشير إلى حقيقة أن كثرة بهذا الوفر من الباحثين على مدى القرن

الماضي، برغم التعلّم العميق والتعهد الجادّ بأن يفهموا القرآن، وذلك على أساس مناهج معقّدة وحاذقة، تبقى ( : هذه الكثرة من الباحثين) مع ذلك مفتقرة إلى الإجماع حول هذه المسائل الأساسية.

هذا الافتقار إلى الإجماع نما من بذور بُذِرَت منذ بداية الفحص الأكاديمي للقرآن من قِبَل باحثين غربيين في القرن التاسع عشر. لسنوات طويلة تبنّت غالبية الباحثين الغربيين رؤية للقرآن وأصوله تابعة في أغلب تفاصيلها للرؤية المقدّمة في التراث الإسلامي نفسه. رغم أنّه كان هناك دائماً قليل من الباحثين الغربيين الذين عبّروا عن تحفّظات حول رؤية تراثية/تقليدية كهذه، فلم تُشكّل مواقفهم لما يزيد على القرن من الزمن أكثر من وضع أقلية مُسكّنة في حلقات البحث الغربية. بسبب صعوبة انتزاع دليل موثوق به حول القرن السابع من مصادرنا الضئيلة عن بدايات الإسلام، يبدو أنّ كثيراً من الباحثين الذين اتخذوا رؤية تشكيكية حول القصص التراثية المتعلقة بتكوين القرآن فضّلوا ببساطة أن يُلْمّحوا إلى شكوكهم وأن يتغاضوا عن المسألة لائذين بالصمت. لأنّه مهما شكّ المرء في الرؤية التراثية، فإنّ صعوبة تركيب دليل من أجل رؤية بديلة مُقنعة كانت واضحة لكلّ امرئ، وقليلون شعروا بجرأة لمواجهة هذا التحدي. وأغلب الذين اختاروا تحدي الرؤية التراثية ركّزوا على جوانب خاصّة من المشكلة، بدلاً من أن يعالجوا معالجة شاملة مسألة تكوين القرآن وتطوّره. على سبيل المثال، نظر باحثون أمثال جيجر، وأندريا، وبيل، وتوري<sup>(٢)</sup> إلى مسألة العلاقة بين القرآن وتراث الكتاب المقدّس اليهودي - المسيحيّ؛ وتصارع فوليرس، وبلاشير، وفوك<sup>(٣)</sup> مع سؤال ماذا كانت لغة القرآن أصلاً؛ ودرس برغشترسر، وبريتزل، وجيفري، وبيك، وكوك<sup>(٤)</sup> مسألة القراءة المتعدّدة التي يُخبرنا عنها التراث الإسلامي.

لم يحدث إلّا في السبعينيّات من القرن العشرين أن ظهر عدد من الكتب ساءلت بفضاظة وشموليّة أكبر الرؤية التراثية لأصول القرآن وتطوّره الباكر كنصّ. إنّ أعمال غونتر لولينغ (١٩٧٤)، وجون وانسبرو (١٩٧٧)، وباتريشيا كرون وميشيل كوك (١٩٧٧) - رغم الاختلاف الضخم بين أحدها والآخر - تعرض جميعاً تحديات جذريّة للرؤية التراثية لمناشئ الإسلام، بما في ذلك تكوين القرآن.<sup>(٥)</sup> ورغم أنّ كلاً من هذه المساهمات قوبلت بمقاومة كبيرة في البداية،

ولم يُزودنا أيُّ منها بتفسير بديل مُقنع، فإنَّها في مجموعها أجبرت الباحثين في حقل الدراسات القرآنيَّة على مواجهة الرؤية التبسيطيَّة المستمَّدة جوهرياً من معتقدات الإسلام الخاصَّة حول مناشئها، و(أجبرتهم) على فتح الباب - وإن بتدُمُر - لإمكانيَّة تركيب فهم جديد، وربَّما مختلف جذرياً، حول كينيَّة مجيء النَّص القرآني إلى الوجود، بالاعتماد على دليل نصي آمن غير ذلك الذي تُزودنا به القصص الخاصَّة بالتراث الإسلامي.

حقل الدراسات القرآنيَّة كان، إذاً، في حالة اختمار إلى حدِّ ما سلفاً منذ سبعينيَّات القرن العشرين فصاعداً. هذا الاختمار كان في غالبيَّته مقتصرأ على حلقات محدودة من المختصِّين الغربيين في الدراسات القرآنيَّة (الذين كانوا قلة قليلة) ولم يترك كثيراً من الأثر على الجمهور الأوسع. ولكن نشر أوّل طبعة من كتاب كريستوف لوكسينبرغ «القراءات السريانية - الآراميَّة في القرآن»،<sup>(٦)</sup> ولَّد كثيراً من الجدل والأخذ والردِّ، حتَّى في الحلقات الشعبيَّة، رغم أن الكتاب ليس ثوريأ أكثر من الكتب المذكورة للولينغ، وانسبرو، وكرون وكوك. ربَّما صنع كتاب لوكسينبرغ أمواجاً أكثر بين الجمهور لأنَّه مُقدَّم بأسلوب يجعله سهلاً نسبياً لفهم ما يُريد أن يقول. ونثر لولينغ واضح أيضاً، ولكنَّه يؤطَّر محاولته إعادة بناء القرآن بمحيط من النقاشات اللاهوتيَّة المُعقَّدة التي يصعب أن يتابعها الذين بدون تدريب لاهوتي عميق. وكتاب كرون وكوك بعنوان «الهاجريَّة» ملفوف بمحاكاة وليس من السهل قراءته، حتَّى على أولئك المُتعلِّمين جيِّداً عن التاريخ الإسلامي الباكر. كتاب وانسبرو «دراسات قرآنيَّة» الأكثر راديكاليَّة (جذريَّة، تطرُفاً) بين الجميع فهو كتاب تعتيمي الأسلوب حتَّى أن الناطقين بالإنكليزية كلغة أم لا يستطيعون التأكَّد ممَّا يريد أن يقول؛ معانيه المُضْمَّنة بل فرضيَّاته الأساسيَّة لم تصل إلى جمهور أوسع من المتلقِّين إلا من خلال عمل عديد من المُفسِّرين، بعضهم، مثل زميلنا أندرو ريبين، باحثون محترمون على نطاق واسع،<sup>(٧)</sup> وبعضهم ليسوا كذلك إرادياً، مثل المُجادل الديني حامل الاسم المُزيَّف «ابن وِرَق»، الذي يبدو أنَّه يناصر أفكار وانسبرو في ملاحقة جدول أعمال الديني الخاص.<sup>(٨)</sup>

في التعليقات التالية، سأقدِّم بعض الملاحظات حول ما أعتقد أنَّه أسئلة جذريَّة ومتواشجة حول القرآن مازال حولها خلاف في أوساط البحث الأكاديمي،

للوكسينبرغ في كتابه «السريانية - الآرامية في القرآن» مساهمة حول أربعة منها على الأقل. وبسبب الحالة الحاضرة لفهمنا لهذه المسائل، ستتخذ تعليقاتي مراراً وتكراراً شكلاً طرح مزيد من الأسئلة أو لفت النظر إلى تناقضات ذاتية، بدلاً من اقتراح استنتاجات حاسمة. وسأتبع هذه الملاحظات ببعض اقتراحات حول أمور يمكن فعلها لتساعدنا في نقل الدراسات القرآنية الأكاديمية إلى المرحلة التالية.

### خمسة أسئلة

١ هل يُمكن تعقّب القرآن، كما نملكه اليوم، حتى نوع من نسخة أصلية له؟ أي: هل كان هناك «قرآن-أصلي» (استعير التعبير الرائع الذي استخدمه أولاً غونتر لولينغ) ظهر في محيط تاريخي محصور ومُحدّد جيّداً (أي: في زمان ومكان خصوصيين)، هل كان هناك نصّ «مُغلق» قام مقام السلف لقرآن اليوم؟ القول بأنّه كان هناك «قرآن-أصلي» هو رؤية ثابتة في التراث الإسلامي نفسه، الذي يعدّ القرآن كما نعرفه نسخة طبق الأصل لكلمة الله الموحى بها إلى محمّد في القرن السابع؛ رؤية التراث هي أنّ قرآن اليوم هو، في الواقع، مُتطابق مع الـ«قرآن-أصلي».

هناك سلسلة طويلة من الباحثين الغربيين في القرآن الذين أيّدوا أيضاً رؤية أنّه كان هناك نموذج أصلي نصّي باكر للقرآن الحاضر، رغم أنّ مُعظمهم فارق الرؤية الإسلامية التراثية إلى حد أنّهم اعتقدوا بإمكانية - إمكانية على الأقل - أن يُدخل تغييرات غير أساسية إلى النص بين أيّامه الأبعد وأيام تصنيفه في شكل القرآن الذي نعرف اليوم. إنّ نولدكه، وسكواللي، وبرغشترسر، وبيل، وبيك، ومؤخراً وات، ونيورث، ولولينغ، وبورتون،<sup>(٩)</sup> كلُّ هؤلاء اتّفقوا على أنّ ما نقرأ اليوم مُستمدّ بطريقة ما من نصّ هو نموذج أصلي، من «قرآن-أصلي»، من زمن محمّد، (بل قبله، كما اقترح لولينغ). ويُشارك لوكسينبرغ هذه الرؤية.

كان وانسبرو وما زال المنشقّ الرئيس عن هذه الرؤية؛ الذي حاجّ مع أتباعه (ومنهم أندرو ريبين وج. هاوتينغ<sup>(١٠)</sup>) أنّ القرآن الذي لدينا اليوم لا يرجع إلى أي نموذج أصلي، ولكنّه يُمثل ثمرة عملية تَبَلُّور بطيئة طويلة استغرقت قرنين أو أكثر، رُكِّب خلالها القرآن كما نعرفه اليوم من مواد متباينة متداولة في «الجماعة».

وقد رفض وانسبرو بوضوح إمكانية معرفة ما وُجِدَ، إن وُجِدَ أيُّ شيء، في زمن محمّد (وهذا الشيء لا يعنيه في أيّ حال، لأنّه معنيٌّ بالقرآن الذي تطوّر في النهاية ليظهر للعيان لا بعد ذلك بكثير فحسب (: لا بعد زمن محمّد بكثير فحسب)، ولكن (: ليظهر) في ما بين النهرين، لا في شبه الجزيرة العربيّة).

من الصعب تخيُّلُ تضارب جذري في وجهات النظر أكثر من هذا. كثير من الدليل الخاص بكل من وجهات النظر هذه مستمدّ من الجدالات حول أسئلة تتعلّق بانتقال تالٍ للنص، و/أو قوْنَة له، الأمر الذي سنعود إليه فيما بعد. (١١)

٢ ماذا كانت طبيعة ال «قرآن-أصلي» الأصلي، بافتراض وجوده؟

إنّ واحدة من النقاط التي يتفق فيها كلّ الباحثين حول القرآن، على حدّ علمي، تتعلّق بطبيعته: من الجليّ أنّه قُصِدَ به أن يكون مصدر إرشاد ديني وأخلاقي لجمهور متلقّيه. هذا جليّ في قرآن اليوم، وكل امرئ أيضاً يفترض أنّ ال «قرآن-أصلي»، وإن كان مختلفاً عن نصّ اليوم، يجب أن يكون قد شارك في هذه الصفة الأساسيّة، أي يجب أن يكون نصّاً وعظيماً دينياً أخلاقياً.

ولكن وراء هذا المستوى الأساسي، تتفكّك مسألة طبيعة القرآن - أو، طبيعة ال «قرآن-أصلي»- إلى عدد من الأسئلة الفرعيّة التي لا تُحلّ بسهولة.

قبل كلّ شيء، هناك اختلاف حول ماذا كانت الرسالة الدينيّة الأصليّة للـ «قرآن-أصلي». التراث الإسلامي يُقدّمها بتصميم بوصفها «إسلام»، أي أنّه يعكس إلى الخلف إلى زمن محمّد القانونَ الإيماني المتطوّر تماماً الذي نشأ ربّما في القرن الثاني للهجرة، بكلّ تفاصيله. وكثير من الباحثين الغربيّين شقّوا في هذا الخط، (١٢) ولكن كان هناك أيضاً سبيلك متواصل في أوساط البحث الغربي يُقدّم ال «قرآن-أصلي» واعظاً بشيء ليس هو الإسلام، أو متأثراً بعمق بتراثات أخرى.

وكان المنافسان الأساسيان، بالطبع، هما اليهوديّة والمسيحيّة. (١٣) منذ سنة

١٨٣٣، حاجّ أبراهام جيجر في كتابه *Was hat Muhammad aus dem*

*Judenthume aufgenommen?* (ماذا أخذ محمد من اليهودية؟) ليبرهن أنّ هناك

تأثيراً يهودياً تكوينياً على محمّد والقرآن. وبعد قرنٍ أكّد س. س. توري في

كتابه *The Jewish Foundations of Islam* (الأسس اليهوديّة للإسلام) اعتماد

القرآن على التراث اليهودي، أكد ذلك بشدة حتى ليدهش المرء أنه لم يزعم بصراحة أن محمداً كان قد أصبح يهودياً.<sup>(١٤)</sup> ويتحدث كروني وكوك في كتابهما *Hagarism* (الهاجرية) عن المرحلة الأولى للحركة التي بدأها محمد بوصفها «يهودية - هاجرية»، هي تحالف بين اليهود و«العرب» (استخدام لغة اصطلاحية قومية بشكل عرضي أجده إشكالياً جداً).<sup>(١٥)</sup>

من ناحية أخرى، أكد كثير من الباحثين أهمية المسيحية في تشكيل القرآن وتعاليمه. وكان أحد أقوى التحليلات تطوراً هو الذي قدمه تور أندريا في سلسلته الطويلة من المقالات المَعنونة بـ: *Der Ursprung des Islam und das Christentum* (١٩٢٣-١٩٢٥) (المسيحية وأصول الاسلام) التي حدّد فيها تأثيرات مسيحية من أنواع كثيرة، خاصة من نساطرة اليمن، ومن مونوفيزيي أثيوبيا، وخاصة من التقوية السريانية. يسأل أندريا بالفعل (ولا يُجيب): «لماذا لم يُصبح محمد ببساطة مسيحياً، إن كان قد تأثر بالمسيحية إلى هذا الحد؟».<sup>(١٦)</sup> ومؤخراً حاجّ غوتير لولينغ في *Über den Ur-Qur'an* (١٩٧٤) (حول القرآن الأصلي) أن القرآن تكوّن في الأصل جزئياً من ترانيم مقطعية استُخدمت كليتورجيا من قبل مسيحيي مكة (الذين أنكر البحث الأكاديمي عادة وجودهم). بحسب لولينغ، ربي محمد نفسه عضواً في جماعة مسيحية كهذه (ربما جماعة أبيونية أو جماعة يهودية - مسيحية أخرى؟) قبل أن يتخاصم مع آخرين ناصرُوا عقائد الثالوث؛ لقد نَقَحَ نصوصهم الليتورجية ليشطب منها المفاهيم الثالوثية ويصوغ نصّ القرآن الذي نعرف.<sup>(١٧)</sup> وقد تكوّن منهج لولينغ جزئياً من إجراء تغييرات صغيرة (وأحياناً غير صغيرة جداً) على «النص الكتابي المُستلم» (: النص المعتمد) للقرآن لكي «يُعيد» فقرات الـ«قرآن-أصلي» إلى محتواها المسيحي الأصلي المُفترض. ولكنّ هذا المنهج يبدو لكثيرين نزويّاً تقوده شهوة إثبات الفرضية التي يُصرُّ عليها. مع ذلك، كان عمله مليئاً بنظرات نافذة مثيرة من أنواع كثيرة؛ ولكنّها لم تنل الفحص التام والمفتوح الذي تستحق. لقد خضعت لمؤامرة صمت في ألمانيا لسنين كثيرة، وفيما ساق بعض الباحثين خارج ألمانيا ملاحظات عنها، نرى أن قليلاً منهم كانوا مرتاحين مع الألمانية حتى يتصارعوا مع حاجة لولينغ الطويلة النفس والمعقدة. لقد صنعت مساهمتي الخاصة للسؤال حول ماهية رسالة الـ«قرآن-أصلي»

الدينيّة التي كانت. <sup>(١٨)</sup> إنّ القرآن في نظري يُشير إلى جمهوره المتلقّي الخاص بصفة مؤمنين - لا بصفة مسلمين - ويبدو واعظاً عن وحدانيّة مُتزمّة وحفظ صارم لناموس الله الموحى به بوصفهما العنصرين المفتاحيين لصيرورة المرء مؤمناً. ويوضح القرآن أيضاً أنّ «أهل الكتاب»، أي المسيحيّين واليهود، إنّ كانوا صالحين إلى حدّ كافٍ، فيمكن أن يُحسبوا بين المؤمنين. أي أنّ حركة المؤمنين تظهر في البداية مُوحّدة بتزمت، ولكنها حركة تقويّة غير طائفية يُمكنها أن تشمل، وقد شملت فعلاً بعض المسيحيّين واليهود. في مَفْصَلة هذه الفرضيّة أحاول أن أستمدّ مُضَمَّنات واستدلالات من نصّ القرآن نفسه، وإن جرت في تناقض مع التفسير المُعطى لهذه الفقرات في التراث الإسلامي المتأخّر، الذي يتجسّم مصاعب إخفاء الاشتراك المُبكر للمسيحيّين واليهود في حركة المؤمنين التي منها تبلور الإسلام خلال الفترة الأمويّة. إذاً فرضيتي تقع في مكان ما بين مدرستي التأثير المسيحي والتأثير اليهودي، لأنّ تأثير الديانتين (أو ربّما اليهودية المسيحيّة، كما اقترح عدد كبير من الباحثين مؤخراً) من المرجّح أنّه كان عظيماً منذ وقت مُبكر جداً، بحسب رأيي.

إنّ لوكسينبرغ في كتابه *Die Syro-Aramäische Lesart* (القراءات السريانية-الآرامية) ينتمي بوضوح إلى ذلك السلك الأكاديمي الذي يُركّز على التأثيرات المسيحيّة على الـ«قرآن-أصلي». مثل لولينغ، (الذي لا يذكره في أيّ مكان، رغم أنّه من غير المُتخيّل ألا يكون قد عرف عمله)، يُعدّل لوكسينبرغ أو «يُصحّح» قراءة فقرات قرآنيّة عديدة ليصل إلى نسخة الـ«قرآن-أصلي»، ولكنّ منهجه، حين يُقارن مع منهج لولينغ، يبدو نوعاً ما أكثر منهجيّة وموضوعيّة: إنّهُ يعزل أولاً الفقرات التي تعرض صعوبات نحويّة أو غيرها، ثم ينظر ليرى ما إذا كانت قراءتها على أنّها ألفاظ أو عبارات سريانيّة بخط عربي توصل إلى معنى أفضل للفقرة. في بعض الحالات يلجأ أيضاً إلى فرضيّة أنّ أقدم خطّ كُتِب به الـ«قرآن-أصلي» وظّف تقاليد كتابيّة/إملائيّة كانت قد نُسيِت لاحقاً وأسيء فهمها في نقل تالي. (سنعود إلى هذه المسألة فيما بعد). والفكرة المركزيّة في كتاب لوكسينبرغ هي أنّ الـ«قرآن-أصلي» يتضمّن فقرات كاملة لا بالعربيّة، ولكن بالسريانيّة، نسيها التراث المتأخّر أو حاول أن يُقنّعها بقراءتها على أنّها عربيّة. يُحاجّ لوكسينبرغ أيضاً أنّ



السريانية كانت اللغة الرسمية للدولة الإسلامية الباكرة، ولم تحلَّ العربية محلَّها إلا بأمر الخليفة الأموي عبد الملك. <sup>(٢٠)</sup> سنعود لاحقاً إلى سؤال ما هي اللغة أو اللغات التي كان فيها الـ«قرآن-أصلي». في اللحظة الحاضرة، نستطيع ببساطة أن نلاحظ أن فرضية لوكسينبرغ المؤسسة على النص تسير قُدماً بقوة بالادعاء أن المسيحية، القادمة من سوريا خاصة، ربّما كانت الجزء المفتاح من الخلفية للرسالة الدينية الأصلية الخاصة بالـ«قرآن-أصلي».

ثمة سؤال آخر يتصل بطبيعة الـ«قرآن-أصلي» - سؤال يبدو مُذلاً حين يُقارَن مع السابق - يدور حول الدور الذي يمكن أن تكون الشفهيّة لعبته في تشكيل النصّ الأصلي. (أعني بـ«الشفهيّة» احتمال أن يكون النصّ أصلاً تلاوةً شفهيّة، لا نصّاً مكتوباً. ولا أشير إلى مسألة الانتقال الشفهي للنص بعد ذلك، الأمر الذي سيُعالج فيما بعد). وقد لاحظت نيوريث مؤخراً أن ما تدعوه «شفهيّة القرآن الفعلية» تنعكس في أسلوبه. <sup>(٢١)</sup> وعلى أساس خصائص أسلوبية محضة، جرت محاولة للبرهنة أن القرآن طافح بصيغ ويحكايات شعبية معاً. <sup>(٢٢)</sup> هذه الملاحظات تبدو معقولة بشكل كافٍ، ولكن هناك سؤال يحتاج إلى حلّ هو: كيف يمكن إيجاد علاقة بين شفهيّة الـ«قرآن-أصلي» والنظريات التي تؤكّد وتبيّن القرآن نصّاً مكتوباً، مثل نظريات لولينغ ولوكسينبرغ. ربّما كانت جهود دانييل ماديغان لفهم معنى لفظ «كتاب» في الاستخدام القرآني على نحو أوسع وأكثر مرونة ممهّدة الطريق هنا، <sup>(٢٣)</sup> رغم أن كثيراً من الباحثين يظنون غير مقتنعين بمناقشته على ما يبدو. <sup>(٢٤)</sup> أو هل نتمنى أن نرى الصيغ الشفهيّة خصائص لأجزاء من الـ«قرآن-أصلي»، فيما تعكس الأجزاء الأخرى أصلاً متجذراً برسوخ في الكتابة؟ وإن كان الأمر كذلك، هل يمكن القول: إن هذا يوحي بأن هذه الأجزاء المختلفة تنهمر من أوساط وجماعات أصلية مختلفة؟ فرضية كهذه تبدو مُغريّة، ولكن لا يُمكن اعتناقها بشكل نظري تجريدي: يُمكن الأخذ بها والحكم بأنّها مقبولة معقولة إن تمّ استخلاص دليل واضح من النصّ يُشير بشكل مُقنع إلى أوساط أو جماعات محدّدة مختلفة صدرت منها كل هذه الأجزاء المختلفة للنصّ.

مسألة الشفهيّة يُمكن أن تجلب أيضاً عند مناقشة نظرية وانسبورغ عن الثبات المتأخّر لنص القرآن. وأحد أعمدة حاجته هو الإصرار على أن فقرات عديدة من

القرآن تتحدث عن معلومات بعينها بالفاظ وتعابير متشابهة جداً، ولكن غير متطابقة تماماً، تعكس نصّاً واحداً تطوّر على مدى فترة طويلة من الوقت. ولكن هل يمكن النظر إلى فقرات متشابهة كهذه بوصفها نسخاً خطية لتلاوات شفوية لقصة واحدة بعينها أُدِّيت في تعاقب قريب، مثل تسجيلات مختلفة لخطاب رجل سياسة في مناسبة ما أُلقيَ عدّة مرّات على مدى أيام أو أسابيع؟ لأنّه في ظروف كهذه يمكن للمرء أن يتوقّع أن يجد تماماً الخصائص التي ثبّت وانسبرو في تحليله: عدّة فقرات تُعالج الفكرة عينها مستخدمةً صياغات فعلية متشابهة ولكن غير متطابقة. (٢٥)

سؤال ثالث يتعلّق بطبيعة الـ «قرآن-أصلي» هو: هل نشأ القرآن نصّاً ليتورجياً؟ يدّعي دارسون عديدون، مثل نيورث<sup>(٢٦)</sup> ووانسبرو،<sup>(٢٧)</sup> بالوظائف الليتورجية لفقرات قرآنية مُتنوّعة. وكلُّ مَنْ ناقش القرآن تقريباً لاحظ أنّ لفظ «قرآن» نفسه مأخوذ من اللفظ السرياني «قريانا» بمعنى «تلاوة، ليتورجيا». ولكن إن كان الـ «قرآن-أصلي» (أو، باستخدام صيغة وانسبورغ اللطيفة: القرآن النهائي وأصله *Vorlagen* المفترض) قد نشأ ليؤدّي الحاجات الليتورجية للجماعة، كيف يمكننا أن نُفسّر حقيقة أنّ الصلاة الطقسية الإسلامية تقتضي بصراحة قليلاً من تلاوة القرآن؟ عدا عن الفاتحة، تلاوة آية واحدة طويلة أو ثلاث قصار من القرآن أمر مطلوب، وانتقاء الآيات للتلاوة متروك للفرد.<sup>(٢٨)</sup> علاوة على ذلك، من اللافت للنظر أن الإسلام لا يعرف تقويماً ليتورجياً يفرض تلاوات مُعيّنة عند الصلاة لمناسبات مُعيّنة على مدار السنة، كما هو موجود في المسيحية أو اليهودية. وليس هناك افتقار بالتأكيد إلى حوادث مُلائمة كان من المُمكن للمرء أن يستخدمها بصفة مناسبات لقراءات ليتورجية كهذه، مثل الحج، ورمضان، وليلة القدر، والمعراج، والهجرة، وغير ذلك. إنّ التلاوة الوحيدة المطلوبة في الصلاة الطقسية هي تلاوة الفاتحة، ولكنّ باحثين كثيرين (ومنهم بعض المسلمين القدامى) لم يحسبوا الفاتحة جزءاً من القرآن، بل صلاة أُضيفت إلى مطلع مخطوطة القرآن. لذا يبدو أنّ الدليل يقترح أنّ القرآن لم ينشأ بصفة ليتورجيا صلاة، بل إنّ بعض العناصر المأخوذة من ليتورجيا الصلاة اسُخدمت لتزيّن القرآن. والمعنى المُتضمّن هو أنّ طقوس الصلاة الإسلامية ونص القرآن، بغضّ النظر عمّا قد كان في الأصل، تطوّرا بشكل مستقلّ.

٣. إن كان قد وُجِدَ «قرآن-أصلي»، فأية لغة مثل؟ وما كانت العلاقة بين النَّصِّ المكتوب وتلك اللغة؟

الجدال حول هذه الأسئلة يعود قرناً إلى الوراء على الأقل وقد بدأ بملاحظات حول خطَّ القرآن. ويبدو أنَّ لغة وخط قرآن اليوم يمثلان نتيجة عملية تحرير، زُوِّدَ فيها نصَّ الـ«قرآن-أصلي» بشكل متزايد بعلامات تجعله أسهل للقراءة. هناك مخطوطات باكرة لأجزاء من النص - ولهذا، يفترض المرء الـ«قرآن-أصلي» الذي يسبق زمنياً على سبيل الافتراض أبكر شذرات القرآن الباقية لدينا - مكتوبة بخط يزوِّدنا بهيكل عظمي للحروف الصامتة (المدعوَّة برسم). أي بنظام كتابي كان محروماً حرماناً تاماً من أي علامات للحركات القصيرة، ومزوِّد بإشارات إلى الحركات الطويلة بين حين وآخر، ومفتقر إلى علامات التنقيط التي تُمكن القراء من التمييز بين بعض الحروف الصامتة التي تُكْتَب بالحرف نفسه (مثل: ج، ح، خ). يُخبرنا التراث الإسلامي نفسه، ولا نستطيع التأكُّد من موثوقيَّة الخبر، أنَّ هذا النص «غير المشكَّل» قد «حُسِّن» على يد عامل عبد الملك على العراق، الحجاج بن يوسف الثَّقفي، في أواخر القرن الأوَّل للهجرة (تقريباً ٧٠٠ م)، بإضافة علامات متنوِّعة للنص تجعله أقلَّ غموضاً - مثل علامات التنقيط للتمييز بين حروف صامتة تُكْتَب بالشكل نفسه، وألفات علامة لحركة الفتح الطويل.<sup>(٢٩)</sup> ويعتقد بعض المختصِّين أنَّ علامات التنقيط في العربية ربَّما كانت قد تطوَّرت أوَّلاً في سوريا أو العراق قبل الإسلام، بين المسيحيِّين واليهود، تحت تأثير النُّظم الآرامية أو السريانية لوضع علامات تنقيط، هي بدورها مدينة لأسلاف هندية.<sup>(٣٠)</sup>

إنَّ الخط غير المشكَّل للنصِّ الباكر، وعدم اليقين المستمر حول كفيَّة تطوُّر الخط، يخلقان صعوبات عميقة لنا في محاولتنا معرفة هويَّة اللغة التي قصد النَّصِّ الأصلي أن يُمثَّلها. هل كان (: الخط) محض أداة نقل موجودة فقط في صيغة مكتوبة وليس المقصود منه أن يُطابق كلاماً فعلياً، أم حاول أن يقبض على صوت نص أو لغة محكيَّان فعلياً؟ قبل قرن تماماً اقترح كارل فولليرس أنَّ خطَّ القرآن عكس اللهجة المحكيَّة لقريش، التي - كما ظنَّ - لم تلفظ الوقف المزماري (همز) إلا في بدايات الألفاظ.<sup>(٣١)</sup> من هنا يُكْتَب لفظ مؤمنين مبدوءاً بحرف ميم

متبوعاً بحرف الواو علامة للضم الطويل (و)، لأنّ الوقف المزماري (: الهمز) في لفظ مؤمن العربي الكلاسيكيّ كان قد أسقط في اللهجة المكيّة فلفظت مؤمن، أي كما يُكتَب اللفظ في القرآن («مؤمن»). لقد اعتقد فولليرس أنّ هذا القرآن اللهجي الـ «قرآن-أصلي» كان قد حُسِّن بعلامات للحركات ونظام تنقيط وبعلمة (دُعِيَتْ همزة) لتشير إلى لفظ الهمز، الذي لُفِظ في التلاوة بتأثير اللهجات العربيّة الشرقيّة، التي لفظت الهمز حتى الآن. واعتقد فولليرس أنّ الخطّ زُوِّدَ أيضاً بعلامات تُشير إلى نهايات الحالة الإعرابيّة أي الإعراب الموجود في اللغة الكوينيّة الشعريّة أي العربيّة، وهي الميزة التي ما تزال تُسَلِّي وتجلب متعة لكلّ دارسي العربيّة حتى اليوم. أيضاً اكتشف آخرون، مثل ف ألثيم و ر. ستيهل، في الخطّ القرآنيّ دليلاً على وجود تلفّظ بحسب لهجة من اللهجات؛ على سبيل المثال: لقد شعروا أنّ ألفاظاً مثل صلاة التي تُكتَب بواو في الرسم حيث يتوقّع المرء ألف مدّ تعكس تحوُّلاً لحركة منطوقة من ألف مدّ إلى واو انتشرت من الآراميّة إلى داخل لهجة حجازيّة. (٣٢)

وفيما بعد رفض عدد من الباحثين المتميّزين (فليش، بلاشير، فوك وآخرون) وجهات نظر فولليرس وقدموا حججاً ليثبتوا أنّ القرآن لم يكن قد كُتِبَ بلهجة على الإطلاق، بل بـ كوينيّة البدو الشعريّة، أي العربيّة. (٣٣) ومعروف جيّداً، بعد كلّ شيء، أنّ القرآن نفسه يُعلن أنّه مَصوِّغٌ «بلسانٍ عربيّ مُبين». (٣٤) ولكن يبدو لي أنّ هذه النظرية أيضاً تُقدِّم إلينا صعوبات. إن نفترض أنّ الـ «قرآن-أصلي» كان قد كُتِبَ أصلاً ليعكس تلفّظ العربيّة أي لغة الشعر الرسميّة، فلماذا يعكس إملاء الرسم تلفّظاً ليس فيه همزٌ متوسّط، ولا يعكس تلفّظ العربيّة الذي يتميِّز بـ الهمز المتوسّط؟ ولماذا لا يعكس الإملاء في أيّ مكان استخدام ميزة النهايات الإعرابيّة، وهي ميزة مُعرّفة للعربيّة؟ إنّ لغات ساميّة متصرّفة أخرى ذات نظام كتابي غير مشكّل على قدم المساواة، مثل العربيّة الجنوبيّة النقشيّة، زوّدت كتابتها بإشارات إلى هذه النهايات الإعرابيّة حين اقتضى الأمر، فلا يُمكننا أن نزعم أنّ هذه الممارسة كانت تُحسَب أجنبيّة أو مستغرّبة؛ على النقيض، يُمكن للمرء أن يتوقّع أنّ العُرف العربيّ الجنوبي (: المتعلّق باستخدام إشارات كتابيّة للنهايات الإعرابيّة) كان مألوفاً في الحجاز، (٣٥) فغياب علامات إملائيّة للنهايات الإعرابيّة

في نصّ القرآن يُصبح بحدّ ذاته إشارة قويّة إلى أنّ نهايات كهذه لم تكن موجودة في اللغة الأصليّة التي تعكسها النصوص .

بإيجاز، يبدو أنّ إملاء القرآن يعكس لهجة مكّيّة أو حجازيّة، ومع ذلك يبدو النصّ نفسه ويحسبه أغلب الفيلولوجيين المُحدّثين عاكساً شكلاً من أشكال العربيّة أي اللغة الرسميّة الشعريّة. إنّه ( : الإملاء) لا يُمكن أن يكون كلا الاثنين ( : لهجة مكّيّة أو حجازية والعربيّة أي اللغة الرسميّة الشعريّة)، ولكن كيف يُمكن حلّ هذا التناقض الظاهري مسألة تطلّ بحاجة إلى نظر. حاج أنطون سبيتالير أنّ إملاء بعض الألفاظ في القرآن، وبشكل ملحوظ لفظ صلاة المكتوب بواو محيرة بدلاً من ألف مد، لا يعكس لهجة بل تقليداً آرامياً (سريانيّاً تحديداً) في كتابة اللفظ - بكلمات أخرى، إنّ لفظ صلاة يمثّل ما يمكن أن ندعوه بـ «إملاء مستعار»، إن لم نقل لفظاً مستعاراً. <sup>(٣٦)</sup> اقترح ويرنير ديم أن الإملاء القرآنيّ يعكس لهجة محكيّة لا بشكل مباشر، بل من خلال وسيط هو تراث إملائي عربيّ حجازيّ قبل - إسلامي مفترض. هناك قلة من المنقوشات قبل الإسلام يبدو أنّها تتبع التقاليد الإملائيّة التي نجد في نصوص القرآن الباكّة، وبشكل ملحوظ بعض المنقوشات في جبل يوسايس في السّهب السوري جنوب شرق دمشق، <sup>(٣٨)</sup> ولكنّ المنقوشات العربيّة قبل الإسلام (مثل منقوشات أم الجمال، وجبل رام، ونمارة، والمنقوشات الصفوية الكثيرة) تتفاوت تفاوتاً كبيراً من واحدة إلى أخرى في كلّ من الخط والإملاء على السواء، فنشاط هذا التراث المُفترض لكتابة حجازيّة - الذي على أية حال لم يُكتشف شاهد منه في الحجاز - يبقى غير موثّق. <sup>(٣٩)</sup>

إنّ فهمنا لقضايا الإملاء القرآني هذه يمكن أن يتّضح بفحص قريب لأهمّ اكتشافات الدراسات القرآنيّة في القرن العشرين، وهو المجموعة النفيسة لشذرات من القرآن اكتُشِفَتْ في سبعينيّات القرن العشرين مخفيّة في سقف الجامع الكبير في صنعاء اليمن في مجرى أعمال ترميم. وقد نُشر وصفٌ عامٌ لهذه المكتشفات وبعض التعليقات الابتدائيّة على إملاء هذه المخطوطات القرآنيّة، مِنْ قِبَل أولئك الذين شاهدوها، ولكنّ جسم هذه الموادّ الحاسم ما يزال ينتظر دراسة كاملة. <sup>(٤٠)</sup>

في غضون ذلك، قدّم لوكسينبرغ اقتراحين متّصلين بالسؤال: كيف كان النصّ قد كُتِبَ أوّلاً أوّلاً، إنّه يُناقش أنّ الـ «قرآن-أصلي» أحياناً استخدم «سيناً» كعلامة

ليس (أو ليس فقط) للياء، كما يُفعل اليوم، ولكن لتشير إلى ألف المدّ، بدلاً من الألف التي استُخدمت فيما بعد علامة لها؛ ولكن معرفة هذا التقليد كانت قد ضاعت فيما بعد فأصبحت (السنّ) تُمثّل ي، ت، أو حرفاً آخر يمكن أن تُمثّله «السنّ». أبسط مثال يمكن استيعابه على ذلك هو اسم العلم أبراهام، إبراهيم، الذي يُكتب عادة في الرسم بدون أيّ إشارة إلى ألف مدّ وب ِ ي (أو ياء) في المقطع الأخير. هذا التلفُّظ ينحرف عن الطريقة التي يُتلفَّظ بالاسم وفقها في أيّ لغة ساميّة أخرى، إذ يأخذ فيها جميعاً ألف مدّ في المقطع الأخير. يناقش لوكسينبرغ أنّه في هذه الحالة كان المقصود من الياء أن تكون علامة لألف المدّ، بحيث كان الاسم قد كُتِبَ ليُلفظ كما في العبريّة واللغات الأخرى، أي، «أبراهام». ويورد عدداً من الأمثلة الأخرى حيث «سنّ» قُصِد بها ِ ي لتكون علامة ألف مدّ قُرئت خطأ من قِبَل أناسٍ كانوا قد فقدوا معرفة هذا التقليد و«صحّحوا» السنّ ب ِ ت بوضع علامات تنقيط فوقه لا تحته. (٤١)

فكرة لوكسينبرغ أنّ «سنّاً» كانت علامة ألف مدّ يبدو أنّها مدعومة بدلائل عدّة لا يذكرها لوكسينبرغ. في الحالة المُحدّدة لاسم إبراهيم، يَرِدُ لهذا الإملاء في نقش جبل يوسايس رقم ١٠٧، الذي يرجع إلى ٥٢٨ م. (٤٢) ربّما يُمكن أن يؤخّذ هذا دليلاً على التراث الكتابي العربي الحجازي أو العربي الشمالي البدائي الذي تحدّث عنه ديبم، والذي يعكسه القرآن جزئياً. قرآناً صنعاء وبعض أوراق قرآن أخرى باكرة جداً تُظهر أيضاً على الأقلّ إملاءات مختلفة بين الفينة والأخرى توحى باستخدام سنّ علامة لألف مدّ. ولكن هذا الإملاء ليس ثابتاً على المبدأ في كلّ الحالات - أي أنّه ليس هناك نصّ باقٍ يستخدم سنّاً لتُمثّل ألف مدّ بشكل ثابت دائم. (٤٣) بناء على ذلك، يمكن للمرء أن يفترض أنّ أغلب هذه الشواهد تمثّل بقية ناجية لنظام حلّ محلّه فيما بعد عُرف ألف هو عُرف استخدام الألف علامة على ألف المدّ. بكلمات أخرى، يبدو أنّ هذه الحالات (: حالات استخدام السنّ علامة لألف المدّ) شواهد تائهة أفلتت لسبب أو لآخر من انتباه مُنقّحين «يحوّلون» إملاء النّصّ من شكل إلى آخر يألفه الناس بشكل أفضل اليوم. ولكن هنا يعرض إملاء إبراهيم بعض إشكالات، لأنّ إملاءه بالفعل ثابت على المبدأ دائماً، (٤٤) ما يدلُّ ضمناً على أنّ هذا الاسم كان يُلفظ بياء أو إمالة طويلة في

المقطع الأخير عند مرحلة التنقيح، ولهذا تُرِكَ الإملاء «القديم» سليماً. ربّما كنا بحاجة إلى التأمّل في احتمال أن يكون استخدام ي لتأدية ما هو في العربية الكلاسيكية ألف مدّ عاكساً تُلَفِّظ لهجة المنطقة التي فيها تكوّن هذا الإملاء أولاً إن كانت ألف المدّ خاضعة لما يُسمّيه اللغويون العرب المختصّون بعلم اللهجات إمالة، أو ميلاً للتلفّظ بها e فمن الممكن أن اسم أبراهام كان يُلفّظ نوعاً مثل إبراهيم "Ebrāhēm" أو ابراهيم "Ebrāhaym"، وأنّ الصوت الناتج عن الإمالة الطويلة e أو الصوت المُدغم ay عبّر عنه بـ: ـ ي. لقد لاحظ ريبين أنّ الإملاء القرآني لألف المدّ في آخر اللفظ (ما يُسمّى ب ألف مقصورة) بشكل الياء في آخر اللفظ، كما في حتى يوحى بأن اللفظ كان يُتلفّظ به مثل حَتَّى "hattay"، أي بإمالة مُعلّمة أو تحويل صوت ألف المد إلى e أو إلى اي.<sup>(٤٥)</sup> قد تكون الكتابة الإملائية لإبراهيم انعكاساً آخر لهذا الميل في العربية الحجازية المحكيّة. ولكن إن كان الأمر هكذا فإنّه يُزوّد بدليل آخر على أنّ الإملاء الأصلي تشكّل بإحكام بتأثير تلفّظ لهجي.<sup>(٤٦)</sup>

والاقتراح الأجرأ للوكسينبرغ يتعلّق بلغة القرآن. إنّه يُناقش، كما لاحظنا سلفاً، ليثبت أنّ فقرات كثيرة في القرآن لم تكن أصلاً بالعربية على الإطلاق، بل بما يُسمّيه «لغة مزيج» عربيّة - آرامية. إنّه مُصيب، بالطبع، حين يذهب إلى أنّ نصّ القرآن يتضمّن ألفاظاً سريانية الأصل بلا شك، ولكنّ هذه الحقيقة قد أُقرّت لسنوات، بل لقرون في الواقع. ولكنّ عبارة لوكسينبرغ الغامضة، «لغة مزيج»، عبارة إشكالية، لأنّه لا يبذل جهداً ليوضح ما يقصد بها. هل يُلمح إلى لغة مُبسّطة مزيج من الآرامية والعربية استُخدمت في سياقات طقسيّة أو غيرها من السياقات الدينيّة، لغة أمسك بها القرآن في نظامه الخطّي، لغة لم تصبح في حال لغة الكريوليين فتلاشت؟ إن كان الأمر كذلك، فوجود المفردات السريانية في رجم العربية يوحى بأنّ السريانية كانت «لغة فوقيّة الطبقة» والعربية «تحتيّة الطبقة»، لأنّ هذا هو النموذج الموجود في اللغات المُبسّطة المستخدمة للتفاهم بين الشعوب الناطقة بلغات مختلفة؛<sup>(٤٧)</sup> ولكن عندئذ نتمنى أن نعرف ما هو الوضع التاريخي والاجتماعي الذي يقابل هذا. يلجأ لوكسينبرغ إلى مفهوم يعرفه تعريفاً سقيماً بـ «لغة مزيج» يُعطيه عذراً ليُدّعي أنّه لا يمكن تطبيق القواعد النموذجيّة لأيّ من

اللغات المعروفة (في هذه الحالة، العربية والآرامية) على فقرة خاصة في النص صعبة الفهم. وهذا بدوره يُطلقه ليصنع ظنوناً نزوية حول معنى فقرة خاصة، رغم أنّ تلك الاقتراحات (: الظنون) سُرفِضَ بوصفها غير قواعدية. إنّ فرضية «اللغة المزيج»، كما يستخدمها لوكسينبرغ تبدو إلى حدّ ما أكثر من ذريعة ملائمة من أجل تفسير مستبدّ للنص.

ربّما يعترض لوكسينبرغ نفسه بأنّ هذا ليس ما يعنيه ب «لغة مزيج». ربّما كان قد عني بهذه العبارة فقط أنّها تتضمّن حالة فيها الفقرات الآرامية - الآرامية تامة بنواميس قواعدها - داخلية في تركيب رحم العربية، التي حين تُستثنى هذه الفقرات الآرامية تعمل بحسب الأحكام الاعتيادية للقواعد العربية. ولكنّ حالة كهذه لا تُفاجئني كشيء غير مألوف في لغة سوية، وبالتأكيد لا تُفاجئني كشيء يُسوّغ اختلاق شيء مُلتبس من صنف «لغة مزيج». لأننا نعرف عدداً لا يُحصى من الحالات التي تدخل فيها فقرات من لغة ما بعلاماتها القواعدية في رجم لغة أخرى، ولا نعدّ مع ذلك الناتج «لغة مزيجاً». (نرى عادة هذه الظاهرة حين تحتاج ثقافة ما أن تُعبّر، بلغتها المُفضّلة، عن أفكار خاصة طوّرت من أجلها لغة أو ثقافة ما تربطها علاقات بها اصطلاحات تقنية معقدة ودقيقة). إنّ العبارات الفارسية والعربية المتعلقة بالإسلام وثقافة القصر التي دخلت في تركيب التركيبة العثمانية لا تجعل هذه الأخيرة (: التركية) «لغة مزيجاً»، أكثر مما تجعل المصطلحات والعبارات اللاتينية العديدة الموجودة حتى اليوم في الإنكليزية الطبية الإنكليزية «لغة مزيجاً». والأهم في حالات كهذه هو أنّ الأحكام القواعدية المعروفة ذات الصلة يجب أن تُستعمل، سواء أكنّا نتعامل مع فقرات آرامية داخلية في تركيب رحم العربية، أم مع الرجم العربية نفسها. إنّ بعض المراجعات السلبية لكتاب لوكسينبرغ أخذت عليه بحق تقصيره في إبراز الحجّة القواعدية لبعض تعديلاته المقترحة. (٤٨)

من ناحية أخرى، حتى إن رفضنا زعم لوكسينبرغ أنّ الـ «قرآن-أصلي» كان مصوغاً في نوع من «لغة مزيج» عربية آرامية، يجب أن نصل إلى وفاق مع إمكانية أنّ فقرات عديدة في القرآن يجب، بالفعل، أن تُقرأ على أنّها عبارات آرامية دخلت في تركيب رجم عربية، لا على أنّها عبارات عربية. تبدو هذه إمكانية معقولة على نحو بارز، ومُرجّحة كالعبارات اللاتينية الكثيرة الداخلة بشكل روتيني



في تركيب الإنكليزية الحديثة، والاقتراح يستحق تحريماً كاملاً، لا الرفض الانعكاسي الذي تُثيره بين الفينة والأخرى.<sup>(٤٩)</sup> نحن نعرف أنّ السريانية وأشكالاً أخرى من الآرامية قد طوّرت في الفترة المتأخرة من العصر القديم خطاباً تقنياً معقداً عالي المستوى في قضايا اللاهوت والممارسة الدينية. علاوة على ذلك، يبدو أنه أمر لا جدال فيه أنّ المسيحيين واليهود الذين عرفوا هذه اللغة والمصطلحات كانوا على تواصل مع الناطقين بالعربية كلغة أولى أو وحيدة (في شبه الجزيرة العربية أو خارجها). إنّ نجاة نقش واحد على الأقل، نقش ثنائي اللغة العربية - آرامية من قرن تقريباً قبل الإسلام، من شأنه البتّ في هذا الأمر.<sup>(٥٠)</sup> لذا يبدو أنه ممكن بل محتمل أنّ الناطقين بالعربية الذين أرادوا التعبير عن أفكار مشابهة عن اللاهوت والدين قد التفتوا إلى الآرامية من أجل مخزون مصطلحات وعبارات - في الواقع، ربّما أصبحوا أولاً متأكفين مع هذه المفاهيم الدينية من ناطقين بالآرامية - وأنّ بعض تلك العبارات المستعارة تتضمّن العلامات الخاصّة بالأبنية القواعدية الآرامية، كما هو الحال مع الإنكليزية في ميدان القانون. لذا لا يمكننا، فيما اعتقد، أن نبذ بخفة ترميمات لوكسينبرغ لما يمكن أن نسميه عبارات سريانية «غير ملاحظة» في نص القرآن. من الأفضل أن يُفحص كلّ ترميم مقترح له ويوفى له حقه. فيما انتقد بعض المراجعين بقسوة بعضاً من تعديلاته، فأغلبها يجب أن يُفحص.<sup>(٥١)</sup> وباعتبار ما نعرف عن التاريخ الديني للشرق الأدنى في القرن السابع، وباعتبار الشك الظاهر حول كيفية كتابة نص القرآن أولاً وحول محتواه اللغوي، تبدو لي فرضية لوكسينبرغ الأساسية، أن الـ«قرآن - أصلي» تضمّن عناصر من التعبير السرياني، فرضية معقولة إلى حدّ بعيد وتستحقّ مزيداً من الدرس.

#### ٤. كيف انتقل الـ«قرآن - أصلي» المفترض؟

لقد المعنا سلفاً إلى بعض الأسئلة المتعلقة بانتقال نصّ القرآن وكيف يمكن أن يكون قد أصبح القرآن الذي نعرف اليوم. يبدو أنّ هناك اتفاقاً عاماً على أنه خلال العبور من الـ«قرآن - أصلي» إلى نص القرآن الذي نعرف اليوم، جرى عليه بعض أعمال التحرير، ولكن هل كان تحريراً لمجرّد أن يجعل النص يعكس بدون

غموض تلاوة مؤسّسة جيداً، أم أنّ التحرير غير النصّ تغييراً تامّاً بشكل مقصود أو غير مقصود؟ هذا ما يزال موضوعاً للجدال.

ثمة سؤال مركزيّ بخصوص انتقال القرآن هو: هل كان هذا الانتقال من حيث الجوهر انتقالاً كتابياً أم شفهيّاً؟ (هذا موضوع متميّز من مسألة الشفهيّة الأصليّة للقرآن الذي نوقش سابقاً). يناقش التراث الإسلامي في أنّ انتقال القرآن كان بشكل ثابت محكوماً بممارسة التلاوة الشفهيّة؛ الوحي الذي تلقاه محمّد تعلّمه منه أتباعه بشكل تلاوة، وفي وقت ما بعد ذلك دُوّن ليُشكّل نص القرآن الذي لدينا اليوم. هذه الروايات التراثيّة تدور حول قصص ما يُسمّى التنقيح العثماني أو القراءة المقبولة من الجمهور للقرآن التي أُعدّت بأوامر الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت ٦٥٦/٣٥). إنّ الاعتقاد بـ «التنقيح العثماني» كان مقبولاً لفترة طويلة من قِبَل الباحثين الغربيّين أيضاً، ومعه الاعتقاد بتراث تلاوة شفهيّة غير منقطع. (٥٢)

ولكنّ الشكوك أُلقت بظلالها على هذه الرؤية التراثيّة. وقد شدّد بورتون دي بريمار وآخرون كثيرون على أنّ التقارير التراثيّة حول «التنقيح العثماني» مُشْتَبِه فيها. (٥٣) علاوة على ذلك، ثمة دليل متصاعد على أنّ نصّ القرآن، أو أجزاء منه على الأقلّ، يتحمّم أن يكون قد انتقل، في مرحلة ما من التاريخ، بمحض صيغة مكتوبة، بدون الاستفادة من تحكّم تقليد فعّال لتلاوة. (٥٤) يقوم هذا الدليل على ملاحظة وجود كلمات غير مفهومة في النصّ القرآني، وكلمات مُصحّحة تصحيحاً مُفْرِطاً، أو علامات متناثرة أصبحت مندمجة في التلاوة اندماجاً لا يُمكن أن يحدث إلّا إن كانت التلاوة الشفهيّة مستمّدة من النصّ المكتوب لا العكس. إنّ فرضيّة لوكسينبرغ «السريانيّة» التي تفترض أنّ مُحرّري القرآن عند نقطة ما لم يتبيّنوا أنّ فقرات بعينها كانت بالفعل سريانيّة وتابعوا ليقرواها على أنّها عربيّة، لا يُمكن أن تُفهم (: فرضية لوكسينبرغ) إلّا إن كانت الفقرات موضوع البحث قد انتقلت بصيغة كتابيّة - ولو لم يكن الأمر كذلك لكان الأداء اللفظي الملائم للفقرات الآراميّة قد حُفِظَ سالمًا. والأمر نفسه صحيح بالنسبة إلى الاستخدام القديم لـ («سنّ») الياء علامة قراءة لألف المدّ، وهي المسألة التي نوقشت سابقاً. تشير عدّة دراسات لبيلامي بشكل واضح إلى أنّ النصّ كان قد انتقل جزئيّاً على الأقلّ في محض صيغة مكتوبة بدون تحكّم تقليد التلاوة الشفهيّة. (٥٥) ويُقدّم بحثٌ

حديثٌ عن لفظ قرّان حالةٍ أخرى يُشير فيها الدليل إلى انتقال مكتوب للنصّ، لا إلى انتقال شفهي. (٥٦)

ومع ذلك، رغم كلّ هذه الأدلّة المُجمِعة على انتقال مكتوب لأجزاء من النصّ على الأقلّ، فالحقيقة المُتمثّلة في أنّ القرآن كُتِبَ أولاً بخط غير مشكّل تشير إلى أنّ النسخ المكتوبة قُصِدَ منها ابتداءً أن تخدم كمُذكّر مساعد فقط لأولئك الذين كانوا سلفاً قد حفظوا النصّ غيباً بالقلب، لأنّ قراءته «بارداً» بدقّة مستحيلة لولا ذلك. هذا الأمر يقترح أنّ تقليد تلاوة شفهيّة كان مُسلماً به من قِبَل أولئك الذين صنعوا هذه النسخ المكتوبة. والسؤال حول الانتقال الشفهي المُضاد للانتقال الكتابي للقرآن يبقى إذاً سؤالاً مُلغزاً منطوياً على معانٍ عميقة مُتضمّنة بالنسبة إلى فهمنا لأصول النصّ وتاريخه.

#### ٥. كيف حدث جمع القرآن وقوّنته؟

هاتان العمليّتان ليستا عمليّة واحدة، كما بيّنت نيورث. (٥٧) يُشير الجمع إلى عمليّة تأسيس النصّ في صيغة غير مُتخالفة/متباينة/متفاوتة، إلى حدّ أنّ كلّ قراءة مختلفة/مُباينة تُعدُّ خطأً أو ليست جزءاً من النصّ المجموع على الأقلّ. أمّا القوّننة فتشير إلى العمليّة التي بها يتّخذ النصّ وضع سلطةٍ في جماعة. ولكن من الواضح أنّ عمليّة جمع نصّ بعدّها ذاتها تفترض مُسبقاً أنّ نصّاً أو نصوصاً أو اختلافات نصيّة موجودة سلفاً كانت في نظر الناس ذات سلطة خاصّة في الجماعة - وإلا فلماذا يتجسّم الناس عبء جمعها ذاته؟ وكما يوحي اللفظ، المقصود من عمليّة الجمع أن تُعرّف حدود تلك السلطة، الطبيعة الدقيقة للحقوق التي يُطالب بها النصّ أنصاره. إذاً، الجمع والقوّننة، فيما هما عمليّتان مختلفتان، هما مع ذلك متّصلتان اتّصلاً حميماً.

إنّ التراث الإسلامي، كما لوحظ إعلاه، يشرح عمليّة جمع القرآن من خلال قصّة «التنقيح العثماني» (وقصص أخرى مشابهة)، وهي تحسب، بالطبع، أنّ القرآن تمّتع بوضع قانونيّ منذ لحظة الوحي. وُجّهات النظر هذه كان قد تبناها كثير من الباحثين الغربيّين لمدّة من الزمن، ولكن حول هذه النقطة أيضاً بدأ الباحثون في السنوات الأخيرة يتعدون بشكل ملموس عن وُجّهات النظر التراثيّة.

تحدّى جون وانسبرو في بحثه «الدراسات القرآنية» وجهات نظر التراث على أساس جدول جمع القرآن وبمعنى مُتَضَمَّن على أساس قَوْنَتِهِ. ومناقشته هي أنّ القرآن لم يتبلور كتصنيف مجموع بنصّ غير متباين حتى ٢٠٠ سنة بعد محمّد أو أكثر.<sup>(٥٨)</sup> على أنّ فرضية وانسبرو تبقى إلى حد بعيد قيد جدال؛ صادق عليها عدد من الباحثين من الصفّ الأوّل أو سلّموا على ما يبدو بمصداقيّتها، ولكنّ آخرين عبّروا عن تحفظات أو اعتنقوا وجهات نظر مناقضة. وقد انتهى جون بورتون في بحثه جمع القرآن، المنشور في السنة التي نُشِرَ فيها بحث وانسبرو «الدراسات القرآنية» (١٩٧٧)، إلى نتيجة مناقضة تماماً، وعلى أساس دليل مُدقّق أيضاً (وإن كان الدليل مختلفاً): في الوقت الذي حسب فيه وانسبرو القرآن نصّاً نشأ بالتدرّج كمُصنّف قانوني، أي بعد التنقيح العثماني بوقت طويل، شعر بورتون أنّ النصّ كان مكتوباً سلفاً كما نعرفه اليوم تقريباً منذ موت محمّد، أي قبل «التنقيح العثماني» المُفترَض ببضعة عقود. يقول بورتون في الجملة الختامية من كتابه: «ما نملك اليوم في أيدينا هو مُصحف محمّد».<sup>(٥٩)</sup> ولكن من المهم أنّ نصّ القرآن نفسه لا يحمل علامات واشية عن أصل مُتأخّر، كما نجد في أدب الحديث، الأمر الذي يمكن أن نستنتج منه أنّه بينما ما نزال نجهل بدقّة كيف أو متى اندمج أو ماذا يُمثّل، يتحمّم أن يكون قد جُمِعَ باكراً نسبياً (لم يتأخّر إلى ما بعد النصف الأوّل من القرن السابع).<sup>(٦٠)</sup>

حول قضية جمع القرآن، يبدو أنّنا في الواقع مواجهون بمعلومات متناقضة، ونجد أنفسنا ربّما في وضع قريب الشبه من وضع الفيزيائيين الذين يعجزون عن أن يختاروا بشكل حاسم بين نظرية تفهم الضوء كظاهرة مَوْجِيّة وأخرى تفهمه كظاهرة جُسيمية، لأنّ كل نظرية تشرح شيئاً من الخواصّ المُلاحَظة للضوء عن طريق التجربة. وعلى نحو مشابه، يبدو أنّ الدليل المتوفّر حول جمع القرآن يُقدّم دعماً لكلّ من الفرضيتين، لفرضية الجمع الباكر وفرضية الجمع المتأخّر على حد سواء:

أ - من ناحية، نعرف أن هناك عدداً كبيراً من القراءات المختلفة للقرآن. هذه (: القراءات) تمّ تداولها بأعداد كبيرة، ولكن يبدو أنّها وقعت ضمن عدّة جماعات متماسكة داخلياً مرتبطة مع المراكز الإسلامية الباكورة الأساسية:

المدينة، الكوفة، البصرة، سوريا، وغيرها. وكانت هي (: القراءات) بذاتها قد جُمِعَتْ مع الوقت في مُنتخبات قراءات مختلفة «قانونية» بحسب سلطات مُحترمة باكرة متنوّعة. هكذا يتحدّث أحدهم عن المجموعات السبع القانونية المختلفة، عن الثلاث بعد السبع، والأربع بعد العشر، وعن تنقيحات مُتعدّدة لكلّ من هذه المجموعات الأربع عشرة للقراءات المختلفة. وكثير من هذه القراءات تؤثر في حركات النصّ فقط، ويُمكن أن تُفسّر بأنّها اعتراضات مُتأخّرة لهدفها مختصون في القرآن مسلمون على رسم للحروف الصامته مستقرّ، ولكنّ بعض (: القراءات) المختلفة تتضمّن تغييرات في الرسم أيضاً. <sup>(٦١)</sup> ويبيّن وجود القراءات المختلفة أنّنا لا نستطيع أن نجعل مفهوم القرآن نصّاً تبلور في شكل مُصنّف وحيد غير قابل للتغيير عند تاريخ مُبكر (مثلاً، ضمن جيل واحد هو جيل محمّد)، رغم أنّ كلاً من التراثات المحليّة يبدو أنّه يرجع إلى الوراثة، إلى نموذج أصلي محليّ. <sup>(٦٢)</sup> علينا أن نفترض أنّ أفراداً متنوعين وجماعات فرعيّة استخدموا مختلف النصوص المتباينة، واستمروا يفعلون ذلك لقرون. (في الواقع، ما تزال التباينات موجودة ومستخدمة).

ب - من ناحية أخرى، حتّى أولئك الذين يُناصرون بحماسة شديدة فكرة أنّ نصّ القرآن افتقر إلى الاستقرار مدّة طويلة من الزمن ولم يُصنّف في وقت مُبكر يجب أن يعترفوا بدورهم أنّ عدم استقرار النصّ كان محصوراً ضمن حدود ضيقة جداً. وبينما هناك بعض التباينات في أدب القراءات، فلسنا نجد فقرات طويلة من نصّ غير معروف تماماً يُدعى أنّها قرآن، أو يبدو أنّها استُخدمت كقرآن - فقط (: نجد) تنويعات ضمن نصّ يُميّز بوضوح على أنّه رواية (: أخرى) لفقرة قرآنيّة معروفة. يضع بعض النماذج الأصليّة للقرآن بعض السور في ترتيب مختلف عن المعتاد، ولكننا لا نجد قطعاً من سورة معيّنة مفصولة من سياقها المعتاد ومُرَكّبة في سورة مختلفة نهائياً. هذا يوحي بأنّ النصّ، رغم عدم استقراره الظاهر على مستوى ما، كان له استقرار أساسي على مستوى أعمق لا يمكن أن يكون مُصادفاً. ولكنّ هذا الاستقرار «العميق» يقترح أنّ القرآن، على ذلك المستوى وضمن تلك الحدود، اندمج واكتسب وضع نصّ مقدّس مُكرّم بشكل خاصّ -

قانون - في وقت مُبكر من حياة الجماعة. هذا هو على ما يبدو سبب عدم إظهار النصّ أيّ دليل لمفارقات تاريخية توزّخ النصّ بوضوح بحقبة تتأخر عن حياة محمّد. <sup>(٦٣)</sup> وفيما يتعلّق بقوننة النصّ، فإنّ حقيقة أنّ اقتباسات من القرآن مستخدمة في الرسائل epistolography في القرن الثامن، كما بيّنت و داد القاضي، <sup>(٦٤)</sup> ناهيك عن مُقتطفات قرآنية في منقوشات قُبّة الصخرة من أواخر القرن السابع، تُظهر أنّ القرآن، مهما كان شكله، تمتّع سلفاً بوضع خاصّ وسلطة في الجماعة في ذلك الوقت الباكر نسبياً.

يتعيّن علينا إذاً عند هذه المرحلة ألا نكون عقديين جداً في وجهات نظرنا حول جدول الجمع/التصنيف القرآني.

### استنتاجات واقتراحات

في تعليقتي الافتتاحية رأيت أنّ حقل الدراسات القرآنية حالياً في فوضى ويفتقر إلى الإجماع، وفي الصفحات السابقة أعمتُ بإيجاز إلى بعض - فقط بعض - القضايا الأساسية التي يتواصل حولها اختلاف جدّي بين الباحثين الذين يدرسون القرآن. لا أريد أن أوحى، على آية حال، أنّ هذه الفوضى الحالية هي أمر سيّئ. على النقيض تماماً، إنّها أفضل جداً من مرحلة «الإجماع الزائف» السابقة، التي أخفت إخفاقاً أو رفضاً لمعالجة بعض الأسئلة الحارقة بأسلوب نقديّ (ربّما خوفاً من استعداء المؤمنين). وانفتاح الجدل الحالي بحدّ ذاته صحّيّ وربّما يقودنا أخيراً إلى مرحلة إجماع حقيقيّ حول قضايا أساسية، إجماع إذا تحقّق فسيكون إجماعاً أرسخ وأبقى لأنّه سيكون مُنجزاً عبر فحص حذرٍ لدليلٍ حقيقيّ ولكلّ إمكانيّات تفسيره، لا على أساس رؤية عقدية مُكوّنة سلفاً.

ما من شكّ أنّ أعزّ حلم عند كلّ مَنْ يعمل مع القرآن - سواء أكان مختصّاً أكاديمياً أم مسلماً مؤمناً (باستثناء الفئات المنغلقة بالطبع) - سيكون إعداد طبعة نقدية حقيقية للنصّ: أي طبعة تأتي، باستخدام الدليل الذي تُزودنا به أقدم مخطوطات القرآن، أقرب ما يُمكن علمياً إلى الكلمات والحركات ذاتها التي كانت في النصّ الأصلي للقرآن - القرآن-أصلي. ولكن لا نعلن هذا الحكم

بأسرع من تحقُّقنا من مدى إشكاليَّتها، في ضوء ما ناقشناه سلفاً. لأنَّ المعاني المتضمَّنة لكثير من التأمُّلات السابقة حول البحث الأكاديمي الأحداث حول القرآن هي أننا نواجه مشاكل مُثبِّطة للهمَّة في التحليل والتفسير - الإملائي، واللغوي، والتاريخي - يجب أن تُحلَّ قبل أن نتمكن من إعداد طبعة «يور - نص» كهذه بأيِّ مقدار من الثقة. إنَّ محاولة كهذه قبل أن نُحرز وضوحاً أكبر حول الأشدَّ إلحاحاً من هذه المشاكل على الأقل، سيكون من عواقبها في نظري صنَّع بدايات زائفة وربَّما إخفاق ذريع للمشروع، لأنَّ ما حُقِّق من أجزاء النص بجهد جهيد بيَّنت الكشوف الحديثة أنه ليس صحيحاً. فوق كلِّ شيء، نحتاج نحن معشرَ الباحثين أن نبلغ إلى إجماع ما حول أكثر الأسئلة أساسية، وهو: هل كان هناك فعلاً قرآن-أصلي؛ فقد رأينا أن بعض الباحثين يتحدِّون حتى هذا الافتراض.

ثمة سبب آخر للحذر من فكرة إعداد طبعة نقدية للقرآن، في الوضع الحالي للحقل، هو أن مشروعاً كهذا من المرجَّح أن يُصبح نوعاً ما عملية «خصوصية» أو مُغلَّقة، يعمل فيها فريق صغير من الباحثين بجهد حثيث، ربَّما بسرية فعلية، وربَّما بموادَّ يحتفظون بها لأنفسهم. ولكنَّ هذه وصفة من أجل إنتاج سلعة مُتخيلة بدقَّة، مُشكَّلة بافتراضات أولئك العاكفين «في الداخل» على المشروع؛ مع مرور الوقت يحدث نزوع في مشاريع كهذه إلى صرامة متزايدة وإصرار على «الأرثوذكسية» بين العاملين في المشروع. والتشابه مع مشروع تحقيق لفائف البحر الميت واضح جداً، وتلك التجربة ليست شيئاً يجب تكراره: كما نعرف جميعاً، ما كان فعلاً إلَّا حين «تحرَّرت» اللفائف، أي حين أصبحت أخيراً في متناول كلِّ الباحثين في كلِّ مكان من أجل البحث بعد نصف قرن من احتجازها في أيدي فئة قليلة من الباحثين تتحكَّم بها، أن رشقة جديدة من طاقة الباحثين في دراسة اللفائف قد أُطلِّقت من عقاليها.

أنا لا أحاول أن أقترح، في أيِّ حال من الأحوال، أن نفعل لا شيء - على النقيض تماماً، ثمة كثير نستطيع أن نعمله لندفع بدراسة القرآن قُدماً إلى الأمام، ولكنَّ إعداد طبعة نقدية هو المكان الخطأ للبدء في الوقت الحاضر. نحن العاملين في حقل البحث الأكاديمي ما نزال غير مُهيَّئين للشروع في المشروع، لأننا لا

نمتلك حتى الآن وضوحاً كافياً حول القضايا الجذرية التي يجب أن تُحلَّ أولاً ما نحتاج إلى عمله الآن، إذًا، هو أن نبني بعض الأدوات، أو أدوات عمل مساعدة، يمكن أن تُعالج هذا الأمر. والجيل التالي من الباحثين سيحلّ تلك القضايا، وبهذا يجعل الإعداد النهائي لطبعة نقدية مُمكنًا. وأن نفعل هذا يعني أن نصنع إسهاماً ثابتاً باقياً لا غنى عنه للبحث القرآني، ويبدو جلياً أنّ هذا يجب أن يكون جدول أعمالٍ لباحثي جيلنا.

إنّ حقلنا، حقلَ دراسات الشرق الأدنى، يبدو على وجه العموم بطيئاً في تزويدنا بأدوات ملائمة وأدوات عمل مساعدة - على سبيل المثال، ما نزال بعد كلّ هذه السنين لا نملك مُعجماً جيّداً للعربية الكلاسيكية، فأين نحن من معجم عربي تاريخي إيتمولوجي (يمكن أن يكون أيضاً، بالطبع، عوناً عظيماً في الدراسات القرآنية). وفيما يتعلّق بالقرآن والدراسات القرآنية فإنّ إقامة موقعين للمعلومات في الإنترنت يُمكن أن تساعدنا في الإجابة عن أسئلة عن القرآن ما نزال بدون إجابة.

أول هذين الموقعين *Qur'an Manuscripts Database (QMD)* قاعدة معلومات عن مخطوطات القرآن. ثمة أسئلة أساسية كثيرة حول أصول القرآن وأبكر تطوّره تتوقّف على قضايا الإملاء البسيط - الذي ليس بسيطاً كما رأينا. ولكي نتناول بالدرس هذه القضايا الإملائية نحتاج، مثاليّاً، أن نفحص كل مخطوطات القرآن الباكورة، وأن نقارنها مع مصادر كتابات نقشية مهمة أخرى من أجل الإملاء العربيّ الباكر. نستطيع أن نأمل أنّ هذا سيُساعدنا أن نفهم أخيراً كيف كان النصّ مكتوباً أصلاً، كيف كان يُتلى، وعلاقة الإملاء الـ«قرآن - أصلي» مع التقاليد الإملائية لكتابة العربية، تلك التقاليد المتداولة قبل وخلال زمن محمّد.

إنّ أفعل طريقة تساعد الباحثين في عمل هذا هي تأسيس موقع *Qur'an Manuscripts Database (QMD)* في الإنترنت يحتوي على صور من نوع جيّد لكلّ صفحة من كلّ مخطوط قديم للقرآن - أيّ مخطوط يرجع إلى ما قبل القرن الثالث أو الرابع للهجرة. (وبالطبع يجب أن يتضمّن الموقع أيضاً منقوشات ووثائق خطية عربية أخرى)، وإنّ آلاف الصور لقرآناات قديمة التي جُمِعَتْ في سنة



١٩٣٠ من قِبَل برغشترسر، والتي اعتُقد سابقاً أنها تُلِفَت خلال قصف ميونيخ في الحرب العالمية الثانية، ما تزال موجودة بحسب بعض الشائعات، ربّما في برلين، فإن كان الأمر كذلك، فيجب إدخالها في موقع المعلومات هذا إلى أن يتمّ الحصول على صور ملوّنة أفضل للمخطوطات الأصليّة. كما أنّ صور مخطوطات قرآن صنعاء يجب أن تُعرَضَ أيضاً في هذا الموقع. ومن شأن هذا أن يسمح في نهاية الأمر للباحثين بأن يفحصوا بسهولة كل دليل الأسئلة المتعلّقة بالإملاء حين تُطرح. لاحظ أنّ الغاية من هذا المشروع ليست المباشرة في تحليل النصوص نفسها، الأمر الذي يأخذ سنينَ كثيرة، ولكن الغاية ببساطة هي توفير كل المعلومات ذات العلاقة لكي يستطيع آخرون أن يقوموا بتحليل خاصّة بهم.

ثمة ثلاث ميزات لهذا المشروع يُمكننا تلخيصها تحت: «أمن»، و«توفير وقت حقيقي»، و«مرونة».

أ - فيما معظم الأوراق النفيسة للقرآن القديم محفوظة جيّداً في مجموعات مكتبة أو متحف، فليست جميعاً في أمان. في آية حال، تعني طبيعتها كوثائق فريدة أنّ ما تتضمّنه من معلومات لا تُعوّض عُرضة لضياح مُتعمّد أو غير مُتعمّد. إمكانية حريق أو طوفان أو سرقة أو أي طارئٍ سوءٍ آخر قد تصيب مجموعات ما وإن كانت جيّدة الحفظ، كما حدث مؤخّراً لوثائق مكتبة شيلستر بيتي في دبلن في ثمانينيّات القرن العشرين، ومكتبة الدراسات الإسلاميّة في سرايفو في تسعينيّات القرن العشرين، ومكتبات ومتاحف بغداد في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. إحدى مزايا هذا المشروع هي إذاً أنّ المعلومات النصيّة (الإملائيّة) عن كل صفحة من القرآن الباكر ستُحفظ في صيغة رقميّة، ولذا تكون في أمان من الضياح وإن قُدِّرَ للوثيقة الأصليّة أن تُتلف.

ب - ميزة أخرى هي أنّ المعلومات المُدخّلة في قاعدة المعلومات ستكون في متناول الباحثين لاستخدامها سريعاً جداً. على النقيض من المنشورات الرسميّة للمجلّدات المطبوعة تصويريّاً، التي تستهلك سنوات لإعدادها وهي غالبية الطبع (وصعبة البيع)، وكبيرة الحجم، نرى أنّ صوراً ملوّنة عالية الجودة لأوراق من قرآن ما يُمكن أن تُدخل إلى الموقع بطريقة «السّكان» بسرعة نسبيّة حالما يتمّ

الحصول على إذن بذلك. علاوة على ذلك، سيكون الموقع تراكمياً؛ في البداية يمكن عرض بعض القرآانات التاريخية، ولكن مع مرور الوقت سيصبح الموقع أكثر فأكثر شمولية. في أية حال، يمكن للباحثين أن يبدأوا العمل بما هو متوقّر على الخط الإلكتروني ولن يُضطروا إلى انتظار وثائق أخرى ليبدأوا - أي أنّ الطبيعة التراكمية تتجنّب نوعيّة «كل شيء أو لا شيء» التي تؤجّل وأحياناً تُحبط تماماً مشاريع نشر كثيرة.

ج - آخر ميزة لمشروع مثل QMD هي أنّه يُقدّم موادّ طازجة للتحليل والتفسير الأكاديمي، الأمر الذي يُعطي الأفراد الباحثين مرونة لتفسير الموادّ بالأسلوب الذي يبدو أكثر إقناعاً لهم. ستظهر بالتأكيد اختلافات في الرأي، وستُصنّف بطريقة «خذ وأعط» المعتادة في التبادل بين الباحثين، ليفوز الفهم الأقوى حجّة على المدى الطويل. بهذا يتجنّب المشروع الصرامة المفهومية لمشاريع كثيرة تبدأ بطاقت محدّد من الافتراضات لا حول أهمية العمل فحسب، بل حول كيفية تنفيذه أيضاً أو ميزة النتائج التي يجب أن تُنجز. في بعض الحقول التي يمكن أن تكون ملائمة، وحدهم طلاب القرآن ما يزالون يواجهون شكوكاً أساسية كثيرة جداً أكثر من أن يستطيعوا أن يتبنوا مبادئ تفسيرية صعبة وسريعة.

العامل المساعد الثاني الذي يستحقّ تدشيناً سيكون مشروع النصّ الزائد للقرآن *Hypertext Qur'an Project (HQP)*. في الوقت الذي يتوخى فيه مشروع قاعدة معلومات عن مخطوطات القرآن QMD أن يحلّ مشاكل الإملاء، نرى أن مشروع HQP يتناول مسألة القراءات المتباينة. وكما رأينا، فإنّ كثيراً من الباحثين جدّولوا القراءات المتباينة المعروفة من أدب القراءات الأساسي،<sup>(٦٥)</sup> ولكن ثمة تباينات غير مُضمّنة في هذه المصنّفات (ولا شكّ أنّ المزيد سيُعثَر عليه في المخطوطات التي سيتضمّنها QMD).

إنّ الـ HQP سيسمح للباحث أن يُدخِل إحالة مرجعية إلى أيّ آية قرآنية، وقاعدة المعلومات ستعرض كلّ القراءات المعروفة للفقرة، بما فيها تلك المعروفة فقط من نُسخ المخطوطات الباكّة للنصّ. هذا المشروع، يمتلك أغلب الميزات التي نُسيبت إلى QMD.

إنّ حلّ المشاكل الكثيرة التي تُواجهنا في فهم أصول وطبيعة نصّ القرآن هو تحدُّ أكبر بكثير من أيّ فرد وحيد. ولكن بالعمل الجماعي ربّما يستطيع باحثو العقود الأولى من القرن الواحد والعشرين من خلال هذين المشروعين - QMD و HQP - أن يُوجدوا الشروط التي تحتها تستطيع أخيراً جماعة الباحثين أن تحلّ بعضاً من أكثر المشاكل إلحاحاً حول القرآن. بفعل هذا، ستكون الأرضيّة مهَيّأة أخيراً للإعداد النهائي للطبعة النقدية للقرآن.

(١) أنا ممتنّ للمشاركين في المؤتمر، وخاصة ل س . جبرائيل رينولدز على التصحيحات والاقتراحات المعينة التي قُدّمت لمسوّدة هذه الدراسة.

(2) A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn: F. Baaden, 1833; T. Andrae, "Der Ursprung des Islams und das Christentum," *Kyrkshistoriskårsskrift* 23, 1923, 149–206; 24, 1924, 213–92; 25, 1925, 45–112; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: Macmillan, 1926; C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion, 1933.

(3) K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg: K. J. Trübner, 1906; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris: G.P. Maisonneuve, 1947; J. Fück, 'Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte, Berlin: Akademie-Verlag, 1950.

(4) GdQ3; A. Jeffery, *Materials for the History of the Qur'an. The Old Codices*, Leiden: Brill, 1937; E. Beck, "Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts," *Orientalia* 14, 1945, 355–73; idem, " 'Arabiyya, Sunna und 'amma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts," *Orientalia* 15, 1946, 180–224; idem, "Die Kodizesvarianten der Amsar," *Orientalia* 16, 1947, 353–76; M. Cook, "The stemma of the regional codices of the Koran," *Graeco-Arabica* 9,10, 2004, 89–104. See now Abd al-Latif Muhammad al-Khatib, *Mu'jam al-qira'at al-qur'aniyya*, Damascus: Dar Sa 'd al-Din, 2002.

(5) G. Lüling, *Über den Ur-Koran*, Erlangen: H. Lüling, 1974 – an expanded version of his Erlangen dissertation, *Kritische-exegetische Untersuchungen des Qur'antextes*, 1970; Translation: idem, *A Challenge to Islam for Reformation*, Delhi: Molital Banarsidass, 2003. J. Wansbrough, *Qur'anic Studies*, Oxford: Oxford University Press, 1977; P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(6) Berlin: Das arabische Buch, 2000.

(7) A. Rippin, "Literary analysis of *Qur'an*, *Tafsir*, and *Sira*: The methodologies of John Wansbrough," in R.C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985, 151–63.

(٨) انظر خاصة مقدّمته لـ «بحث عن محمّد التاريخي»، تحقيق وترجمة ابن وراق؛ أمهرست، ن. ي. بروميثيوس، ٢٠٠٠. الترجمات بحد ذاتها خدمة للباحثين بتقديمها إليهم بالإنكليزية عدداً من الدراسات كان الوصول إليها صعباً قبل ذلك؛ ولكنّ مقدّمة ابن الوراق الدفاعيّة ستسبّب تشويشاً لكثيرين، وخاصة المبتدئين حول ماهية الأهداف الفعلية للباحثين الغربيين في القرآن. انظر أيضاً كتابه «أصل القرآن»، *The Origin of the Koran*, Amherst:

Prometheus, 1998 and *What the Koran Really Says*, Amherst: Prometheus, 2002.

(9) Cf. Nöldeke, Schwally, Bergsträsser, *GdQ*; Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*; Beck, "Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts"; W.M. Watt, *Muhammad's Mecca. History in the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988, esp. 1-4; A. Neuwirth, "Qur'an and history – a disputed relationship: Some reflections on Qur'anic history and history in the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 5, 2003, 1-18; eadem, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin: de Gruyter, 1981; Lüling, *Über den Ur-Koran*; J. Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(10) See, for example, G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Rippin, "Literary Analysis."

(11) See sections 4 and 5 below, pp. 40-43.

(12) A few examples from a vast literature will have to suffice: W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953; idem, *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press, 1956; M. Gaudetroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris: Albin Michel, 1957; K. Armstrong, *Muhammad*, HarperSanFrancisco, 1992.

(١٣) نظرة عامة وجيزة لهذه المسألة مع إحالات على بحوث أخرى تجدها في الصفحات الأولى، راجع:

Rabin, "Islam and the Qumran Sect," in his *Qumran Studies*, New York: Oxford University Press, 1957, 112-30.

(14) Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*; Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*.

(15) See Fred M. Donner, "Modern Nationalism and Medieval Islamic History," *Al-'Usul-Wusta* 13, 2001, 21-2.

(16) Andrae, "Der Ursprung des Islams und das Christentum," 109.

(17) G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, Erlangen: Lüling, 1981, 73-89.

(18) F.M. Donner, "From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community," *Al-Abhath* 50-51, 2002-3, 9-53.

(١٩) انظر التعليقات في الفقرة السابقة على نظريات لولينغ. انظر أيضاً

F. de Blois, "Elchasai-Manes-Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich," *Der Islam* 81, 2004, 31-48, and idem, "Nasrani and hanif: studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam," *BSOAS* 65, 2004, 1-30.

ولكن دراسة بلويز الممتازة يبدو أنها تواصل مؤامرة الصمت ضد عمل لولينغ؛ أن يبدي ملاحظة مذهشة أن «المستعربين ودارسي الإسلام لم يعيروا اهتماماً لمسألة [التشابه بين القرآن وبين المفهوم اليهودي - المسيحي للنبوّة] (...). رغم أن لولينغ، الذي استخفت بشكل عابر بعمله

في مراجعة نُشرت في ٢٠٠٣، كتب جوهرياً حول هذا قبل ثلاثين سنة.

(20) "Licht ins Dunkel. Der Koran als philologischer Steinbruch. Ein Gespräch mit Christoph Luxenberg," in Ch. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin: Schiler, 2004, 18–19.

(21) Angelika Neuwirth, "Qur'an and History," 12–13.

(22) For example, A. Dundes, *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003; but although Dundes's main point appears to be well taken, see the review by A. Rippin, *BSOAS* 68, 2005, 120–2, for the work's severe limitations.

(23) D.A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islamic Scripture*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

(24) See, for example, the review by M. Fakhry, *Journal of Islamic Studies* 13, 2002, 331–2.

(٢٥) على سبيل المثال، يمكن إعادة النظر بهذه الطريقة في موضوع «شعيب» و«الجنات

الأربع» التي ناقشها وانسبروغ في *Qur'anic Studies* («دراسات قرآنية»، ٢١ - ٢٧ .

(26) Neuwirth, *Studien zur Komposition*, 263, 316; eadem, "Du texte de recitation au canon en passant par la liturgie," *Arabica* 47, 2000, 194–229.

(27) *Qur'anic Studies*, 27.

(٢٨) على سبيل المثال، أحمد بن محمد القُدوري، متن القُدوري في فقه الإمام أبي

حنيفة، القاهرة: المكتبة الخيرية، ١٣٢٤ | ١٩٠٦، ١٠، الأسطر ٥-٨؛

G. Monnot, "Salat," *EI2* 8,928a.

(٢٩) حول العلامات الصوتية وغيرها انظر:

A.T. Welch, "al-Kur'an," *EI2*. 5:404–9; N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and Its Qur'anic Development, with a Full Description of the Uruan Manuscripts in the Oriental Institute*, Chicago: The University of Chicago Press, 1939, 38–41; G.-R. Puin, "Observations on Early Qur'an Manuscripts in San 'a'," in S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden: Brill, 1996, 107–11. On the emendations by al-Hajjaj (or perhaps by his predecessor, Ubaydallah b. Ziyad), see *GdQ3*, 103–4, and K.I.H. Semaan, "A linguistic view of the development of the Arabic writing system," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 61, 1967 (22–40) 36–7; B. Gruendler, *The Development of the Arabic Scripts*, Atlanta: Scholars Press, 1993, seems to concentrate on the *rasm* and offers no observations on the development of the diacritics.

(30) E.J. Revell, "The diacritical dots and the development of the Arabic alphabet," *JSS* 20, 1975, 178–90.

(31) Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*.

(32) F. Altheim and R. Stiehl, "Die Anfänge der arabischen Schriftsprache," in their *Die Araber in der alten Welt*, Berlin: de Gruyter, 1964–9, 2, 357–69. For more on the orthography of *Salat*, see later.

(33) H. Fleisch, *Introduction à l'étude des langues sémitiques*, Paris: A. Maisonneuve, 1947, 97–101; Blachère, *Introduction au Coran*, 156–69; Fück, 'Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte, 3. See discussion in C. Rabin, "The Beginnings of Classical Arabic," *SI* 4, 1955, 19–37.

(34) For example, *surat al-Shu 'ara'* (26):195; cf. *surat al-Nahl* (16): 103.

(٣٥) خاصة إذا افترضنا، كما يفعل بعضهم، أن مكة تأسست قبل الإسلام محطة تجارية للممالك العربية الجنوبية.

(36) Anton Spitaler, "Die Schreibung des Typus im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranische Orthographie," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56, 1960, 212–26. Note, however, A. Mingana and A.S. Lewis, *Leaves from Three Ancient Qurâns, possibly Pre- 'Othmanic, with a list of their variants*, Cambridge: Cambridge University Press, 1914, 18 (to Qur'an 9:72, which has the orthography *al-Sylwt*).

(37) W. Diem, "Some glimpses at the rise and early development of the Arabic orthography," *Orientalia* 45, 1976, (251–61), 255.

(٣٨) محمد أبو الفرج العثني، «كتابات عربية غير منشورة في جبل يوسايس»، الأبحاث ١٧، ١٩٦٤، ٢٢٧–٣١٦.

(39) See J.A. Bellamy, "Two pre-Islamic Arabic inscriptions revised: Jabal Ramm and Umm al-Jimal," *JAOS* 108, 1988, 369–78; idem, "A new reading of the Namarah inscription," *JAOS* 105, 1985, 31–48. A sampling of the tens of thousands of Safaitic inscriptions known can be perused in R. Dussaud and F. Macler, *Mission dans les regions désertiques de la Syrie Moyenne*, Paris: Imprimerie Nationale, 1903.

(40) On the orthography, see G.-R. Puin, "Observations on Early Quran Manuscripts;" idem, "Die korrumpierte Tradition? Ein Gespräch mit Gerd-Rüdiger Puin," in Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, 51–63; idem, "Über die Bedeutung der ältesten Koran-fragmente aus Sanaa (Jemen) für die Orthographie-geschichte des Korans," in H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig and G.-R. Puin, "Neue Wege der Koranforschung," *Magazin Forschung* 1, 1999, 33–46. I thank Joshua Lingel for calling my attention to the last-mentioned article and sending me the relevant section of it.

(٤١) يقترح لوكسينبرغ (٦٢–٦٥)، على سبيل المثال، إن عوطول في سورة القلم ٦٨ : ١٣ انَّ عُمَّلٌ قَرَأَهُ خَاطِئَةً لَ عَمَلٍ.

(٤٢) انظر العثني، «كتابات عربية غير منشورة في جبل يوسايس»، ٣٠٢؛

on the date, see A. Grohmann, *Arabische Paläographie II*, Graz, Wien, Köln: Hermann Böhlaus Nachf., 1971, 15–7.

(43) On the San'a' Qur'ans, see Puin, note 36 earlier. For another example, see Mingana and Lewis, *Leaves from Three Ancient Qurâns*, 70 (to Q. 41:10), *fa-qila la-ha* (for *fa-qala la-ha*); see also Mingana's introductory remarks on page xxxv.

(٤٤) أو نحو ذلك عملياً؛ وارنر ديم أشار إلى أن «التنقيح العثماني» يفتقر إلى حرف الياء في اسم إبراهيم في سورة البقرة ٢؛ في موقع آخر، مع الياء:

“Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie, I: Die Schreibung der Vokale,” *Orientalia* 48, 1979, 207–57, at p. 227.

(45) C. Rabin, *Ancient West-Arabian*, London: Taylor’s Foreign Press, 1951, 40, 111.

(٤٦) بدلاً من ذلك، يمكن للمرء، تبعاً للوكسينبرغ، أن يقترح أن الألف المقصورة في آخر لفظ «حتى» هي مثال آخر لاستخدام الياء علامة إملائية لألف المدّ، لا لصوت الإمالة. إنّ التضارب في الإملاء القرآني بخصوص كتابة ألف المدّ - التي لا علامة لها أحياناً في الرسم، وأحياناً تُعطى علامة الألف، وأحياناً تُعطى علامة الألف المقصورة، وأحياناً تُعطى رتّباً علامة «السنّ» كما يقترح لوكسينبرغ - إنّ هذا التضارب يقترح أنه ما زال أمامنا طريق طويل علينا السير فيه حتى نفهم كيف وصل النص إلى الشكل الذي هو عليه اليوم.

(47) See J.R. Rickford, “Pidgins and creoles,” in William Bright (ed.), *International Encyclopedia of Linguistics*, New York: Oxford University Press, 1992. A useful overview of the processes in Arabic is found in the first chapter of C. Holes, *Modern Arabic*, London: Pearson, 1995.

(48) For example, the review by F. De Blois of Luxenberg’s *Die syro-aramäische Lesart* in the *Journal of Qur’anic Studies* 5, 2003, 92–7, or that by Simon Hopkins in *JSAI* 28, 2003, 377–80.

(49) See, for example, the brief comment in the Introduction to A. Ambros and S. Prochazka, *Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden: Reichert, 2004.

(٥٠) نقش زيد ثلاثي اللغة إغريقية - سريانية - عربية من زيد (جنوب شرق حلب، في شمالي سوريا) مؤرّخ ب ٥١٢ ب. م. هناك أيضاً نقش ثنائي اللغة إغريقية - عربية من حرّان في اللّجاة، جنوب دمشق، مؤرّخ ب ٥٦٨ ب. م. حول هذه النقوش الباكراة وغيرها انظر: Grohmann, *Arabische Paläographie* II, 14–18, and Grüendler, *Development*, 13–14, with further references.

(٥١) ليست كل المراجعات لكتاب لوكسينبرغ «القراءة السريانية الآرامية» سلبية. انظر: Robert R. Phenix and Cornelia B. Horn in the on-line journal *Hugoye* 6:1, January, 2003: (<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol6no1/HV6N1PRPhenixHorn.html>).

(٥٢) يبدو أنّ هذا الافتراض يعكس صدى أعمال برغشترسر وبيك (انظر ملاحظة ٣ أعلاه).

(53) J. Burton, *The Collection of the Qur’an*. A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Question d’hier, approches d’aujourd’hui*, Paris: Téraèdre, 2004, 57–99. See also *GdQ3*, 1–119; W.M. Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, 40–56.

(٥٤) انظر إلى مساهمة سمير خليل سمير في هذا المجلّد لمزيد من الأمثلة.

(55) J.A. Bellamy, “Some proposed emendations to the text of the Koran,”



*JAOS* 113, 1993, 562–73; idem, “More proposed emendations to the text of the Koran,” *JAOS* 116, 1996, 196–204; idem, “Textual criticism of the Koran,” *JAOS* 121, 2001, 1–6; idem, “A further note on ‘Isa,” *JAOS* 122, 2002, 587–8.

(56) Fred M. Donner, “Qur’anic *furqan*,” *JSS* 52, 2007, 279–300.

(57) Neuwirth, “Qur’an and History,” 2, 13.

(٥٨) رَبِّمَا وُجِدَتْ أَوْضَحَ عِبَارَةً عَنْ إِطْرُوحَةَ وَانْسَبُورِغَ فِي *Qur’anic Studies* (دراسات قرآنية)، ٤٦ – ٤٧.

(59) J. Burton, *The Collection of the Qur’an*, 239–40. He deals with the ‘Uthmanic and other recension stories on pp. 115–89.

(60) This view is developed in F.M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: Darwin Press, 1998, 35–61.61 Paret, citing A. Fischer, in *EI2*, “Kira’a.”

يرد مثال بارز في نص سورة آل عمران ٣ : ١٩ ، حيث عبارة «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» ترد في قراءة ابن مسعود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ».

(Jeffery, *Materials*, 32).

(62) Cook, “The Stemma of the Regional Codices . . .” (note 3, earlier).

(63) Donner, *Narratives*, 40–9.

(64) W. al-Qadi, “The religious foundation of late Umayyad ideology and practice,” in *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 231–73, esp. 269ff.; also eadem, “The impact of the Qur’an on early Arabic literature: The case of ‘Abd al-Hamid’s epistolography,” in A.A. Shareef and G.R. Hawting (eds), *Approaches to the Qur’an*, London: Routledge, 1993, 285–313. (see Chadler).

(65) See note 4 earlier.

## الكتابات المنقوشة والخلفيّة اللغويّة للقرآن

روبيرت هويلاند

يذكر لوكسينبرغ في كتابه «القراءة السريانية - الآرامية للقرآن» أن «السريانية-الآرامية» أي السريانية - التي يفترض أن تكون في خلفيّة القرآن - هي نوع من الآرامية استخدمت في الرّها وملحقاتها (ص ٧)، ولكن لا نقاش حول كيف أمكن لهذه اللغة أن تُهيمن في الحجاز البعيدة إلى حدّ أن تشكّل أساس الكتابات المقدّسة لسكّانها، بحسب زعم لوكسينبرغ. لم تُناقش أيضاً طبيعة اللغة العربيّة وكتابتها، ومع هذا فقد جُزم ببساطة أنّه «فيما خلا بعض النقوش ما قبل الإسلاميّة من القرون الرابع/السادس م. من شمال الحجاز وسوريا يشكّل القرآن أوّل عمل مؤلّف بالكتابة العربيّة» (ص ١٥) و«اللغة العربيّة عند ظهور الإسلام لم تكن قد أصبحت معياراً للغة أدبيّة، بل تألّفت فقط من لهجات محكيّة» (ص ٥٢). ستحاول هذه المقالة أن تُقدّم النقاش اللازم لهذه القضايا الضروريّة جدّاً لأيّ استكشاف حقيقيّ للبيئة التاريخيّة التي فيها وُلِدَ القرآن. ومن أجل المحافظة على طولٍ سهل القيادة للمقالة سوف أركّز على المُعطيات الكتابيّة النقشيّة لأنّها تمتاز بعدم كونها فريسة للأسئلة المتعلّقة بالأصالة، تلك الأسئلة التي طاردت الشواهد الأدبيّة لعربيّة ما قبل إسلاميّة (خاصّة الشعر العربي ما قبل الإسلامي وقصص القبائل).<sup>(١)</sup>

### الآرامية:

الآرامية اسم يشكّل مظلة للغة وُجِدَتْ في تنويعات وأشكال كثيرة مختلفة. هناك ما يُسمّى آرامية الإمبرطوريّة السائدة في الحقبة الإخمينيّة (تقريباً. ٥٥٠ - ٣٣٠ ق. م.)، اللغة الرسميّة للحكومة لكلّ كتاب الإمبرطوريّة الإيرانيّة. وهناك لهجات

عديدة تمتعت بنشاط بعد تدمير الإسكندر للإمبراطورية الإخمينية، وكانت هذه اللهجات مستخدمة على نطاق واسع من الشعوب في الشرق الأوسط، مثل التدمرة والأنباط والهترانيين، يهود فلسطين وبابل - إمّا للكلام أو للكتابة أو لكليهما معاً. وحين عمّت المسيحية الشرق الأوسط في الفترة الممتدة بين القرنين الرابع والسادس الميلاديين استُخدم كثير من هذه اللهجات وقتذاك للتعبير عن تعاليم الديانة الجديدة. رغم أنّ نجاح العرب الفاتحين والإسلام خدم لمصلحة انتشار العربية، استمرت الآرامية مستخدمة عبر قطاع واسع من الشرق الأوسط، كما يخبرنا غريغوريوس أبو الفرج (ابن العبري)، رأس الكنيسة السريانية الغربية في الشرق في القرن الثالث عشر الميلادي:

الآرامية (السريانية): بها تكلم الله وآدم. تنقسم إلى ثلاث لهجات: أصفها الآرامية، التي هي لهجة شعب الرها وحران وسوريا الخارجة. ثمّ الفلسطينية التي هي لهجة شعب دمشق وجبال لبنان وسائر سوريا الداخلة.<sup>(٢)</sup> وأقبح الثلاثة هي اللهجة الكلدانية، النبطية، لهجة شعب جبال آشور وجنوب العراق.<sup>(٣)</sup>

الآرامية التي يستخدمها الشعب في منطقة الرها، المشار إليها بـ «سريانية-آرامية» من قبل لوكسينبرغ وبـ «سريانية» من قبل معظم الباحثين المعاصرين (وبـ «الآرامية» من قبل ابن العبري) هي لغة شهيرة كُتِبَ بها أدب مسيحي متميز غني، ولكنها ليست النوع الوحيد للآرامية.

في الموقع الذي قامت عليه المملكة النبطية - فلسطين، عبر الأردن، جنوبي سوريا وشمالي غرب العربية - تنوع واسع من اللهجات الآرامية كان متداولاً، مثل تلك التي يشير إليها الباحثون المعاصرون باسم الآرامية الفلسطينية اليهودية، الآرامية النبطية، الآرامية الفلسطينية المسيحية. وكانت هناك حركة أدبية في هذه المنطقة خلال الفترة بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين، وكان هناك بشكل خاص أدب مسيحي مُبدع باليونانية (لا مترجم عنها). بالآرامية نجد غالباً ترجمات عن اليونانية فقط، ووثائق قانونية ونقوش ضريحية (في المناطق الريفية غالباً).

ولكن في شمال سوريا وما بين النهرين نستطيع أن نرى أنّ الآرامية المحلية

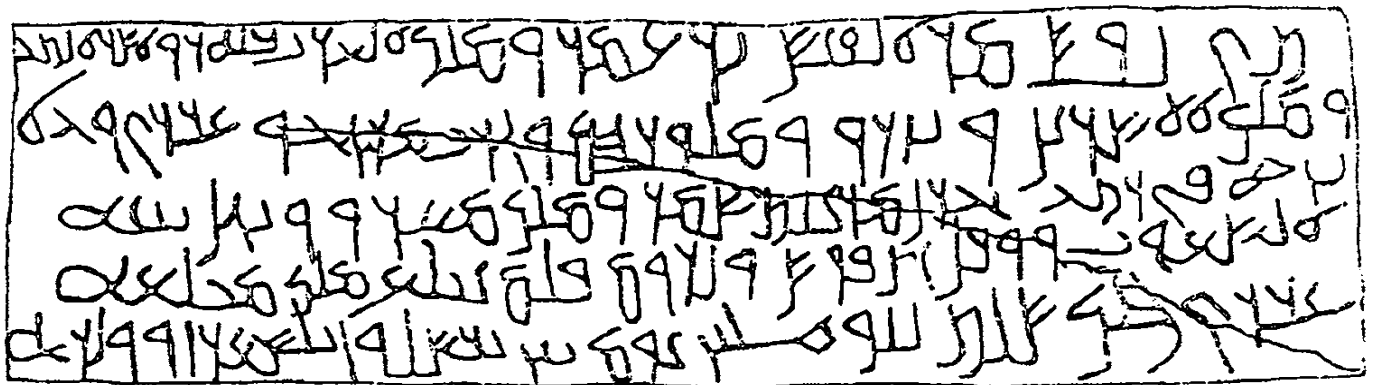
الخاصة بالمنطقة لا تُبدي حياةً حيال إظهار نفسها للملأ جهاراً. كان هناك بالتأكيد كثيرون - كما في فلسطين وعبر الأردن وجنوب سوريا - ممن كانوا مزدوجي اللسان ومتمتعين بامتياز التثقف بالفصاحة اليونانية ومؤثرين الكتابة باليونانية. ومع ذلك لم تتمكن اليونانية أن تحجب اللغة السريانية؛ على النقيض، أصبحت اللغة المفضلة للأدب بين مسيحيي هذه المنطقة من القرن الرابع الميلادي بل أبكر من ذلك، وهناك كثر من النقوش والمصنّفات الأدبية المؤلفة بها بدءاً من هذا الزمن. كانت ما تزال متأثرة باللغة اليونانية والثقافة، وبشكل متزايد ربّما خلال الفترة بين القرنين الخامس والسابع، ومع ذلك حافظت على منزلتها الثقافية. وهكذا، في الوقت الذي نملك فيه بأرامية فلسطين ترجمات عن نصوص مسيحية يونانية وكتابات نقشية بسيطة، نرى أننا نملك بالسريانية (: آرامية الرّها - المترجم) أعمالاً لاهوتية أصيلة، شعراً، وتفسيراً كتابياً وفلكاً وهلمّ جرّاً. ورغم ذلك ظلّت مربوطة بمنطقة الرّها وشمال سوريا. فالنقوش الكتابية السريانية قبل الإسلام، على وجه التخصيص، من النادر أن يُعثر عليها خارج هذه المنطقة، وإن عُثر عليها فمن الواضح أنها تكون قد كُتبت من قِبَل حجاج ومهاجرين، لأنها تتموضع في مسالك الحجّ أو في الكنائس والأديرة لمسيحيين سريان مُتغربين.<sup>(٤)</sup> ولم يُعثر على أيّ منها في غربي المملكة العربية، وهذا أمر مُستغرب جداً إن صحّ افتراض لوكسينبرغ أنها كانت اللغة الأدبية المفضلة للشعب الساكن هناك.

## العربية:

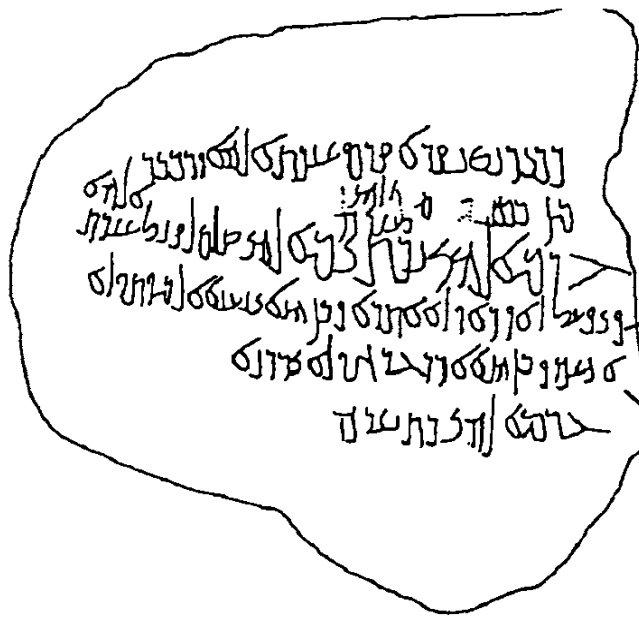
رغم احتمال وجود شكل ما للغة العربية منذ منتصف الألف الأول قبل الميلاد، فإنّ العربية (أو على الأدق، العربية القديمة، بحسب تسمية الباحثين للعربية ما قبل الإسلامية)<sup>(٥)</sup> يبدو أنها نادراً ما كُتبت حتى قرن تقريباً قبل ظهور الإسلام. وفي المناسبات القليلة جداً التي كُتبت فيها تمّ استخدام الخط المتمتع بحُرمة في موقع الكتابة لكتابتها. وهكذا نجد أنه في ديدان في شمال غرب المملكة العربية، قبل وصول الأنباط إلى هناك (أي قبل نهاية القرن الأول قبل الميلاد)، نُقشت كتابة ضريحية تُعلن: «النصب الجنائزي لعبدسمين بن زيدهريم الذي بنته سلمى بنت أوس (التي بناها سلمى بنت أوس).<sup>(٦)</sup> اللغة عربية ولكن الخط هو الخط

المحلي المستخدم في ديدان المشتق من الخط العربي الجنوبي. في «قرية الفاو»، عاصمة كِنْدَةَ وقبائل عربية أخرى (في جنوب غربي المملكة العربية الحديثة)، كتب شخص اسمه يغل بن هَفَعَم نصّاً جنازياً لضريح أخيه (في القرن الأوّل تقريباً) بالعربية مستخدماً خطّ مملكة سبأ المجاورة.<sup>(٧)</sup> وهناك ثلاثة نصوص عربية معروفة منقوشة بالخط الآرامي النبطي. الأشهر من بينها مؤرّخ بـ ٣٢٨ م، واكتُشِف في نمارة، في صحراء باسالت جنوب شرقي دمشق، هو نصّ جنازتي لامرئ القيس الذي يدعو نفسه بـ «ملك العرب كلهم»، مُطرباً منجزاته (رسم ١).<sup>(٨)</sup> والثاني المُكتشَف على حجر في «أوبادة» (إن أفدات/عَيْن عِبادة) في النقب، يتعلّق بتقدمات المدعوّ جَرْمُ الهي بن تيم الهي للإله «أوبودة» (رسم ٢). إنّه يُدوّن الوَقْفَ بالآرامية، ولكنّه بعد ذلك يعرض في سطرين بيتاً شعرياً بالعربية في مدح «أوباداس» (بالخط الآرامي النبطي نفسه)، ربّما كان جزءاً من ليتورجيا مستخدمة في عبادة هذا الإله.<sup>(٩)</sup> والنصّ الأخير نقشٌ جنازتي من «هيجرا» (الحجر - المترجم) (مدائن صالح الحديثة) في شمال غربي المملكة العربية، مؤرّخ بـ ٢٦٧م؛ مؤلّف من حيث المبدأ بالعربية، ولكن مع بعض الأساليب الآرامية، ربّما بقصد أن يظهر النصّ أرفع قدرأ (رسم ٣).<sup>(١٠)</sup>

هناك أيضاً بعض الإشارات الأدبية إلى وجود اللغة العربية. على سبيل المثال، يُلاحظ يورانيوس - الكاتب من القرن الرابع ربّما - أنّ اسم المكان «موثو» يعني الموت «في كلام العرب» (هي أرابون فون). ويشير معاصراه القريان، أيفانيوس من سلاميس وجيروم، أيضاً إلى اللغة العربية، في صلة مع



رسم ١: النقش الضريح المتعلق بامرئ القيس، النمارة (جنوبي سوريا) ٣٢٨ م.



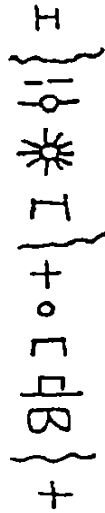
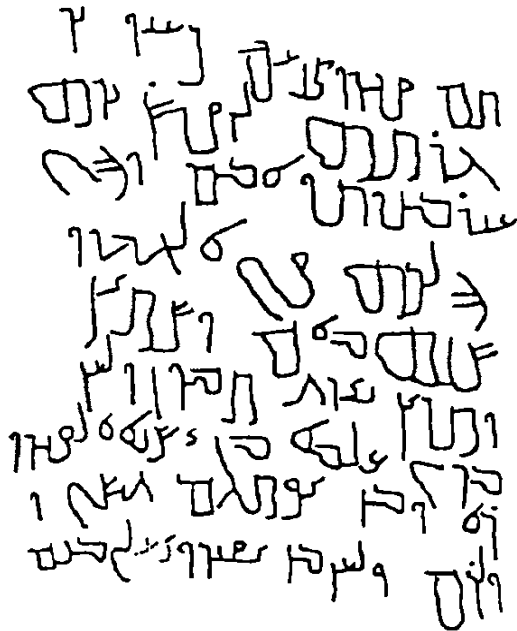
4. f-yf'l l' fd' w-l' 'tr'

f-kn hn' ybgn' 'l-mwtw l'

5. 'bgh

f-kn hn' 'dd grhw l' yrdn'

رسم ٢: وقف لأوباداس، عَيْن أبادة/إن أفدات (جنوبي فلسطين)، القرن الثاني الميلادي تقريباً.



1. tn qbrw sn'-h K'bw br

2. Hrtt l-Rqwsh brt

3. 'bdmwtw 'm-h w-hy

4. hlkt fy 'l-Hgrw

5. shnt m'h w-shtyn

6. w-tryn b-yrh Tmwz w-l'n

7. mry 'lmw mn yshn' 'l-qbr

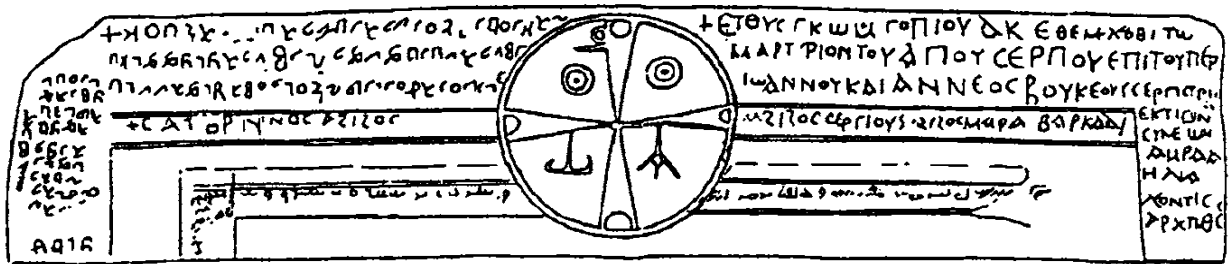
8. d' w-mn yfth-h hshy w

9. wld-h w-l'n mn yqbr w[y']ly mn-h

رسم ٣: نصّ جنائزي، هيجرا (: الحجر. - المترجم) (شمال غربي العربية السعودية)، ٢٦٧ م.

إلهة عذراء سبّحها سگان بيترا وإليوسا بـ «أرابايك دياليكتوس» (: اللغة العربية - المترجم) ودعوها بـ «أرايستي» (: العربية. - المترجم) «كأبو» (قارن مع «كعبة» بالعربية، «العذراء العامرة الصدر»).<sup>(١١)</sup> ويعرض التلمود اليهودي عدداً من الألفاظ، قيل إنّها من كلام العرب، وبعض الأساليب العربية تدخل اللغة السريانية في هذه الفترة.<sup>(١٢)</sup>

تتغير الأمور مع القرن السادس الميلادي حين نمتلك قبضةً من النصوص العربية المكتوبة بما قُدِّر أنه خطُّ عربي. (١٣) نقش من زيد، جنوب شرقي حلب، مؤرَّخ بـ ٥١٢ م، هو إضافة قصيرة إلى نص منقوش باللغتين اليونانية والآرامية على عتبة مدفن الشهداء موقوف للقديس سرجيوس (رسم ٤). نقش من جبل يوسايس، جنوب شرق دمشق، مؤرَّخ بـ ٥٢٩ م، هو حجرة منقوشة من قبَل شخص اسمه قِيم بن مُغيرة، يُدوّن عن إرسالته من قبَل «الملك الحارث» (من المؤكَّد تقريباً أنه ملك غسان، أهم قبيلة تابعة لروما في الشرق) ليحرس حُفرة السقي المهمة هذه والمحطة المتوسطة في الطريق من بُضْرَى إلى تَدْمُر (رسم ٥).



رسم ٤: نص بناء زيد (شمالي سوريا) ٥١٢ م. تقريباً.  
 رسم ٥: نقش جبل يوسايس (جنوبي سوريا)، ٥٢٩ م.

رسم ٤: نص بناء زيد (شمالي سوريا) ٥١٢ م. تقريباً.

رسم ٥: نقش جبل يوسايس (جنوبي سوريا)، ٥٢٩ م.

1. 'nh Qym bn Mgrh 'l-'wsy

2. 'rsl-ny 'l-Hrth 'l-mlk 'ly

3. 'sys mslhh snt

4. 4x100 20 1+1+1

رسم ٥: نقش، جبل يوسايس (جنوبي سوريا)، ٥٢٩ م.



'n' Shrhyl bn Tlmw bnyt d' 'l-mrtwl  
snt 4X100 20 20 20 1 1 1 b'd mqs Hnyn n'm

رسم ٦: نصّ بناء، حرّان (جنوبي سوريا)، ٥٦٩ م.



رسم ٧: نصّ جنازتي، نيبو (الأردن)، منتصف القرن السادس الميلادي.

ونصّ حرّان، جنوب دمشق، المؤرّخ بـ ٥٦٩ م، هو نقش باللغتين اليونانيّة والعربيّة يخبر عن بناء مدفن شهداء لقديس اسمه يوحنا من قبيل شخص اسمه شراحيل بن تاليمو (باليونانيّة: سارائيل تاليمو)، وهو رجل وجيه فيما يبدو في الجماعة المسيحيّة المحليّة (رسم ٦).<sup>(١٤)</sup> ربّما كان الأكثر إثارة بين هذه القبضة من النصوص قبر ساؤلا في كنيسة في نيبو، تحمل اسمه منحوتاً بحروف يونانيّة ويقابل هذا عبارة «ارتح بسلام» مكتوبة بالعربيّة «بسلام» (رسم ٧).<sup>(١٥)</sup> التفسير



الوحيد المقبول هو أن لغة أسرة ساؤلا كانت عربيّة؛ ومع ذلك لم يكن فرداً من قبيلة من قبائل العرب الرُّحَل، كما يمكن للفهم الشائع أن يقود إلى التوقع، ولكنه كان من الأعيان الوجهاء المهمّين في الجماعة المحليّة ليكون ضمن واحدة من كنائسها.

نقوش القرن السادس العربيّة، يوسايس وحرّان ونيبو، جميعها من مجال التأثير النبطي السابق، كما هي نقوش القرن الثاني حتى الرابع العربيّة، أدوات وهجرا (: الحجر. - المترجم) ونمارة. علاوة على هذا يمكن أن نلقي في المعادلة نصّين مقبولين كعربيّين مكتوبين بخط هيسمي من منطقة مادبا (من القرن الأوّل حتى الثالث تقريباً)،<sup>(١٦)</sup> والتعبير القانونيّة البارزة في البرديات النبطيّة من القرنين الأوّل والثاني من منطقة جنوبي البحر الميت،<sup>(١٧)</sup> والطبيعة العربيّة المهيمنة في أسماء الأعلام الجغرافيّة في برديات بيترا من القرن السادس،<sup>(١٨)</sup> وملاحظات أيفانيوس من سلاميس وجيروم المذكورة أعلاه عن كون اللغة العربيّة محكيّة في بيترا وإليوسا. كل هذا يُرجّح أن العربيّة كانت لغة كلام على نطاق واسع في هذه المنطقة، وأنها - وهذا أمر هامّ - امتلكت مظهراً مكتوباً، وليس مظهراً شفاهياً فحسب.<sup>(١٩)</sup> وسيبدو أيضاً ممكناً، بل حتمياً، أنها أصبحت بشكل أكثر تكراراً مكتوبة، وهذا يُفسّر تطوّر الخط الآرامي النبطي إلى ما أصبح يُدعى بالخط العربي (انظر ما يلحق في هذا المقال).

## ظهور الخط العربي

نصوص القرن السادس العربيّة المذكورة أعلاه مكتوبة بما يُمكن أن يُدعى بوضوح بخطّ عربي. النصوص الأقدم المؤلّفة بالعربيّة استخدمت - كما ذكرنا سابقاً - أنواعاً من الخطوط المحليّة أو المحترمة. لذا، لماذا هذا التطوّر الجديد ومن هو المسؤول عنه؟ هناك عاملان أساسيان: الأوّل، القبائل العربيّة المتحالفة مع روما التي كانت تُطوّر بناءً بدائيّاً لدولة. الثاني، الإرساليّات المسيحيّة التي كانت تهدي قبائل عربيّة إلى المسيحيّة.

## القبائل العربية التابعة

مقارنة أشكال الحروف تُظهر بوضوح أنّ الخط العربي تطوّر من الخط الآرامي النبطي (انظر أدناه). وقد أدت كتابة العربية دائماً بالخط النبطي إلى تطوّر هذا الخط، إذ أنتج الكتاب تغييراتٍ ليجعلوا مهمتهم أسهل ونصوصهم أقلّ غموضاً، وهذا الشكل المُطوّر من الخط النبطي هو ما ندعوه بالخط العربي. إنّ تطوُّراً كهذا ليس من المحتمل أن يحدث نتيجة لكتابة قبضة من النصوص، ولهذا من المُمكنِ جداً أنه كان هناك كثير من نقوش كهذه، وربّما وثائق أيضاً (بل تراثاً قنصلياً؟). كان اثنان من أهمّ النصوص العربية ما قبل الإسلاميّة، نمارة وجبل يوسايس، مؤلّفين من قِبَل وكيّلين لملوك عرب، ونصّ حرّان من قِبَلِ رئيس قبيلة (بحسب القسم اليوناني من النص).<sup>(٢٠)</sup> ومن المُقنِع أن تكون شخصيات كهذه هي التي عزّزت ودعمت استخدام العربية، لأنها كانت تتمتع بقدر من القوّة والموارد وربّما بشعور بالهويّة العربية (خاصّة إن كانت قراءة «ملك العرب كلّهم» في نصّ نمارة صحيحة).<sup>(٢١)</sup> بما أن بعضهم كانوا حلفاء لروما فمن الطبيعي أن نفترض أنهم امتلكوا - على الأقلّ - جهازاً إدارياً بدائياً، ولهذا كان هناك كتابٌ تحت تصرّفهم.<sup>(٢٢)</sup>

من المثير أنّ ملوكاً عرباً قد ذُكروا في عدد من نقوش القرنين الثالث والرابع الميلاديين. «جديمة/جديمة ملك تنوخ (جديماثو باسيلوس ثنويتون/جدمت ملك تنوه)، يصوّر في نقش ضريحي خاص بمرشده، من منتصف القرن الثالث تقريباً باليونانية والآرامية، منحوت على حجر عُثِر عليه في أمّ الجمال في شمالي الأردن الحديث.<sup>(٢٣)</sup> «عمرو ملك اللخميّين» (عمرو لخمادين ملكا) يظهر في نقش نصب مزدوج اللغة بارثي - فارسي بين قادة الإمبرطور الفارسي نرساي (٢٩٣ - ٣٠٢).<sup>(٢٤)</sup> «ملك الأسد» (في العربية المتأخّرة: الأزد) مذكور في نقش عربيّ جنوبيّ يُقدّم تقريراً عن إرسال وفد من الحاكم الجُميْزي شَمَر يوهرعيش (٢٧٥ - ٣١٠ م تقريباً)، ذهبت أيضاً إلى «أرض تنوخ»<sup>(٢٥)</sup> ثم هناك أيضاً، بالطبع، المذكور سابقاً «امرؤ القيس بن عمر، ملك العرب كلّهم» في نقش نمارة. من الجدير بالذكر أنه مع ملوك كهؤلاء تبدأ الذاكرة التاريخية للعرب المسلمين. وأغلب الحوليات الإسلاميّة العالمية تتضمّن فصلاً عن تاريخ العرب قبل الإسلام،

وبين أقدم الفصول هناك دائماً فصل ملوك العرب. أوّل هؤلاء يُقال إنهم ملوك الحيرة، ولائحتهم تبدأ عادة مع: جديمة (الأبرش)، وعمر بن عدي اللخمي، وامرئ القيس بن عمر، ويبدو أنّهم الملوك أنفسهم الذين يظهرون في المدونات النقشية المذكورة سابقاً، رغم أنّ كثيراً من العناصر الفولكلورية العجيبة قد ألحقت بسيرهم في روايات العرب المسلمين. (٢٦)

يتطابق ظهور هؤلاء الملوك العرب مع ظهور الأسماء القبليّة للعرب الذين ألفنا من المصادر الإسلاميّة المتأخّرة، مثل: تنوخ، لحم، الأسد (الأزد) الذين ذكروا في النقوش المذكورة سابقاً، وقبيلتي نزار ومعدّ الواردتين في النقش الضريحي لامرئ القيس، وقبائل أخرى كثيرة لوحظت في النقوش العربيّة الجنوبيّة. (٢٧) الآن، في كلّ عشرات ألوف المنقوشات بلهجات الشماليّة العربيّة القديمة (الصفوية، الهيسميّة، «الشموديّة»، إلخ) لا تظهر أسماء قبائل ذكّرت في النصوص المتأخّرة للعرب المسلمين. (٢٨) من الواضح أنّ تغيّرات اجتماعيّة وثوراتٍ كانت قائمةً في هذا الزّمن. لقد ناقشتُ هذا في مكان آخر فلن أقول هنا أكثر من أنّها تعكس تغيّرات في المعاملات بين الإمبرطوريّة الرومانيّة والشعوب التي أخضعت أو المجاورة لحدودها وعمليات تكوين إثنيّة وصياغة هويّة. مثل الفرانكيين والغوط والألمان وغيرهم من المجموعات الغربيّة، كان العرب بادئين بلعب دور أكثر محوريّة في الإمبرطوريّة الرومانيّة وهذا كان بدوره يُغيّر كيانهم الاجتماعي والثقافي. هؤلاء الذين كانوا مشتبهين في بنية القوّة الإمبرطوريّة، مثل الغساسنة، كانوا يزدادون قوّة بشكل ظاهر على المستوى المحلي، كما يظهر بشكل دراميّ في عدد من النصوص التي تؤرّخ الحوادث بسنة جلوس حكامهم في مناصبهم لا بسنة جلوس الإمبرطور أو حاكم المقاطعة. (٢٩) وثمة روايات كثيرة تسرد، بمسحة خرافيّة، كيف أنفق هؤلاء الملوك أموالهم الطائلة في محاكاة أسيادهم الإمبرطوريّين، شائدين القصور الفخمة راعين الفنّانين، وهو عُرفٌ ذو تاريخ طويل بين إقطاعيّ الإمبرطوريّة. (٣٠) أمّا بعد، فمنّ المعقول - وإن بشيء من المبالغة - أنّ حكّاماً كهؤلاء أسّسوا نوعاً ما من البناء السياسي والإداري وأنهم رعّوا درجة من التعلّم، وهذا يمكن أن يُفسّر ظهور خط عربي في القرن السادس.

## الإرساليات المسيحية

عاملٌ ثانٍ للجهد الأساسي وراء تطوّر الخط العربيّ هو الإرساليات المسيحية. في القرن الرابع كُتِبَت للمرة الأولى اللغات القبطية والأرمنية والآرامية الفلسطينية (كُتِبَت القبطية بحروف يونانية مُتبناة والآرامية الفلسطينية بتعديل للخط الآرامي الإسطرنجيلي، نظير الطريقة التي وفقها كُتِبَت العربية بتعديل للخط الآرامي النبطي). صُنِعَ هذا من أجل أن يصلَ التبشير بالنصوص المسيحية الأساسية للجماهير التي تجهل اليونانية وتكلم بلهجاتها المحلية. هل يمكن لهذا الدافع أن يُفسّر نشوء الخط العربي أيضاً؟ لسوء الحظ، في الوقت الذي نملك فيه كثيراً من الترجمات للكتاب المقدس وسير القديسين بالقبطية والأرمنية والآرامية الفلسطينية، لا نملك دليلاً على حدوث هذا بالنسبة للعربية. ومع ذلك، ثمة نقاط في صالح هذه القضية النقاشية.

أولاً، إننا نملك بالفعل روايات مُتعددة عن عمل إرسالياتٍ مسيحية بين القبائل العربية، وبشكل خاص قصص عن حياة مسيحيين من الإكليريكيين والقديسين اتّصفوا بالتقوى واشتهروا بأعمال عجائبية وربحوا قلوب كثيرين من العرب الوثنيين. «كم من العرب»، يهتف كاتب سيرة سمعان العمودي في سوريا (٣٨٩ - ٤٥٩)، «الذين لم يعرفوا قط ما هو الخبز، بل عاشوا على لحم الحيوانات، أتوا ورأوا المبارك (سمعان) فأصبحوا تلاميذ ومسيحيين، تخلّوا عن مثال آبائهم وخدموا الله كان من المستحيل أن يُحصى عدد العرب وملوكهم ونبلائهم الذين أتوا واعترفوا بيسوع وأقاموا كنائس تحت خيامهم». (٣١) كانت أعمال شفاء بشكل خاص تلك التي صُوّرت دافعاً أساسياً لاهتداء البرابرة. وهكذا دخل قائد العرب زوكوموس بامتنان في المسيحية مع كل قبيلته حين جعل راهب ما امرأته العاقر تلد. تشبّت اللخميون بوثنيتهم حتى عام ٥٩٣، حين أعلن الملك النعمان اهتدائه إثر شفائه من مسّ شيطاني على يد ثلاثة رجالٍ كنسيين من النساطرة. و«حين شاء الله بنعمته وسخائه أن يُخلّص وثنيتي «عين النمير» ويُردّهم عن الضلال، مرض ابن أخت الزعيم وقارب الموت»، مانحاً الراهب النسطوريّ مار عبدا الفرصة ليؤكّد سيادة الإيمان الحقيقي ويربح له أتباع زعيم القبيلة. (٣٢)

ثانياً، إنَّها حقيقة أيضاً أن سلطات الكنيسة السريانية المسيحية كانت منشغلة

إلى مستوى متزايد بمسيحية العرب الناشئة. على سبيل المثال، في القرن الخامس الميلادي بنى ألكسندر مطران مابوغ (: منبج. - المترجم) (شمال شرق حلب الحديثة) كنيسة في الرصافة مكرّسة للقديس سرجيوس، كان عرب تلك المنطقة مخلصين لها أشدّ الإخلاص، وألّف كلٌّ من يعقوب السروجي والبطريك سويريوس الأنطاكي نصوصاً سريانية احتفاءً بهذا القديس.<sup>(٣٣)</sup> وهذا الانشغال عينه كان منصباً أيضاً على المسيحية في الجزيرة العربية. وهكذا كرّس فيليكسينوس مطران مابوغ (: منبج. - المترجم) أوّل مطرانين لنجران في جنوب غربي الجزيرة العربية في بواكير القرن السادس الميلادي؛ وكان الشهيد العربي الجنوبي الياس راهباً في دير مار إبراهيم التللي (شرق الرها) ورؤسّم كاهناً من قبَل يوحنا مطران تلالا؛ ويعقوب السروجي ويوحنا بسالتر من دير أفتونيا في قنشرين (شرق حلب) كتباً أعمالاً في تكريم المسيحيين الذين استشهدوا في نجران في عشرينيات القرن السادس الميلادي ٥٢٠ م.<sup>(٣٤)</sup> رغم أنه لم يكن هناك مركز للمسيحية السريانية في الحجاز، كانت هناك بلا شك خطوط مسيحية سريانية للتواصل تجتاز عبرها.

ثالثاً، أقدم نصّ عربيّ مؤرّخ مكتوب بخط عربيّ هو النص الذي من زبد (رغم وضعها الحرج، فهي مثل كل النقوش العربية ما قبل الإسلامية من مجال التأثير النبطي، انظر أعلاه)، الذي ينتمي حتماً إلى مجال التأثير المسيحي السرياني. إنّ النصّين التاليين من منطقة دمشق (جبل يوسايس وهران)، التي منها تظهر وتنجو مادة أدبية سريانية، رغم عدم وجود نقوش سريانية. ولكن من الصحيح أيضاً أنّ القبائل العربية المتحالفة مع روما عملت في هذه المناطق (هكذا امتلك الغساسنة معسكراً في الجابية شمال غرب دمشق ومساكن في دمشق نفسها<sup>(٣٥)</sup>)، ولذا فموقع النقوش العربية ما قبل الإسلامية يمكن استخدامه في دعم أيّ من المناقشتين.

### **القبائل العربية والإرساليات المسيحية**

في الحقيقة، يستطيع المرء أن يجمع بين المناقشتين، لأنّ معظم القبائل العربية المتحالفة مع روما وقف وقفة المدافعين والرعاة للكنيسة المسيحية السريانية إلى

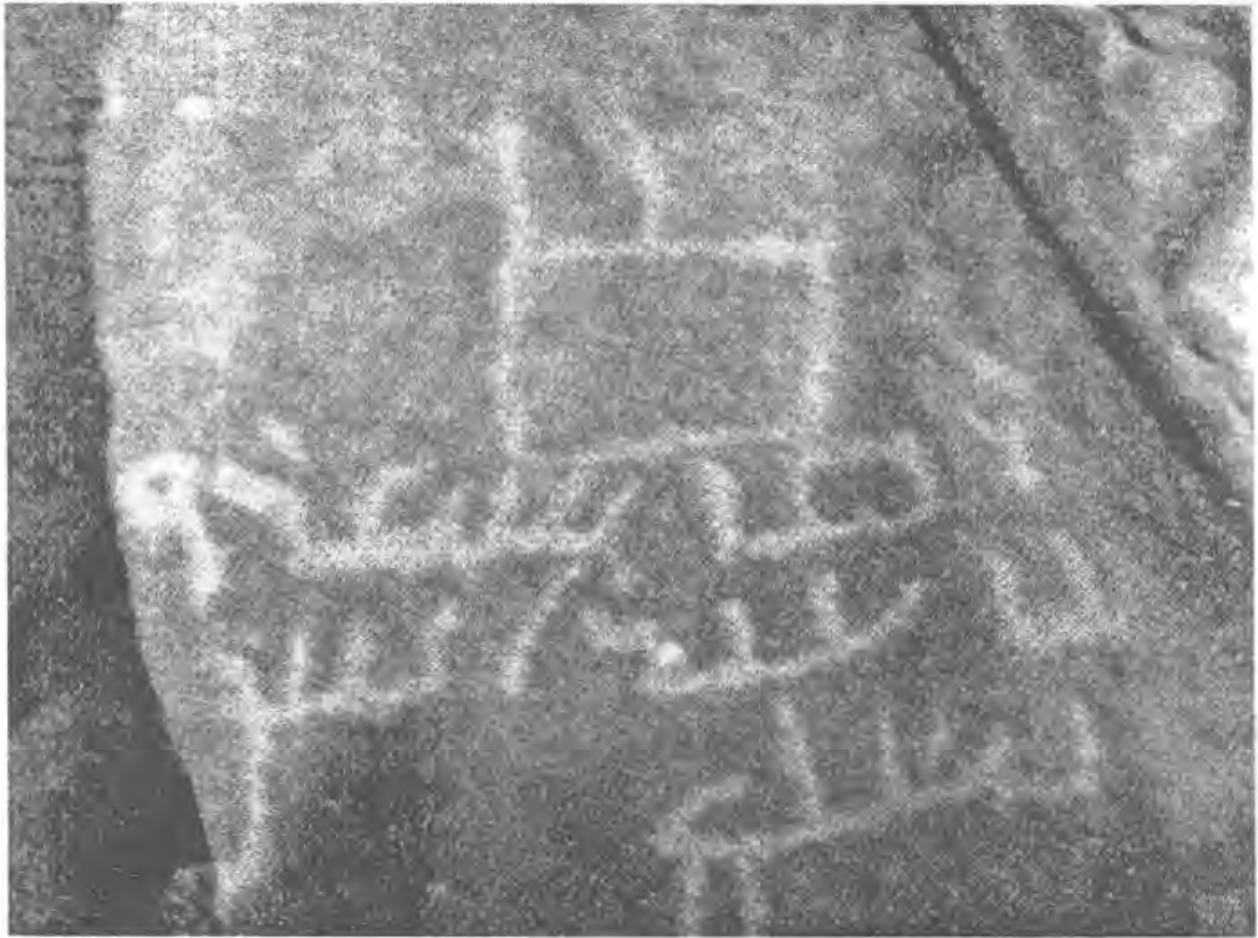
حدّ ما. (٣٦) هذا الرّبط يصنعه التراث الإسلامي الذي يملك رجالاً من قبيلة طي العربية يشتقون الخط العربي من السرياني ويعبرونه إلى القبائل العربيّة في الحيرة ودومة الجندل، (٣٧) ويصنعه أيضاً مخطوط سرياني من منتصف القرن السادس (المتحف البريطاني، سرياني ١٤٦٠٢) يتضمّن تواقع كهنة وآباء أبرشية «العربيّة» (عربياً). هذه الوثيقة الأخيرة مثيرة جدّاً لأنّ الكنائس والأديرة التي بها يتّصل هؤلاء الإكليريكيون موجودة لا في «العربيّة» المقاطعة الإداريّة البيزنطيّة وعاصمتها بصرى، ولكن في أجزاء من فينيقيا اللبنايّة وخاصّة داما سين. وبكلمات نولدكه: «التفسير الوحيد هو أنّ حدود كنيسة القائلين بالطبيعة الواحدة في العربية (عربياً) امتدت بامتداد سلطة الغساسنة». (٣٨) أي أنّ «العربيّة» الكنسيّة كانت إلى حدّ بعيد ذات حدود مشتركة مع مجال السلطة الغسانيّة.

### الدليل النقشي

ولكن رغم أنّه ممكن من الناحية التاريخيّة أن تكون السريانيّة قد شكّلت أساس الخط العربي، فإنّ الدليل النقشي الباقي يقترح شيئاً آخر. ليس هناك نقوش عربيّة مكتوبة بخط سرياني، في حين يوجد كثير منها مكتوب بخط آرامي نبطي. ثمّة فحص مفصّل لتغيّر شكل الحروف من الآراميّة النبطيّة إلى العربيّة معمول سلفاً في دراسة هيلي التي بيّن فيها بالأمثلة أهميّة الخط النبطي المتّصل (المستخدم في الوثائق) في تشكيل الخط العربي. كلُّ ما أريد أن أضيف هو ملاحظة عن اكتشاف حصل بعد أن كتب هيلي، وهو اكتشاف عدد من الكتابات المنقوشة من شمال غرب «العربيّة» تزوّدنا بأمثلة واضحة لخط آرامي نبطي في مرحلة انتقاليّة. (٣٩) وعلى نحو خاصّ، تردّ على اعتراض النصير الوحيد للقول بالخط السرياني، لا النبطي، مصدراً للخط العربي تحديداً، ذلك أنّ النبطي مُعلّق من الخط الأعلى وليس مستلقياً على الخط الأسفل كما هو الحال في العربيّة، (٤٠) لأنّ هذه النصوص الانتقالية تُظهر غالباً خطأً سُفلياً أفقيّاً واضحاً عليه تستلقي الحروف وبه يتّصل بعضها ببعض (انظر رسم ٨ و ٩). (٤١)

إنّ التغيّر في التسطير، أي المحافظة على سطر سفليّ أفقي، مسؤول عن بعض خواصّ الخط العربي. على سبيل المثال، الشكل التقليدي لحرف س/ش

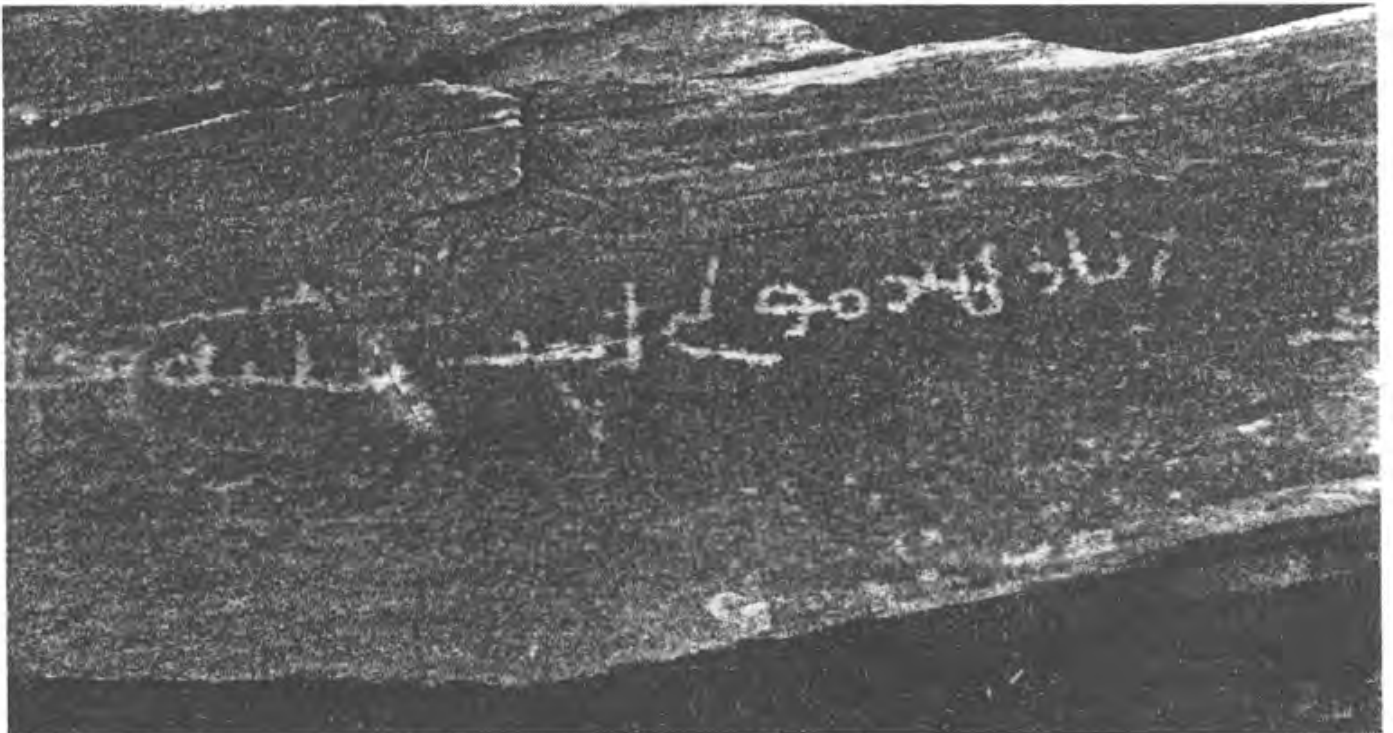
النبطي، خُطِيط عموديّ مع خُطِيطين مُستعرضين (عدّة مرّات في الرسوم ١ - ٣؛ مثل آخر اللفظ الثاني في السطر الأوّل من الرسم ١)، عندما يستلقي على السطر أفقيّاً يُصبح مثل حرف س/ش العربي التقليدي تماماً (انظر الرسم ٨، آخر كلمة من السطر الأوّل والسطر الثاني: الاسمان سعدو ولس). حرف العين النبطيّ التقليديّ، خُطِيط بزاوية ٤٥ درجة في الاتجاه العمودي مع خُطِيط مستعرض أو كُلاب في زواياه اليمينيّة (قارن مع اللفظين السادس والثامن من السطر الأوّل في الرسم ١) يصبح بعد خفضه إلى الخط الأفقي مثل حرف العين العربي التقليديّ (قارن مع اللفظ الثاني في السطر الأوّل من الرسم ٨ واللفظ الأوّل من السطر الثاني في الرسم ٩: الاسمان سعدو وعبيدو). وحرف الياء النبطي التقليدي في آخر اللفظ، وهو عمودي (قارن مع اللفظ الأوّل في السطر الأوّل من الرسم ١: تي)، يُخفّضُ حتّى يبدأ ذيلُه يتقوّس تحت الخط الأفقي للحروف (قارن مع اللفظ الأوّل في الرسم ٩، بلي، ولاحظ مشابهته للفظ الثالث من النقش العربي



رسم ٨: نقوش، أم جذايد (شمال غربي «العربيّة»)، بين القرنين الرابع والخامس الميلاديين تقريباً.



رسم ٩: نقوش، أم جذايد (شمال غربي «العربية»)، بين القرنين الرابع والخامس الميلاديين تقريباً.



رسم ١٠: نقش، قاع المعتدل (شمال غربي «العربية»)، ٢٤ هـ.



الإسلامي الباكر المعروف في الرسم ١٠، مولي<sup>(٤٢)</sup>. أخيراً، حرف الحاء في وسط اللفظ، الذي كان غريب الشكل إلى حد ما، يبدأ يتراصف في مركز الخط السفلي مُتَّخِذاً شكل ثمانية بالإنكليزية مربعاً (ما يُسَمَّى عين الهر)، وهو شكل الحرف في الخطوط العربيّة الإسلاميّة الباكرة (أغلب الأمثلة ما قبل الإسلاميّة غير منشورة حتى الآن، ولكن قارن آخر لفظ في السطر الأوّل من الرسم ٩ مع اللفظ الثاني من الرسم ١٠ الاسمان فهمو وزوهير).

تأريخ هذه النقوش غامض إلى حد ما. وقد انتقيناها لأنها تعرض أشكال حروف بين النبطيّة التقليديّة (بين القرنين الأوّل قبل الميلاد والقرن الأوّل بعد الميلاد) والحروف العربيّة الباكرة (القرنين السادس والسابع الميلاديين)، ولكن هذا يغادر ثغرةً زمنيّة تُقارب أربعة قرون، قرابة عشرين منها مؤرّخة، وهذه تقع ضمن مدى زمني بين ٢٠٤ - ٤٥٥ م (بافتراض أنّ أرقام السنين الواردة تُشير إلى عصر «العربيّة» الذي بدأ بضمّ اليونان لمملكة الأنباط). آخر نقش مؤرّخ هو الرسم ١٠، الذي يقول إنه كُتِبَ سنة ٣٥٠، بحسب عصر «العربيّة» ويقابل ٤٥٥ م.<sup>(٤٣)</sup> ثمة تأريخ إضافي يبدو أنّه قد أُعْطِيَ، وهو «حين عمرو الملك ازدهر (توفي؟)». <sup>(٤٤)</sup> إن كانت هذه القراءة صحيحة، فيمكن أن تكون إلماعاً إلى عمرو بن حجر الكندي، الرجل المعروف في كندة بأنه «الرجل الحكيم والحاكم العادل». <sup>(٤٥)</sup> نحن نعرف أنّ الحارث بن عمرو أُطْرِي مِنْ قِبَل وكلاء الإمبرطور البيزنطي أنستاسيوس (٤٩١ - ٥١٨)، ولذا منتصف القرن الخامس تأريخ مقبول لعمر.

والآن، حتى إن لم يُشكّل الخط السرياني تحريضاً لنشوء خط عربي، يمكن للمرء أن يناقش في أنّ الأدب السرياني شكّل إلهاماً لأدب مقدّس عربي. شيء من التأثير محتمل بالطبع إن أخذنا بعين الاعتبار أهمية دور السريان المسيحيين في نشر الرسالة المسيحيّة بين القبائل العربيّة. ولكنّ فكرة لوكسينبرغ أنّ الخط العربيّ كان من البدائيّة بحيث لا يُصلح سَنَدًا لأدبٍ ولذلك يتحتمّ أن يكون القرآن مشتقاً من بيئة سريانيّة تبدو مبالغاً فيها. إنّه جدير بالملاحظة أنّ القرآن نفسه واعٍ باللغة التي كُتِبَ فيها إذ يؤكّد أنّه «قرآن عربيّ» (سورة يوسف ١٢ ٢) و«حكم عربيّ» (سورة الرعد ١٣ ٣٧)، مؤلّف بـ«لسان عربيّ» (سورة الشعراء ٢٦ ١٩٥)؛

سورة الاحقاف ٤٦ ١٢؛ سورة النحل ١٦ ١٠٣)، كان سهلاً بالنسبة إلى محمّد (سورة مريم ١٩ ٩٧؛ سورة الدخان ٤٤ ٥٨) وهو لسان قومه (سورة إبراهيم ١٤ ٤). ولكنّ هذا قد لا يؤثر في المُشكِّك، ومن الشرعيّ أن يُخضع المرء للمساءلة عن معنى هذه المصطلحات.<sup>(٤٦)</sup> والحجّة الأقوى هي شهادة تقارير النقوش لاستخدام العربيّة قبل الإسلام، فهي تُخبرنا أنّ العربيّة كانت ذات أهميّة أعظم ممّا يأذن به لوكسينبرغ:

أ - من الجليّ أنّ العربيّة كانت منطوقة على نطاق واسع، كما بيّنا سابقاً، في الشرق الأوسط خلال القرن السابع الميلادي، ولاسيّما في منطقة مملكة الأنباط السالفة.

ب - كانت العربيّة مكتوبة على نطاق واسع؛ رغم أنّه لم يبقَ الكثير من تلك الكتابات، فإنّ حقيقة نشوء وتطوّر الخط العربيّ من الخط النبطي يفترض أنّ العربيّة كانت تُكتَب بشكل متكرّر مُتتابع بالخط النبطي (انظر أعلاه).

ج - كانت العربيّة سلفاً قد استخدمت في كتابة تعابير مُقدّسة، بشهادة نقش أوبودا (انظر أعلاه و ن. ٩)، وربما أيضاً ما يمكن أن يُعدّ نقشين عربيّين من منطقة مادبا، وهما يتضمّنان صلوات للإله صعب (انظر ن. ١٦ وقبل ذلك). ونملك أيضاً شهادة أبيفانيوس من سلاميس حول مدائح مُقدّمة لإلهة عذراء مُغتناة بالعربيّة من قبَل سگان بيترا وإليوسا (انظر سابقاً).

د - واستخدمت العربيّة أيضاً التعبير الأدبي لفترة طويلة. لاحظ أسلوب التوازي البلاغي في نص قرية الفاو: «لقد وضعه (الضريح) تحت حماية كَهْل، لاه وعثتار الشارق من أي قويّ أو ضعيف، من أيّ امرئ يمكن أن يبيعه أو يرهنه» والخاتمة الشعرية: «إلى الأبد بدون نقص، ما دامت السماء تُمطرُ والأرض تُعشب» (انظر ن. ٧ وقبله). ويمكن للمرء أن يتبيّن النظم القواعدية والدلالية المقصودة في نصّ أوبودا: «هو (أوبودا) يفعل غير (مُنتظر) مكافأة ولا مَيْلاً. رغم أنّ الموت طلبنا غالباً، فهو لم يمنحه فرصة. رغم أنّي غالباً واجهتُ الجراح، فهو لم يسمح أن تكون هلاكي.»<sup>(٤٧)</sup> علاوة على ذلك، هناك فقرة من الفخر في خاتمة نقش نمارة: «فلم يبلغ مبلغه ملك حتى وقت مماته» (انظر ن. ٨ وقبله).

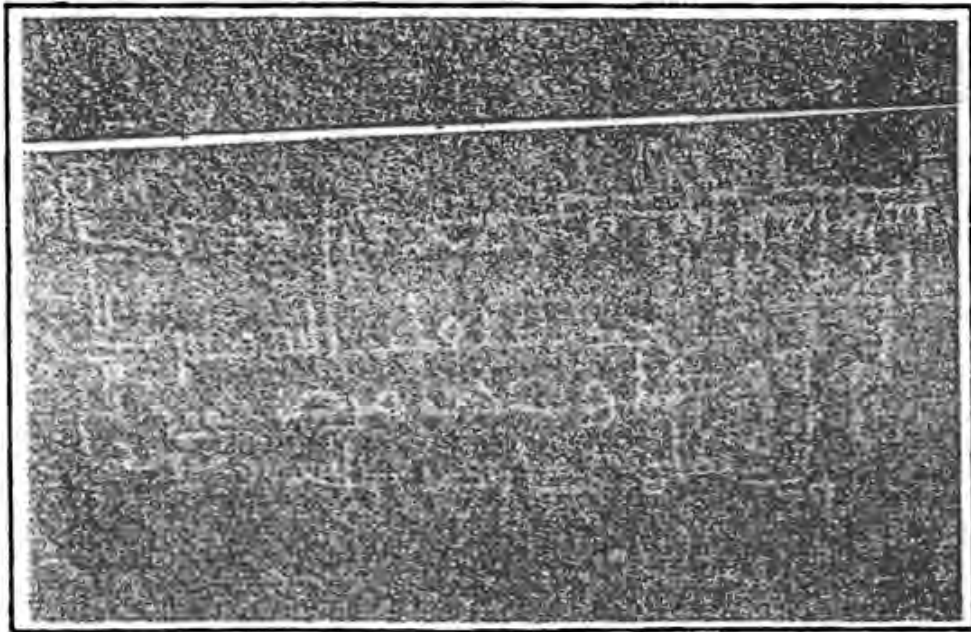
ي - أخيراً ينبغي أن يلحظ المرء بيتاً شعرياً جِكمياً منقوشاً على صخرة في مكة في ٩٨ هجرية/٧١٧ م. (رسم ١١). وهو معروف جيداً عند الكتاب المسلمين الذين ينسبونه إلى أسقف نجران في جنوب شرقي الجزيرة العربية قس بن ساعدة أو إلى أحد ملوك اليمن قبل الإسلام. (٤٨) قد تكون النسبة خطأ،

٦٠ كتابات إسلامية من مكة المكرمة

١٧- نقش في الشعر الحِكمي (مؤرخ سنة ٩٨ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرًا  
 وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرًا  
 وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرًا  
 وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ  
 خَبِيرًا

شكل (١٧)



رسم ١١ مسألة الشعر، مكة (العربية)، ٩٨ هـ.

ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخه المبكر فمن المعقول أن يكون البيت الشعري من زمن ما قبل الإسلام. وهذا يُعطي دفعاً قليلاً لفكرة أن أغلب المادة التي يُزعم أنها ترجع إلى ما قبل الإسلام، ولا سيما منها كنز غني من الشعر، ترجع فعلاً إلى تلك الحقبة.

في الختام، أودُّ أن أتحدّى الرأي السائد على نطاق واسع القائل بأن اللغة العربيّة نادراً ما استُخدمت قبل الإسلام إلا في الشعر المنقول شفاهاً. إنّ الصورة الشائعة لجبل الجليد الذي يختفي تسعون في المئة منه تحت الماء تستحق أن تُستخدم في هذا الشأن، لأنّ العدد الضئيل للنصوص العربيّة المعروفة الآن ليس في الحقيقة سوى رؤوس ظاهرة لتراث جوهري للغة العربيّة مكتوبةً ومنطوقةً. وهذا التراث يحتاج أن يُؤخذ بعين الاعتبار إن أردنا أن نصنع فهماً أفضل للسياق التاريخي واللغويّ الذي فيه كُشف القرآن.

(1) For which see *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, A.F.L. Beeston T.M. Johnstone, R.B. Serjeant and G.B. Smith (eds), Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 27–113 (poetry), 114–31 (prose). For further discussion of the language situation see R. Contini, “Il Hawran preislamico ipotesi di storia linguistica,” *Felix Ravenna* 1/2, 1987, 25–79; R.G. Hoyland, “Language and identity: The twin histories of Arabic and Aramaic,” *Scripta Classica Israelica* 23, 2004, 183–99; F. Millar, “Il ruolo delle lingue semitiche nel vicino oriente tardo-romano,” *Mediterraneo Antico* 1, 1998, 71–94.

(2) For some examples of this dialect see P. Mousterde, “Inscriptions en Syriacque dialectal à Kamed (Beq’a),” *MUSJ* 22, 1939, 73–106; J. Barclay, “Melkite Orthodox Syro-Byzantine manuscripts in Syriac and Palestinian Aramaic,” *Liber Annuus* 21, 1991, 19–205 (some as late as the thirteenth century).

(٣) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، أنطون صاليجاني (اعداد)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليوسفيين، ١٨٩٠، ١٨  
J. Healey’s article, “Nabataean to Arabic,” is in *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990–91)..

(4) See most recently F. Briquel Chatonnet M. Debié and A. Desreumaux (eds), *Les inscriptions syriaques*, Paris: Geuthner, 2004, 45–53.

(٥) ثمة حاجة إلى مناقشة تجري حول وجود انحرافات صغيرة عن العربية الكلاسيكية في هذه النقوش العربية التي ترجع إلى حقبة ما قبل الإسلام، وربما يظهر أكثر من هذا إن قُيِّض لنا مزيد من النقوش العربية مما قبل الإسلام لمقارنتها بشكل كافٍ وافٍ مع النصوص العربية الكلاسيكية. انظر للاستزادة:

W. Müller, “Das Altarabische und das klassische Arabisch,” in W. Fischer (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie I*, Wiesbaden: Reichert, 1982, 17–36; C. Robin, “Les plus anciens monuments de la langue arabe,” in idem (ed.), *L’Arabie antique de Karib’il à Mahomet*, Aix-en-Provence: Edisud, 1991, 113–25; idem, “Les inscriptions de l’Arabie Antique et les études arabes,” *Arabica* 48, 2001, 545–56 ; and most recently M.C.A. Macdonald, “Old Arabic,” in K. Versteegh (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden: Brill, 2005.

(6) P. Jaussen and P. Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, Paris: Leroux, 1909–22, Lihyanite no. 384.

A.F.L. Beeston, “Nemara and Faw,” *BSOAS* 42, 1979, 1–6. (٧)  
(Christian Robin, العربي الجنوبي استُخدم لكتابة العربية حتى في الأزمنة الإسلامية البكرة. “Les graffites arabes islamiques écrits en caractères sudarabiques de Umm Laylà,” *Semitica* 26, 1976, 188–93).

(8) Beeston, "Nemara and Faw." More recently see I. Shahid, "Byzantium and the Arabs during the reign of Constantine: the Nemara inscription," *Byzantinische Forschungen* 26, 2000, 73–124; J. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, London: Routledge, 2003, 467–76.

(9) Most recently see M. Kropp, "Iatromagie und der Beginn der arabischen Schriftsprache: die nabatäisch-arabische Inschrift von 'Ayn 'Abada," *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 55, 1997–98, 91–117.

(10) J. Healey and G. Rex Smith, "Jaussen-Savignac 17: the earliest dated Arabic document," *Atlat* 12, 1989, 77–84.

(11) For these references see Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 591, who also discusses the variants for the name of the goddess in Epiphanius.

(12) S. Krauss, "Talmudische Nachrichten über Arabien," *ZDMG* 70, 1916, 321–53; J.B. Segal, "Arabs in Syriac literature before the rise of Islam," *JSAI* 4, 1984, 104 (on *yahle*, *gayse*, and *hablatha* from Arabic *ahl*, *jaysh* and *ibl*).

(13) A. Grohmann, *Arabische Paläographie* 2, Vienna: Böhlau, 1971, 14–17; B. Gruendler, *The development of the Arabic scripts from the Nabataean era to the first Islamic century*, Atlanta, GA: Scholars, 1993, 13–14. For the Zebed text see also F. Cumont, *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des musées royaux*, Brussels: Vromant, 1913, 172–5 (no. 145), and the Jabal Usays text has recently been re-read by C. Robin and M. Gorea, "Un réexamen de l'inscription arabe préislamique du Aabal Usays," *Arabica* 49, 2002, 503–10.

(١٤) الإغريقية والعربية تتفقان في الجزء الأول من هذا النص: «عربية: أنا» شراحيل بن تاليمو [إغريقية: فيلارك] بنيت نصب الشهادة هذا». ولكن الإغريقية تنص بعد ذلك: «للقديس يوحنا في سنة ٤٦٣ ليذكر الكاتب»، في حين يفهم من النص العربي ما يلي: «في سنة ٤٦٣ بعد خراب خيبر بسنة». ولكن من الشاذ أن النص العربي الذي يبدو أساسياً (لاحظ أنه يبدأ ب «أنا...»)، لا يذكر اسم المُكرّس له. لذا اقترح كريستيان روبين في مقالة لاحقة قراءة بديلة هي: «من أجل (كما هو الفحوى في الديدانية) المقدس (مفترضاً أن «مفسد» خطأ في كتابة «مقدس» يوحنا [أي: حنين] وداع [أي: نعمة]». وهذه القراءة تقدّم معنى أفضل رغم أنها لا تخلو من المشاكل، (خاصة المعنى المُعطى للفظ «بعد» والراء الواضحة في آخر لفظ «حنين/خير»).

(Christian Robin "La réforme de l'écriture arabe à l'époque du califat médienois".)

(15) E.A. Knauf, "Bemerkungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie I: eine übersehene frühhocharabische Inschrift vom Nordostrand des Toten Meeres," *Orientalia* 53, 1984, 456–8.

(16) D.G. Graf and M.J. Zwettler, "The North Arabian 'Thamudic E' Inscriptions from Uraynibah West," *Bulletin of the American School of Oriental Research* 335, 2004, 53–89. Both are prayers to the god Sa'b.

(17) B.A. Levine, "The various workings of the Aramaic legal tradition: Jews

and Nabataeans in the Nahal Hever Archive” and A. Yardeni, “Notes on two unpublished Nabataean deeds from Nahal Hever – P. Yadin 2 and 3,” in L.H. Schiffmann, E. Tov and J.C. Vanderkam (eds), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 836–51, 862–74.

(18) R.W. Daniel, “P. Petra Inv. 10 and its Arabic,” *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, Florence: Istituto papirologico G. Vitelli, 2001, 1, 331–41 (esp. 338–9: “in spite of the fact that the Petra papyri are written in Greek . . . the toponyms show that society at large spoke Arabic”).

(«رغم أن برديات بترا مكتوبة باليونانية، تظهر دراسة الأسماء الجغرافية وغيرها أن المجتمع نطق بالعربية في معظمه».)

(19) A. Negev, *Personal*, ولكنّها كانت منطقة متعدّدة اللغات. أوضح تنوعها أ. نكيف، *Names in the Nabatean Realm*, Jerusalem: Hebrew University, 1991, 2 (الشخصية في العالم النبطي،) (٣٤٢ اسم يظهر في شمالي العربية فقط، ٣٢٧ اسم في سيناء فقط، ٢١٨ في آدوم/موآب فقط، و١١٧ اسم في حوران فقط)؛

M.C.A. Macdonald, “Languages, scripts and the uses of writing among the Nabataeans,” in G. Markoe (ed.), *Petra Rediscovered: lost city of the Nabataeans*, New York: Abrams, 2003, 37–56.

(20) الشكل ٩ يبدو أنه من صنع المدعو عمر الملك (انظر لاحقاً).

It is not certain; M. Zwettler, “Imra’alqays, son of ‘Amr, king of . . . ?” in (21)

M. Mir (ed.), *The Literary Heritage of Classical Islam*, Princeton: Darwin, 1993, 3–37 (م. زويتلير، «امرأ القيس، ابن عمر ملك . . . ؟»)، يناقش أن «عرب تُشير هنا إلى منطقة جغرافية لا إلى شعب. تُشير على وجه العموم إلى منطقة حول حضرا في شمال غربي العراق الحالي، ولكنها تشير أحياناً إلى آرايا الرومانية (Book of the Laws of Countries,” *Patrologia Syriaca* 1, 1894, 602, 25: “Yesterday the Romans occupied ‘Arab and abrogated all the previous laws”) (البارحة احتلّ الرومان «عرب» وألغوا كلّ القوانين السابقة).

(22) See my “Epigraphy and the emergence of Arab identity,” in P. Sijpesteijn et al. (eds), *From al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Muslim World*, Leiden: Brill, 2006. Note, for example, the Ghassanid phylarch Abu Karib’s involvement in the settlement of a dispute between two church deacons concerning the sale of a vineyard (على سبيل المثال، قيام العامل أبو كريب بحل نزاع بين شماسي كنيسة بخصوص بيع كرم) (M. Kaimio, “P. Petra inv. 83: a Settlement of Dispute,” *Atti del*

*XXII Congresso Internazionale di Papirologia*, 2, 719–24).

(23) E. Littmann, *Semitic Inscriptions. Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*, Leiden: Brill, 1914–49, 4A.41.

(24) H. Humbach and P.O. Skjaervo, *The Sassanian inscription of Paikuli 3.1*,

Wiesbaden: Reichert, 1983, 92.

(25) W. Müller, "Eine sabäische Gesandtschaft in Ktesiphon und Seleukia," *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 2, 1974, 155–65.

(26) See I. Shahid, *Byzantium and the Arabs*, Washington DC: Dumbarton Oaks, 1984–Present, 1, 349–66 (on Hisham al-Kalbi's writings about the pre-Islamic kings"; K. Athamina, "The tribal kings in pre-Islamic Arabia," *al-Qantara* 19, 1998, 19–37; Retsö, *The Arabs in Antiquity*, 473–85.

(27) See, for example, W. Müller, "Ergebnisse neuer epigraphischer Forschungen im Jemen," *ZDMG* suppl. 3, 1977, 732, on a mid-third-century inscription whose author had been sent on a mission "to the kings of the tribes (*ash'ab*) of Ghasan, al-Asd, Nizar, and Madhhij," (عن كتابة من منتصف القرن الثالث كاتبها أرسل في مهمة إلى ملوك القبائل (أشعب) غسان، الأسد، نزار، ومذحج) and C. Robin and I. Gajda, "L'inscription de Wadi 'Abadan," *Raydan* 6, 1994, 113–37, الحميريين ضد مُراد، إياد، مَعَدّ، وعبد القيس إلى الشمال من مكة «بين أرض نزار وأرض غسان» (في السنة الحميرية ٤٧٠ = ٣٦٠ ب. م.) عن هذه القبائل في المصادر الإسلامية انظر المداخل ذات الصلة في: *EI2*.

(٢٨) الاستثناء الوحيد هو طَيِّبٌ، التي تظهر مُعَيَّنة ذاتياً في:

S. Campetti and E. Borzatti von Löwenstern, *L'altra umanità. Origini Storia e arte dei nomadi della tenda nera*, Florence: Sansoni, 1983, 16, and as a designation of others in *Corpus Inscriptionum Semiticarum* 5.1, Paris, 1950, no. 2795; E. Littmann, *Safaitic inscriptions*, Leiden: Brill, 1943, 236; V. Clark, *A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan*, PhD thesis, Melbourne, 1979, 1004.

تُعَرَّضُ في المصادر الأدبية السريانية بصفة «طَيَّابِي»، بدءاً من القرن الثالث الميلادي فصاعداً على سبيل المثال، فلافيوس سيوس (29) In *Inscriptions grecs de la Syrie*, no. 2110; Similarly, an event in John Moschus' *Pratum Spirituale* is dated to "when Nu'man (*Names*), the phylarch of the Saracens, was making raids" (*Patrologia Graeca*, J.P. Migne (ed.), 87.3, 3024 = ch. 155) and Ms. BM Syriac 585 of the monastery of Natpha near Tadmur (Palmyra) is dated to when Abu Karib, a Ghassanid, was king (W. Wright, *Catalogue of the Syriac manuscripts in the British Museum*, London, n.p., 1871, 2:468.

(30) Most famous is Hassan ibn Thabit's picture of the Ghassanid court popularized by R.A. Nicholson in his *A Literary History of the Arabs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, 53: "I have seen ten singing-girls . . . and when he would drink wine he sat on a couch of myrtle and jasmine . . . surrounded by gold and silver vessels full of ambergris and musk."

(«رأيت مُغَنِّيَاتٍ وحين كان يجلس لشرب الخمر كان يجلس على مقعد من الآس والياسمين مُحاطاً بأنية من الذهب والفضة مليئة بالعنبر والمسك.»)



(31) H. Lietzmann and H. Hilgenfeld, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig: Hinrichs, 1908, 108.

(32) Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, R. Hussey (ed.), Oxford: Academic Press, 1860, 6, 38 (Zocomus); *Chronicle of Siirt*, ch. 60, in *Patrologia Orientalis* 13, 1919, 468–9 (Nu'man); *ibid.*, ch. 97, 586–89 (Mar 'Abda).

(33) For these and other references see E. Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley, CA: University of California Press, 1999.

(34) I. Shahid, *The Martyrs of Najran*, Brussels: Soc. des Bollandistes, 1971, vii/45–46 R. Schröter (ed./trans.), "Trostschriften Jacobs von Sarug an die himjarischen Christen," *ZDMG* 31, 1877, 361–405.

(35) Ibn Rusta, *al-A'laq al-nafisa*, (عمر بن رسته، الأعلام النفيسة) M.J. de Goeje (ed.), Leiden: Brill, 1892, 7, 326; note that al-Idrisi, *Opus geographicum*, A. Barbacci et al. (eds.), Naples-Rome: Istituto Universitario di Napoli, 1982, 368, says that modern Damascus was built on top of Jabiya, and Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-buldan*, F. Wüstenfeld (ed.), Göttingen: Brockhaus, 1866–73, (يقول إن دمشق الحديثة، بُنيت على قمة الجابية، وياقوت الحموي، معجم البلدان، تحت الكلمة «حليمة»، تقول إن «الحارث الغساني كان نائب قيصر في دمشق»)

(36) Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 3, 691–995; J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London: Longman, 1979.

(37) البلاذري، فتوح البلدان، صلاح الدين المنجد (تحقيق)، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ٥٧٩؛ ابن النديم، الفهرست، 4–5، G. Flügel (ed.), Leipzig: Brockhaus 1871، ابن عبد ربّه، العقد الفريد، عبد المجيد الترحيني (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ٤، ٢٤٠.

(38) T. Nöldeke, "Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Haurângegend," *ZDMG* 29, 1875, 420. See also T.J. Lamy, "Profession de foi," *Actes du onzième congrès international des Orientalistes*, Paris: Leroux, 1897, 117–32, and more recently Shahid, *Byzantium and the Arabs*, 3, 821–38.

(39) في طليعة هذه الاكتشافات كان الباحثون السعوديون علي جبان، خليل المويكيل، موشله المريخي وسليمان الطيب. الثلاثة الأول من هؤلاء مع ليلي نيهمي، ميكائيل مكدونالد، كريستيان روبين وأنا قاثمون حالياً بجمع وتحليل هذه النصوص.

(40) J. Starcky in "Petra et la Nabatene," *Dictionnaire de la Bible, Supplément 7*, 1966, 932–4.

(41) سليمان الذيب، نقوش جبل أم جذايد النبطية، رياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٢، ١٢٨ و ١٣٢–٣.

(42) ينص هذا النقش ببساطة على «أنا زهير مولى ابنة شيبه (لاحظ العلامات التشكيلية على حرفي النون والزاي)، هو إلى جانب آخر بالشخصية نفسها التي تؤرخ ب «حين مات عمر،

عام ٢٤، «أي ٦٤٤ ب. م.، ما يجعل هذين أقدم نقشين عربيين (ولكن لا أقدم النصوص العربية، لأن هناك برديات من عام ٢٠ هـ/ ٦٤٠ م.) من أجل دراسة كاملة انظر مقالة مكتشفها علي جبان «أقدم نقش إسلامي مؤرخ ب ٢٤ هـ/ ٦٤٤ - ٦٤٥ م» العربية ١، ٢٠٠٣، ٢٩٣ - ٣٣٩ (صورة الشكل ١٠ موجود على ص. ٣٠٠).

(٤٣) يرد في النص: «(١.١) لِيُذَكَّرَ فَهُمُو ابْنِ (١.٢) عُيَيْدُو (١.٣) بِالْخَيْرِ وَالسَّلَامِ؛ السَّنَةُ ١٠٠٢ (١.٤) ١٠٠٢ ٢٠ ١٠٠٢ ١٠٠٢ ٢٠ ١٠٠٢ حين ازدهر (١.٥) عمرو (١.٦) الملك.» نشره سليمان الذيب (نقوش جبل أم جذايد النبطية)، وعدّه نصين لأنهما مكتوبين على وجهين (وإن متجاوزين) من صخرة. ولكن هذا لا يعطي معنى. (وهذا يدفع سليمان الذيب إلى التعليق: لا نستطيع أن نتكهن حول ما جعل كاتب هذا النص التذكاري يتبع هذا الأسلوب.

(٤٤) «إذ جَلُو عمر الملك.» هذا اقتراحي، ويبقى تجريبياً. ولكن يبدو جلياً أن فعلاً ما أو حادثة تتعلق بالملك عمرو هو المقصودة.

(٤٥) Al-Tabarī, *Ta'rikh*, M.J. de Goeje (ed.), Leiden: Brill, 1879-1901, 1, 880-881؛ وهب بن منبه، كتاب التيجان، حيدرآباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٢٩، Theophanes, *Chronicle*, C. de Boor (ed.), Leipzig: Teubner, 1883-5, 144؛ ٢٩٩؛ Photius, *Bibliotheca*, trans. R. Henry (ed.), Paris: Société d'édition Les Belles lettres, 1959-77, no. 3 (رواية نونوسوس، ديبلوماسي بيزنطي، يخبر كيف أن جدّه، الديبلوماسي أيضاً، أرسل إلى الحارث بن عمرو بن حجر الكندي، وكيف أرسل هو وأبوه إلى قيس «سليل الحارث»)

(٤٦) ثمة بعض النقاش والإحالات إلى مزيد من الأدب في: "Arabic: EQ, 1, language".

(٤٧) لا شك أن الترجمة غير دقيقة في بعض الأجزاء، ولكنها تنقل إحساساً يُجمع المُعلقون على وجوده. انظر:

n. 9 earlier and A.F.L. Beeston, "Antecedents of classical Arabic verse" in *Festschrift Ewald Wagner*, Beirut: Steiner, 1994, 1, 43-234..

(٤٨) سعد الرشدي، كتابات من مكة المكرمة، رياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٥، عدد ١٧، مع نقاش المصادر الإسلامية حول الآية. لاحظ أن البيت يبدأ ب: «دوران الشمس منع البقاء»، لا كما في الشكل ١١ «دوران الشمس أفنى الجديد.» والشكل ١١ يفتقر إلى البيت الختامي المعتاد: «أنا/نحن/أنت لا نعلم ما يأتي به اليوم، بينما ذهب أمس مع نصيبه من الهموم».



## البحث الأحدث حول بناء القرآن

غيرهارد بويرينغ

القرآن الذي أُعْلِنَ بالعربية من قبل محمد في شمال غربي الجزيرة العربية خلال الربع الأول من القرن السابع يكشفُ علاقةً جوهريّةً مع تراث اليهود وأسفار المسيحيين المقدّسة، ويُردّدُ صدى موضوعاتٍ وُجِدَتْ في كتاباتهم المدراسيّة والأبوكريفية. ولكنّ مجموعةً واحدةً من نصوص الأسفار المقدّسة، سواءً أكانت نموذجيّة أم مدراسيّة أم أبوكريفية، لم تُعَيَّنْ بصفة مصدر أساسي يتجذّر القرآن فيه. <sup>(١)</sup> بحسب أحدث ما توصلَ إليه علمنا، لم يُترجم الكتاب المقدّسُ إلى العربية زمنَ محمدٍ، لا كاملاً ولا أسفاراً مُنفصلةً. <sup>(٢)</sup> وهناك اعتقادٌ عامٌّ أنّ محمّداً جمعَ معارفه بالكتاب المقدّس بشكلٍ أساسي - إن لم يكن بشكلٍ حصري - من مصادرٍ شفهيّة. <sup>(٣)</sup> هذه التعاليم الشفهيّة وصلت إلى محمّد بلغته الأمّ، ولكنّ نماذجها الأصليّة كانت موادّ سريانيّة آراميّة أو أثيوبيّة أو عبريّة، تدلُّ عليها مفرداتٌ أعجميّة الأصلِ وُجِدَتْ في القرآن العربي. <sup>(٤)</sup> هذه المفرداتُ الأعجميّة شكّلتُ جزءاً مُتمّماً لا غنى عنه في دعوة محمّد، وكانت مفهومةً من مخاطبيه في مكّة والمدينة اللّذين خوطبوا بعربيّة بليغة. <sup>(٥)</sup>

تمثّلُ الفقرةُ السابقةً موجزاً لموقفي الحاليّ حيالِ السّؤالِ الأشدّ إقلاقاً وإثارةً للحيرة في حقلِ الدراسات القرآنيّة، وهو: كيفَ أُلّفَ القرآنُ وكيفَ نُسّقَ في نهاية المطاف؟ ما مِنْ قضيّةٍ اجتذبت انتباهَ العصرِ أكثرَ من هذه، سواءً في أوساط البحث الأكاديمي أو خارجها، وليس من المُحتمل أن تُولّدَ قضيّةً جدالاً بين المسلمين وغير المسلمين مثلاًها. في العقود الأخيرة عرّضَ بعضُ من الإصدارات

نظرياتٍ جديدةً تنقيحيةً لأصول القرآن. بعضُ هذه النظرياتِ اجتذب انتباهاً أكثر من غيره، سلباً أو إيجاباً، ولكن الاستجابة كانت مُحدَّدةً بالنصِّ، لا بالمقارنة والشمولية. وما سافعلُهُ في الصفحات التالية هو محاولات لتلافي ذلك النقص بعرضِ عدد من هذه الدراسات من أجلِ تحليلٍ مُدعَّم. ولكنَّ ذلك التحليلَ لن يكونَ مفهوماً إلا إذا وُضِعَ ضمنَ سياقِ البحوثِ القرآنيةِ الأكاديميةِ الحاصلة في الغرب خلالَ القرن والنصف الأخير. وكلُّ ما أنجزَ من أفكارٍ مُتَّسمةٍ بالتبصُّرِ الحاذق وما تمَّ الإجماعُ عليه خلالَ تلكِ الحقبةِ يشكُّلُ الخلفيةَ التي تُجاهها يجب أن تُفهمَ وتُقومَ الدراساتُ الجديدة.

### تركة دراسات المسلمين حول القرآن

بصفتهِ أوَّلِ إنتاجٍ كتابي في حجم كتاب في الأدب العربي يقوم القرآن في المُفترق بين تراث شفهي إخباري أو شعري قبل الإسلام من جهة، والتراث الثري العربي البحثي المكتوب خلال فترة التمدن الإسلامي من جهة أخرى. وبدايات الانتقال من الشفهي إلى المكتوب يُمكنُ أن تُرجعَ إلى زمن محمد، وهي منعكسةٌ بوضوح في أسلوب النثر المُسجَّع في القرآن. هذا النثرُ المُسجَّعُ، أسلوبُ كلامٍ وحي العرافين قبل الإسلام، هو علامةٌ فارقةٌ للقرآن، أوَّلُ وثيقة عربية من هذا الحجم تُصوِّرُ هذا الشكلَ من الكتابة. ولكن ليس من المعروف ما إذا كان محمدٌ نفسه قادراً على القراءة والكتابة.<sup>(٦)</sup> على أن المسلمين بوجهٍ عامٍّ يزعمون أنه لم يكن قادراً على القراءة والكتابة، مع أن انخراطه في العمل التجاري يشكُّل أساساً للنقاش حول اطلاعه على نظام ما لكتابة سجلٍّ وقراءة تقرير.

منذ القرون الأولى للإسلام أظهرَ الفقهاء المسلمون تحسُّساً خاصاً تُجاه تناقضاتٍ تُؤثر في أحكام قانونيةٍ متنوعةٍ في القرآن. ومعترفين باختلافاتٍ وُجِدَتْ في آياتٍ مُتباينةٍ طوَّروا نظريةً داخلَ - قرآنية هي نظرية الناسخ والمنسوخ التي استبدلت شرعية آيةٍ مُبكرةٍ بشرعية آيةٍ مُتأخرة.<sup>(٧)</sup> وقد اقتبست مئات الأمثلة لدعم هذه النظرية. على سبيل المثال، «فهِمَّتِ الآياتُ الشيطانية» غيرُ الحسنه الصيت على أنها آياتٌ استُبدِلَ بها، عبرَ فقرةٍ غير ذات صلة، آيتانٍ مُتأخرتان تشرحان دور التدخُّلِ الشيطاني.<sup>(٨)</sup> وابتكر فقهاء مسلمون آخرون نظرية «أسباب نزول الوحي»

التي ربطت آيةً أو مجموعة آيات بحادثة في سيرة محمّد مقتبسة من التراث الإضافي من خارج القرآن (: أي من السُّنة - المترجم).<sup>(٩)</sup> ورَكَز المنهجانِ كلاهما تحليلهما على آياتٍ مُفردَةٍ، لا على سورٍ قرآنيّة تشكّل وحدات متكاملة. وأسّس فريقٌ آخرٌ من الفقهاء المسلمين في العصور الوسطى تحليله على افتراض أن السُّورَ المُفردة شكّلت وحداتٍ وحيٍ أصليّة تُقسّم إلى قسمين: مكّيّة ومدنيّة، بحسب وقت الإيحاء بها، قبل أو بعد هجرة محمّد من مكّة إلى المدينة، أي الحادثة المعروفة بالهجرة. وقد أصبح كتاب «الإتقان» للسيوطي (ت ٩١١/١٥٠٥) الذي ضمّ هذه القرارات وغيرها هو المُلخّص لكل الترتيب المتطوّر تماماً في الدراسات القرآنية.<sup>(١٠)</sup> والخدمة التي قدّمها هذا الكتاب هي أنّه أوصل تركة هذه الدراسات القرآنية إلى الأجيال المسلمة التالية، وقد حُلّل بعناية من قِبَل الباحثين الغربيين الذين استخدموه مصدراً أساسياً لتحريّاتهم القاصدة إعادة بناء القرآن.

### تركة الدراسات الغربية حول القرآن

منذ منتصف القرن التاسع عشر بدأ الباحثون الغربيون ينكبّون على أبحاث أدبية جادة في القرآن، رابطين استنتاجات الفقهاء المسلمين التقليديين بالمناهج الفيلولوجية والنقد النصّي التي تبلورت في أوساط الباحثين في الكتاب المقدّس في أوروبا. وجرت محاولة مكثّفة في أوساط البحث من أجل خلق نظام ترتيب زمنيّ للسور القرآنية والفقرات التي قد تكون مترابطة مع حالات وظروف متنوّعة لحياة محمد وسيرته. هذه المقاربة الترتيبية الزمنية (الكرونولوجية) الغربية لإعادة بناء القرآن بلغت إتقاناً تاماً في عمل تيودور نولدكه،<sup>(١١)</sup> وهي النتيجة التي تحدّثها ريتشارد بيل، وجلبت إلى حكم متوازن من قِبَل رودي باريت في تفسيره الموجز وفهرسه الأبجدي للقرآن.<sup>(١٢)</sup> وبينما تبنى إجماع الباحثين الغربيين التمييز التقليدي بين السور المكّيّة والمدنيّة فإنّه فرّع المرحلة المكّيّة من دعوة محمد إلى ثلاث فترات، جاعلاً الفترة المدنيّة رابعة. وقد رُبّطت هذه الفترات الأربع بفهم تطوّر داخلي تدريجي لوعي محمد النبويّ ولنشوء سيرته السياسيّة. وسبك الباحثون الغربيون هذا الربط خلال بحثهم في سيرة محمّد التي حُطّطت في تزامن مع بحثهم في القرآن.<sup>(١٣)</sup> وبما أنّ البحث عن الترتيب الزمني في القرآن (الكرونولوجي -

المترجم) والبحث في سيرة محمّد اعتمد أحدهما على الآخر بشكل وثيق فإن احتمال مناقشة تدور في حلقة مفرغة بقي خطراً دائماً، لأنّ التقييم الذاتي للتطور الديني لمحمّد اقتضى أن تُعاد قراءته في آيات قرآنية مُتباينة منها كان قد انتُخب أصلاً. بشكل عام، كان الترتيب الزمني للدعوة القرآنية ضمن أربع مراحل قد استُنبت على أساس طريقتين تحليليتين: الأولى ربطت ربطاً سببياً بين فقرات قرآنية وحوادث تاريخية معروفة من أدب قرآني إضافي، والثانية حلّلت بنظام منهجي الطبيعة الفيلولوجية والأسلوبية للنص العربي القرآني فقرة فقرة.

إعادة التنسيق الأكثر جذرية لسُور وآيات القرآن أجراها ريتشارد بيل<sup>(١٤)</sup> الذي اقترح أنّ تأليف القرآن تبع ثلاث مراحل أساسية: مرحلة «الآية»، ومرحلة «القرآن» ومرحلة «الكتاب». المرحلة الأبرك الموصوفة بمرحلة «فقرات آية» وحث على عبادة الله، تُمثل القسم الأساسي من دعوة محمّد في مكة، ولم يصل إلينا منها سوى قدرٍ من الشذرات. مرحلة «القرآن» تتضمّن المحطّات التالية من سيرة محمّد في مكة والسنتين الأوليين من نشاطه في المدينة، وهي مرحلة وُوجه فيها محمّد بمهمة إنتاج مجموعة تلاوات ليتورجية. مرحلة «الكتاب» تنتمي إلى نشاطه في المدينة وقد بدأت في آخر السنة الثانية للهجرة، حين شرع محمّد يصوغ سِفرًا مقدّساً مكتوباً. في القرآن الحاضر، على آية حال، لا يمكن فصل كلٍّ من هذه المراحل على حدة، لأن فقرات الآية أُدمجت في المجموعة الليتورجية والتلاوات الشفهية الباكورة نُقحت فيما بعد لتُشكّل جزءاً من الكتاب المكتوب. في شرح لمقاييسه المتميزة ذات النظام المُعقّد، ناقش بيل بشكل مُقنع أنّ الوحدات الأصلية للوحي كانت قصيرة، عبارة عن فقرات تراكمت تدريجياً، جمعها محمّد نفسه في سُور. وعلاوة على ذلك، اشترط بيل وجود وثائق مكتوبة استُخدمت في عملية الإيجاز، تلك العملية التي جرت بمساعدة الكتاب خلال حياة محمّد في المدينة. ويذهب بيل إلى أنّ الحادثة المُفصلية في إيجاد القرآن بصفة كتاب مُقدّس كانت معركة بدر التي وقعت بعد سنتين من الهجرة. وفي منظور بيل، لم تُشكّل الهجرة بحدّ ذاتها حدّاً فاصلاً في التقسيم المتعلّق بالسُور.

ولم يحصل أيُّ نظام من أنظمة الترتيب الزمني التسلسلي لفصول القرآن وآياته على قبول عالمي في أوساط البحث الأكاديمي المعاصر. والنظام التسلسلي الذي

أتى به نولدكه وتحسيناته زوّدت بحكم ذي بصمة من أجل وضع السُّور في ترتيب زمني تقريبي. وقد وُظّدت فرضية بيل الاعتقاد بأنّ الإيجاز النهائي للقرآن كان عملية مُعقّدة اقتضت تنقيحات متتابعة للمادة الأبرك، سواء أكانت شفهيّة أم متوفّرة سلفاً في صيغة مكتوبة بأسلوب بدائي. وقد أعاد البحث الأكاديمي الغربي الحديث، بطرق كثيرة، تأكيد تأكيدين على أساسهما بُنيت المنظورات الإسلاميّة التقليديّة حول الترتيب الزمني للقرآن. التأكيد الأوّل: أنّ القرآن أنزل شيئاً بعد شيء ( : مُنَجَّمًا . - المترجم) والتأكيد الثاني: أنّه جُمع في صيغة كتاب على أساس كلّ من: (١) وثائق كتابيّة كتبها الكتاب بناء على إملاء محمّد عليهم و(٢) فقرات قرآنيّة حفظتها الذاكرة الجماعيّة لحلقة الصحابة. وتتفق مناهج التحليل الكرونولوجي كافة، سواء أكانت إسلاميّة تقليديّة أم غربيّة حديثة، على أنّ ترتيب السُّور أثناء دعوة محمّد كان يختلف عن الترتيب الموجود في قرآن اليوم حيثُ السُّور مُنَسَّقة، بشكل عامّ، بحسب مبدأ تناقص الطول. وتتفق أبعد من ذلك على أنّ الإيجاز والإكمال القانوني (للقرآن. - المترجم) كان عملية مُعقّدة، تعرض دراستها حقل الغام من الإشكالات التاريخيّة منذ بدئها حتّى النّصّ النهائي المضبوط بعلامات الحركات.

### المُصَحَّف العُثماني للقرآن وتقييمه من قِبَل ونسبورغ وبورتون

بعد موت محمّد، واجهت الجماعة المسلمة ثلاث مهمّات أساسيّة بخصوص تأسيس القرآن كتاباً مُقدّساً قانونيّاً: وجب عليها أن تجمع النّصّ من المصادر الشفهيّة والكتابيّة، وأن تؤسّس هيكلية نصّ من الحروف الساكنة، وأن تُتمّ العمل بنصّ مضبوط بعلاماتٍ للحركات قِبَل مقياساً قانونيّاً. إنّ التّصوّر التقليدي الذي يعرض كفيّة إنجاز هذه المهمّات يُغطّي ثلاثة قرون ويضغط تاريخ النّصّ في سيناريو أساسي. <sup>(١٥)</sup> وقد انبثق هذا السيناريو من افتراض أنّ محمّداً لم يترك نصّاً مكتوباً كاملاً للقرآن وأنّ القرآن حُفِظ أساساً بصيغة شفهيّة في ذاكرة عدد كبير من مستمعيه المباشرين، علاوة على صيغة كتابيّة من قِبَل الكتاب خلال حياته. ثمّ إنّ مجموعة من الصحابة، بقيادة واحد من الكُتّاب، وُظّفه محمّد نفسه في المدينة، جمعت ونسّقت موادّ القرآن الشفهيّة والكتابيّة في نصّ تامّ بحروف ساكنة بعد موت محمّد بعشرين سنة. <sup>(١٦)</sup> هذا النّصّ، المُصَحَّف القرآني، أصبح يُعرّف بالمُصَحَّف



العُثماني، لأنّه أكْمِلَ في الأيام الأخيرة من حكم الخليفة عُثمان. <sup>(١٧)</sup> ولكنّ النَّصَّ النهائي للقرآن المضبوط بالشكل أنجز في النصف الأوّل من القرن العاشر، بعد طرق متنوّعة للقراءة وتنويعات طفيفة في الضبط بالشكل حظي بالتسامح وأصبح مقبولاً كنصّ قانوني. <sup>(١٨)</sup>

لأنّ المُصحَّف العثماني كُتِبَ بخطّ غير مشكّل، قاصر، ومقتصر على حروف ساكنة (رسم) تفتقر إلى التنقيط وعلامات الحركات يصعب فيه تمييز بعض الحروف من أخرى، كان بأمسّ الحاجة إلى تلاوة شفهيّة تُصاحبه لضمان الوصول إلى اللفظ المقصود للنصّ. وإذ تطوّر الخط القرآني خطوة خطوة خلال أكثر من قرنين وتحدّدت أكثر فأكثر الرابطة بين حروفه الساكنة والتلاوة الشفهيّة، تمّ التغلّب شيئاً فشيئاً على نواحي القصور في الخطّ العربيّ وأصبح النصّ المكتوب حرّاً أكثر فأكثر من اعتماده على اللفظ الشفهي. وقد توجّت هذه العمليّة بخطّ مشكّل للقرآن مُزوّد بحروف منقّطة وبعلامات للحركات. هذا النصّ النهائي المستقرّ يمكن وصفه بـ «النصّ المُستلم»، ولكنّ نموذجاً نصّياً مُحدّداً واحداً لم يؤسّس بشكل حاسم. واليوم، على آية حال، هناك نسخة سائدة في الاستخدام العام، وهي النسخة التي اعتمدها الطبعة المصريّة القياسيّة التي صدرت عام ١٩٢٤ <sup>(١٩)</sup>

بناء على تقييم لهذا التاريخ المُعقّد للنصّ، صرف باحثان غربيّان النظر عن النظرة الإسلاميّة التقليديّة حول جمع القرآن في النصف الثاني من القرن الماضي ولكنهما انتھيا إلى استنتاجين مختلفين. ناقش جون وانسبورغ (١٩٧٧) في اتجاه إثبات أنّ القرآن لم يُجمّع حتّى مئتين أو ثلاثمئة سنة بعد موت محمّد، <sup>(٢٠)</sup> بينما حاجّ جون بورتو (١٩٧٧) ليرهن أنّ محمّداً نفسه كان قد أسّس سلفاً نسخة نهائيّة للقرآن مكتوبة بحروف ساكنة. <sup>(٢١)</sup> إنّ فرضيات مختلفة جدّاً كهذه، مع حقيقة عدم وجود نصّ موحد واحد للقرآن يمكن أن يُزوّدنا بأساس لطبعة نقديّة مُحقّقة مبنية على مخطوطات مُمثّلة وقراءات متنوّعة مُقيّمة نقديّاً، يكشف أنّ البناء الكرونولوجي (: المرتّب بحسب التسلسل الزمني) لترسيخ القرآن كنصّ مكتوب، هذه الفرضيات وصلت إلى طريق مسدود. ولعلّ المستقبل يُخبر بما إذا كان تحليل محتمل بالكومبيوتر لمادة المخطوطات يستطيع أن يُمكن البحث الأكاديمي من تطوير صورة أكثر انتظاماً للتاريخ النصّي للقرآن. في بداية القرن الواحد والعشرين، على

آية حال، نشر الباحثان غونتر لولينغ وكريستوف لوكسينبرغ (اسم مُنتحل لكاتب فعلي)، دراسات حاولت التغلّب على الطريق المسدود باقتراح حلّ جذريّ لمشكلة إعادة بناء التاريخ النصّي للقرآن.

## القرآن الأصليّ بحسب لولينغ

بدأ لولينغ أبحاثه في القسم المتأخر من القرن العشرين بكتابة ثلاث دراسات التخصصيّة بالألمانية تُركّز على بحث مُكثّف عن القرآن الأصليّ. (٢٢) أعاد فتح الجدل الأكاديمي حول مصادر دعوة محمّد وتساءل حول ما إذا كان محمّد لم يبدأ يُنتج نثراً مُسجّعاً إلا بعد اتّضاح التجربة الدنيّة لدعوته إلى أن يكون نبياً، وهي الحادثة التي جرت حين كان في نحو الأربعين من عمره. حين كان لولينغ يبحث في النصّ القرآني عن قِطع يُمكن أن تسبق في الزمن هذه الحادثة، كان يُفتش عن جذور هذه القِطع في صيغ العبادة الدنيّة والليتورجيا ضمن البيئة العربيّة التي فيها نشأ محمّد ونضج. ورغم منشورات لولينغ المتعدّدة بالألمانية فقد صُرفَ النظر عن عمله وأهمل إلى حدّ كبير. على أنّ ردة الفعل هذه لم تُعقّب، فنشر عام ٢٠٠٣ مجلداً ضخماً مُعنوناً بالجهد باللغة الإنكليزيّة يُمثّل تجميعاً وإعادة عمل لدراساته الباكورة. (٢٣)

كتاب لولينغ، «تحدّ للإسلام»: إعادة اكتشاف وإعادة بناء يُعوّل عليها لمجموعة تراويل مسيحيّة ما قبل إسلاميّة شاملة مخفيّة في القرآن تحت أبكر إعادات تفسير إسلاميّة، تمتلك أطروحة فكريّة أساسيّة وتقدّم فرضيّة جذريّة (: راديكاليّة). تدّعي أطروحته الفكريّة أنّ مجموعة تراويل مسيحيّة أبكر تُشكّل طبقة تحتيّة مخفيّة لنحو ثلث قرآن اليوم. فوق هذه الطبقة المسيحيّة ما قبل الإسلاميّة طبقاتٌ متنوّعة كانت قد رُكّبت. ويُمكن إعادة اكتشافها وتعقبها حتّى فترة ما قبل وخلال حياة محمّد وتلقّت إيجازها النهائي من قِبَل الجماعة الإسلاميّة الباكورة بعد موت محمّد. من أجل أن يؤسّس لوجود هذه الطبقة ما قبل الإسلاميّة في القرآن، ينطلق عمل لولينغ من افتراض أنّه وُجد قبل وخلال حياة محمّد جماعة مسيحيّة اساسية في مدينة مكّة، مسقط رأس محمّد والمسرح الأساسي لدعوته النبويّة حتّى هجرته إلى المدينة.

من أجل دعم لأطروحتة الفكرية الأساسية يبدأ لولينغ مناقشاته بحقيقة معروفة جيداً وهي أنّ أبكر مخطوطات القرآن كانت مكتوبة ب «خط غير مشكل» مقتصر على الرسم أي الحروف الساكنة بدون التنقيط الذي أضيف لاحقاً. وبعد زمن ملحوظ، أضيفت علامات الحركات التي خلقت نصّ «الخط المشكل». ومن ثمّ ينطلق ليصنع ثلاثة توكيدات. الأوّل، بسبب قصور خط المخطوط الأصلي للقرآن كان عرضةً لتغيرات حتى غمض المعنى المقصود خلال عملية جعل الخط القرآني كاملاً. ومن الأمثلة على ذلك يمكن أن يكون ثمة تنقيط وتشكيل تحريفيان أو تغيير مقصود لحروف وكلمات. الثاني، أنّ وجود لوازم للآيات في قرآن اليوم يُشير إلى أنّه كان هناك حتماً بناء من المقاطع الشعرية في التراتيل الأصلية نُقلت بالنتيجة إلى نثر وتبدلت كلماتها في عملية التنقيح. لقد جعلت هذه اللوازم بشكل يُلائم النموذج النثري المُسجّع القرآني الكلي الذي يُعدُّ نثراً لا شعراً بسبب غياب الوزن الشعري (رغم أنّه يُشبه الشعر بسبب انتظام ظاهرة السجع). وكما يُسلّم لولينغ، بينما لا تظهر التراتيل المؤلفة من مقاطع شعرية في قرآن اليوم، فمن الممكن إعادة بنائها بإثبات علاقتها العضوية بالتراتيل الأثيوبية المسيحية المشتقة من أصول قبطية في حوالي ٥٠٠ م. الثالث، أنّ الفحص النقدي يمكن أن يُعيد كشف طبقات مختلفة في نصّ قرآن اليوم. إنّ ثلث القرآن مؤلف من طبقة التراتيل المسيحية الأصلية التي غيّرت شكلاً في القرآن من خلال تركيب تفسيرات إسلامية. أمّا الثلثان الآخران فيتضمّنان الطبقة ذات النصوص الإسلامية الصرفة التي يُمكن إرجاعها إلى محمّد، والطبقة النصية مُفسّرة من قبل المُنقّحين الذين، في أزمنة ما بعد محمّد، صاغوا المظهر النهائي لقرآن اليوم.

وفقاً للولينغ، كانت دوافع التنقيحات المُتتابعة لنصّ القرآن، من أصوله ما قبل الإسلامية إلى إعادة تفسيراته ما بعد محمّد، مزيجاً من الدوافع العقديّة والتاريخية والقبلية. لقد اتخذ عرب مكّة القبليّون موقفاً ضدّ المسيحية المُثلثة الهلنينية التي انتشرت في مركز الجزيرة العربية، وبخاصة في مكّة. وأرادوا أن يكونوا مُحرّرين مسيحية يُهيمن عليها الأجانب وضربت جذوراً في وسطهم لقرنين واستخدمت الكعبة، الهيكل المركزي لمكّة، كنيسة لها. في الأبيونية، المسيحية غير المُثلثة، المُتمثلة في جماعة طالبي الله قبل الإسلام، أو الحنفاء المذكورين

في التراث الإسلامي، وجد هؤلاء حليفاً ضدَّ المسيحية المثلثة وفروعها الطائفية المتنوعة. كان الحنفاء منجذبين إلى قيادة محمد بسبب رفضه لبنوة المسيح الإلهية ولاعتناقهم عقيدة «المسيح ملاك» التي فسّرت المسيح بكيان ملائكي مخلوق. ومن جانبهم، وجد العرب القبليون الوثنيون دعوات محمد للرجوع إلى «دين إبراهيم وإسماعيل والأسباط»<sup>(٢٤)</sup> تخدم برنامجهم القومي. ولكنَّ محمداً خان قضية الحنفاء حين اعتنق أساليب القتال المعروفة بالجهاد ليعزز البرنامج القومي للعرب القبليين.

انتصار جماعة محمد العربية المسلمة على المثلثين المسيحيين (المُشركين) فتح الطريق إلى إعادة عمل النص القرآني الأصلي إلى نص نثر عربي بنهايات مسجوعة وإزالة بناء المقاطع الشعرية في التراتيل المسيحية فطمست بهذا ذكرى أصولها المسيحية الفعلية. من الناحية اللغوية هذا النص النثري التقليدي لقرآن اليوم هو آخر إنتاج عملية. هذه العملية تبدأ بعربية مسيحية ما قبل إسلامية في التراتيل ذات المقاطع الشعرية كانت، وفقاً للولينغ، لغة محكمة خالية من الحركات الإعرابية في آخر الاسم أو الحركات الشكلية في آخر الأفعال ولكنها كانت غنية بمخزون من الألفاظ السريانية والعبرية المستعارة. على هذه اللغة المحكمة الأدبية كان قد طعم أسلوب لغوي فرض خطأ أنه يعكس المزاج الصوفي لتعبير محمد القرآني، ولكنه في الواقع يُمثل مستوى غير أدبي للغة متميزة أساساً بتفضيل لأبنية اسمية. وفي النتيجة، زوّد المصنّف الذي نتج عن اندماج هذه المستويات اللغوية بتعقيد من نصوص نثر عربي تقليدي أنيق.

من الناحية التاريخية، هكذا يناقش لولينغ، ثمّة أقوال وحكايات واردة في التراث القرآني الإسلامي الإضافي تؤكد هذه العملية، عملية التحويل الكتابي واللغوي والعقدي والتاريخي لـ «القرآن الأصلي» - النص الذي يجب أن يُعاد اكتشافه بإعادة بناء - في نص قرآن اليوم. ولتحديد ظروف تطور قرآن اليوم من «القرآن الأصلي» يحتاج لولينغ إلى الخلفية البيئية ويجدها في المناطق الجغرافية لوسط وشمال غرب الجزيرة العربية. بحسب لولينغ، كانت هذه المنطقة قد أصبحت مسيحية في زمن حياة محمد، وكانت مكة بلدة مسيحية هامة تحكمها قريش القبيلة المسيحية التي عبدت في الكعبة، الكنيسة المسيحية المبنية باتجاه

نحو أورشليم. لسوء الحظ، هذا الجزم حول حضور مسيحيّ جوهرى ومُنظّم في الجزيرة العربيّة قبل وخلال حياة محمّد لا يُمكن توثيقه في أي مصادر إسلاميّة أو مسيحيّة مُكتشّفة حتى اليوم.

تحليل لولينغ الفيلولوجي المُدقّق لفقرات قرآنيّة منتقاة يُقدّم أجزاء من النصّ بوصفها مرّكبةً على طبقة أ بكر من النصّ ويبرز إصلاحات فقرات قرآنيّة في مجرى عمليّة التنقيح. لسوء الحظّ، على آية حال، هذه الإصلاحات المُعقّدة مُدرّكة بالحدس أكثر مما هي مُثبتة بالدليل في دراسة لولينغ. إنّه جدير بالقبول إلى حدّ معقول ادّعاء لولينغ بوجود مصادر موادّ يهوديّة - مسيحيّة تُشكّل طبقة تحتية لفقرات مُعيّنة من القرآن. هذه الموادّ، هكذا يفترض لولينغ بحق، لا يمكن الاعتقاد ببساطة أنّها كانت انتقالاً شفهيّاً. ولا بدّ أنّه كانت هناك صيغة أدبيّة ما منها اشتقّت بشكل جوهرى. هل كانت هذه الصيغة بالقبطيّة؟ إنّها نقطة مشكوك فيها. ولا يمكن أيضاً تأكيد لولينغ لوجود مسيحيّ كبير في وسط وشمالى غرب الجزيرة العربيّة،<sup>(٢٥)</sup> ومع ذلك ليس هناك شكٌّ أنّ المسيحيّة، بشكل ما وإلى حدّ ما، كانت قد وصلت إلى الحجاز وأوساط مكّة في حياة محمّد. وإضافة إلى ذلك، كان لها موطن قدم راسخ في مناطق من الجزيرة العربيّة متاخمة للعراق وسوريّا وفلسطين، وكانت حصينة عبر البحر الأحمر في أثيوبيا، وكان لها مقارٌ هامّة في الحيرة في العراق ونجران في اليمن. لذا كان للتجار المُكّنين، ومحمّد منهم، فرصة كبيرة للالتقاء بالمسيحيّين ضمن البيئة العربيّة.

### تلاوة لوكسينبرغ

حيث يُغادر لولينغ، يبدأ لوكسينبرغ محاولته ليحلّ شفرة لغة القرآن بمقاربة طموحة جداً. ونتائج بحثه المنشورة أولاً عام ٢٠٠٠، والموجودة الآن في طبعة مزيدة ومنقّحة عام ٢٠٠٤،<sup>(٢٦)</sup> أحدثت فعلاً ضجّةً في وسائل الإعلام وأفرخت عدداً من المقالات الرامية إلى الإثارة في المطبوعات الشعبيّة. ذلك النشر الاستهلاكي، على آية حال، أعطى حافزاً جديداً لدراسة القرآن في مواقع أكثر أكاديميّة بسبب النتائج المُجفّلة التي استخلص الكاتب من تحليله. ونتائجه في مُجملها تصرف النظر عن كامل صرح التفسير الإسلامى للقرآن بوصفه غير ذي

علاقة بالموضوع وتوحي بأنَّ كلَّ النَّسخ الباقية للقرآن، قديمها وحديثها، تتضمَّن كما هاتماً وهائلاً من الأخطاء في القراءة. إنَّ دراسة لوكسينبرغ التخصُّصية هي في وقت واحد فيلولوجية بشكل ضيق في المنهج وتخمينية في نتائجها بشكل واسع. إنَّه يعمل في المعتزل الرائع، مُعتزل الحدس الفيلولوجي الصُّرف، ولكنَّه يتغاضى عن أي شكل من أشكال التحليل التاريخي النَّقدي. وتقدِّم نتائج بحثه كثيراً من القراءات المعقولة للنص، ولكن القليل فقط من استنتاجاته يحمل الرنين المدوِّي لليقين الأصيل. وإضافة إلى ذلك، نجد أنَّ لوكسينبرغ يتغاضى بشكل منتظم عن تراكم بحوث لمدة قرنين تقريباً في النقد النصي القرآني، ويُسوِّغ هذا التغاضي بإيمان مُعلن بالأكاديمية الصُّرفة، أي أنَّه بهذا يتجنَّب أن يكون متأثراً بدراسات سابقة.

على أساس تنقيبه في فقرات قرآنية غامضة، يطلب لوكسينبرغ أن يُثبت أنَّ النص غير المنقَّط وغير المُشكَّل في المُصحَّف العثماني قُرئ خطأ من قِبَل الأجيال الباكورة من المسلمين الذين لم يعودوا واعين أنَّ لغة القرآن كانت متأثرة تأثراً عميقاً بالسُّريانية. ولكي يقنص الطبقة التحتية للسُّريانية في عربية قرآن اليوم يُقلِّل المؤلف من قيمة دور التراث الشفهي في انتقال القرآن العربي، ويُغيِّر تنقيط الحروف بل الحروف ذاتها أحياناً في النص غير المنقَّط وغير المضبوط بالشكل، ويُنقِّب في المعجم الكلداني بحثاً عن جذور سريانية - وإن بالتفاتٍ نادرٍ إلى استخدامها التاريخي. ينتج عن هذا بعض القراءات المُذهلة، بعضها معقول أحياناً، كحين تُقترح حلول بارعة لعبارات قرآنية ظلَّ الخبراء عاجزين عن تفسيرها بيقين. من أمثلة ذلك الملاحظات حول أسماء أبراهام، وتعديل «براً» ليشير إلى العهد، وتحليل لفظ «توراه». (٢٧) ومع أنَّها ليست مستحيلة، نرى بعض القراءات مُجفلة كما حين تُنفى العذارى من القرآن بوساطة استبدال دلالي يفهم «الحواريات» بمعنى «الأعنان» إحدى ثمار الفردوس. (٢٨) لسوء الحظ، لا يستطيع لوكسينبرغ أن يوثق سورة قصيرة واحدة بكلماتها العربية الفعلية بحيث يضعها جنباً إلى جنب في مقابل الطبقة التحتية السُّريانية المفترضة. وحين يفحص ثلاث سورٍ بتمامها لا يبدو اعتمادها على السُّريانية مؤكِّداً كما يتمنى أن يكون.

السورة التي فهمت عموماً بوصفها تتضمَّن أوَّل وحي لمحمد يُفسرها

لوكسينبرغ بأنها دعوة إلى تناول القربان المقدّس، منتهية بالكلمات التالية: «واسجد واقرب» (سورة العلق ٩٦ : ١٩)، وتعني في ترجمة لوكسينبرغ الموسّعة والحرّة جداً: «أدّ خدمتك الإلهيّة واشترك في القربان». ولكنّ تحليله يغفل عن قوّة فقرة موازية (سورة النجم ٥٣ ٦٢) ويقتضي تفسيراً ضعيفاً لـ «اقرب»، وهو أمر في وزن ثمانية، الذي يجب أن يكون «تَقَرَّبَ» في الوزن الخامس (ص ٧٨) ليدعمَ هذا التفسير الذي يدّعيه لوكسينبرغ على أساس قصيدة مسيحيّة. (٢٩)

والسورة القصيرة المعنونة بـ «الكوثر» (سورة الكوثر ١٠٨) من الصعب أن تكون أوّل دليل موثّق لوجود فقرة من رسالة من رسائل الإنجيل في القرآن. في سريانيّة البسيطة (: الترجمة السريانية للكتاب المقدّس)، المواظبة على الصلاة في وجه الشرّير (١ بط ٥ ٨ - ٩) تستخدم مصطلحاً للعدوّ الشيطاني لا صلة إيتمولوجيّة بينه وبين العدوّ البشريّ في القرآن. أكثر من ذلك، وإنّ انعطاف لوكسينبرغ من لفظ عربي بمعنى «تقدمة/قربان» إلى «مواظبة» في سورة الكوثر ١٠٨ ٢ هو ببساطة اعتباطي. (٣٠) بل إنّ أسس توكيد لوكسينبرغ لظهور ليلة الميلاد في القرآن هي أكثر تقييداً، وهي على وجه التحديد ضمير شخصي في سورة القدر (سورة القدر ٩٧ ١). في هذه الحالة، إنّ إحالة (: آية) قرآنيّة مُوازية تواجه مباشرة تفسير لوكسينبرغ الذي يُجَلُّ مَحَلَّ «ليلة القدر» - كإحالة قياسيّة لهذه الآية - إلماً إلى الوليد يسوع في الليتورجيا السريانيّة. (٣١) علاوة على ذلك، لا يمكن صرف النظر، بوجه عامّ، عن أن الجذور الساميّة تدعو ابتداءً وأنّ المرء يمكن أن يُقدّم تفسيرات بديلة لقراءات لوكسينبرغ بمعالجة جذور في العبريّة أو الإثيوبيّة، أو السريانيّة في مجال المقارنة مع العربيّة.

على أيّة حال، يقفز منهج لوكسينبرغ قفزةً أجراءً. إنّهُ يساوي بين القرآن و«قريانا»، اللفظ الذي يعني في الأصل «قراءة» (: فصل من الكتاب المقدّس يُتلى في قدّاس) لا «كتاب القراءات»، المصطلح التقني بمعنى قراءات من الكتاب المقدّس تُستخدم في الليتورجيا السريانيّة، ويُحدّد معنى «القرآن» بـ «كتاب تلاوة» الذي يتضمّن قراءات من العهدين القديم والجديد وصلوات ليتورجيّة ومزامير وترانيم. وفقاً لمناقشة لوكسينبرغ، «كتاب» القرآن، على الأقلّ في بدئه، أشبه «كتاب تلاوة» كهذا، و«أمّ الكتاب» كان الكتاب المقدّس، الكتاب - المصدر

«كتاب التلاوة» السرياني. ويُصِرُّ لوكسينبرغ على احتمال أن محمداً كان يقرأ ويكتب، وأنه سافر إلى المناطق الناطقة بالآرامية بوصفه تاجراً وأنه - على وجه الاحتمال - تواصل مع تجار آراميين في مكة نفسها. (٣٢) هذا الخليط الاجتماعي من الناطقين بالعربية والآرامية في مكة - التي هي وفقاً للوكسينبرغ مستوطنة آرامية أصلاً - سهَّل نشوء القرآن كأول تعبير مكتوب لها. ولغة القرآن خلقها كُتَّابٌ كانوا مُطَّلَعين جيِّداً على لغة البيئة الآرامية الثقافية وأنتجوا لغة هي مزيج من العربية والسريانية حتى أصبح ثلث محتوى القرآن تقريباً يُشكِّل طبقة نصية مشتقة من السريانية. هذه اللغة القرآنية المؤلدة، التي يفترض لوكسينبرغ أنها انعكاسٌ للهجة المكيين في ذلك الزمن، تضمَّنت أيضاً ألفاظاً مستعارة من مصادر أخرى متنوعة يُمكن تعقبها، بشكل خاص، في السور المكية في قرآن اليوم.

علاوة على ذلك - وهذا حاسم بالنسبة إلى مناقشة لوكسينبرغ - بعد موت محمد كان معنى هذه اللغة المؤلدة قد نُسي في ما يجب أن يكون ضياعاً واسعاً بشكل مُدهش للذاكرة في العالم الإسلامي. أجيالٌ تالية تعرف العربية ولم تعد تعرف السريانية، وكتاب كان أجدادهم قد غادروا الحجاز ليعيشوا في المناطق المفتوحة من الهلال الخصيب، لم يكن بإمكانهم أن يفهموا اللغة الممزوجة الأصلية ودوّنوا القرآن بالنموذج التقليدي للعربية الذي به نملكه اليوم. لقد بدأ التلاشي التدريجي لمعرفة السريانية في حكم عبد الملك (٦٨٥ - ٧٠٥) حين أُجِلَّت العربية محلَّ السريانية كلغة رسمية مكتوبة لإدارة الإمبراطورية الأموية. وإلى أبعد من هذا يذهب لوكسينبرغ إذ يجزم أن الخط العربي يُقدِّم صورة لغة ولكنه لا يُساعدنا أن نُقرُّ ما إذا كان هذا الشكل الخطي لغة كلام أيضاً. وبسبب الضياع الواسع للذاكرة ثم تلاشي السريانية في العالم الإسلامي، كان النقل الشفهي للقرآن قد كفَّ. وبسبب هذا التوقُّف في عملية النقل، لم يعمل تفسير القرآن بشكل أصيل قط لأنه لم يُؤسَّس نفسه على الصياغة الأصلية للكتاب المقدس.

هذا التقييم التشاؤمي لكفاية التراث الشفهي في نقل القرآن من زمن محمد إلى زمن تثبيته في نص مكتوب، يسمح للوكسينبرغ أن يدَّعي حرية عظيمة في تعديل نص القرآن. مع فقرات يحكم بأنها غامضة أو بحاجة إلى إصلاح، هو حرٌّ في أن يتحرَّك ويُحرِّك نقاطاً من مواضعها أو يعكس ترتيب حروف في كلمة بتبديل



مكانيّ أو يُطعّم حركات مخالفة للعلامة الاملائية من أجل أن يجعل كلمات عربيّة ثلاثم جذوراً سريانيّة وضعها في باله . وبافتراضه انقطاعاً تاماً للنقل الشفهي للقرآن، يستطيع لوكسينبرغ أن يؤكّد أوّلية نصّ افتراضي كُتِبَ بشكل بدائي لكتابة تفتقر إلى تنقيط الحروف، ويدّعي أنّه يدّخر في طياته طبقة سريانيّة تُعادل ثلاثين بالمئة من النصّ. لسوء الحظّ، هذا النصّ المُسلّم به لـ «الكتاب المُقدّس» لا يمكن توثيقه بمخطوط واحد، لا بشكل كامل ولا بشكل جزئيّ.

## سيناريو قزّي

وراء لوكسينبرغ يقف عمل فرنسيّ بقلم جوزيف قزّي نُشِرَ عام ٢٠٠١ وسبقه عدد من المنشورات بالعربيّة صدرت تحت اسم زائف. <sup>(٣٣)</sup> كتاب قزّي يُجدّد السؤال حول علاقة مُحتملة بين القرآن وشكل من اليهوديّة - المسيحيّة معروف باسم الأبيونيّة. هذه العلاقة بالمسيحيّة الأبيونيّة شغلت البحث الأكاديمي منذ أزمنة أ. فون هارناك ثم هانز يواكيم سخويس الذي ركّز على أصل يهودي - مسيحيّ مُحتمل للإسلام. <sup>(٣٤)</sup> وقد لفت الموضوع انتباه باحثين مثل تور أندريا وريتشارد بيل ومؤخراً ج. سبنسر تريمينغهام. <sup>(٣٥)</sup> أگد م. ب. رونكاغيبلا هذه الصلة بوضوح في مقالة عامّة عام ١٩٧١ <sup>(٣٦)</sup> على أساس هذه الصلة المفترضة، التي تُماهي هويّة الأبيونيين في هويّة المسيحيين المدعوين نصاري في القرآن، يُطلق قزّي ادّعاء جريئاً يحتاج إلى دليل. فكرته الأساسيّة تقوم على شخصيّة ورقة بن نوفل، <sup>(٣٧)</sup> ابن عمّ زوجة محمّد الأولى خديجة التي يُقدّمها قزّي في هيئة معلّمة وناصحة لمحمّد. <sup>(٣٨)</sup> بحسب التراث الإسلامي، كان ورقة مُتعلّماً وأصبح مسيحيّاً في أزمنة ما قبل الإسلام. وقد نسخ فقرات من الكتاب المقدّس المسيحيّ وميّز الدعوة النبويّة لمحمّد بعد أوّل وحي قرآني. ولكنّ قزّي يُصوّره كاهناً أعدّ محمّداً ليكون تابعاً له كقائد ورأس لجماعة أبيونيّة في مكّة. على أنّ محمّداً خان هذا المشروع حين هاجر إلى المدينة وأصبح هناك رأس دولة جديدة هي الدولة الإسلاميّة. ويُفسّر انفصال التلميذ عن المُعلّم التغيير الذي طرأ على القرآن الأصلي والاختلاف بينه وبين مُصحّف عثمان. القرآن الأصليّ، المُجمّع من قبل الكاهن، قُصِدَ به أن يكون كتاب تلاوة في عبادة طقسية لجماعة العرب المسيحيين

في مكة. أما مُصحف عثمان الذي جُمِعَ في هيئة كتاب بعد موت محمد فيدمج برنامج محمد للدولة الإسلامية ويُشكّل أساساً لقرآن يومنا.

فيما كان محمد يتثقف بواسطة ناصحته، هكذا يفترض قزّي، أصبح مُطَّلِعاً على محتويات إنجيل الأيونيين المعروف بإنجيل العبرانيين.<sup>(٣٩)</sup> كان هذا الإنجيل الأبوكريفي مُتداولاً في أوساط النصارى، أي يهود - مسيحيي سوريا وفلسطين الناطقين بالآرامية، وترجمه ورقة إلى العربية. وكان الأيونيون معروفين بالاغتسالات الطقسية والاحتفال بسرّ الشكر مستخدمين خبزاً وماءً بدلاً من خبز وخمر. كانوا ضد التثليث، أنكروا لاهوت المسيح ورأوا في المسيح مخلوقاً ومولوداً من بشر ولادة طبيعية. ورفضوا تعاليم بولس المسيحانية، وأنكروا دور يسوع الفدائي. يسوع بالنسبة إليهم كان نبياً من سلالة أنبياء تقود من آدم إلى موسى. وسيحكم يسوع الدهر الآتي والدهر الحاضر يحكمه الشرير. وبالإجمال، دراسة قزّي تخمينية إلى حدّ بعيد وفقيرة في التوثيق، ولكنها تؤشّر في اتجاه البحث التاريخي النقدي الذي يجب أن يجرى لدعم دراسات لوكسينبرغ الفيلولوجية الصرفة.

### أصوات جديدة أخرى في الجدل

إضافة إلى النظريات البعيدة المدى التي للولينغ، ولوكسينبرغ وقزّي، ظهر عدد من المقالات الأكاديمية الأصيلة في القرن الماضي ركّزت على موضوعات محدّدة بوضوح حول أصول القرآن. كتب س. جيلوت، متابعاً دراسته لإنجازات الطبري التفسيرية، سلسلة مقالات تُركّز على إمكانية أن يكون القرآن عملاً تجميعياً معتمداً على رواة متنوعين.<sup>(٤٠)</sup> ثابر ف. دي بلويس في خط بحث يتقضى صلات محتملة للقرآن مع الخاسيين والمندعيين والمانويين. ونتيجة لدراساته لم يعد بالإمكان أن نفهم أنّ الصابئة هم، كما كان يُسلّم سابقاً، المندعيون،<sup>(٤١)</sup> بل - بأقوى ترجيح - يُشير اللفظ إلى وجود جماعة من المانويين في مكة أو المدينة.<sup>(٤٢)</sup> ومتابعاً دراسات سخايدر،<sup>(٤٣)</sup> رسّخ دي بلويس أيضاً انطباعاً أدقّ حول مصطلح «النصارى» بمعنى يهود - مسيحيين في القرآن.<sup>(٤٤)</sup> في المقالة نفسها حلّل أيضاً المصطلح المدروس مراراً وتكراراً، مصطلح الحُنفاء<sup>(٤٥)</sup> ورسم مخططاً لتطوّره

من استخدامه المسيحي في فترة ما قبل الإسلام بمعنى «وثنيين» إلى معناه القرآني «أتباع إبراهيم الحقيقيين» حتى تفسيره بعد - القرآني بمعنى «المسلمين الأصلاء». (٤٦) تناول ج. ف. فان ريث بالدراسة إمكانية أن يكون «الديايطرون» المصدر التحتي للاستخدام القرآني لمصطلح «إنجيل» (بالمفرد) بمعنى بشارة يسوع. (٤٧) وكتب أ. نيورث مقالات متنوعة عن البلاغة القرآنية والبناء الأدبي فلفت الانتباه إلى جماعة المتلقين الذين يخاطبهم محمد وأظهر عقدة المشاكل لإمكانية اعتماد على مواد من الكتاب المقدس. (٤٨) فحص ه. موتزكي مجموعة القرآن في ضوء معلومات مُغربلة من مواد ذات صلة بالحديث. (٤٩)

### نتائج ختامية

بعد مراجعة هذه الدراسات الأحدث عن القرآن، المنشورة غالباً خلال العقد الأخير، يبدو جلياً أنه، رغم الصّخب الإعلامي، لم يظهر تقدّم مهمّ في رسم مخطط لبناء القرآن. تفتقر المشاريع الطموحة للولينغ ولوكسينبرغ إلى دليل حاسم ولا تبلغ أكثر من حقل المحتمل والمعقول. ولكنهما بعملهما هذا أظهرنا جلياً أنّ المقاربة الفيلولوجية الصّرف وحدها غير كافية لحرث أرض جديدة بحثاً عن أصول القرآن. إنّ تحقيقاً تاريخياً نقدياً في روايات من التراث اليهودي المسيحي تشكّل طبقة تحتية للقرآن هو مُتمّم ضروري لعمليات السبر الفيلولوجي. هذه الروايات المتناثرة يجب أن تُكتشف، في المقام الأوّل، في تراثات تلك الجماعات الدينية التي إليها يُشير القرآن. كانت هذه الجماعات الدينية متباينة ومختلفة الأجناس. ويُشير القرآن إليها بمصطلح عامّ، مثل «بنو إسرائيل» («بنو إسرائيل» يرد أربعين مرّة في القرآن)، وهي إشارة بشكل أساسي إلى اليهود ولكنها تُشير إلى المسيحيين أيضاً في بعض المناسبات، «أصحاب الوحي (السابق)» (أهل الذكر، سورة الحجر ١٥ ٤٣؛ سورة الأنبياء ٢١ ٧)، و«أهل الكتاب» («أهل الكتاب» يرد ٥٤ مرّة في القرآن)، ضامّاً كلاً من اليهود والمسيحيين بشكل ثابت. (٥٠) هناك أيضاً إحالات خاصّة قرآنية - داخلية إلى اليهود (ترد ثماني مرّات بصيغة الجمع يهود، سورة البقرة ٢ ١١٣ مرّتين، سورة البقرة ٢ ١٢٠؛ سورة المائدة ٥ ١٨، ٥١، ٦٤، ٨٢؛ سورة التوبة ٩ ٣٠، ثلاث مرّات هود،

سورة البقرة ٢ ١١١، ١٣٥، ١٤٠، ومرة بصيغة المفرد، يهودي، سورة آل عمران ٣ (٦٧). وثمة أربعون إحالة إلى «النصارى»، وواحدة إلى «أهل الإنجيل» (أهل الإنجيل، سورة المائدة ٥ ٤٧). ترد مجموعات دينية أخرى هي الصابئة (سورة البقرة ٢ ٦٢؛ سورة المائدة ٥ ٦٩؛ سورة الحج ٢٢ ١٧)، وقد يكونون المانويين، والمجوس (سورة الحج ٢٢ ١٧)، أي الزرداشتيون. علاوة على ذلك، ثمة إحالات إلى «الَّذِينَ يُعَلِنُونَ الْيَهُودِيَّةَ» («الَّذِينَ هَادُوا» مذكور عشر مرّات في القرآن) والَّذِينَ أَشْرَكُوا (مشركون).<sup>(٥١)</sup> وإلى ذلك، هناك كل تلك الحالات التي فيها يقتبس القرآن من الأسفار المقدّسة لليهود والمسيحيين تحت أسماء: تورا، إنجيل، زبور، وفي ثماني حالات يقتبس أدراج (صُحُف) الأسفار القديمة المعزّوة في فقرتين قرآنتين إلى إبراهيم وموسى (سورة النجم ٥٣ ٣٦ - ٧؛ سورة الأعلى ٨٧ ١٩).<sup>(٥٢)</sup> كل أسماء المجموعات الدينية هذه، الأوصاف العامة للجماعات الدينية والإحالات إلى أسفار حقيقية أو كتب مقدّسة، يُشير إلى البيئة الدينية التي كان القرآن على اتصال معها، بأسلوب جدالي غالباً. منها استلهم ومن وَسَطِهَا يجب أن يُحدّد بحثُ المستقبل الموادّ المصدرية ذات العلاقة إن كان لرؤية جديدة لبناء القرآن أن تُنجز. من أجل هذه الغاية يتعيّن على باحثين أكثر ذوي خبرة متعدّدة الثقافات أن يُوحّدوا الصّفوف، ويُحدّدوا معرفة بالتراث اليهودية والمسيحية غير القانونية، السابقة لظهور الإسلام مع تحليل تاريخي وفيلولوجي للإسلام الباكر في مقابل خلفية اللغات السامية المتشابهة مع العربية نسباً.

إضافة إلى الكثير والعظيم من الإحالات القرآنية الداخلية ذات العلاقة، هناك أيضاً وفرة مُفرّطة من الإحالات من خارج القرآن ممّا يمكن العثور عليه في الأدب الإسلامي الديني، ومن ضمنه تفاسير القرآن والتراث النبوي والكتابات التاريخية. هذه الإحالات تُشير إلى رواة مُتنوعين، خدموا كمصادر مُحتَملة للمعرفة الدينية التي استلهمها القرآن. هناك ورقة بن نوفل الذي إليه لفت قزّي الانتباه مرة أخرى، ولكن هناك أيضاً عبّيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث الذي لقي اهتماماً أقل من الباحثين.<sup>(٥٣)</sup> وإلى هؤلاء يُمكن أن يُضاف كل مَنْ عُرِفَ بـ«حنيف» الذي يُجمَع على «حُنَفَاء»،<sup>(٥٤)</sup> هؤلاء المعروفون في الأدب

خارج - القرآن بـ «طالبى الله» القائمون على الطرف النقيض لـ «الذين أشركوا». ثمة الكثير من التخمين البحثى حول جماعة الحنفاء هؤلاء، الذين أصدر عليهم عدد عظيم من الباحثين أحكاماً متباينة.<sup>(٥٥)</sup> ثم هناك حكاية الراهب بحيرة، الذى قيل إنّه تنبأ بالمصير النبوي لمحمد.<sup>(٥٦)</sup> ثمة مجموعة أخرى لرواة محتملين لمحمد أعيد فحصها مؤخراً وصفها جيلبوت بـ «العبيد الرواة».<sup>(٥٧)</sup> كان هؤلاء العبيد الرواة رجالاً وضيعي النسب بحسب الولادة وأعاجم في أصلهم وكان بإمكانهم قراءة الأسفار المقدّسة وكانوا على اتصال مع محمد في مكة خاصّة. علاوة على ذلك، ينبغى للتنقيب عن أصول القرآن أن يأخذ بعين الاعتبار زيد بن عمر،<sup>(٥٨)</sup> الذى صُوّر على أنه سلفُ محمد. وقد لعب زيد بن ثابت دوراً مهمّاً جدّاً في التنقيح النهائي للقرآن،<sup>(٥٩)</sup> وكان زيد أهمّ كتاب محمد في المدينة ودوره في جمع القرآن يحتاج إلى تحليل طازج (مع دور مساعديه في هذه المهمة). أخيراً، يجب أن يكون هناك تركيز للبحث الأكاديمي على أوّل أربعين سنة من حياة محمد، أي على الوقت السابق لدعوته (تقريباً ٥٧٠ - ٦١٠ ق. م). هناك أسئلة مهمّة ما تزال مفتوحة حول هذه الفترة التي أهملت في أحدث البحوث عن بناء القرآن. على سبيل المثال، قبل دعوته، إلى أيّ درجة هضم محمد كثيراً من الأفكار الدينيّة التي أصبحت عناصر جوهرية في رسالته القرآنيّة؟ قبل دعوته، إلى أيّ درجة كان محمد قد أتقن أسلوب النشر المسجّع الذي يستخدم في بياناته القرآنيّة الباكرة؟ هل من الممكن أنّ محمّداً كان تحت تأثير مسيحيّ هامّ في السنوات الأربعين الأولى من حياته رغم أنّ بياناته القرآنيّة الباكرة بالنشر المسجّع لا تكاد تعرض أيّ دوافع مسيحيّة حاسمة أو موضوعات؟

كان لمحمد خلال حياته عدد جيّد من البيانات القرآنيّة دُوّنت من قِبَل كتّابه، ولكن ليس هناك دليل على أنه استخدم موادّ من مصادر أجنبيّة مكتوبة في تأليف القرآن. حتّى ظهور دليل معاكس، يجب على المرء أن يدعم الموقف القائل: إنّه كانت هناك معلومات شفهيّة عليها اعتمد القرآن مباشرة، وإن كانت خلف هذه المعلومات الشفهيّة نواة من النصوص المقتطفة من تراثات مكتوبة تُرجمت إلى العربيّة من لغة أو أخرى من اللغات المتحدّة في النسب معها. ولكنّ هذه النواة لم تأت بعدُ إلى النور في صيغة مُتميّزة. وفي ظلّ الغياب التام تقريباً في القرآن

لموازيات مباشرة للتراثات النموذجية المدراسية أو النصوص الكتابية الأبوكريفية<sup>(٦٠)</sup> يستحيل على المرء أن يُناقش في اتجاه اعتماد مباشر للقرآن على مصادر مكتوبة. كانت أقسام جوهرية من الرسالة القرآنية قد أخذت من تقليد شفهي لجماعات دينية كان قد تجذّر في التراثات اليهودية والمسيحية غير النموذجية والواسعة الانتشار. ولكن لم يتمّ تحديد مصدر مكتوب واحد، سواء أكان من الكتاب المقدس أم نصّاً ليتورجياً، يفي البحث عن «القرآن الأصلي» ويشكّل طبقة تحتية، سواء بدعوى أنه كتاب ترانيم مسيحي أو كتاب تلاوة بالسريانية الآرامية، استُخدم مصدراً مكتوباً للقرآن.

(١) حول القصص الكتابية في القرآن انظر:

H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen: Schulze, 1931 reprint: Hildesheim: Olms, 1961.

(٢) أقدم الترجمات للأناجيل إلى العربية تمت في أواخر القرن الثاني/الثامن عن أصول

يونانية قام بها رهبان مسيحيون في فلسطين. انظر:

S.H. Griffith, "The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbasid century," *OC* 69, 1985, 126-67; A. Guillaume, "The version of the Gospels used in Medina," *Al-Andalus* 15, 1950, 289-96; J. Blau, "Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert," *Le Museon* 75, 1962, 105-7. A. Baumstark, however, posited a pre-Islamic version of the gospels in Arabic, see A. Baumstark, "Das Problem eine vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache," *Islamica* 4, 1931, 562-75; idem, "Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen," *Atti del XIX Congresso Internazionalae degli Orientalisti* (1935), Rome: G. Bardi, 1938, 682-4.

شذرات من ترجمة مسيحية للمزامير (الزبور بحسب الاصطلاح القرآني) يمكن تعقبها إلى القرن الثاني/الثامن،

cf. B. Violet, "Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus," *Orientalische Literaturzeitung* 4, 1901, 384-403, 425-41, 475-88.

(3) R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart: Kohlhammer, 1957, 83.

(4) *FV*; S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden: Brill 1886; see also, A. Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam*, Frankfurt: Peter Lang, 1984.

(5) C. Gilliot and P. Larcher, "Language and style of the Qur'an," *EQ*, 3, 109-35.

(٦) مسألة أمية محمد بمعنى عدم معرفته للقراءة والكتابة مترجمة في المصطلح القرآني

«أمي» وتفسيراته، انظر:

R. Paret, "Ummi," *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1961, 604; E. Geoffroy, "Ummi," *EI2*, 10, 863-4

(7) Cf. J. Burton, *The Sources of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990; idem, Naskh, *EI2*, 7, 1009-12.

(٨) الآيات الشيطانية (قصة الغرائيق. قارن: سورة النجم ٥٣، ١٩، ٢٠) تُحيل إلى

الحادثة الشهيرة حين أعلن محمد عن إلغاء وحي قرآني بصفة دسّ شيطاني. انظر:

J. Burton, "Those are the high-flying cranes," *Journal of Semitic Studies* 15, 1970, 246-65; U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, Princeton, NJ: Darwin, 1995, 156-66; S. Ahmed, "Satanic Verses," *EQ*, 4, 531-5

(9) For the “occasions of revelation” (*asbab al-nuzul* أسباب النزول), see A. Rippin, “Occasions of revelation,” *EQ*, 3, 569–73.

(١٠) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم (إعداد)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧؛ وانظر أيضاً

E. Geoffroy, “Suyuti,” *EI2*, 9, 913–16.

(11) *GdQ*.

(12) R. Paret, *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart: Kohlhammer 1971, 1977.

(١٣) من أجل سيرة محمد الأساسية التراثية العربية انظر: ابن إسحق، سيرة رسول الله (نسخة ابن هشام)،

F. Wüstenfeld (ed.), *Das Leben Muhammeds nach Muhammad Ibn Ishaq*, Göttingen: Dieterich, 1858–60, trans. A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1955;

من أجل سيرة محمد في البحوث العلمية الأكاديمية انظر:

F. Buhl, *Das Leben Mohammeds*, trans. H.H. Schaeder, Leipzig: Quelle and Meyer, 1931 (3rd edn);

من أجل تقييم حديث للمصادر انظر:

H. Motzki, *The Biography of Muhammad*, Leiden: Brill, 2000.

(14) W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970, 1991; R. Bell, *The Qur'an. Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937 (reprinted 1960); idem, *A Commentary on the Qur'an*, C.E. Bosworth and M.E.J. Richardson (eds), Manchester: University of Manchester, 1991.

(15) R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris: Maisonneuve, 1947; A. Welch, “*Kur'an*,” *EI2*, 5, 400–29.

(16) R. Blachère, *Introduction au Coran*, 1–70.

(١٧) عثمان بن عفان، الخليفة الثالث للمسلمين، حكم من ٦٤٤/٢٣ حتى ٦٥٦/٣٥، انظر:

G. Levi della Vida and R.G. Khoury, “‘Uthman b. ‘Affan,” *EI2*, 10, 946–8.

(18) R. Blachère, *Introduction*, 71–181.

في الواقع يعترف علماء القرآن المسلمون، الذين ينشرون كل إصدارات القراءات السبع حتى اليوم، بطرق أخرى للقراءات علاوة على القراءات السبع. لا محلّ لنقاش هذا الموضوع في سياق المقالة.

(١٩) النصّ المصري القياسي مؤسس على نسخة حَفْص (ت. ١٩٠/٨٠٥) عن قراءة عاصم (ت. ١٢٧/٧٤٤). ثمّة نسخ أخرى بقراءات أخرى هي نسخة وَرْش (ت. ١٩٧/٨١٢) وقالون (ت. ٢٢٠/٨٣٥) عن قراءة نافع (ت. ١٦٩/٧٨٥) متداولة في شمالي أفريقيا، انظر: A. Welch, “*Kur'an*,” *EI2* 5, 409.



(20) J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977; من أجل آخر تطوّر لمقاربة وانسبورغ، P. Crone and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; من أجل دحض مقنع لآراء وانسبورغ، H. Motzki, "The Collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments," *Der Islam* 78, 2001, 1–34; M. Muranyi, "Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawan," in S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden: Brill, 1996, 225–55; see also C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: Brill, 1993.

(21) J. Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

(22) G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an*, Erlangen: Lüling, 1974; idem, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba*, Erlangen: Lüling, 1977; idem, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad*, Erlangen: Lüling, 1981.

(23) *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.

(٢٤) في الواقع، التعبير القرآني هو «إبراهيم، إسماعيل، يعقوب والأسباط» (سورة البقرة ١٣٦ : ٢ ، ١٤٠ ؛ سورة آل عمران ٣ : ٨٤ ؛ سورة النساء ٤ : ١٦٣).

(25) H. Lammens, "Le Chrétien à la Mecque à la veille de l'Hégire," *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 14, 1918, 191–230; F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Paris: Imprimerie nationale, 1933; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1951.

(26) C. Luxenberg, *Die Syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, Berlin: Schiler, 2004.

(27) Ibid., 95–103, 107–10.

(٢٨) ترجمة لوكسينبرغ لـ «الخور» بـ «الأعناب» لا تتطلب تعديلاً في النص، وربما كانت إحدى أجدي اقتراحاته، المصدر نفسه ٢٥٥–٢٩٤

(29) Ibid., 310–33.

(30) Ibid., 304–10.

(31) C. Luxenberg, "Weihnachten im Koran," in C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, Berlin 2005, 35–41; R. Bell noticed the similarities with the Eve of the Nativity in this sura (R. Bell, *The Qur'an. Translated*, 669). Luxenberg, however, makes "Christmas in the Qur'an" a certainty.

32 Luxenberg, "Weihnachten im Koran," 17.

J. Azzi, *Le Prêtre et le Prophète*, trans. M.S. Garnier, Paris: Maisonneuve (٣٣)

، et Larose, 2001، اعتماداً على أبي موسى الحريري، نبي الرحمة، بيروت: دير علق، ١٩٩٠،

(34) A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Zweiter Band: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, Tübingen: Mohr, 1909, 529–32; idem, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: Hinrichs, 1915, 152–8; H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen: Mohr, 1949; see also A. Schlatter, “Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam,” *Evangelisches Missionsmagazin* 62, 1918, 251–64.

(35) T. Andrae, *Les origines de l’Islam et le Christianisme*, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: MacMillan, 1926, reprinted 1968; J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London: Longman, 1979; see also C.D.G. Müller, *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*, Tübingen: Mohr, 1967.

(36) M.P. Roncaglia, “Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran,” *Proche Orient Chrétien* 21, 1971, 101–26.

(37) U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, 103–12; C.F. Robinson, “Waraua b. Nawfal,” *EI2*, 11, 142–3.

(38) For this point see T. Nöldeke, “Hatte Muhammad christliche Lehrer?,” *ZDMG* 12 (1858), 699.

(٣٩) بحسب قزّي، هذا الـ «إنجيل العبرانيين»، الذي يفترض أن ورقة ترجمه من الآرامية إلى العربية متطابق مع إنجيل متى المنحول، حيث بقيت منه نسخة باللغة اللاتينية تعود إلى القرن الثامن أو التاسع، انظر: G. Schneider, *Apocryphe Kindheitsevangelien*, Freiburg: Herder, 1995, 238. في الحقيقة إن إنجيل العبرانيين كان موجوداً باللغة الآرامية، انظر: E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, vol. 1, Philadelphia: Westminster Press, 1963, 139–53.

(40) C. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en Islam. L’exégèse coranique de Tabari (m. 310/923)*, Paris: Vrin, 1990; idem, “Les ‘informateurs’ juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke,” *JSAI* 22, 1998, 84–126; idem, “Le Coran, fruit d’un travail collectif?,” in D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. Van Reeth (eds), *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam. Acta Orientalia Belgica*, 2004, 185–231.

(41) D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, St Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856.

(42) F. de Blois, “The Sabians (Sabi’un) in pre-Islamic Arabia,” *Acta Orientalia* 56, 1995, 39–61; idem, “Elchasai – Manes – Muhammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich,” *Der Islam* 81, 2004, 31–48.

(43) H.H. Schaefer, “Nazarenos, Nazoraios,” in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968, 4, 874–9.

(44) F. de Blois, “*Nasrani* and *hanif*: Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam,” *BSOAS* 65, 2002, 1–30.

(45) U. Rubin, "Hanifiyya and Ka'ba – an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of Din Ibrahim," *JSAI* 13, 1990, 85–112.

(46) K. Ahrens, "Christliches im Qoran. Eine Nachlese," *ZDMG* 84, 1930, 15–68, 148–90.

(47) J.M.F. Van Reeth, "L'Évangile du Prophète," *Acta Orientalia Belgica* 3, 2004, 156–74.

(48) For example, A. Neuwirth, "Qur'anic literary structure revisited," in S. Leder (ed.), *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 388–420; "Zur Archäologie einer Heiligen Schrift," in C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, 82–97.

(49) H. Motzki, "The Collection of the Qur'an. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments," *Der Islam* 78, 2001, 1–34. Recent Muslim contributions to the topic are M. Sfar, *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien*, Paris: Sfar, 1998 and idem, *Le Coran est-il authentique?*, Paris: Sfar, 2000. Reference may also be made to S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, the recent re-issue of articles on Qur'anic topics under the pseudonym Ibn Warraq, *The Origins of the Qur'an*, Amherst, NY: Prometheus, 1998 and idem, *What the Koran Really Says*, Amherst, NY: Prometheus, 2002, and the re-issue of articles by A. Rippin, *The Qur'an: Formative Interpretation*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 1999, and idem, *The Qur'an: Style and Contents*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 2001. R. Paret, *Der Koran*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, سبق له أن نشر منتخبات أخرى من المقالات الهامة لباحثين في الموضوعات القرآنية. معالجة مثيرة للجدل عن القرآن هي معالجة المجهول الأخ مارك، القرآن الكامل، المعلقة في شبكة الإنترنت ٢٠٠٠، وما زالت مستمرة.

(50) G. Vajda, "Ahl al-kitab," *EI2* 1, 264–7; S.D. Goitein, "Banu Isra'il," *EI2* 1, 1020–1.

(51) For a recent study of the *mushrikun*, see G.R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

بحسب كل دليل، مصطلح «مشركون» يُحيل في القرآن أساساً إلى الوثنيين العرب المؤمنين بتعدد الآلهة، الذين يربطون مع الله شركاء، ولكن ربما تُلمع أيضاً إلى مسيحيين ذوي معتقدات ثالوثية.

(٥٢) ضمن إطار إحالة إلى مصادر أوسع يتعين على المرء أن يحسب كل العمل البحثي الأكاديمي الذي أنجز حول الآباء الجدود وشخصيات الأنبياء في القرآن وكذلك الأفكار الدينية الأساسية التي يشترك فيها القرآن مع تراث الكتاب المقدس، سواء أكانت معيارية أم مدراسية أم أبوكريفية (منحولة). لا يمكن فحص كل هذه هنا ولكن

H. Busse (*Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988)

يمكن أن يُقتبس بوصفه إعادة فحص مشرقة لهذه القضايا خلال العقدين المنصرمين.

(53) M. Hamidullah, "Two Christians of Pre-Islamic Mecca," *Journal of the Pakistan Historical Society* 6, 1958, 97-103.

(54) مصطلح «حنيف» في القرآن يرد عشر مرّات بصيغة المفرد ومرّتين بالجمع في إحالة إلى أتباع دين إبراهيم الحقيقيين. أمّا في الأدب الإسلامي من خارج القرآن فيُحيل المصطلح «حنيف» إمّا إلى المسلم الحقيقي وإمّا إلى طالبي الله قبل الإسلام، انظر: F. de Blois, "Nasrani and hanif," 16-25.

(55) W.M. Watt, "Hanif," *EI2*, 3, 165-6; U. Rubin, "Hanif," *EQ*, 2, 402-4; see also D.S. Margoliouth, "On the origin and import of the names *muslim* and *hanif*," *JRAS* 1903, 467-93; K. Ahrens, "Christliches im Qoran. Eine Nachlese"; F. de Blois, "Nasrani and hanif," 16-25.

(56) بحسب الرواية التقى محمّد بالراهب بَحيرة في صومعته (قارن: سورة الحج ٢٢: ٤١) في بُصرى، انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ed. M.J. De Goeje (ed.), Leiden: Brill, 1879-1901, 1, 1123-5; A. Abel, "Bahira," *EI2*, 1, 922-3.

ويمكن أن يُلاحظ أنّ لفظ بَحيرة في السريانية يُستخدم لقباً معبراً عن الاحترام للراهب ولا يُستخدم اسم علم لشخص.

(57) C. Gilliot, "Informants," *EQ*, 2, 512-18.

(58) M. Lecker, "Zayd b. 'Amr," *EI2*, 11, 474-5.

(59) M. Lecker, "Zayd b. Thabit," *EI2*, 11, 476.

(60) للتشديد مرّة أخرى، قليل جداً من الآيات القرآنية توازي فقرات صغيرة من الأناجيل الأبوكريفية (: المنحولة)، وآية قرآنية فقط، سورة الأنبياء ٢١: ١٠٥، هي اقتباس مباشر من النص العبري للعهد القديم، تحديداً المزمور ٣٧ ٢٩. أقدم اقتباس عربي إسلامي معروف من العهد الجديد هو يوحنا ١٥ ٢٣ - ١٦ ١ الوارد بصيغة موجزة في سيرة محمّد لابن إسحق (ت. ٧٦٧ ب. م.)، انظر:

F. Wüstenfeld (ed.), *Das Leben Muhammeds nach Muhammad Ibn Ishaq*, 1, 149-50.

من أجل الحصاد القليل من التوازيات بين الفقرات القرآنية والأدب السرياني، انظر: E. Graf, "Zu den christlichen Einflüssen im Koran," *Festschrift Joseph Henninger: Studia Instituti Anthropos Bonn, Al-Bahith* 28, 1976, 121-4.



## إعادة النظر في موضوع تأليف القرآن

هل القرآن جزئياً نتيجة عمل متتابع وجماعي؟

كلاود جيلبوت

الفرضية القائلة باحتمال أن يكون القرآن جزئياً أو كلياً ثمرة أو إنتاج عمل جماعي نادراً ما عبّر عنها بوضوح. ولكنّها، رغم ذلك، في خلفية أبحاث كثير من الباحثين الغربيين في موضوع القرآن. ولكي نعطي بعض الأمثلة فقط نذكر النمساوي الطبيب والمستعرب ألويس سبرنجر (١٨١٣-١٨٩٣)،<sup>(١)</sup> ومؤخراً جداً الإنكليزي المختصّ في الساميات والعربية جون وانسبروغ (١٩٢٨ - ٢٠٠٢)،<sup>(٢)</sup> وباتريشيا كرون وميشيل كوك.<sup>(٣)</sup>

حقيقة أنّ هذه الفكرة غير مُعبّر عنها على نطاق أوسع ناجمة عن حقيقة أنّنا - بالنسبة إلى تاريخ القرآن - ما نزال بشكل أساسي في عالم «أليس في أرض العجائب» أو بتعبير ذي لون أكثر محلّية، في عالم «عجائب قنديل علاء الدين»، مقارنة مع البحث في حقل دراسات الكتاب المقدّس، على سبيل المثال. لهذا يستطيع أندرو ريبين أن يكتب: «في مهنتي التعليميّة لطلاب الدراسات العليا، غالباً ما واجهت أفراداً أتوا لدراسة الإسلام بخلفيّة في الدراسة التاريخيّة للكتاب المقدّس العبري أو المسيحيّة الباكرة، وعبّروا عن اندهاشهم من انعدام التفكير النقدي في الكتب التمهيدية المدرسيّة حول الإسلام».<sup>(٤)</sup>

في الحقيقة، بقدر اطلاعنا على المصادر العربيّة الإسلاميّة نزداد قناعة بالفرضية القائلة بأنّ البيانات الصادرة عن محمّد (بصفة بيانات صادرة عن الله) يمكن أن تكون جزئياً إنتاج عمل جماعيّ في فترات إعلانها المختلفة، قبل أن

تُجمَع وتُعَدَّل لتُصبح «تلاوة» و/أو «قراءة نصوص مقدّسة» (قرآن). نقول فرضيّة، لأنّ الباحثين الغربيين أو المستشرقين، بعكس الفكرة الدينيّة الإسلاميّة عن القرآن، لهم فوق كلّ شيء فرضيّات حول هذه المسألة وليس فكرة دينيّة أو أيديولوجيّة.

لقد عبّرتُ عن فرضيّتي حول العمل الجماعي لأوّل مرّة في مقالة بالفرنسيّة عام ١٩٩٨،<sup>(٥)</sup> ثمّ بشكل أوضح في مقالة في موسوعة.<sup>(٦)</sup> ولكنّ نشر كتاب كريستوف لوكسينبرغ، *Die syro-aramäische Lesart des Koran*، *(The Syro-Aramaic Reading of the Qur'an)* (القراءة السريانية - الآراميّة للقرآن)،<sup>(٧)</sup> كانت نقطة بدء جديدة. لقد قادتني إلى أن أعيد النظر في الروايات الإسلاميّة التقليديّة حول تاريخ القرآن وأن أحلّل لأرى ما إذا كانت هذه المصادر تتضمّن عناصر في صالح فكرة لوكسينبرغ.

هذه المقالة نوع من قائمة جرد جزئي أو خلاصة لعدّة مقالات ومساهمات، منشورة وغير منشورة، فيها سيجد القارئ تفاصيل أكثر ومصادر ودراسات. هنا سأقدّم دليلاً على التآليف الجماعي للقرآن من التراث الإسلامي أوّلاً ومن القرآن نفسه ثانياً. لذا سأدرس، في ضوء هذا الدليل، أهميّة الاقتراحات أنّ القرآن كان - على نحو خاصّ - قد اتخذ شكلاً بواسطة التراث المسيحي السرياني.

## التراث الإسلامي وتاريخ آخر للقرآن صاعد للذروة

### أو «البدايات الغامضة»<sup>(٨)</sup>

لقد اقترحت التمييز بين «إعادة بناء القرآن صاعدة إلى الذروة» و«إعادة بناء القرآن منحدر من الذروة» في جلسة نقاش أدارها مانفريد كروب خلال أوّل مؤتمر لـ «الهيئة العالمية للدراسات الشرق أوسطيّة» (ووكميس)،<sup>(٩)</sup> في مقالة بالفرنسيّة عنوانها: «هل إعادة بناء نقديّة للقرآن أمر ممكن؟». في منظورنا عبارة «القرآن صعوداً» تعني كتاب قراءة نصوص مقدسة (قرآن) أو أجزاء من كتاب قراءة، قبل القرآن الإسلامي. سينصبّ اهتمامنا أكثر من أي شيء آخر على كتاب القراءة ذلك.

وبالطريقة نفسها، تعني عبارة «القرآن صعوداً»<sup>(١٠)</sup> القرآن بعد جمع وترتيب ما يُسمّى بالقرآن العثماني، الذي حُطِّطُ وبوشرتْ إعادة بنائه من قبَلِ غوتهيلف

برغشتراسر (١٨٨٦ - ١٩٣٣)،<sup>(١١)</sup> أوتو بريتنزل (١٨٩٣ - ١٩٤١)<sup>(١٢)</sup> وآرثور جيفري (١٨٨٨ ؟ - ١٩٥٩).<sup>(١٣)</sup>

يتضمّن القرآن نفسه بعض الإشارات، وتتضمّن المصادر الإسلاميّة كثيراً من الإشارات إلى تاريخ آخر للقرآن مختلف عن، وبطريقة أو بأخرى مناقض للتصوير اللاهوتي الإسلامي الرسمي لأصل وتطور هذا القرآن.

### رواة محمّد

السؤال حول ما إذا كان محمّد قد اعتمد على رواة متّصل بالبحث الأكاديمي حول أصل القرآن.<sup>(١٤)</sup> لا بدّ أن كثيراً من قصص القرآن لم تبدّ جديدة لخصوم محمّد المكيّين. لقد اعتادوا أن يقولوا هازئين: «إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ [...]». يقولون: خرافات الأوّلين (أو ربّما: كتابات دينيّة للأوّلين، أساطير الأوّلين)<sup>(١٥)</sup> اُكْتُبَهَا فَهِيَ تُمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (سورة الفرقان، ٢٥، ٤).

الشاهد الكلاسيكي حيث سؤال الرواة يُعالج في التفاسير القرآنيّة هو سورة النحل، ١٦: ١٠٣ «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ \* لُّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ». <sup>(١٦)</sup> سنرى أدناه أنّ الترجمة المعتادة لهذه الآية هي: «كلام عربيّ، جليّ»، وهي متأثرة بالشرح اللاهوتي للغة القرآن المقدّسة بحسب التراث التفسيري الإسلامي. ربّما لم تكن ترجمة صحيحة، وكان يجب أن تكون: «كلام عربيّ، يجعل [الأشياء] واضحة (مُبين)».

بحسب المُفسّر الشهير مقاتل بن سليمان (ت ٧٦٧/١٥٠):

وذلك أنّ غلاماً لعامر بن الحَضْرَمِيّ القرشيّ يهودياً أعجمياً [أو تكلم بعربيّة سيّئة، أعجمي]، كان يتكلم بالرومية [على الأرجح: آرامية]،<sup>(١٧)</sup> يُسمّى يسار، ويكنى أبا فكيهة، كان كفّار مَكّة إذا رآوا النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) يحدثه، قالوا: إنّما يعلمه يسار أبو فكيهة. (مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، ٢، ٤٨٧، ١٨).



بحسب رواية أخرى: «اعتاد الرسول أن يجلس عند المروة عند سقيفة شاب مسيحي يُدعى جابراً وهو عبد بني الحضرمي، فاعتادوا أن يقولوا: «الذي يُعلم محمداً أكثر ما يأتي به هو جابر الحضرمي».<sup>(١٩)</sup>

وفي رواية أخرى، عبد بن الحضرمي غير مُسمّى. بحسب مُجاهد بن جابر (ت ٧٢٢/١٠٤)، جاء من تخوم البيزنطيين (رومي)، كان له كتاب (صاحب كتاب) وتكلم بالآرامية (الرومية)، التي قد تعني يونانية، ولكن بالنسبة إلى مسيحي من هذه المناطق، ربّما الآرامية).<sup>(٢٠)</sup> بحسب الحسن البصري (ت ٧٢٨/١١٠)، عبد بن الحضرمي هذا كان عرافاً (كاهناً) ما قبل الإسلام.<sup>(٢١)</sup> بحسب طلحة بن عمر (الحضرمي، ت ٧٦٩/١٥٢): «اعتادت خديجة أن ترى خاير (أو جابر؟) مراراً وتكراراً، فقال القرشيون: إنّ عبد بني الحضرمي علّمها وهي علّمت محمداً، وهكذا نزلت الآية (أي: سورة النحل، ١٦، ١٠٣).»<sup>(٢٢)</sup>

الاتهامات الموجهة إلى محمّد يُلخّصها أحد أكبر خصومه، النضر بن الحارث.<sup>(٢٣)</sup>

ما هذا القرآن إلا كذب اختلقه محمد [...] وأعانهُ عليه قومٌ آخرون، عدّاس مولى حُوَيْطِب بن عبد العُزّي، ويسار، غلام العامر بن الحضرمي، وجبر مولى عامر بن الحضرمي، كان يهودياً، فأسلم [...] هذا القرآن حديث الأولين أحاديث رستم وإستفندباز. هؤلاء نفر الثلاثة يعلمون محمداً طرفي النهار بالغداة والعشي. (قارن: سورة الفرقان، ٢٥: ٤-٥)

(مقاتل، تفسير القرآن، ٣، ٢٢٦-٢٢٧)<sup>(٢٤)</sup>

قادتنا دراسة تقارير الرواة إلى استنتاج أنه ليس بمستطاعنا أن نستبعد إمكانية أن تكون أقسام كاملة من القرآن المكي متضمّنة عناصر أُسّست أصلاً بواسطة، أو ضمن، جماعة «طالبى الله»، وجماعة «المحرومين» أو «المُعَدّمين» الذين امتلكوا معلومات من الكتاب المقدّس، أو ما بعد الكتاب المقدّس أو معلومات أخرى. أناس مثل ورقة بن نوفل وخديجة يمكن أن يكونوا قد اشتركوا في المشروع العام تحت إرشاد محمّد أو شخص آخر.<sup>(٢٥)</sup>

«قدّوس، قدّوس» أو «أعوان» محمّد (خديجة، ورقة بن نوفل، إلخ)  
الَّذِينَ «جَعَلُوهُ نَبِيًّا»<sup>(٢٦)</sup>

كان لمحمّد أعوان ساعده خلال تجربته المُلغِزة الأولى مع تلقّي الوحي<sup>(٢٧)</sup> وساهموا في تثبيته نبياً. ولكن بالنسبة إلى زوجته الأولى خديجة، ربّما ما كان لولاها قد أصبح نبياً قطّ.<sup>(٢٨)</sup> يذكر بلّعمي في إيجازه الفارسي لحوليات الطبري (ت ٩٧٤/٣٦٣) أنّ خديجة: «قرأت الكتب القديمة وعرفت تاريخ الأنبياء واسم جبريل». <sup>(٢٩)</sup>

حين خاض محمّد تجربته الأولى مع الوحي، أخذته خديجة إلى ابن عمّها ورقة بن نوفل.<sup>(٣٠)</sup> ترد الفقرة المتعلقة بهذه الحادثة في «المغازي» (أو مغازي - سيرة) للمؤرّخ ابن إسحاق (ت ٧٦٧/١٥٠)،<sup>(٣١)</sup> في فصل حول مبعث محمّد، ضمن قصّة أطول حول دعوته، مترجمة هنا بحسب نقل ابن هشام (ت ٢١٨/٨٣٤)، في رواية القاصّ عبّيد بن عمير الليثي (ت ٦٨٧/٦٨).<sup>(٣٢)</sup>

ثم قامت فجمعت عليها ثيابها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزّي بن قصي، وهو ابن عمّها، وكان ورقة قد تنصّر وقرأ الكتب، وسمع من أهل التوراة والإنجيل، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أنه رأى وسمع؛ فقال ورقة بن نوفل: قدّوس قدّوس، والذي نفس ورقة بيده، لئن كنت صدّقْتيني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر [أي: الناموس باليونانية]<sup>(٣٣)</sup> (طبري: أي جبريل) الذي كان يأتي موسى، وإنه لنبّي هذه الأمة.<sup>(٣٤)</sup>  
(سيرة رسول الله لابن إسحاق)

في روايات أخرى لا تظهر «قدّوس! قدّوس»، لا تظهر في رواية الماثريدي/يونس بن بكير التي في دلائل النبوة لأبي بكر البيهقي.<sup>(٣٥)</sup> في مغازي الزّهري (ت ٧٤٢/١٢٤)،<sup>(٣٦)</sup> يقول ورقة: «إنّ الناموس ما أنزله الله على موسى». <sup>(٣٧)</sup> بحسب عُروة بن الزبير (ت ربّما ٧١٢/٩٤)،<sup>(٣٨)</sup> يقول ابن أخي عائشة وهو مرجع ثقة فيما يتعلّق بحياة ومغازي محمّد: «إنّ الذي جاءه هو الناموس الأعظم، ناموس عيسى ابن مريم...». <sup>(٣٩)</sup> ولكن في رواية أخرى نجد أن عُروة نفسه ينقل

عن عائشة قائلاً: «إنَّه الناموس الذي أنزله الله على موسى». (٤٠) وترد عبارة «قدّوس! قدّوس!» أيضاً في رواية خرافية عن لقاء بين خديجة والراهب بحيرة، (٤١) (أو سرجيوس، سرجيس)، ورواية عدّاس أحد رواة الرسول. (٤٢) في تقرير آخر، نجد خديجة تأمر أبا بكر أن يذهب مع محمّد إلى ورقة، وحين يسمع ورقة رواية محمّد يهتف: تماماً تماماً (سَبَّوح، سَبَّوح). (٤٤)

موضوع ورقة وعبارة «قدّوس! قدّوس» قد يكون إشارة إلى بقايا ليتورجيا مسيحية باللغة العربيّة بين المسيحيين العرب. (٤٥) يبدو أنّنا هنا في سياق دلالي لليتورجيا المسيحية (سانكتوس! سانكتوس! باللاتينية؛ قارن: إشعيا ٦ ٣).

### حالة زيد بن ثابت أمين سرّ الوحي و «مُحَرَّر» القرآن

ربّما كان زيد بن ثابت يعرف الآرامية والسريانية أو العبرية، أو عناصر من هذه اللغات قبل وصول محمّد إلى يثرب. يُعزى إليه أحياناً معرفة بلغتين (أو خطين) - العربي والعبري - اكتسبها قبل الإسلام. ولكن في تقارير أخرى يرد أنّ زيداً درس الخطّ اليهودي (كتاب يهود) بعد هجرة محمّد إلى يثرب.

قال: أمرني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن أتعلّم له كتاب اليهود وقال لي: إني لا آمن يهودياً على كتابي [أي المراسلات مع اليهود، مكتوبة بخطّهم]. فلم يمر بي نصف شهر حتى تعلّمته. فكنت أكتب له إلى يهود وإذا كتبوا إليه قرأت كتابهم.

(البلاذري، فتوح البلدان، ٤٧٤). (٤٦)

أو في رواية أخرى عبر هذه السلسلة من الرواة: [...] عبد الرحمن بن الزناد/ عن أبيه/ عن خريجة بن زياد:

قال أُتِيَ بي النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) مقدمه المدينة فقالوا يا رسول الله هذا غلام من بني النجار وقد قرأ فيما أنزل عليك سبع عشرة (سنة) عشر أو عشر، في روايات أخرى) سورة قال فقرأت على رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) فأعجبه ذلك.

(ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٩، ٣٠٢) (٤٧)

هذا التقليد متبوع بأمر من الرسول أن يتعلّم زيد خط اليهود كما في الروايات السابقة. سؤال أولي ينهض من هنا. هل هذه السور من القرآن؟ أليس من الأقرب إلى المنطق أن تكون فقرات من كتابات يهودية أحبها محمد أو آخرون واستخدمت في تأليف القرآن؟ إن لفظ سورة ليس عربيّ الأصل، كما يكشف خجل المعجميين في شأنها، ولكنها مأخوذة من الآرامية أو العبرية. <sup>(٤٨)</sup> وليست هذه الحالة الوحيدة التي يُعزى فيها إلى محمد نفسه معلومة اكتسبها من آخرين، على النقيض من واقع الأمر. في حكاية شهيرة ينقل المسيحيّ الفلسطينيّ تميم الداري إلى محمد تقاليد أخروية حول ضدّ - المسيح والوحش (الدجال والجساس). ومع ذلك نجد في رواية أخرى للحكاية أن محمداً هو الذي يُخبر تميماً الداري حول هذا الموضوع. <sup>(٤٩)</sup>

سؤال ثان أيضاً يدعم فرضية الحالة المقلوبة. في التقاليد المقتبسة أعلاه يُقال بشكل أساسي إن محمداً أمر زيداً أن يتعلّم العبرية أو السريانية أو الآرامية. لماذا لا يجري التفكير بدلاً من ذلك في أنّ زيداً، الذي كان قد تردّد إلى المدرسة اليهودية في يثرب، كان سلفاً عارفاً بهذه اللغات؟ وفي الواقع، يصفه ابن مسعود باليهودي: «كان زيد بن ثابت ما يزال يهودياً له خصلتا شعر». <sup>(٥٠)</sup> وفي مكان آخر: «كان ما يزال في المدرسة (الكتاب) بخصلتي شعره». <sup>(٥١)</sup>

نحن لسنا أول من أبرز هذه المشكلة. في الواقع، يتخذ المعتزليّ اللاهوتيّ الشهير أبو القاسم البلخيّ (الكعبي، م. ٩٣١/٣١٩) هذا الموقف في عمله النقدي حول التقاليد والتقاليدتين، في تقرير ينقله الشعبي (ت ٧٢١/١٠٣).

كان القرشيّون عارفين بالقراءة والكتابة ولكن الأعوان (الأنصار) كانوا غير عارفين بهما. لذا أمر رسول الله أولئك [القرشيين المأسورين في معركة بدر] الذين لم يستطيعوا أن يفتدوا أنفسهم (مَنْ كان لا مال له) أن يُعلّم عشرة مسلمين (أعوان) الكتابة، وبينهم كان زيد. سألت المتضلعين في السيرة [النبوية] حول هذا، ومنهم ابن أبي الزناد محمد بن صالح (ت ٨٦٦/٢٥٢) وعبد الله بن جعفر فاعترضوا على هذا بشدة وقالوا: «كيف يمكن لأحد أن يُعلّم الكتابة زيداً الذي تعلّمها

قبل أن يصل رسول الله [إلى المدينة]؟ لقد كان في المدينة كتابٌ أكثر مما كان في مكة. في الواقع، حين وصل الإسلام إلى مكة، كان هناك ثلثة مَمَّن يعرفون الكتابة. أمّا في المدينة فكان هناك سلفاً عشرون، بينهم زيد بن ثابت، الذي كتب بالعربية والعبرية إلى جانب صعب بن عباد والمندر بن عمر ورافع بن مالك وغيرهم.

(الكعبي البلخي، عيون الأخبار، ١، ٢٠٢) (٥٢)

فرضيتنا حول هذه المسألة هي أننا نواجه هنا قلباً للحالة. في الأزمنة الإسلامية أصبح أمراً غير مقبول أن يكون أمين سرّ الوحي قد عرف الكتابة بالخط العبري أو أيّ خط آخر قبل أن يأتي محمّد إلى يثرب، فقُلِبَت الرواية رأساً على عقب. (٥٣)

ولكن وُجِدَت موضوعات أخرى أيضاً في دعم تاريخ آخر للقرآن عالجنها في أماكن أخرى مُطَوَّلًا، يُمكن الإلماع إليها هنا.

- مشكلة كتاب القرآن، الموضوع الذي عالجنه في مكان آخر تحت عنوان فرعي «تنويع قرآني والكتّاب الذين خدّهم النُّعاس». (٥٤) هذا الموضوع متّصل بمشاكل الأخطاء اللغوية الواردة في القرآن. (٥٥)
- ثمة غموض كبير يكتنف المفردات التالية: حفظ (يستخدم كلمة: جَمَع من فعل جَمَعَ)، تجميع (جَمَع أيضاً من فعل جَمَعَ) [: أي يستخدم تعبير جمع القرآن بمعنى حفظ القرآن، وأيضاً بمعنى جمع مُصحف القرآن] ، تأليف (تأليف). (٥٦) ينجم عن ذلك أننا لا نعرف بدقّة كيف ظهر إلى الوجود ما يُسمّى «القرآن العثماني»، ولا نعرف أيضاً ما إذا كان القرآن الذي بين أيدينا يُمثّل هذا القرآن العثماني.
- الآيات والسور المفقودة (على سبيل الافتراض) وتلك التي نسخها أو أبطلها الله (أو محمّد)، (٥٧) تُشكّل أيضاً موضوعاً من موضوعات «البدايات الغامضة» للنصّ القرآني.

### مشكلة لغة القرآن

حقيقة أنّ القرآن يتضمّن ألفاظاً غير عربية الأصل، ومنها ألفاظ مستعارة من

الآرامية، حقيقة يعترف بها لا الباحثون الغربيون فحسب بل عدد من الباحثين المسلمين القدامى.<sup>(٥٨)</sup> ومن المعترف به أيضاً أن أسماء علم كثيرة يقتبسها القرآن ليست من أصل عربي بل من لغات أخرى منها العبرية.<sup>(٥٩)</sup>

ثم إنّ قسماً كبيراً من المصطلحات التقنية المتعلقة بالقرآن ليس من أصل عربي. لفظ «قرآن» لفظ مستعار،<sup>(٦٠)</sup> كلفظ «مُصَحَّف» (كودكس: مخطوط/ مخطوطات مُجمّعة). أحد الجامعين المُفترَضين للقرآن، وهو سالم بن عبّيد (أو ابن معقل)، مولى أبو حذيفة يُفترَض أنه أوّل مَنْ سَمَى القرآن المَجْمَع في كتاب باسم «مُصَحَّف»،<sup>(٦١)</sup> وهو اسم تعلّمه في إثيوبيا.<sup>(٦٢)</sup> أخيراً، لا لفظ «سورة»<sup>(٦٣)</sup> ولا «آية»،<sup>(٦٤)</sup> من أصل عربي.

### الفكرة اللاهوتية الإسلامية

أستخدم «الفكرة اللاهوتية» بمعنى الموقف الذي توطّد بشكل نهائي في الإسلام حوالي القرن الرابع/ العاشر، والذي كان موجوداً سلفاً منذ نهاية القرن الثاني/ الثامن وبداية الثالث/ التاسع، وإن لم يكن قد تبلّور بصيغة نظرية. إنّه يبدأ بالجزم أنّ لغة القرآن هي العربية. هذا السؤال وجد جواباً في اللاهوت الإسلامي بتفسير خاص لنصّ قرآني يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (سورة إبراهيم، ١٤ ٤). يستنتج المفسّرون من هذا الاقتباس أنّ لغة القرآن هي لغة محمّد وصحابته، وهم يفهمون هذه اللغة بمعنى لهجة الحجاز المحكية، وعلى نحو أخصّ لهجة قريش. وإلى هذا التحديد أضافوا تحديداً آخر هو: لغة قريش هي الفصحى (التي يسمّونها المستعربون بـ «العربية الكلاسيكية»).

آيتان قرآنيّتان يرد فيهما تعبير «بكلام/ لسان عربي واضح» («بلسان عربيّ مُبين» سورة الشعراء، ٢٦ ١٩٥؛ قارن سورة النحل، ١٦ ١٠٣) لعبتا دوراً حاسماً في تطوير الفكرة اللاهوتية. ولكنّ هذا التعبير يحتاج إلى قدر أكبر من التفكير والتمعّن، لأنّ الترجمة التقليدية المذكورة أعلاه مُضلّلة من منظور علم الصّرف وعلم دلالات الألفاظ وتطوّرها. لفظ «مُبين» هو اسم فاعل من فعل «أبان» السببي - المُتعدّي إلى مفعولين، ويعني «جاعل [الأشياء] بيّنة». فهم التعبير بهذه الطريقة مُقترَح بواسطة ق ١٤ ٤ في فعل «بيّن» السببي المُتعدّي إلى مفعولين. ولكنّ

المقابلة النعتية في سورة النحل، ١٦ - ١٠٣ بين «عجمي» من جهة، وبين «عربي» و«مُبين» من جهة أخرى، فهما المُفسِّرون بمعنى «بَرَبْرِي»، أي غير عربي (عجمي) وغير واضح (أعجمي)، في مقابلة تميز بالتضاد مع العربيّ الواضح الجليّ.<sup>(٦٥)</sup> والانتقال الدلالي الذي صنعه المُفسِّرون المسلمون واللاهوتيون دعم المركزية اللغوية والخيال الإسلامي في العصور الوسطى.<sup>(٦٦)</sup> وما يزال يفعل ذلك اليوم!

وهكذا نشأت هوة بين فكرة اللاهوتيين المسلمين حول لغة القرآن وبين مقاربة اللغويين. وهذه الهوة تظهر في إعلان أحد مؤسسي مدرسة المستعربين هنريك ليبركت فليشر (ت ١٨٨٨): «السؤال بالنسبة إلينا ليس: ما هي أصفى وأجمل وأصحّ عربيّة، ولكن ما هي العربيّة على وجه العموم؟»<sup>(٦٧)</sup> ما يُشكّل قوّة الفكرة اللاهوتية هو بالضبط ما يُمثل ضعفها عند الباحثين النقديين: إنّها مؤسّسة على نصّ القرآن من جهة وعلى قناعة من جهة أخرى، بدون أيّ توكيد من طبيعة أخرى.<sup>(٦٨)</sup>

### فرضية المستعربين حول لغة القرآن<sup>(٦٩)</sup>

من جهة أخرى، اقترح المستعربون الغربيون تفسيرات منافسة للغة القرآن. يمكن حصر فرضياتهم في اثنتين. إنهم يفترضون مُقدّماً وجود ثنائية لغوية في الجزيرة العربية: أي أنّه كان هناك، من جهة، تعايش بين لهجات مُتعدّدة للقبائل العربية، وهناك، من جهة أخرى، لغة مشتركة كانت - بين شؤون أخرى - وسيلة للشعر، ولهذا السبب اصطلحوا على تسميتها بالكونية الشعرية (الكونية: لهجة منطقة معيّنة تسود كلغة مشتركة في مناطق أخرى مجاورة لها لهجاتها الخاصّة - المترجم).

فرضية الأغلبية من المستعربين هي أنّ لغة القرآن هي - باستثناء بعض الميزات الحجازية - بشكل أساسي لغة الشعر ما قبل الإسلامي، ومن هنا تحديد «الكونية الشعرية والقرآنية» الذي يُعطى أحياناً لتلك اللغة، التي تُعدّ أساس العربية الكلاسيكية.<sup>(٧٠)</sup> عام ١٩١٠ نشر الباحث الألماني في القرآن والساميات تيودور نولدكه مساهمة حول لغة القرآن،<sup>(٧١)</sup> ضمّنها لائحة تحتوي كمّاً مُدهشاً من الأخطاء الصّرفية والنحوية في القرآن لا تدخل تحت النظام اللغويّ العامّ للعربية.

مع ذلك، ظلّ يدعم فكرة أنّ القرآن برغم أسلوبه «المتّسم بالتكلّف والباهت والنثريّ»،<sup>(٧٢)</sup> وبرغم قناعته أنّ «محمّداً كان في أفضل الأحوال أسلوبياً متوسط الجودة»،<sup>(٧٣)</sup> كان قد كُتِبَ بالعربيّة الكلاسيكيّة. تبعه في هذا أغلب المستعربين، مع بعض الاستثناءات ضمناً كارل فولليرس (١٨٥٧ - ١٩٠٩).

في الواقع، أقوى فرضيّة هي أصلاً فرضيّة فولليرس. إنّه يستنتج أنّ القرآن صدر أولاً عن محمّد بلهجة مكّة، اللهجة المحكيّة العربيّة الغربيّة، مُفْتَقِراً - من بين ملامح لغوية أخرى - إلى حركات أواخر المفردات (إعراب)،<sup>(٧٤)</sup> قبل أن تُعاد كتابته بعد ذلك بلغة الشعر العامّة.<sup>(٧٥)</sup> هذه اللغة عنده هي - رغم كونها أساس اللغة الكلاسيكيّة الأدبيّة - اللهجة المحكيّة العربيّة الشرقيّة، مُزوّدة بالحركات الإعرابيّة في أواخر المفردات وملامح لغوية أخرى.

فرضيّة فولليرس تبناها بول إيريك كاهلي (١٨٧٥ - ١٩٦٤)،<sup>(٧٦)</sup> ولكن بصيغة مُعدّلة.<sup>(٧٧)</sup> إنّه لا يُدافع عن القول بإعادة كتابة القرآن، ويُقرّ، بدون نقاش زائد، أنّ المخطوط بحروف خالية من التنقيط والتشكيل والمنسوب تقليدياً إلى الخليفة عثمان، يُمثّل العربيّة المحكيّة في مكّة،<sup>(٧٨)</sup> ولكنّه يرى أنّ «قراءات» ذلك المخطوط تُمثّل تأثير لغة الشعر.

بيّن جوناثان أوينس مؤخّراً أن ممارسة «الإدغام الكبير» (أي الإدغام الحرفي بين الكلمات) المرتبط تقليدياً بالقارئ أبو عمرو (ت ١٥٤ / ٧٧٠) لا تقتضي من الناحية اللغوية ضياع لاحقة تصريفية، ولكن فقط غياب حركات قصيرة، أتصريفية كانت أم لا، في آخر الكلمة. هذا يعني أنّ: «فرضيّة [فولليرس] أنّه كان هناك شكل قرآني مختلف بدون تحريك أواخر الكلمات تتلقّى سنداً معقولاً من تقليد القراءة القرآنيّة نفسه».<sup>(٧٩)</sup>

بوجه عام، تتغيّر الأمور مع تقدّم الدراسات العربيّة في اللغويات الاجتماعيّة واللغويات التاريخيّة. ويذهب المستعربون اليوم إلى ما وراء التمثيل الثنائي للعربيّة في صالح مفهوم التعدّد اللغوي للعربيّة ومفهوم السلسلة المتّصلة، بل في اتجاه مفهوم التنوع الطبيعي الصّليبي. وقد أعادوا بعملهم هذا، بشكل ما، اتخاذ المفهوم الذي اتّخذه النحويّون العرب القدامى، وبشكل خاص سيويه. هؤلاء السابقون لم يفهموا اللهجات (اللغات) بمعنى السنة مختلفة لا علاقة بينها، بل بمعنى تنويعات،



جيدة أو قبيحة، للغة واحدة بعينها. في هذا السياق، «القراءات» المتنوعة (قراءات) للقرآن يُمكن أن تُرى بوصفها انعكاسات لهذا التنوع اللغوي. (٨٠)

### الاتصال المسيحي أو السرياني القديم

هذه الملاحظات حول طبيعة العربية القرآنية لا تقتضي ضمناً، على أية حال، أن لغة ومحتوى القرآن لم يتأثراً بثقافات أو ديانات أخرى. في هذه الدراسة سأركز على فرضية أن القرآن كان متأثراً على نحو خاص باتصال أو قناة سريانية أو آرامية، وهي الفكرة التي كانت في ذهن الباحثين الغربيين، منذ بدء البحث القرآني الحديث، فوق كل شيء حول الألفاظ المستعارة في القرآن، كما رأينا أعلاه. على سبيل المثال، استنتج هاوتينغ أن «كثيراً من مفردات الكتاب المقدس التي ترد في القرآن قد ذهبت من خلال قناة آرامية». (٨١)

على أية حال، ذهب ألفونس مينغانا الباحث في الساميات المسيحي العراقي، في مقالة له نُشرت عام ١٩٢٧، إلى ما هو أبعد فدافع عن فكرة تأثير سرياني في أسلوب القرآن. (٨٢) على أن محاولته لم تلفت انتباه أغلب الباحثين لسببين على الأقل. الأول، أنه لم يُقدّم أمثلة كثيرة. والثاني، أن فكرته جرت في اتجاه معاكس لما هو عند الباحثين في الإسلام شبه عقيدة تقول: إن القرآن كان قد كُتِبَ بما يُسمّى بعربية كلاسيكية. (٨٣)

بادئاً باهتمامات مختلفة عن اهتمامات مينغانا، كتب اللاهوتي البروتستانتي الليبرالي الألماني والباحث في الساميات، غونتر لوليلنغ، دراسة هامة أهملها المستعربون والباحثون في الإسلام مُتضمّنة بحثاً بالألمانية بعنوان: (حول القرآن الاصلي)، (٨٤) تُرجمت مؤخراً إلى الإنكليزية. (٨٥) وفيها يدعو إلى «إعادة اكتشاف وإعادة بناء موثوق به لمجموعة تراويل مسيحية شاملة مُختلفة في القرآن تحت أبكر إعادة تفسير إسلامية». نقطة الانطلاق ليست القرآن فحسب، بل التوجّه الأكاديمي الخاص بلولينغ المُتّسم بـ «تشديد مُوجّه كنفذ ذاتي ضد تشويه المسيحية بهلينيّتها [...]، و ضد تشويه تاريخ اليهودية». (٨٦)

إن أفكار لولينغ حول القرآن هي التالية: (١) قرابة ثلث النّصّ القرآني اليوم تتضمّن طبقة تحتية مُختلفة هي أصلاً نصّ مسيحي ما قبل إسلامي. (٢) النّصّ

القرآني المنتقل يتضمّن أربع طبقات مختلفة هي التالية بحسب الترتيب الزمني: الأقدم، مجموعة التراويل المسيحية ذات المقاطع الشعرية التي ترجع إلى ما قبل الإسلام؛ نصوص التفسير الإسلامي الجديد؛ المادة الإسلامية الأصلية التي يجب أن تُعزى إلى محمّد، وهي موازية تاريخياً للطبقة التالية؛ وأخيراً نصوص محرري القرآن بعد محمّد. (٣) النصّ القرآني الإسلامي المنتقل هو نتيجة عدّة تنقيحات تحريرية متتابعة. (٤) وجود طبقات مُتتابعة في النصّ القرآني يمكن توكيده بمادّة من التراث الإسلامي. إنّ أفكار لولينغ التي تمّ تجاهلها إلى حدّ كبير<sup>(٨٧)</sup> تستحقّ تمعّناً جاداً.

مع ذلك سأركّز هنا على عمل باحث آخر في الساميات هو سي. لوكسينبرغ الذي تبنى فكرة مينغانا حول التأثير السرياني وخطّط دليل الطالب بوضوح. بدءاً بفقرات القرآن الغامضة على المُفسّرين الغربيين، يجري المنهج على النحو التالي: أولاً: انظر إن كان هناك تفسير معقول عند مفسّري القرآن التقليديين (وقبل كلّ شيء تفسير الطبري) يمكن أن يكون الباحثون الغربيون قد غفلوا عنه. إن لم تجد تفسيراً معقولاً فانظر مُعجماً عربياً قديماً فلعله يُقدّم معنى مجهولاً بالنسبة لمصادر التفسير. إن لم تجد ذلك المعنى المعقول فانظر ما إذا كان للتعبير العربي جذرٌ نظيرٌ مُجانسٌ في السريانية يحمل معنى مختلفاً يُلائم السياق. في حالات كثيرة، يجد لوكسينبرغ أنّ المعنى السرياني مُقنع منطقياً أكثر من معنى المصطلح القرآني. يجب الانتباه إلى أنّ الخطوات الأولى للدليل الطالب هذه لا تُغيّر شيئاً في الحروف الخالية من التنقيط والتشكيل في نص القرآن طبعة كيريني (Cairene).

إنّ لم تُجدِ هذه الخطوات فإنّ لوكسينبرغ يُزكّي تغيير علامة أو أكثر من العلامات الصوتية للحروف ليرى ما إذا كان ينجم عن هذا تعبير عربيّ ذو معنى أكثر إقناعاً. يجد لوكسينبرغ أن كثيراً من المفردات الإشكالية يمكن أن تُظهر أنّها قراءة خاطئة لحرف من حروفها بدلاً من حرف آخر. إن لم يُعطِ هذا المنهج نتائج فعلى المُحقّق أن يُغيّر واحدة أو أكثر من علامات التنقيط وينظر بعد ذلك ما إذا كان هناك جذر سرياني نظير مُجانسٌ ذو معنى مقبول. إن لم يتم الوصول إلى حلّ بعد هذا أيضاً فليُنظر ليرى ما إذا كان التعبير العربي تعبيراً مستحدثاً من تعبير سرياني. والتعابير المستحدثة نوعان: صرفي ودلالي. التعبير الصرفي مُستعارٌ

يحافظ على بنية لفظ المصدر ولكنه يستخدم مورفيمات اللغة المترجم إليها. التعبير الدخيل الدلالي يُعطي معنى مستعاراً للفظ لم يحمل ذلك المعنى من قبل، ولكنه من ناحية أخرى مترادف مع لفظ المصدر. (٨٨)

### هل اتصال مسيحي أو سرياني قديم ممكن؟

أ. نوريث لام لوكسينبرغ لأنه لم يأخذ التاريخ وعملية القَوْنَة بعين الاعتبار. (٨٩) وبحسب س. هوبكينس أيضاً: «كتاب [لوكسينبرغ] يُجري محاولة واحدة ليضع استنتاجاته في سياق مقبول». (٩٠) هذا التقد ليس بدون أساس، فالتاريخ ليس اهتمام لوكسينبرغ، وهذا يُمكن أن يُعدّ ضعفاً في دراسته. ولكن السؤال الآن هو حول ما إذا كان ممكناً تجهيز عناصر هذه الخلفية التاريخية. هدفنا ليس إثبات صحة اتصال السريانية، خاصة الاتصال المتعلق بفكرة لوكسينبرغ. وموقفنا هو أن كلّ الحالات (تقريباً ٧٥ حالة) المُقدّمة في دراسته يجب أن تُدرَس من قبل مستعربين وباحثين في الساميات. لقد ظهر للعيان سلفاً في الصفحات السابقة من هذه الدراسة أن المصادر الإسلامية نفسها تتضمن آثار تاريخ آخر للقرآن قبل أن يصبح النص الذي نعرفه هذه الأيام. في هذه الأثناء، يظهر أن ارتباك المفسرين المسلمين غير القادرين على فهم فقرات قرآنية يقترح وجود نصّ قبل القرآن وجد فيه محمّد أو آخرون بعض الإلهام.

هذا الارتباك معروف جيداً. لإظهاره بالأمثلة سنختار حالة محدودة، وهي معنى كلمة تظهر لمرة واحدة فقط هي «الكوثر» (سورة ١٠٨)، (٩١) المفهوم غالباً من قبل المفسرين المسلمين أنه نهر في الجنة أعطاه الله محمّداً، وهي حالة عالجتها مطوّلاً في مكان آخر: (٩٢) المفسر الأندلسي القرطبي (ت ٦٧١/ ١٢٧٣) أسس لائحة من سبعة عشر تفسيراً لهذا اللفظ. (٩٣) وأمّا المفسر ابن النقيب (ت ٦٩٨/ ١٢٩٨) فإنه يجرّد ستة وعشرين تفسيراً مختلفاً في تفسيره القرآني الضخم (من تسعة وتسعين مجلداً) بعنوان «التفسير والتحبير لأقوال علماء التفسير في معاني كلام السميع البصير»، (٩٤) المصدر المعرّف بشكل خاطئ من قبل هاريس بيركيلاند. (٩٥)

التفسير الثامن المُعطى من قبل القرطبي، بحسب ابن كيسان، هو: «الإيثار»

(تفضيل، اصطفاء؟)،<sup>(٩٦)</sup> وهو معنى لم يره بيركيلاند الذي لم يُراجع تفسير القرطبي. ابن كيسان هنا ليس سوى المفسر المعتزلي واللاهوتي أبو بكر الأصم (ت ٨١٦/٢٠٠، أو ٨١٧/٢٠١).<sup>(٩٧)</sup> مع ذلك، يبدو أن القرطبي، أو شخص آخر قبله، قد أحصى قسماً ضخماً من تفسير ابن كيسان، لأنه يكتب، بحسب الثعالبي (ت ١٠٣٥/٤٢٧) في عدة مخطوطات،<sup>(٩٨)</sup> أن «الكوثر» يمكن أن يكون لفظاً آتياً من النبوة الأولى بمعنى «الإيثار»، أو في نصٍّ مُحَقَّق «لفظاً آتياً من الكتب المقدسة الأولى (الكتب الأولى)، بمعنى «الإيثار».<sup>(٩٩)</sup>

إمكانية هذا التفسير معطاة أيضاً مِنْ قِبَل الماثريديّ (ت ٩٤٤/٣٣٣) في تفسيره القرآني: «قيل: إن «الكوثر» هو لفظ [حرف] قد يعني: علامة تمثل حرفاً صامتاً، أو مفردة أو جملة؛<sup>(١٠٠)</sup> إنَّه يستجيب لما يُسمّيه اللغويون نُطقاً (: articulation<sup>(١٠١)</sup> «مستعار من الكتب الأولى»).<sup>(١٠٢)</sup> في الواقع، ماتوريدي، مع أغلب المفسرين، مرتبك جداً حيال هذا اللفظ، ولكنه يُظهر تبصراً ثاقباً حين يرفض تفسير «الأغلبية» [بنهر في الجنة، على وجه التحديد]: «إنَّ الله وعد بما هو أكثر من ذلك لجماعته». لذا «نهر في الجنة» يُعطى محمداً لا يمكن أن يُحسبَ تشريفاً.

ارتباك المفسرين حيال هذا اللفظ وحيال السورة كلّها يؤكّد رأينا في أنّ هذا النص له قليل من المعنى أو لا شيء من المعنى في حالته الحاضرة. هذا هو السبب الذي جعل لوكسينبرغ يقترح أنه صفيحة ممسوح لنصّ آرامي من ١ بطرس ٥ - ٨ - ٩ «... اصحوا واسهروا لأنّ إبليس خصمكم كأسد زائر يجول ملتصقاً مَنْ يفتسه. قاوموه بثبات في الإيمان...». لا حاجة بنا إلى إعادة كل مناقشة لوكسينبرغ هنا،<sup>(١٠٣)</sup> ولكنها تصلح مثلاً مهمّاً لفرضية يجب أن يُفكّر فيها في ضوء حيرة المفسرين المسلمين.

### خلفية تاريخية لفرضية لوكسينبرغ

ومؤخراً برز باحث آخر، هو جان فان ريث،<sup>(١٠٤)</sup> يدعم «صلة السريانية والآرامية». إنَّه يُشدّد على أنّ استخدام القرآن للفظ «إنجيل» بصيغة المفرد قد تعكس رغبة لها جذور في المسيحية الباكورة في إعادة تأسيس وحدة رسالة يسوع.

استجابة لنقد سيلسيس (تبعه بعد ذلك نقد بورفيرى، الإمبرطور جوليان، والمانويين، وكثيرين غيرهم). وقد حاول «مريقيون (تقريباً ٨٥ - ١٦٠) وطيطيانس (تقريباً ١٢٠-١٧٣) أن يقدموا نصاً واحداً موحداً للإنجيل ويعيدوا تنظيم أحداثه وفق تسلسله الزمني». (١٠٥) إن كان محمد (أو أحد رواته أو أحد مساعديه، نظرياً) مطلعاً على الإنجيل المجتمع، الدياطسرون، فمن الواضح، كما كان يعلم، أن الدياطسرون كان قد أُلّف بالسريانية. (١٠٦)

ومع قولنا هذا، ليس من السهل معرفة أي نص من نصوص الإنجيل كان محمد قد اطلع عليه. ومع ذلك، هناك قليل من الإشارات النادرة في القرآن إلى الأناجيل. وهكذا سورة الفتح، ٤٨ ٢٩ «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا». هذا النص يجمع بين فقرتين من الإنجيل - مرقس ٤ ٢٦ - ٧ ومتى ١٢ ٢٣ - وهو المزج ذاته في الدياطسرون. انظر على سبيل المثال في ترجمته الهولندية - الوسطى في القرن الثالث عشر عن ترجمة لاتينية مفقودة، وفي ترجمته العربية المفقودة. (١٠٧)

يُطبَّقُ فان ريث المعالجة ذاتها على فقرات في القرآن تدور حول طفولة مريم (سورة آل عمران، ٣ ٣٥ - ٤٨)، يوحنا (سورة مريم، ١٩ : ٣)، ويسوع (سورة آل عمران، ٣ ٣٧؛ سورة مريم ١٩ : ٢٢ - ٢٦)، مُظهراً مرّة أخرى أن «القرآن يقتبس تراث الدياطسرون». (١٠٨) ويفعل الأمر نفسه مع اعتقاد المُشبهين في صلب المسيح (سورة النساء، ٤ : ١٥٧)، ولكنه في هذه الحالة يُحيل إلى الاعتقاد في المسيح بوصفه ملاكاً (قارن: ج. لولينغ)، وبشكل مُلاحظ يُحيل إلى اعتقاد الألكسيين الذين يعلنون أن: «أكثر بكثير من مجرد وهم أن الله شكّل المسيح وبَدَّله أثناء الصلب؛ لقد كان بالأصل حول الشكل البشري الذي أنشاه الله ليسوع في لحظة التجسد والذي به (بهذا الجسد) تسامى وأمكن لشخص ملائكي أن ينزل». (١٠٩)

وإن لم يفسّر الديايطسرون كافة الخصوصيات القرآنية عن حياة يسوع، فإنّ فان ريث يخلص إلى النتيجة الآتية: «بالإحالة إلى الديايطسرون، وكما فعل ماني قبله، أمكن للنبيّ محمد أن يؤكّد على وحدانية رسالة الإنجيل. بالاضافة إلى ذلك، وضع نفسه على مسار مرقيون وطيطيانس وماني. جميع هؤلاء سعوا إلى (إعادة) إنشاء الإنجيل الحقيقي للوصول إلى معناه الحقيقي. جميعهم ادّعوا لأنفسهم الحقّ في إعادة ترتيب وتنسيق النصوص الكتابية لأنهم شَبَّهوا أنفسهم بالفارقليط الذي أعلنه يسوع».<sup>(١١٠)</sup>

يقدم فان ريث نفسه دعمه - مع تحسينات وصلات - لتفسير لوكسينبرغ لما يُسمّى بحوريات الجنة (سورة الدخان، ٤٤ ٥٤؛ ٥٢ ٢٠)، ولغلمان الجنة نفسها (سورة الطور، ٥٢ ٢٤؛ سورة الواقعة ٥٦ ١٧؛ سورة الإنسان ٧٦ ١٩)،<sup>(١١١)</sup> المذكورين في نصّ قرآن اليوم (التي زوّدت خيال رجال مسلمين كثيرين بالوقود). إنّ أصول هذه الألفاظ في الأدب السرياني كذلك. إنّها ألفاظ أصبحت غامضة بسبب التشويه الطارئ عليها في نصّ قرآن اليوم. بهذا فإنّ «كورا دي إنبن» في النسخة السريانية لـ «رؤيا باروخ» أصبحت في القرآن «حور العين». خلفيات تاريخية أخرى تقترح درب الآرامية تشتمل على السؤال حول أصول الكتابة العربية والعلاقات الوثيقة بين مكة والحيرة،<sup>(١١٢)</sup> ومعه السؤال حول فقرات من الكتاب المقدّس مُترجمة إلى العربية واستخدام العربية في أجزاء من الليتورجيا المسيحية.<sup>(١١٣)</sup> وهذه موضوعات ناقشناها في مواضع أخرى لن نرجع إليها الآن.

### خلاصة: نحو إعادة بناء نقدية للقرآن

يبدو من الصعب اقتفاء نولده حول عدد من النقاط الجذرية. وبشكل جوهريّ حين يُعلن أنّه: «من المهمّ أن نلاحظ أنّ ذوق العرب اللغويّ الحسن حفظهم حفظاً يكاد يكون تاماً من تقليد غرائب استثنائية وضعفات موجودة في لغة القرآن»،<sup>(١١٤)</sup> وهو يعتقد، رغم ذلك، أنّ هذه اللغة هي، مع ذلك، العربية الكلاسيكية (أو الأفضل: عربية). وفي هذا وافقه أغلب دارسي الإسلام ومنهم ريجي بلاشير (١٩٠٠ - ٧٣) ورودي باريت (١٩٠١ - ٨٣)، إن ذكرنا مترجمي

القرآن فحسب. وهو ما يزال يحظى بالموافقة على هذا في الحاضر، باستثناء بعض من ذوي المنزلة الرفيعة.

إننا نُبعد أنفسنا عن اقتناع نولدكه هذا وليس أقلّ عن اقتناع له آخر: «ربّما كان قد حدث خطأ في النسخ، ولكنّ قرآن عثمان لا يتضمّن سوى عناصر أصيلة - وإن في ترتيب غريب جدّاً بعض الأحيان»،<sup>(١١٥)</sup> أو عن اقتناع شبيه: «لا شيء غير أصيل: القرآن يتضمّن فقرات أصيلة فقط». هذا الاقتراح، في الواقع، يتضمّن فرضيتين: من جهة، فرضية أنّ القرآن الذي نملك هو في الواقع مُصحّف عثمان؛ ومن جهة أخرى، فرضية أنّ هذا المصحّف العثماني يتضمّن نصوص الوحي الأصيلة التي صدرت عن محمّد. ومع ذلك، نرى أنّ نولدكه بعد ذلك (١٩٠٩) يُقرّ باحتمال أن يكون قد حدث إقحامات في القرآن،<sup>(١١٦)</sup> وذلك بعد أن نشر أوغست فيشر مساهمة حول هذا الموضوع.<sup>(١١٧)</sup>

أهمية قليلة جدّاً أُعطيت لما عمله الحجّاج بن يوسف الثّقفي في عهد عبد الملك الأموي (حكم بين ٦٥ - ٨٦ / ٦٨٥ - ٧٠٥). بدون الذهاب بعيداً جدّاً مع بول كازانوفّا حتّى نعتقد أنّ التنقيح العثماني تُخرافة، أو أنّه «ذو أصل خيالي»،<sup>(١١٨)</sup> يستطيع المرء أن يفترض أنّ تعديلات جرت على النّص.<sup>(١١٩)</sup> قولنا هذا يُظهر أنّنا ما نزال في حاجة إلى بحث دقيق، كتلك البحوث التي أجراها فرد ليمهويس التي أظهرت أنّه في مطلع القرن الثاني/الثامن لم تكن القراءة والتفسير منفصلين وأنّ «النّص الرسمي [للقرآن] لم يكن بعدُ مقبولاً عالمياً». <sup>(١٢٠)</sup>

في هذه الأثناء، يمكن فهم عمل لوكسينبرغ (وقبله عمل لولينغ) ضمن تقليد «القراءات المختلفة» للقرآن إذ يُميّز المرء بين ثلاثة أنواع من الاختلافات، وعلى وجه التحديد: «اختلافات طفيفة»، أي قراءات أو تفسيرات مختلفة للنّص الخالي من التنقيط والتشكيل نفسه؛ «اختلافات هامة»، أي اختلافات في الحروف الخالية من التنقيط والتشكيل نفسها، مثلاً، في المصاحف غير العثمانية، ولكن أيضاً في الاختلافات المعروفة بـ«القراءات الشاذة»؛ وأخيراً «الاختلافات الكبيرة»، أي على وجه التحديد، كتابة النّص الآرامي بحروف عربية.<sup>(١٢١)</sup>

الخلفية التاريخية التي يفتقر إليها عمل لوكسينبرغ يمكن إيجادها جزئياً في الأدب السرياني، وجزئياً في الرابطة التي وُجدت - بحسب المصادر الإسلامية -

بين محمّد وأولئك الذين نادوا به نبياً (ورقة بن نوفل، خديجة وآخرون)، أو هؤلاء الذين جهّزوه بتقارير أو أغنوا تلك التقارير التي يملك سلفاً بأدب الكتاب المقدّس وأدب ما بعد الكتاب المقدّس.

على أيّة حال، هاتان الإعادتان النقديّتان لبناء القرآن - إعادة البناء المنحدرة من الذروة (الموادّ التي جمعها برغشتراسر وبريتزل، وأدب القراءات المختلفة الغني، المحقّق بتزايد) وإعادة البناء الصاعدة إلى الذروة (مع عمل كعمل لولينغ، لوكسينبرغ، فان ريث، وغيرهم) - يجب أن تتقدّما في انسجام.

أما نحن فنجد في هذا البحث دافعاً لقراءة نقدية للمصادر الإسلاميّة التي تعكس «كتاب تلاوة» في تطوّر دائم ربّما حتّى العصر الأمويّ: مُعلّمو محمّد، تلقّي محمّد ومعاونيه، الناسخ والمنسوخ، «نسيان» آيات، بل سور، آيات أو سور مفقودة (أو ضحايا نسيان)، مجموعات تامّة إلى حد كبير أو قليل، إقحامات، تصحيح جزئي لأخطاء (لحن ج لحن) مُتضمّنة في النّص (والثابتة في الطبعة الرسمية اليوم)، تعديلات لغويّة متنوّعة، وغير ذلك. لا يُخلَق نبيّ في يوم واحد، ولا كتاب مُقدّس في أقلّ من ذلك. (١٢٢)



- (1) A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2nd edn, Berlin: Nicolai, 1869.
- (2) J. Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- (3) P. Crone and M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- (4) A. Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, London: Routledge 1990, 1, ix.
- (5) Cl. Gilliot, "Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke," *JSAI* 22, 1998, 84–126.
- (6) Cl. Gilliot, "Informants," *EQ*, 2, 512–18.
- (7) Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Das arabische Buch, 2000 (2nd edn Berlin: Schiler, 2004) (translation: *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, Berlin: Schiler, 2007); see the review article of Gilliot, "Langue et Coran: une lecture syro-araméenne du Coran," *Arabica* 50, 2003, 381–93; the very negative review of François de Blois, in *Journal of Qur'anic Studies* 5, 2003, 92–7; Ch. Burgmer, *Streit um den Koran: Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*, Berlin: Schiler, 2004.
- (8) The expression "the obscure beginnings" is taken up from the German title of: K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds), *Die Dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin: Schiler, 2005.
- (9) First World Congress of Middle Eastern Studies, Mainz, September 8–13, 2002. This long contribution is published under the title: "Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin?" in M. Kropp (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a Historico-Critical Text*, Beirut, Orient-Institut, 2006, 33–137.
- (10) For this issue, which is not dealt with here, see Gilliot, "Reconstruction," *Ī* nos. 2–14.
- (11) G. Bergsträsser, "Plan eines Apparatus criticus zum Koran," *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-hist. Abt.*, 1930, Heft 7, reprint in R. Paret (ed.), *Der Koran*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 389–97.
- (12) O. Pretzl, "Bericht über den Stand des Koranunternehmens der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München," *Mitgliederversammlung der DMG, Halle, 3. Januar 1936*, in *ZDMG* 89, 1935, 20–1; idem, "Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran," *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wis-*

*senschaften, philosophisch-hist. Abt.*, 1934, Heft 5; idem, "Die Wissenschaft der Koranlesung," *Islamica* 6, 1935-6, 1-47; 230-46; 290-331.

(13) A. Jeffery, "Progress in the study of the Qur'an text," *Moslem World* 25, 1935, 4-16, reprint in Paret, *Der Koran*, 398-412; idem, *Materials for the History of the Text of the Qur'an*, Leiden: Brill, 1937, reprint New York: AMS, 1975; idem, "The textual history of the Qur'an," *Journal of the Middle East Society* (Jerusalem) 1, 1947, 35-49; reprint in idem, *The Qur'an as Scripture*, New York: Moore, 1952, 89-103; A. Jeffery and I. Mendelsohn, "The orthography of the Samarqand Qur'an codex," *JAOS* 3, 1942, 175-94.

(14) Th. Nöldeke, "Hatte Muhammad christliche Lehrer?" *ZDMG* 12, 1858, 699-708; A. Sprenger, "Ueber eine Handschrift des ersten Bandes des Kitâb Tabaqât al-kabyr vom Sekretär des Wâqidy," *ZDMG* 3, 1849, 450-6, p. 454 for Bahira; idem, "Mohammad's Journey to Syria and Professor Fleischer's Opinion Thereon" (with texts and translations from al-Tirmidhi and Ibn Ishâq), *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 21, 1852, 576-92; idem, *Leben*, 2nd edn, 1, 178-204 (on Bahira); 2, 379-90 ("Wie hies der Lehrer?"); 390-7 (s.t. "Asâtyr alawwalyn, d.h. die Märchen der Alten"). One should add the sections on Waraqa b. Nawfal, 1, 81ff., 124-34; idem, "Mohammad's Zusammenkunft mit dem Einsiedler Bahyrâ," *ZDMG* 12, 1858, 238-49; Gilliot, "Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke," *JSAI* 22, 1998, 84-126; idem, "Informants"; idem, "Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten," in K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds), *Die dunklen Anfänge*, 148-69.

(15) *Asatir* is probably derived from Syriac; see S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden: Brill, 1886, 250; *GdQ1*, 16, n. 4, with other possible origins; A. Mingana, "Syriac influence on the style of the Kuran," *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 88-9. Cf. the remarks of A.-L. de Prémare, "Les textes musulmans dans leur environnement," in Cl. Gilliot et T. Nagel (eds), "Les usages du Coran," *Arabica* 47, 2000, 391-408, see 400-3 on *zubur al-awwalin* (Q 26:196).

(١٦) الأمكنة الأخرى في القرآن التي تعطي فرصة للتفسيرات لنشير إلى هذا الموضوع تشمل الآيات المشار إليها سابقاً: سورة الفرقان ٢٥: ٤-٥، وسورة الشعراء ٢٦: ١٩٥؛ انظر Gilliot, "Informateurs," § nos. 15-19, 23, 25.

(١٧) تعبير الرومية هنا يبدو انه يشير إلى اللغات المحكية في الأراضي البيزنطية، ليس اليونانية فحسب، بل أيضاً الآرامية بالنسبة إلى المسيحيين واليهود في سوريا وفلسطين والعراق، وهكذا.

(١٨) علي محمد شحاته (تحقيق)، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٨٠-٩؛ Gilliot, "Informateurs," § no. 12; idem, "Informants," 513a.

(19) Ibn Ishaq, *Sirat rasul Allah*, F. Wüstenfeld (ed.), Göttingen: Dieterich, 1858-60, 260; A. Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's*

*Sirat Rasul Allah* (hereafter: Ibn Ishaq-Guillaume), Karachi: Oxford University Press, 1978 (1st edn: 1955), 180; Gilliot, "Informateurs," § no. 13; idem, "Informants."

(٢٠) يحيى بن سلام (ت ٢٠٠ / ٨١٥)، تفسير، هند شلبي (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤، ١، ٩١؛ الطبري، تفسير، أحمد سعيد علي، مصطفى السقا وآخرون (تحقيق)، القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، ١٩٥٤-٧، ١٤، ١٧٩، سورة النحل، ١٦: ١٠٣ (٢١) يحيى بن سلام، تفسير، ١، ٩١، سورة النحل، ١٦: ١٠٣؛ ولكن ص. ٤٦٩ (سورة النساء، ٢٥: ٤): قال الحسن البصري: «يعنون عبد بن الحدرامي؛» ابن أبي الزمين، تفسير، حسين بن عكاشا ومحمد بن مصطفى الخازن (تحقيق)، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢، ٤، ٢٠٠، سورة الحجر، ٤٤: ١٥؛ الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو محمد بن عاشور (تحقيق)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢، ٧، ١٢٣، يجب تصحيحه: قال الحسن بن عبيد بن الخيدر الحبشي الكاهن، يجب قراءتها: وفي قول الحسن: هو عبدٌ لبني حدرامي، وكان كاهناً في الجاهلية؛ انظر:

Gilliot, "Zur Herkunft der Gewährsmänner," § nos. 19-21. This error was taken up by Sprenger, *Leben*, 2, 389: "Hasan (Baçry) nennt den Abessynier 'Obayd al-Chidhr, welcher ein Kahin war," according to Baghawi, *Tafsir* (which is an abridgment of Tha'labi's *Kashf*) ad Q 25: 4; خالد عبد الرحمن العك، ومروان سوار (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ٣، ٣٦١.

(٢٢) الثعلبي، تفسير، ٦، ٤٣. للسجلّ الكامل انظر: هود بن محكم، تفسير، الحاج بن سعيد شريقي (تحقيق)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ٣، ٢٠١، سورة الفرقان، ٢٥: ٤، بحسب الحسن البصري ومحمد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦ / ٦٧٣)؛ السهيلي، التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام، علي محمد النقرة (تحقيق)، طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الاسلامي، ١٩٩٢، ١٧٣، Sir W. Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, T.H. Weir(ed.) , Edinburgh: Grant, 1912, reprinted 1923, 66.

23 See Ch. Pellat, "al-Nadr b. al-Harith," *EI2*, 7, 874.

(٢٤) مقاتل، تفسير القرآن، ٣، ٢٢٦-٧؛ Guillaume, *The Life of Muhammad* ١٣٥-٦؛ الطبري، تفسير، ١٨: ١٨٢، القرآن ٢٥: ٥؛ النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٣-٩٨، ١٦، ٢٢٠، ٢٧١؛ Gilliot, "Muhammad, le Coran et les 'contraintes de l'histoire'," in S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden: Brill, 1996, 3-26, esp. 23-6.

(25) See Gilliot, "Informants," 517.

(26) See Gilliot, "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" in D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. Van Reeth (eds), *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Acta Orientalia Belgica*, 2004, 185-231, esp. 188-90; for more details see

the account on the meeting of Khadija with the monk Sergius, which also contains the topos "Holy! Holy!"

(٢٧) حول تلقي محمد لأول وحي، انظر

GdQ1,74–89; Sprenger, *Leben*, 330–49; Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, 39–54; R. Bell, "Muhammad's call," *The Muslim World* 24, 1934, 13–19; idem, "Muhammad's visions," *The Muslim World* 24, 1934, 145–54; R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris: PUF, 1952, 38–43; R. Sellheim, "Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis," *JSAI* 10, 1987, 1–16; G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Muhammads*, Berlin: de Gruyter, 1996, 59–117.

(٢٨) Sprenger, *Leben*, 1:355: «لولا حبّ وثقة خديجة ما كان لمحمد أن يصبح نبياً،

ولفقد الإسلام صفاءه والقرآن حرمة» cf. Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, 106, n. 1.

(29) Tabari (i.e. Bal'ami), *Muhammad, sceau des prophètes*, trans. H. Zotenberg, Paris: Sindbad, 1980 (originally: *Chronique de Abou-Djafar-Muhammad-ben-Djarir-ben-Yezid*, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Muhammad Bel'ami, Paris: Maisonneuve, 1867–74), 67; cf. Sprenger, *Leben*, 1, 151–2.

(30) See Sprenger, *Leben*, 1, 124–34, 302–4; Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*, 49–50; U. Rubin, *The Eye of the Beholder*, Princeton, NJ: Darwin, 1995, 103–12: "The Khadija-Waraqqa story."

(٣١) حول مغازي ابن إسحق، الذي لا يُعدّ كتاباً كاملاً بالمعنى المعاصر للكلمة، وحول

نسخه انظر:

J. Fück, *Muhammad ibn Ishâq. Literarhistorische Untersuchungen*, Dissertation, Frankfurt am Main, 1925, 34–43; J. Horowitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, L. Conrad (ed.), Princeton, NJ: Darwin, 2002 (original text published, in *Islamic Culture*, 1927–8, vols 1–2), 74–90; S.M. al-Samuk *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishaq. Eine synoptische Rekonstruktion*, Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main, 1978, 134–9.

(٣٢) ابن حجر، تهذيب التهذيب، حيدرآباد: دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٧–٩، إعيد

طبعه في بيروت: دار صادر، ٧، ص. ٧١.

(33) Cf. Gospel of John 15:25–6, where *nomos* (Law) is in relation with the Paraclete; Sprenger, *Leben*, 1, 127, 158. «ناموس» مستعار من الآرامية الفلسطينية من أصل يوناني بمعنى «القانون» A. Sprenger, "Ueber den Ursprung und die Bedeutung des arabischen Wortes Nâmûs," *ZDMG* 13, 1859, 690–701. In the *Sira* of Ibn Ishaq it has the meaning of law or confidant; A. Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*, Frankfurt am Main: P. Lang, 1984, 349–50.

(34) This passage is within a longer narrative with the following chain of autho-

rities: Ibn Ishaq/Wahb b. Kaysan, a mawla of the Zubayrids/'Ubayd b. 'Umayr b. Qatada al-Laythi Ibn Hisham, *al-Sira al-nabawiyya*, Mustafa al-Saqqa *et al.* (eds), Cairo: Maktabat wa-Matba'at al-Babi al-Halabi, 1955 (1st edn: 1936), 1, p. 238; al-Tabari, *Annales*, M. J. De Goeje (eds), Leiden: Brill, 1871901-9, 1, 1151-2; *The History of al-Tabari*, VI, *Muhammad at Mecca*, trans. W.M. Watt and M.V. McDonald, Albany, NY: State University of New York Press, 1988, 72.

(٣٥) ابن البيهقي، دلائل النبوة، عبد المعطي قلعجي (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ | ١٩٨٥، ٢، ص. ٩-١٤٨، مع سلسلة من المحيلين في بداية الرواية الطويلة حيث يظهر نصنا [...] محمد بن عبد الجبار العطاردي (ت ٢٧٢ | ٨٨٦ GAS، ١، ١٤٦) | يونس بن بكير (ت ١٩٩ | ٧١٥) | ابن إسحاق | عبد الملك بن عبد الله بن الصفين بن العلاء الثقفي.

(36) On Ibn Shihab al-Zuhri and his *Maghazi*, see GAS, 1, 280-3; Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. 50-66; Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Muhammads*, 59-79; Husayn 'Atwan, *Riwayat al-Shamiyyin li-l-maghazi wa-l-siyar fi l-qarnayn al-awwal wa-l-thani li-l-hijra*, Beirut: Dar al-Jil, 1986, 69-150.

(٣٧) أبو الفرج الإصفهاني، كتاب الأغاني، بولاق، ١٢٨٥ | ١٨٦٨، ٣، ١٤، القاهرة: دار الكتب، ١٩٢٧-٧٤، ٣، ١٢٠؛ قارن مع الزرقاني، شارح المواهب اللدنية، محمد عبد العزيز خالدي (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦، ١، ٣٩٩.

(38) GAS, 1, 278-9; Horovitz, *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*, 15-29; G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Muhammads*, 79-86; idem, "Foundations of a new biography of Muhammad: The production and evaluation of the corpus of traditions from 'Ur-wah b. al-Zubayr," in H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden: Brill, 2003, 21-8; J. von Stülpnagel, *'Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*, Dissertation, Tübingen, 1957; محمد مصطفى الأعظمي، مغازي رسول الله. عروة بن الزبير بن العوام، (نقل عن) عبد الأسود، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١؛ سلوى مصري الطاهر، بداية الكتابة التاريخية عند العرب. أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير بن العوام، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥

(٣٩) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٣، ١٢٢؛ قارن مع الزرقاني، شارح المواهب اللدنية. النسخة الطويلة لهذه الرواية هي على السلسلة التالية من المحيلين: [...] ابن صحيب (الزهري) | عروة بن الزبير | عائشة، في البخاري، الجمع الصحيح، L. Krehl *et al.* (eds), Leiden: Brill, 1862-1908, book 65, 3, 380-1 صحيح البخاري، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (تحقيق). ترقيم الأحاديث بحسب تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، تحت إشراف محب الدين خطيب، القاهرة: دار الكتب الجديد،

١٣٩٠ | ١٩٧٠؛ أعيد طبعه في بيروت: دار المعارف، لا يذكر تاريخه، تراث ٤٩٥٣، ٩، ص. ٧١٥، تفسير، ٧١٦-٢١؛ البيهقي، دلائل، عبد المعطي قلعجي (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢، ١٣٥-٧.

(٤٠) البخاري، صحيح، الكتاب ١، فصل ٣، ١، ٥، ١ (ed.) Krehl؛ ابن حجر، الفتح، ١، ٢٣، التراث رقم ٣؛ ابن سيد الناس، عيون الآثار، القاهرة: مكتبة القدس، ١٩٣٧، ١، ٨٥؛ سلوى مرسي الطاهر، بدايات الكتابة التاريخية عند العرب. أول سيرة في الإسلام، ٧٩.

(41) On this legend in the Christian polemic against Islam, see R.G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ: Darwin, 1997, 476-9, with further literature, 476, n. 1; Gilliot, "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" 188-9.

(42) Ibid., 189.

(٤٣) محمد بن يوسف الصالحي، سُبُل الهدى، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ | ١٩٩٣، ٢، ٢٣٣-٤.

(44) E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Cambridge: Islamic Texts Society Trust, 1984 (first edition: London, 1863-93), 1, 1291.

(45) See A. Baumstark, "Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache," *Islamica* 4, 1929-31, 562-75, 566-7; idem, "Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung," *OC*, 1934, 3. ser. 9, 31, 165-88 (Ps 37, 29 and Coran 21, 105).

(٤٦) فتوح البلدان، عبد الله وعمر أنيس الطباع، (تحقيق)، بيروت: مؤسسة المعارف، ١٩٨٧ | ١٣٧٧ (١٩٥٧)؛

M. Lecker, "Zayd b. Thabit, 'A Jew with Two Sidelocks,' Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)," *JNES* 56, 1997, (259-73) 267; reprint in *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 1999, III.

(٤٧) محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي (تحقيق)، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥-٢٠٠٠؛ قارن

Gilliot, "Le Qur'an, fruit d'un travail collectif?" 195-6; idem, "Reconstruction," § no. 22, both with other versions.

(48) See the sections following the note cue (see p. 92).

(49) Gilliot, *Exégèse, langue et théologie en islam. L'exégèse coranique de Tabari*, Paris: Vrin, 1990, 109, n. 1; M. Lecker, "Tamim al-Dari," *EI2*, 10, 189.

(٥٠) ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة، فيهم محمد شلتوت (تحقيق)، جدة: أحمد، ١٣٩٩ | ١٩٧٩، ٣، ١٠٠٨.

(٥١) ابن حنبل، المسند، محمد الزهري الغمراوي (تحقيق)، القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٥، ١، ٤٠٥؛ أحمد محمد شاكر (تحقيق)، القاهرة: المعارف، ١٩٩٥ (بدء من ١٩٤٩)،

Lecker, "Zayd b. Thabit," *JNES* 56, 1997, 259–60; Gilliot, عدد ٤٣٨٤٦، ٥٨، ٤  
"Reconstruction," § no. 24,

(٥٢) أبو القاسم الكعبي البلخي. قبول الخيار ومعرفة الرجال. أبو عمر الحسيني بن  
عمر بن عبد الرحيم (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ | ٢٠٠٠.

(53) See A.-L. Prémare, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris: Seuil 2002, 306–10.

(54) Gilliot, "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" 214–7: on Q 13:31, apud Tabari, *Tafsir*, Ahmad Muhammad Shakir (ed.), Cairo: n.p., 1969, 16, 452, no. 20410, and the reaction of the editor, 16, 2 (his introduction), 452, n. 3.

(55) Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, 196–7; idem, "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" 213ff.; J. Burton, "Linguistics errors in the Qur'an," *JSS* 33, 1988, 181–96, according to Abu 'Ubayd.

(56) For these two issues, see Gilliot, "Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu," a paper presented at the Eighth Colloquium From Jahiliyya to Islam, Jerusalem, July 2000, to be published in *JSAI*; idem, "Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'lif al-qur'an*)," in Cl. Gilliot und T. Nagel (eds), *Das Prophetenhadit. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 14–39.

(57) See Gilliot, "Un verset manquant du Coran ou réputé tel," in M.T. Urvoy (ed.), *En hommage au Père Jacques Jomier, O.P.*, Paris: Cerf, 2002, 73–100; idem, "Le Coran, fruit d'un travail collectif?" 199–204.

(٥٨) الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، أحمد محمد شاكر (تحقيق)، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢؛ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، محمد أبو الفضل إبراهيم (تحقيق)، طبعة ثانية منقحة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤–٥ (طبعة أولى ١٩٦٧)، فصل ٣٨، ٢، ٤٣–١٢٥؛

W.Y. Bell, *The Mutawakkili of as-Suyuti*, a translation of the Arabic text, with introduction, notes, and indices, Dissertation Yale University, 1924; A. Sprenger, "Foreign words occurring in the Qôran," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 21, 1852, 109–14. R. Dvořák, *Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Koran*, Inaugural dissertation, München, 1884 (above all on *tannur*); *FV*; Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*; Cl. Gilliot, *Exégèse, langue et théologie*, 95–110; A. Rippin, "Foreign vocabulary," *EQ*, 2, 226–37.

(59) J. Horovitz, "Jewish proper names and derivatives in the Koran," *Hebrew College Annual*, 2, 1925, 145–227 (reprint, Hildesheim: Olms, 1964); idem, *Koranische Untersuchungen*, Berlin and Leipzig: de Gruyter, 1926, 156–65.

(60) *GdQ1*, 31–4; *FV*, 233–4; Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*, 286–91; Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 54–60 (2nd edn, 81–7).

(61) *GdQ2*, 11; ٢٠٥. ، ١ ، ١٨ الفصل ، القرآن ، الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، For more details, see Gilliot, “Reconstruction,” § no. 15.

(62) For the Ethiopian origin of *mushaf* (also: *mashaf* and *mishaf*), see Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 248; Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*, 228–30.

(63) Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 237–8; *FV*, 180–2; Hebbo, *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam (gest. 218/834)*, 208–10.

(64) *FV*, 72–3. For other words see A.-L. de Prémare, “Textes musulmans,” 400–6.

(65) Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, 98–9 (for the exegetes); Larcher, “Language, concept of,” *EQ*, 3, 109 (for the linguistic theorization of the exegetical debate); Gilliot and Larcher, “Language and style,” 114.

(66) See Gilliot, *Exégèse langue et théologie*, chapters 3–4, 73–110.

(67) H.L. Fleischer, “Ueber arabische Lexicographie und Ta’âlibi’s *Fiuh al-luġa*,” in *Berichten für die Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der W., Philol.-histor. Cl.*, 1854, 1–14, p. 5; reprint in *Kleinere Schriften 3*, Osnabrück 1964, 152–66, p. 156.

(68) Gilliot and Larcher, “Language and style,” 122.

(69) Gilliot and Larcher, “Language and style,” 109–24; Pierre Larcher, “Language, concept of,” *EQ*, 3, 108–9; Gilliot, “Le Coran, fruit d’un travail collectif?” 209–17.

(70) *Ibid.*

(71) Th. Nöldeke, “Zur Sprache des Korans,” in *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Trübner, 1910, 1–30; French translation by G.-H. Bousquet, *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*, Paris: Maisonneuve, 1953.

(72) *GdQ1*, 107.

(73) *GdQ1*, 143, n. 2; this note was probably written by Schwally.

(74) K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg: Trübner 1906, reprint, Amsterdam: APA, 1981, 169; M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*, Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978, 117–18, with discussion of this thesis; K. Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001 (1st edn: 1997), 40–1.

(75) Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, 175–85.

(76) P.E. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford: Oxford University Press, 1959 (1st edn: 1947), 141–9, 345–6; *idem*, “The Qur’an and the ‘Arabiya,” in S. Löwinger and J. Somogyi (eds), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest: n.p., 1948, 163–8; *idem*, “The Arabic readers of the Koran,” *JNES* 8, 1949, 65–71.



(77) See Gilliot and Larcher, 123–4.

(78) Kahle, *The Cairo Geniza*, p. 142.

(79) J. Owen, “Idgām al-Kabir and history of Arabic language,” in W. Arnold and H. Bobzin (eds), “*Sprich doch Aramäisch, wir verstehen es!*” *60 Beiträge zur Semitistik für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2002, (503–20) 504.

(80) Gilliot and Larcher, 124.

(81) H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London: Royal Asiatic Society, 1902, 32.

(82) A. Mingana, “Syriac influence on the style of the Kuran,” *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 77–98; reprint in Ibn Warraq (ed.), *What the Koran Really Says: Language, Text and Commentary*, Amherst, NY: Prometheus, 2002, 171–92.

(83) For more on Mingana, see Gilliot, “Reconstruction critique,” § no. 40.

(84) G. Lüling, *Über den Ur-Qur’an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur’an*, Erlangen: Lüling, 1974 (2nd edn: 1993); review of M. Rodinson, in *Der Islam* 54, 1977, 321–5; G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad: Eine Kritik am ‘christlichen Abendland,’* Erlangen: Lüling, 1981; review of books by Cl. Gilliot, “Deux études sur le Coran,” *Arabica* 30, 1983, 16–37.

(85) G. Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.

(86) Lüling, *Challenge*, LXIII.

(87) See Gilliot and Larcher, 129–30.

(88) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 10–15; Gilliot, “Langue et Coran,” 387–9; Gilliot and Larcher, 130.

(89) A. Neuwirth, “Qur’an and history – A disputed relationship. Some reflections on Qur’anic history and history of the Qur’an,” *Journal of Qur’anic Studies*, 2003, 1–18.

(90) Simon Hopkins, review of Luxenberg’s book, in *JSAI* 28, 2003, 380.

(91) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 269–76 (2nd edn, 304–10).

(92) See Gilliot, “L’embarras d’un exégète musulman face à un palimpseste. Maturidi et la sourate de l’Abondance (al-Kawthar, sourate 108),” in R. Arnzen and J. Thielmann (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Leuven: Peeters 2004, 33–69.

(٩٣) القرطبي، تفسير، أحمد عبد العليم البردوني وغيره (تحقيق)، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢–٦٧؛ أعيد طبعه في بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥–٧، ٢٠، ٢١٦–

H. Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo: Nygaard, 1956, 56–99 (on the whole sura 108), here, p. 73; Gilliot, “L’embarras,” 40–3.

(94) *Ibid.*, 44–6.

(95) Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*.

(٩٦) القرطبي، تفسير، ٢٠، ٢١٧.

(٩٧) GAS، ١، ١٥-٦١٤.

(٩٨) الثعلبي، كاشف، مخطوط اسطنبول، احمد ٣، ٧٦.

(٩٩) الثعلبي، كاشف، ١٠، ٣١٠.

(100) K. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur’anic Exegesis in Early Islam*, Leiden: Brill, 1993, 157.

(101) We thank our colleague Pierre Larcher who has called our attention to the relation between *harf* and articulation.

(١٠٢) الماتريدي، تأويلات السنة، فاطمة يوسف الخيمي (تحقيق)، بيروت: مؤسسة

الرسالة، ١٤٢٥ | ٢٠٠٤، ٥، ٥٢٦؛ نفسه، آيات وسور من تأويلات القرآن،

A. Vanlialu and B. Topaloalu (eds), Istanbul: Acar Matbaacilik, 2003, 73–4.

(103) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 269–76 (2nd edn, 304–11); cf. Gilliot, “Embarras,” 48–52; idem, “Reconstruction,” § 45–52.

(104) J.M.F. Van Reeth, “L’Évangile du Prophète,” in D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. Van Reeth (eds), *al-Kitab, Acta Orientalia Belgica*, 2004, 155–74; Gilliot, “Reconstruction,” § 51, quoting and following Van Reeth.

(105) *Ibid.*, 158.

(106) Van Reeth, “L’Évangile du Prophète,” 155, n.1.

(107) *Ibid.*, 161–2.

(108) *Ibid.*, 163; cf. H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild: Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan, 1971, 23–37; idem, *Marcion, Muhammad and the Mahatma*, London: SCM, 1997, 87–91, but without referring to the *Diatessaron*.

(109) Van Reeth, 166.

(110) *Ibid.*, 174.

(111) Van Reeth, “Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxenberg et les sources du Coran,” published in *Arabica* 53, 4, 2006, 511–24; Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 221–69 (2nd edn, 255–303).

(112) Gilliot, “Reconstruction,” § 26–33.

(113) Gilliot, “Reconstruction,” § 34–9.

(114) Th. Nöldeke, “Zur Sprache des Korans,” 22; Bousquet, *Remarques critiques*, 34.

(115) Th. Nöldeke, “The Koran,” in *Sketches from Eastern History*, London: Black, 1892, 53.

(116) *GdQ1*, 99.

(117) A. Fischer, "Eine Qoran-Interpolation," in Carl Bezold (ed.) *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag*, I, Gieszen: Töpelmann 1906, 33–55; see now T. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995.

(118) P. Casanova, *Muhammad et la fin du monde: Étude critique sur l'islam primitif*, Paris: Geuthner, 1911–24, 127.

(119) Ibid., 141–2; *GdQ3*, 104, n. 1; A. Mingana, "The transmission of the Koran," *Muslim World* 7, 1917, 223–32, 402–14, esp. 413–4; reprint in Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*, Amherst, NY: Prometheus, 1998, 97–113, esp. 112–13.

(120) F. Leemhuis, "Ursprünge des Korans als Textus receptus," in S. Wild and H. Schild (eds), *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages*, Würzburg: Ergon, 2001, 301–8, esp. 307.

(121) Gilliot and Larcher, "Language and style," 131–2.

(122) A. Mingana, "The transmission of the Koran," 412/reprint, 112.

## التقليد المسيحي والقرآن العربي

أصحاب الكهف في سورة «الكهف» ونظيرها في التراث السرياني

سيدني غريفيث

### مقدمة

مِنَ الْبَدْهِيِّ عِنْدَ الْبَاحِثِينَ فِي السَّرْيَانِيَّةِ أَنْ يُقَالَ: بِقَدْرِ مَا يَزْدَادُ الْمَرْءُ تَعَمُّقًا فِي الْإِطْلَاحِ عَلَى أَعْمَالِ أُسَاطِينِ كُتَّابِ الْعَصْرِ الْكَلَّاسِيكِيِّ، وَخَاصَّةً عَلَى مُؤَلَّفِي النُّصُوصِ الْوَعِظِيَّةِ الْلِيْتُورْجِيَّةِ الْهَامَّةِ، كَتَلِكِ الَّتِي كَتَبَ مَارَ أَفْرَامُ السَّرْيَانِي (٣٠٦ - ٣٧٣ م)، وَنَرْسَايَ الرَّهَاوِيِّ وَالنَّصِيبِيَّ (٣٩٩ - ٥٠٢ م)، أَوْ يَعْقُوبَ السَّرُوجِيَّ (٤٥١ - ٥٢١ م)، يَزْدَادُ مَا يَسْمَعُهُ الْمَرْءُ مِنْ أَصْدَاءِ مَوْضُوعَاتِهِمُ الْمَأْلُوفَةِ وَتَعَايِيرِهِمُ الْمَتَنَاوِبَةِ الْمَتَمِيزَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ النُّقَاطِ فِي خُطَابِ الْقُرْآنِ الْعَرَبِيِّ. وَمِنْ جِهَةٍ مَعَاكِسَةٍ، غَالِبًا مَا أَهْمَلِ الْبَاحِثُونَ فِي الْقُرْآنِ - عِنْدَ بَحْثِهِمْ عَنْ أَصْلِ مَا يَعْضُونه بِوَصْفِهِ «مَفْرَدَاتٌ أَعْجَمِيَّةٌ» فِي الْقُرْآنِ - لَفَتَ الْإِنْتِبَاهَ إِلَى مَا يَعْدُونَهُ كَمَا هَائِلًا مِنْ مَفْرَدَاتٍ سَرْيَانِيَّةٍ مُسْتَعَارَةٍ أَوْ نِظَائِرِ ذَاتِ أَصْلٍ مُشْتَرَكٍ فِي الْعِبَارَةِ الْإِصْطِلَاحِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ فِي الْكُتُبِ الْإِسْلَامِيَّةِ. إِحْدَى الصَّعُوبَاتِ الَّتِي لَازِمَتْ دِرَاسَةَ هَذِهِ الْقَضَايَا ظَلَّتْ تَتَمَثَّلُ فِي حَقِيقَةِ هِيَ أَنَّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي نَرَى فِيهِ أَنَّ مُعْظَمَ الْبَاحِثِينَ فِي الْقُرْآنِ مَدْرَبُونَ جَيِّدًا فِي اللُّغَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارْسِيَّةِ وَالتَّرْكِيَّةِ فَإِنَّهُمْ نَادِرًا مَا أَحْرَزُوا أَكْثَرَ مِنْ قَبْضَةٍ لُغَوِيَّةٍ مِنَ السَّرْيَانِيَّةِ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ غَالِبًا مَعْرِفَةٌ أَوْلِيَّةٌ بِالْأَدَبِ الْكَلَّاسِيكِيِّ لِهَذِهِ اللُّغَةِ. وَعَلَى نَحْوِ مُشَابِهِ، أَغْلِبُ الْبَاحِثِينَ فِي السَّرْيَانِيَّةِ مُنْغَمِسُونَ عَمِيقًا فِي دِرَاسَةِ النُّصُوصِ الْكَلَّاسِيكِيَّةِ لِلْقُرْنِ الرَّابِعِ وَالْخَامِسِ بَلِ السَّادِسِ، وَلَكِنَّ قَبْضَةَ إِدْرَاكِهِمْ لِلْعَرَبِيَّةِ هِيَ إِلَى حَدٍّ كَبِيرٍ قَوَاعِدِيَّةٌ وَمُعْجَمِيَّةٌ، وَهُمْ غَيْرُ مُطَّلَعِينَ عَلَى أَدَبِ

القرآن والآداب الإسلامية المبكرة. ومن ناحية أخرى، كان الباحثون القرآنيون غالباً غير راغبين في أن يحسبوا الإنشاء السرياني الديني قبل العصر الإسلامي ذا صلة ما بالحلقة التفسيرية للقرآن. وباحثو السريانية نادراً ما رأوا أي سبب يجعلهم يعتقدون أن القرآن يمتُّ بصلته إلى الإطار النصي أو المنطقي لتفكير الحقبة المسيحية المبكرة في عصورها المتأخرة. وكانت النتيجة أنه حين عرض الباحثون علاقات سريانية مع بعض الأساليب في القرآن العربي، سواء أكانت قواعدية أو معجمية أو متعلقة بالموضوعات، فعلوا ذلك في خواء تقريباً، بدون كثرة قول حول افتراضاتهم المنهجية والتفسيرية. لقد كان هناك قليل من الجهود، بل أقل من القليل، لإطلاق زُمرٍ من المبادئ أو الفرضيات المتماسكة جيداً والمقبولة تاريخياً، والتي في ضوءها يمكن للتطابقات المنصوص عنها بين السريانية والاستخدامات القرآنية أو صيغ التعبير فيه أن تجد مغزاها الأكثر احتمالاً

من وجهة نظر لغوية وفيلولوجية، منذ السنوات المبكرة للقرن العشرين كان الباحثون العاملون في الغرب يفترضون خلفية سريانية لقسم هام من الكلام في القرآن.<sup>(١)</sup> كتب الفونس مينغانا كتاباً في سنة ١٩٢٧، مقدراً أن سبعين بالمئة من «التأثير الأعجمي في أسلوب ومصطلحات» القرآن يُمكن إرجاعها «إلى السريانية (وضمناً الآرامية وسريانية فلسطين)»<sup>(٢)</sup> وحين لاحظ آرثور جيفري أن مينغانا أرجع قسماً هاماً من «الدخيل» في القرآن إلى أصول سريانية، كتب سنة ١٩٣٨: «حقيقة واحدة تبدو أكيدة هي أن المسيحية المعروفة للعرب قبل الإسلام كانت من نموذج سرياني هو النموذج اليعقوبي أو النسطوري».<sup>(٣)</sup> ولاحظ أيضاً أن نصوصاً إسلامية متعددة تذكر اتصالات لمحمد مع مسيحيين سريانيين أو عرباً، وهذه الملاحظة دفعت جيفري إلى الاستنتاج أن هذه الشهادات الآتية من الجماعة الإسلامية الباكرة «تُظهر على الأقل أنه كان هناك إدراك باكر أن محمداً كان في وقت ما على اتصال حميم مع مسيحيين مرتبطين بالكنيسة السريانية».<sup>(٤)</sup>

إنَّ المسعى إلى إلقاء مزيد من الضوء على القرآن العربي بالرجوع إلى المعجمية السريانية والاستخدام القواعدي وجد نصيراً مثابراً في نهاية القرن العشرين في عمل الكاتب الذي يُوظف اسماً مستعاراً هو كريستوفر لوكسينبرغ.<sup>(٥)</sup> فيما يحتج لوكسينبرغ بأن كلاً من المُفسرين المسلمين التقليديين والباحثين

المعاصرين قد أهملوا ما يسميه الجذور «السريانية الآرامية» للعربية القرآنية لصالح اعتماد صارم ومُفْرِطٍ على اللغة العربية البدوية من أجل مُعطياتٍ لشرح معاني النصوص، فإنَّ منهجه هو أن يفحص منتخبات من النص صعبة التفسير من منظور «السريانية الآرامية» على حد تعبيره. إنَّه يُغيِّرُ التحريك والتنقيط لكلمات منتخبة عند الضرورة ليستكشف إمكانية إحراز قراءة مفهومة لفقرات غامضة حتى الآن، وذلك باستخدام المعجم السرياني، وهي تظهر منسجمةً مع صيغ قواعدية آرامية أبكرَ أو استخدامات نحوية. على وجه الإجمال، الاقتراح العام المصنوع هو أنَّ القرآن - حين يُقرأ مِنْ منظور لوكسينبرغ «السرياني الآرامي» - يمكن أن يُحسَبَ أنَّه كانَ في وقتٍ من الأوقات كتاباً مختلفاً جداً عن الكتاب الذي أصبح في أيدي مُفسِّريه المسلمين والغربيين، بدءاً من الأزمنة الباكرا للعباسيين حتى الآن. يبدو مشروعُ لوكسينبرغ في الواقع - تحت زيِّ بحثٍ فيلولوجيٍّ - شَبهاً مُعاصِراً لمساعي بعض المجادلين المسيحيين الناطقين بالعربية في بواكير العصر الإسلامي، الذينَ طرحوا في نقاشهم أنَّ القرآن قبل أن «يُشوَّه» على أيدي المسلمين القدامى وأيدي الذينَ أسلموا من اليهود كان كتاباً ذا فكر وحساسيةً مسيحيةً.<sup>(٦)</sup> فيما هذا بالتأكيد ليس هدفَ لوكسينبرغ المُصرِّح به، فإنَّ النتيجة النهائية لطرائقه المنهجية - إلى الحدِّ الذي تحظى فيه بالقبول في شواهدٍ فردية - هي أن يُدرج قصص القرآن العربية ضمن الخطِّ التفسيري للمسيحية الآرامية في تعبيرها السرياني أكثر ممَّا كانَ مألوفاً حتى الآن.

هناك خطر تفسيريٍّ خاصٍّ في المقاربة اللغوية والفيلولوجية الصرفة لبحث التأثير السرياني في القرآن العربي. وذلك لأنَّ براعة الفيلولوجي تستطيع بسهولة أن تُقولِبَ الموادَّ اللغوية في صيغ قواعدية ومعجمية محتملة على أساس اعتبارات فيلولوجية وإملائية، تاركةً خارج الاعتبار تلك الدرجة من الاحتمال التاريخي أو الثقافي التي هي شرط ضروري للمقبولية. بكلامٍ آخر، من وجهة نظر تفسيرية مسؤولة، القراءات القواعدية أو الإيتمولوجية الصرفة لكلمات وتعابير في القرآن العربي على أساس طبقة سريانية تحتية مُفترضةٍ يجبُ أن تُدعَمَ بإسنادٍ إلى سياق الموضوع الفكري، وهذا سيجعلها (القراءات) لا مُمكنةً ومقبولةً فحسبُ، بل بكلِّ ترجيح سيجعلها حاملة المعنى الأصيل المقصود في الأصل.

من منظور الموضوع الفكري، في مُقابل الاهتمامات الفيلولوجية والمعجمية الصرفة، كان تور أندريا الباحث الحديث الوحيد حتى الآن الذي بحث بشكل نظامي ما يعتبره مديونية محمّد والقرآن للتعبير السريانية المتعلقة بالمسيحية. في دراسته ذائعة الصيت عن *Origins of Islam and Christianity*<sup>(٧)</sup> (أصول الإسلام والمسيحية)، يتحدّث أندريا بثقة عمّا يعتبره التأثيرات والاستعارات من المصادر السريانية، تلك التي يتبيّنُها في القرآن كلُّ من له اطلاع على الاصطلاحات والأفكار الأساسية المهيمنة في أهمّ نصوص الأدب السرياني في الحقبة الكلاسيكية. إنّ تركيزه هو على الأفكار الدينية وصيغتها المُميّزة، لا على القواعد أو المُعجمية. يلفت أندريا الانتباه أولاً إلى المسيحية في الجزيرة العربية في عصر محمّد، ذاكراً بشكل خاصّ ازدهارها في صيغة سريانية في مواضع مثل نجران والحيرة وبين اتّحادات كونفيدرالية قبلية كبيرة مثل اللخمين والغساسنة. وبعد أن استبعد الشعراء العرب الذين عاشوا قبل الإسلام ومَن دُعوا بالحنفاء كمصادر وافية بالغرض لأفكارٍ وتعبيرٍ مسيحية يجدها في القرآن، كرّس تور أندريا معظم دراسته لما يدعوه «التقوى الأخروية» (*Frömmigkeit*) لمحمّد. وعنى بذلك التفكير النظامي للنبيّ المسلم عن «الأخويات»، المحاكمة النهائية والآخرة، والبعث، والثواب والعقاب النهائيين. بحسب أندريا كانت تقوى محمّد هذه «متناسكة، وهي مفهوم مُعرّف جيّداً أتى بأهمّ تعبير عن شخصيته الدينية».<sup>(٨)</sup>

بحسب أندريا، هذا المفهوم الأخروي الملفوظ بصيغة نهائية عكس البرنامج الوعظي الدقيق الذي بيّن أنّ محمّداً كان مطّلعاً عليه اطلاعاً تاماً ناجزاً.<sup>(٩)</sup> وفي النتيجة، بعد تحليله المُفصّل ومُقارناته لفقرات في القرآن وفي نصوص سريانية منتقاة اجتهد أندريا أن يُثبت أنّ هذا «البرنامج الوعظي الدقيق» كان خاصّاً بجماعة مسيحية ناطقة بالسريانية، وخدم، في رأيه، كنموذج لمحمّد في الوعظ الأخروي.<sup>(١٠)</sup> بحسب أندريا، «كل ما تلقاه محمّد من المسيحية تلقاه عن طريق الوعظ الشفهي فقط والاتّصالات الشخصية».<sup>(١١)</sup> من المُحتَمَل أنّ أندريا افترض أنّ العربية كانت لغة الوعظ الشفهي والاتّصالات الشخصية، رغم أنّه لا يذكر ذلك بصريح العبارة. إنّهُ يذكرُ أنّه يعتقد أنّ «كنيسة المشرق»، الكنيسة المسماة بالنسطورية، كانت مصدرَ التأثيرات والاستعارات التي كوّنث «التقوى الأخروية»

لمحمد. (١٢) على نحو أكثر تحديداً، اقترح أندريا أن وعظ المُرسَلين النساطرة بلغ انتباه محمد من اليمن، حيث تأسست إرساليَّة تبشيريَّة في أواخر القرن السادس. (١٣)

ولكنَّ تور أندريا كان مدركاً لما يدعوه بأثر «المونوفيزايت» (: تعليم الطبيعة الواحدة في المسيح - المترجم) في محمد والقرآن. لقد وجدَّه في الاعتقاد بطبيعة المسيح الذي يرفضه القرآن. بحسب أندريا، فكرة القرآن المُفاجئة أنَّ الثالوث المسيحي يتكوَّن من الله والمسيح ومريم،<sup>(١٤)</sup> وجداله ضد الادعاء المسيحي أنَّ الله هو المسيح،<sup>(١٥)</sup> وفكرته الجذابة في القصص الأبوكريفية عن ميلاد وطفولة يسوع، كلُّ ذلك يوحى بأنَّه ردُّ على مجادل مسيحي من جماعة «المونوفيزايت». إنَّه يفترض وجودهم في الجمعيات الأثيوبيَّة في الجماعة الإسلاميَّة الباكورة. (١٦)

ولكنَّ المُفسرين الغربيين المتأخِّرين يفترضون وجود صلوات قريبة بين محمد واليعاقبة (: جماعة القائلين بالطبيعة الواحدة - المترجم) الناطقين أصلاً بالسريانيَّة، كالصلوات القريبة التي افترضها تور أندريا بين محمد والنساطرة. على سبيل المثال، اجتهد جون بومان، مُشيراً إلى ما يُسمَّى «المونوفيزيتيين» (القائلين بالطبيعة الواحدة) في نجران وفي الاتحادات القبلية العربية كالغساسنة، أن يُبرهن أنَّ ما في القرآن من علم النبوة ومن معرفة بالكتاب المقدس تُفسَّر أفضل ما يُمكن على ضوء الافتراض أنَّ محمدًا كان في محادثة مع اليعاقبة المسيحيين، الذين بينهم كان الدياطسرون متداولاً بوصفه النص النموذجي للإنجيل. بحسب بومان، يتحمَّم أن يكون محمد قد اكتسب معرفته بشخصيات العهد القديم من بيئة شاع فيها الإنجيل المُنظَّم من الأناجيل الأربعة (: الدياطسرون - المترجم)، لأنَّ شخصيات العهد القديم المذكورة في القرآن هي الشخصيات المذكورة في الدياطسرون فقط. عند براون، وزن هذه الملاحظات يدعم بقوة وجهة النظر التي ترى أنَّ المسيحيين الذين ألفهم محمد والمُخاطبين في القرآن يتحمَّم أن يكونوا «المونوفيزايتيين» أو «اليعاقبة» كما يدعوهم.<sup>(١٧)</sup> عند نقطة لافتة للنظر، أفرد تور أندريا أعمال مار أفرام السرياني (٣٠٦ - ٣٧٣ م)، الكاتب السرياني القديم الذي يُحبُّه الملكانيون واليعاقبة والنساطرة على قدم المساواة، بوصفها نصوصاً يجد فيها بسهولة مفرداتٍ وتعابير ومفاهيم دينية شقيقة لتلك التي يجد في القرآن. (١٨) إنَّ



واحداً من اقتراحاته بشكل خاصّ آثار عاصفة في أوساط الباحثين. لقد اقترح أندريا أنّ حوريات الجنة كما هي مُصوّرة في القرآن (مثلاً في الدخان [٤٤]: ٥٤؛ الطور [٥٢]: ٢٠؛ الرحمن [٥٥]: ٧٢؛ الواقعة [٥٦]: ٢٢) يمكن أن توجد ممثلة سابقاً في واحدة من قصائد مار أفرام بعنوان «الفردوس» (مج ٢). (١٩) كتب أندريا:

«يمكن للمرء أن يجد إشارة مُحجّبة إلى عذراوات الفردوس في قول مار أفرام: «مَنْ يُمِسِّكُ عن خمرة الأرضِ، فإليه كرومُ الفردوسِ تحنُّ. كلُّ منها (من الدوالي) تناوله عناقيدَ من الأعناب. وإن كان الرجلُ قد عاشَ بتولاً فإنّها (كروم الفردوس) تُرحّبُ به في حُضن طاهر». (الشاعر يُشخّص دوالي الكروم وهي مؤنث مجازي، ولا يقصد نساء حقيقيات - المترجم). لأنّه بوصفه راهباً لم يقع في حُضن أو سرير أرضي». (٢٠)

إنّ التّقوى الشّعبيّة بالتأكيد هي التي فسّرت هذه الصورة تفسيراً حرفياً تماماً، وضمنَ هذه الظروف لا يستطيع المرء أن يُلقي باللائمة على أيّ مواطنٍ وثنيٍّ في مكّة إنّ فعل الأمر ذاته (أندريا، محمّد: الرجل وإيمانه، ٨٨).

في عام ١٩٤٨ كتب دوم إدموند بيك، و.س.ب.، المحرّر الحديث لمعظم النسخ النقدية للأعمال السريانية لمار أفرام السرياني، ردّاً على ما عدّه زعمَ أندريا عن المعنى الذي يقصده مار أفرام. (٢١) لقد فهم بيك أنّ أندريا يقصد أنّ أعمال مار أفرام عرضت مكافأة سماوية للراهب المتبتّل نظيرةً لتلك المُقدّمة بواسطة حوريات القرآن للمسلم المتوفى مُخلصاً لدينه. وهكذا تجسّم أن يُبين أنّ مار أفرام لا يمكن أن يقصد هذا المعنى. نَبّه بيك إلى أنّ مخطوط «أديتو روماننا» عن ترانيم مار أفرام الذي استخدمه أندريا تَعْتوره نقائص وعيوب، وبدأ يشرح رمزيّة الفقرة في سياقها بتقديم دراسة معقّدة بعض الشيء لبعض الألفاظ المفتاحية في النص. بإيجاز، حاول بيك أن يُبرهن أنّ الصورة الشعرية التي يقدّمها مار أفرام، صورة الكرم، جذوعها وفروعها، استحضرت تصوّراً للفردوس وخطاً من التفكير يستبعد تماماً أيّ مفهوم لذلك النوع من السرور الذي تزوّد به الحوريات. إنّ

عرض بيك لتفكير مار أفرام مقنع. ولكن يبدو أنه لم يستوعب تماماً نقطة أندريا. إن أندريا في الواقع لم يقل إن مار أفرام تخيّل أيّ شيء شبيهاً بحوريات الفردوس. ولكنّه اقترح أنّ «التّقوى الشّعبيّة»، ناهيك عن «مواطنٍ وثنيّ في مكّة»، مُلهمةً بهذه السطور التي كتبها مار أفرام هي التي استحضرت الحوريات. لقد كانت نقطة أندريا الأساسيّة هي أنّ على المرء أن يتذكّر أنّ أوصافاً شعريّة كأوصاف مار أفرام التي تتخيّل بركات الفردوس بمصطلحات جنّة للسرور يُمكن أن يُفترض منطقياً أنّها تتموضع خلف أوصاف مشابهة للفردوس في القرآن، خاصّة إذا مال المرء إلى الاعتقاد بأنّ أوصاف مار أفرام كانت موضوع تأملٍ وحديث بين المسيحيّين الناطقين بالعربيّة والذين كانوا بين مخاطبي القرآن العربي.

على صلة مع اقتراح تور أندريا عن الخلفيّة السريانيّة لتصوير القرآن للفردوس، وهو الاقتراح المُوضّح بإسناد إلى فقرة في أعمال مار أفرام السرياني، من المُثير أن نلاحظ بالمناسبة أنّ كريستوفر لوكسينبرغ، في الجزئية التي أصبحت مقتبسة أكثر من غيرها من عمله، فسّر على أساس فيلولوجي ومعجميّ العبارة المفتاحيّة في سورة الدخان (٤٤): ٥٤ والطور (٥٢): ٢٠، «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ» لا بمعنى «سنزوّجهم بعذراوات ذوات عيونٍ سودٍ واسعة» أو «نزوّجهم بعذراوات ساحرات العيون»،<sup>(٢٢)</sup> ولكن بمعنى «سنُريحهم تحت عناقيدٍ عنبٍ صافية بلوريّة»،<sup>(٢٣)</sup> زاعماً أنّ العبارة بهذا الفهم أكثر انسجاماً مع السيناريو الأخرى للقرآن. مهما كان تفكير المرء حول صحّة أو عدم صحّة هذا الاحتمال للتفسير، فإنّه من الواضح أنّه أقرب إلى صورة عناقيد العنب التي يقول مار أفرام السرياني إنّها تستقبل البتولين في أحضانها منها إلى صورة حوريات تُعانق كما هي مُتخيّلة تقليدياً.

فيما هذا ليس موضع مناقشة جدارة قراءة لوكسينبرغ، يمكن أن يكون الموضوع الذي نوضح فيه أنّه من وجهة نظر تفسيريّة يمكن صنع قضية هي أنّ الاختلاف في القراءة ليس اختلافاً تستطيع الفيلولوجيا والمعجميّة وحدهما أن تُسوّيه بشكل مقبول. ولكنّ الاختلاف هنا قد يكون الاختلاف الذي يصنعه الإسلام نفسه بوصفه نظاماً جديداً للرواية عند عرض موضوعات فكريّة تُراثيّة. ينبغي على المرء أن يُبرّر أنّه من ناحية تفسيريّة لا يمكن لمعنى القرآن العربي

الجديد أن يُخَفَّض بشكل موثوق به إلى مقاييس خلفيته المفهومية المُفترضة في لغة واحدة من القصص التي تقوم مقام الأسلاف له. إنه بهذا الخصوص يطلب المرء ما ذكرناه سابقاً عن منظومة المبادئ والفرضيات المقبولة تاريخياً، والتي في ضوءها يستطيع الباحثون في السريانيات على وجه الخصوص أن يُقوِّموا العناصر المتَّفقة التي يُلاحظونها بين النصوص السريانية الكلاسيكية من جهة، وما يجدونه في القرآن من استخدامات أو تعابير تبدو مستعارة، من جهة أخرى.

## القرآن والسريانية

الخلفية التاريخية والجغرافية التي ظهر فيها القرآن العربي أولاً، في كلٍّ من صيغته، الصيغة الشفهية التي جرت بين المسلمين الناطقين بالعربية خلال حياة محمد، وصيغته الكتابية بعد جمعه وتوحيده القياسي في العقود التالية لموت محمد، تدعم التوقُّع أن المعتقدات والممارسات المسيحية التي يعكسها والانتقادات التي يُصادق عليها أو يرفضها هي إلى حدٍّ بعيد تلك المُتداولة في التعابير الآرامية للمسيحية. لخطَّ العربية الشمالية أسلاف من الخطوط الآرامية، سواء أكانت نبطية أم سريانية. والمسيحية التي وجدت طريقها بين التجمُّعات الناطقة بالعربية خلف حدود الإمبرطوريَّتين الرومانية والفارسية في القرنين السادس والسابع، سواء من سيناء أو فلسطين أو سوريا أو ما بين النهرين أو جنوبي العراق، كانت مسيحية آرامية، وغالباً سريانية، في صياغتها الأصلية الشعرية والليتورجية. مع أنه كان هناك أيضاً حضورٌ حبشيٌّ ذو شأن، بل قبطنيٌّ مسيحيٌّ في الجزيرة العربية في القرن السادس، وبقايا من مصطلحاتها المألوفة لا تُعوِّزنا حتى في القرآن، فإنه من الصعب أن تُجعل القضية بشكل مختلف: المسيحية المُنعكسة في القرآن تشي إلى حدٍّ كبيرٍ بصياغتها الآرامية والسريانية الأصلية. وكان على القرآن العربيّ كان عليه بحكم الضرورة أن يتناول في خطابه المعتقدات المسيحية والممارسات والقصص الشائعة بالفعل بين مُخاطبيه الناطقين بالعربية، عاكساً الصيغَ التعبيرية المُتداولة بينهم. إنه لهذا السبب ليس من المفاجئ أن الباحثين العاملين من منظور فيلولوجي ومعجمي، مثل ألفونس مينغانا أو كريستوفر لوكسينبرغ، يجدون آثاراً كثيرة لاستخدامات سريانية خلف بيان القرآن

العربي،<sup>(٢٤)</sup> أو أن يجد الباحثون الذين يفحصون النصّ بمنهج معرفية مثل منهج «تاريخ الدين» أو «الدين المقارن»، مثل تور أندريا، أصداء الإنشاء الديني الآرامي حاضرة في محيطه. حين تؤخذ بالحسبان الظروف التاريخية والجغرافية للشعب يجب أن يكون هذا متوقّعا. وإلا كيف كان يُمكن لخطابه أن يكون مفهوماً منهم؟ إن أخذ بالحسبان الاحتمال التاريخي العالي أن المسيحية التي إليها يُشير القرآن، أو البيان المسيحي الذي يعكسه كان تعبيره الأصلي في الآرامية بل السريانية، فإنّه عالٍ على قدم المساواة أنّه بين المسيحيين من مخاطبي القرآن نُطقت بالعربية صياغته المألوفة وتعبيره النموذجي، وتقليده القصصي، السرياني أصلاً،<sup>(٢٥)</sup> مع آثار وأصداء أصولها السريانية ما زالت ملاحظة في التعبير العربي المسكوك حديثاً. بكلام آخر، نطق المسيحيون بين مخاطبي القرآن العربي بالعربية، ولكنّ مفرداتهم المسيحية المتميزة كشفت أصلها السرياني. أحياناً تظهر هذه الأصول السريانية بصفة «أساليب سريانية» حين تُقتبس هذه الأساليب في القرآن. و«الأساليب السريانية» هي كلمات أو تعابير في البيان العربي للقرآن تشي بأسلوب سرياني تحتوي. هذا يعني أنّها كلمات سريانية ولكن بقالب عربي (calques) أو «ترجمات مستعارة» من السريانية إلى العربية. إنّها ليست ببساطة كلمات سريانية مستخدمة في موضع كلمات عربية أو تعابير. يحتاج تمييزها إلى ألفة مع التعابير السريانية الكلاسيكية، مع عين على ما يمكن أن يبدو فظاً غير مألوف في البيان العربي. لقد طوّر الكاتب في مكان آخر قضية متعلّقة بهذه النقطة،<sup>(٢٦)</sup> هي التعبير الغامض «ثالث ثلاثة»، يُترجم غالباً بـ *third of three* (: «ثالث ثلاثة» - المترجم) في سورة المائدة (٥): ٧٣. حالما يُميّز التعبير بصفة «أسلوب سرياني» عاكساً اللقب السرياني للمسيح، «تليثايا»، «الواحد الثلاثي»، يُمكن للمرء أن يرى القرآن رافضاً المُعتقد المسيحي حول المسيح باللغة ذاتها التي بها أكّد المسيحيون مخاطبوه الناطقون بالعربية هذا المُعتقد، مُستخدمين لقباً كان فظاً بل أعجمياً في نسخته العربية، ولكنّه مشحونٌ بأهمية رمزية عند أولئك الذين فهموه بملء فحواه المسيحي، المُعبّر عنه أصلاً بالسريانية.

عنصر تفسيري هامٌ في تمييز «الأساليب السريانية» مثل هذا في القرآن العربي هو التمييز المُلازم، وهو أنّ القرآن يُكرّر مثل هذه الأساليب من أجل أغراضه

البلاغي الخاصّة به، وهي أغراضٌ مختلفة جداً عن الغرض المسيحي من سكّ أو ابتكار كلمات أو تعابير عربيّة فظة، أو ببساطة تعريب مصطلحات سريانية. فإنّ موقف القرآن تُجاه المسيحيّة هو بشكل أساسيّ موقف انتقاديّ. من الناحية البلاغيّة، انتقادهُ فعّال بقدر ما يُكرّرُ بدقّة الصياغة المسيحيّة الفعلية في سياق الوحي القرآني مُبرزاً عدم الكفاية المسيحيّة المُلاحظة أو، بحسب مبادئ القرآن، بطلانها. على نحو مشابه، خلف خط «الأساليب السريانية» المدعوّة هكذا بحق، إنّ المسيحيّة جوهرأً، الكتابيّة مُعتقداً، المترجمة بلا شكّ إلى العربيّة من أصول سريانية لفائدة المسيحيّين الناطقين بالعربيّة، هي مُوظّفة أحياناً في القرآن بغرض اكتساب مصداقيّة لتعاليم القرآن بين مخاطبيه من المسيحيّين الناطقين بالعربيّة. أو أنّ القرآن لا يُكرّرُ غالباً أو يقتبس من الكتاب المقدّس للمسيحيّين أو من قصصهم التراثيّة بقدر ما يُلمحُ إليها إلماحاً، على افتراض أنّ قصصهم، وشخصياتهم الدراميّة وبطولاتهم معروفة سلفاً لمُخاطبيه. في الواقع إنّ التسليم الكبير للقرآن بمعرفة مُخاطبيه بكمّ هامّ من الكتاب المقدّس وموادّ من الكتب الأبوكريفية يضمّها، مع تقليد مسيحي ويهودي، هذا التسليم بحدّ ذاته أكبرُ برهانٍ مُقنع على شيوع هذه القصص في بيئة الناطقين بالعربيّة من المُخاطبين الذين يُخاطبهم القرآن بالفعل. من الناحية التفسيرية، ينبغي على المرء أن يُقارب القرآن بوصفه إنشاءً متكاملأً بحدّ ذاته؛ إنّه يُصرّح، يحكم، يمدح، يلوم من مركز روايته. يخاطبُ متلقّين مُطلعين على نماذج شفهية أبكرَ من الكتاب المقدّس ومن العناصر الفولكلوريّة. إنّ القرآن لا يستعير أو يقتبس من هذه النصوص الأبكر. ولكنّه يُلمح ويستحضر قصصها، بل كلماتها أحياناً، من أجل أغراضه البلاغيّة الخاصّة به. القرآن العربيّ، من منظور أدبي، هو شيء جديد. إنّه يستخدم لغة، وأحياناً أشكال وأبنية قصص أبكرَ، في تأليف إنشائه المُتميّز الخاصّ به. لا يُمكن خفضه إلى أيّ مصادرٍ مُفترضة. تظهر فيه إنشاءات أبكرُ لا في خلفيّة جديدة فحسب، بل تُعاد مشكّلة ومُهدّبة ومُعادة صياغتها من أجل قصّة جديدة جوهرياً. والسريانية في القرآن ليست سريانية بعد. يمكن أن تكون «أسلوباً سريانياً» في العربيّة القرآنيّة، أو قصّة رويّت أصلاً بالسريانية وأصبحت في الرواية الشفهية العربيّة مصدراً يُحال إليه في إنشاء القرآن. تلميحٌ إلى، بل اقتباساتٍ من، أو أشباهُ بنائيةٍ لقصص سريانية

أبكر لا تتحكّم بإنشاء القرآن. ولكنّ القرآن، مؤطّراً أفقهُ التفسيريّ الجديد، يسبك أيّ عنصر سريانيّ أصلاً في بيانه العربيّ في إطار المعنى المبنيّ بيانه الخاصّ. في هذا السياق فإنّ دراسة المُقدّمات السريانيّة لأيّ من قصص القرآن هي دراسة نصّ سريانيّ يفترض، بكلّ أرجحية تاريخيّة، أنه يستلقي خلف رواية شفهيّة عربيّة تُؤدّي إلقاءً، وإليها يُلَمَع القرآن أو يُحيل، بافتراض مألوفيتها عند مخاطبي القرآن. يمكن للمرء أن يفكّر فيه كشكل مُكثّف لحالة «بين - نصوص» intertextuality شفهيّة تضمّ جماعتين متقاربتين في اللغة والزمان والمكان والوعي بالكتاب المقدّس. بطرق هامة، ونحن نتحدّث تاريخياً، وبسبب التجارة والظواهر الثقافيّة تمازجت عبر القرون تجمّعات هاتين الجماعتين اللغويّتين، الآراميين والعرب. لقد كانت مسألة وقتٍ وصدفٍ تاريخيّة، أو تدبير الله، قبل أن يصعد أستاذ قصة عربيّ ليضمّ اصطلاحات وموضوعات القصص الآراميّة في نموذج معنويّ جديد متميّز في نصّ جديد، ستعدّه جماعته ملهماً من الألوهة.

### أصحاب الكهف

خرافة «أصحاب الكهف» أو «نائمو الكهف» مثلٌ جيّد للتقليد الشائع في التراث السريانيّ الوعظي والليتورجي قبل الإسلام، إليه يُلَمَع القرآن ويضمّن أقساماً منه في قصصه لأغراضه الخاصّة، مخاطباً مُتلقيّه الناطقين بالعربيّة مفترضاً أنهم مُطلعون على تفاصيل هذه القصّة. من أجل الغرض الحاضر، يبدو أنّه من الأفضل قبل كلّ شيءٍ أن نُعيد إلى الأذهان خلفيّة الإشارات إلى خرافة «أصحاب الكهف» في القرآن، ثمّ نناقش الأشكال التي فيها شاعت بين المسيحيين بالسريانيّة قبل الإسلام، وشاعت أيضاً - على سبيل الافتراض - في الفولكلور العربيّ المسيحي، ثمّ نفحص جمع تفاصيل القصّة كما هي باقية في الباقي من النصّ الوعظي السريانيّ الذي يتضمّنّها. بالمقابلة مع هذه الخلفيّة، يُمكن للمرء أن يكون في وضع يؤهّله أن يُقدّم بعض الملاحظات حول ما يمكن تعلّمه من قراءة الفقرة القرآنيّة في سورة الكهف (٩ - ٢٦) بالمقابلة مع خلفيّة شيوع القصّة في التراث الوعظي والليتورجي السريانيّ الأبكر.

## أصحاب الكهف في القرآن

في تراث البحث الإسلامي، كما في تراث البحث الغربي في القرآن، أصبح هناك كم كبير من التعليق على قصة «أصحاب الكهف»<sup>(٢٧)</sup> إنَّ المُعلِّقين، دائماً تقريباً، نظروا إلى الخلف وهم ينظرون إلى نص القرآن من نقطة نظرٍ بعد القرآن، باحثين عن معنى القصة ضمن سياق وجهة نظرٍ إسلامية مُتطوّرة أو مُطوّرة؛ بحث بعض الغربيين عن أصول القصة في موادّ مسيحية أبكر، متّخذين قليلاً أو كثيراً نظرة انتقادية من إخلاص القرآن لهذه المادّة أو مُبرزين التطابقات.<sup>(٢٨)</sup> ومهما كان الأمر، فإنَّ وجهة النظر في الاستقصاء الحاضر معكوسة. هذا الاستقصاء يقارب قصة «أصحاب الكهف» في القرآن العربي من منظور قبل - نصي، مع اطلاع عميق لا على التراث التعليقي الإسلامي بعد القرآن، ولكن على الأدب التراثي للمسيحيين الناطقين بالسريانية، الذين في نصوصهم وجد الباحثون أبكر وأبقى الروايات لخرافة «أصحاب الكهف». تفترض المقاربة، لأسباب بُسِطت بإسهابٍ سابقاً، أنّ هذه النصوص أثّرت صيغة الخرافة أقرب ما يمكن إلى تلك الصيغة التي كانت فيها بكلّ أرجحية مألوفة عند المسيحيين الناطقين بالعربية من مُخاطبي القرآن حين أعطى محمّد صوتاً للإنشاء المُرسَل إليه من الله.

إنَّ استحضار القرآن لخرافة «أصحاب الكهف» يأتي قريباً من بداية سورة الكهف (سورة الكهف ١٨ : ٩ - ٢٦)، حين يُوجّه الله إلى محمّد هذا السؤال: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ»<sup>(٢٩)</sup> كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا؟ (سورة الكهف ١٨ : ٩). إنّه ذو صلة وثيقة بالموضوع أن يُلاحَظ منذ البداية أنّ الله يطرح هذا السؤال في سياق تذكير محمّد بالغاية من وحي الكتاب (الكتاب، القرآن) لعبده في المقام الأوّل، وهي بين أمور أخرى «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٤). وعلى نحو مشابه، عند نهاية ذروة «أصحاب الكهف» يخبر الله محمّداً أنّ الأولاد لا حامي لهم إلاّ الله، «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٢٦). الآية التالية تحثّ محمّداً أن يتلو من كتاب الرّب، «لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ»، وتنتهي بتأكيدِه أن «وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٢٧).

من الواضح أنّه في سياق وضع الثقة في وحي القرآن يُذكّر الله محمّداً بقصة

«إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ» (سورة الكهف ١٨ : ١٠)؛ إنه يقترح أنه شبه آيات القرآن، هذه القصة ذاتها تُعدُّ بين «آياتنا». وبالتناوب، ربّما كانت الرسالة أيضاً: كما أنّ هذه القصة من بين «آياتنا»، هكذا أيضاً آيات القرآن. على أيّة حال، إنه مُثير للانتباه أنّ ثمة غاية للكتاب هي «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٤) في الوقت الذي نرى فيه أنه في النَّفس التالي من النَّصّ يقدّم استحضاراً مُسهّباً لقصة استشهاد ومعجزة شاعت حتّى ذلك الوقت بين المسيحيين فقط. وعند نهاية الفقرة، يعلن النَّصُّ أنّ المعنى المهمّ للقصة هو أنّ الله «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٢٦) «وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٢٧). من الصعب أن يتجنّب المرء فكرة أنّ القرآن لا يستخدم هنا قصة مسيحية مألوفة ليقوّي فهم عبارة «آيات الله»، وحسب، بل إنه يقترح في النتيجة أنّ المعنى الحقيقيّ للقصة المسيحية يُصحّح ما يعدّه القرآن واحداً من الأخطاء الجوهرية للفهم المسيحي، وتحديدًا المعتقد القائل بأنّ لله ابناً هو يسوع المسيح.

هذه القراءة للخلفية في سياق استحضار القرآن لخرافة «النائمين» المسيحية ليست بلا مصاعب. في البداية، إنها حكمة معترف بها من قبل المُفسّرين المسلمين والباحثين الغربيين على حدّ سواء أنّ السورة التي تستحضر هذه الخرافة، باستثناء بعض الآيات، هي سورة «مكيّة». <sup>(٣٠)</sup> علاوة على ذلك، من المفترض بشكل عامّ أنّ خصومَ محمّدٍ في مكّة كانوا مشركين يؤمنون أنّ الملائكة أو آلهة أقلّ شأنًا يُمكن أن يُحسبوا أبناء لله. وفقاً لذلك فإنّ الإنذار ضدّ «الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (سورة الكهف ١٨ : ٤) لم يكن في المقام الأوّل موجّهاً ضدّ المسيحيين بل ضدّ مشركي مكّة. <sup>(٣١)</sup> وإنّ رأيي مُسلّم به أيضاً أنّ محمّداً واجه معارضة من اليهود والمسيحيين في الفترة المدينة فقط من سيرته النبوية، بينما كان الموقف في مكّة أكثر إيجابيّة. <sup>(٣٢)</sup> مهما كان الأمر، تبقى الحقيقة أنّه في هذه السورة المكيّة يستحضر القرآن ذكرى خرافة «النائمين» المسيحية، مع أمر مُتوقّع واضح هو أنّها كانت معروفة سلفاً من قِبَل محمّد ومن مخاطبي القرآن بمنّ فيهم المسيحيين الناطقين بالعربيّة. وإلا كيف يُمكن للمرء أن يُفسّر شيوع ذكرى خرافة مسيحية بهذا التفصيل، مع هذه الكثرة من عناصر الكتاب المقدّس المسيحي



والمعتقد والتقليد الكنسي التي توجد في القرآن؟<sup>(٣٣)</sup> ولا يقتصر الأمر على مُجرّد وجودها في القرآن، فالقرآن يستحضرها بطريقة تنم عن افتراض أنّ المُخاطبين أيضاً مَطلِعونَ جيّداً عليها. في البداية إنّه واضح أنّ الله - في استحضار القرآن لخرافة «النائمين» - يُعلّقُ على القِصّةِ وأثناء العرض يطرح أسئلة بلاغيّة على محمّد حول تفسيرها الملائم: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا؟» (سورة الكهف ١٨ : ٩). حين ينسبط تعليم محمّد حول هذه المسألة في الآيات الستّ عشرة التالية، يُمكن للمرء أن يُميّز جانبيين في الإنشاء: سورة الكهف ١٨ : ١٠-٢٠ و ٢١-٢٦ في الجانب الأوّل (١٠-٢٠)، يخاطب الله محمّدا بضمير الشخص الثاني، ويُذكّر بالعناصر المركزية للخرافة وبتعابير متحابكة من أجزاء أخرى من القرآن يكشف (الله - المترجم) الفهم القرآنيّ الملائم للرسالة المركزية للقِصّة. في الجانب الثاني (٢١-٢٦)، يتناول الله عدّة نقاط ثارت حولها خلافات وجدالات متعلّقة بتفاصيل قصّة «أصحاب الكهف» ويُصدِرُ توجيهاتٍ لمحمّد بصيغة الأمر حول كيفية التعامل معها.

الجانب الأوّل من استحضار القرآن لخرافة «أصحاب الكهف» يتضمّن مرحلتين قصصيتين: تصريح الله عن العناصر المركزيّة للقِصّة (١٠-١٢) والقصّ التفسيري للقِصّة الأصليّة (نبأ) لتجربة «أصحاب الكهف» (١٣-٢٠).<sup>(٣٤)</sup> العناصر المركزيّة التي يُصرّحُ بها الله هي عدة عناصر: الصبية سعوا إلى ملجأ في الكهف (١٠)؛ صلّوا طالبين رحمة ربّهم وإرشاده (١٠)؛ الله أغلق آذانهم عدداً من السنين (١١)؛ الله بعثهم ليعرفوا أيّاً من الفريقين أحصى مدّة إقامتهم إحصاءً صحيحاً (١٢).

قصّ الله التفسيري للقِصّة الأصليّة لتجربة أصحاب الكهف يُقدّمُ قصّة الفتيّة بحسب النموذج القرآني المألوف لأفرادٍ برّرة آمنوا برّبهم (١٣)، ولم يعبدوا إلهاً سواه (١٤)، وكان أهلهم مؤمنين بآلهة أخرى لم تُظهر آيةً علامةً للقوّة (١٥). هكذا الفتيّة أيضاً، يقول الله، بعد رفضهم عبادة أيّ إله إلا الله، حرّض بعضهم بعضاً بضمير الشخص الثاني على أن يتّخذوا من الكهف ملجأ حيث تنزل عليهم رحمة ربّهم الذي سيُنجيهم من ضيقتهم (١٦)، قارن كلاماً مشابهاً في (١٠). يكشف الله لمحمّد عن معجزة حركة الشمس، تنحرف قليلاً نحو جنوب فتحة الكهف عند شروقها وقليلًا نحو الشمال عند غروبها، والفتية في الداخل. يُحدّد

النص هذه أيضاً بأنها من «آيات الله» (١٧، قارن أيضاً ٩). يُخبر الله محمّداً، «وَتَحَسْبُهُمْ أَيْقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ؟ وَنُقَلِّبُهُمْ»، فيما بسط كلُّهم مخالَبه على العتبه. يؤكّد الله لمحمّد أنّه لو عثر على هذا المشهد لهرب من الفرع (١٨). يقول الله إنّهُ بعث الفتيّة على وجه التحديد ليتساءلوا فيما بينهم؛ ردّاً على السؤال المتعلّق بطول المدة التي مكثوا فيها هناك قال بعضهم: يوماً أو بعض يوم، وقال بعضهم: الله أعلم. ثم استدعي الله لمحمّد بعضاً آخر من الحوار بين الفتيّة، «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا (١٩). إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا» (٢٠).

في الجانب الثاني من استحضار القرآن لخرافة «أصحاب الكهف»، يتناول الله نقاطاً خلافية ثارت حول بعض تفاصيل القصة ويوجّه محمّداً حول كيفية التعامل معها. في المقام الأوّل، الله نفسه هو المسؤول عن حقيقة أنّ الخرافة كانت معروفة جيّداً وشائعة بين مخاطبي القرآن، وكذلك عن معرفتهم بوجود مقام أو مزار شهادة أقيم تخليداً لذكراهم، وكذلك عن انقسام الآراء حول عدد هؤلاء الأصحاب. يقول الله عن الأصحاب، «وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ [الشعب] لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ [أي تجربة الأصحاب]» (٢١). ثم يُذكر القرآن أنّ بعض الشعب أرادوا أن يُقيموا بناء فوقهم؛ أولئك الذين غلبوا آثروا مكاناً للعبادة (مسجداً) (٢١). حول التقديرات المتباينة لعدد الأصحاب، يُخبر الله محمّداً، «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ»، «فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (٢٢). في الآيتين التاليتين يُذكر الله محمّداً ألاّ يتعهّد بعمل شيء قائلاً: «إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا» (٢٣). «تذكّر» «وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي» (٢٤). ثم، يتوقّف الأمر على كيفية فهم القارئ للنص العربي، فإما أنّ الله يُنشئ حكماً تقريرياً حول «أصحاب الكهف»: «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» أو أنّ القرآن يُخبر أنّ هذا هو التقدير الشائع (٢٥). في النهاية، يُخبر الله محمّداً، «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرُ بِهِ وَأَسْمِعُ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيِّ وَلَا يَشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (٢٦).

## أصحاب الكهف في النصوص السريانية قبل الإسلام

رغم أن قصّتهم شاعت بكلّ اللغات في المسيحية المبكرة والقروسطية،<sup>(٣٥)</sup> فإنّ الباحثين المعاصرين ليسوا متأكّدين حول اللغة الأصليّة لخرافة «نائمو إفسس السبعة»، كما «أصحاب الكهف» المعروفين بشكل عام بين المسيحيين الغربيين. الرأي السائد في الوقت الحاضر هو أنّ أوّل تقرير عن خلاصهم العجائبي بعد أكثر من ثلاث مئة سنة من شبه دفنهم كتبه الأسقف اليوناني اسطيفان الإفسي بين الأعوام ٤٤٨ و ٤٥٠ م، وإنّ كانت أبكر النصوص الباقية بالسريانية يرجع تاريخها إلى القرن السادس الميلادي. الفكرة هي أنّ «المذكّرات» الأصليّة، التي تُرجمت بعد ذلك إلى السريانية، كانت قد كُتبت أولاً من قبل الأسقف اسطيفان بغرض الشهادة لمصادقة معتقد قيامة الجسد، التي كان الأسقف ثودور أسقف أيجيا قد رفضها مع أتباعه في القرن الرابع.<sup>(٣٦)</sup> ومع ذلك، فإنّ الرأي البديل القائل بالأصل السرياني مؤيّد بقوة من ثودور نولدكه في ١٨٨٦، ومدعوم من ملاحظة القديس غريغوري من تورس (ت ٥٩٤) أنّه يدين براويته «النائمون السبعة» لترجمة لاتينية عن أصل سريانية ما زال باقياً. فكرة أولئك الذين يدعمون هذا الرأي هي أنّ الخرافة نشأت في الكنائس الناطقة بالسريانية، في علاقة مع المسائل الخلافيّة «الأوريجينية» في القرن السادس، التي كانت فيها الآراء المتباينة حول معتقد قيامة الجسد قضية هامّة.<sup>(٣٧)</sup>

أيّاً كانت اللغة الأصليّة للخرافة، فإنّ أبكر النصوص الباقية التي فيها سلمت من الزوال هي النصوص السريانية.<sup>(٣٨)</sup> وأبكر النصوص السريانية التي تُصوّر قصّة «فتية (ظلايا) إفسس»، أو «أصحاب الكهف» أو «النائمون السبعة» كما تدعى دائماً بالسريانية، هي تنقيحان لقصيدة ليتورجية منسوبة إلى يعقوب السروجي (٤٥١ - ٥٢١ م)،<sup>(٣٩)</sup> الذي أمضى معظم حياته راهباً يؤلّف قصائد في موضوعات كتابيّة أو غيرها من الموضوعات الليتورجية. إنّ مئات القصائد المنسوبة إليه تشكّل بالفعل خلاصة وافية للتراث المسيحي الآرامي المكتوب بلغة الرها وضواحيها في فترة تُغطّي منعطف القرن السادس.<sup>(٤٠)</sup> في ذلك الوقت في العالم الناطق بالسريانية كان السريان في مرحلة تُهيئ لانقسامهم إلى فريقين كنسيين متنازعين حول قضايا تفسيرية للكتاب المقدّس وأخرى كريستولوجيّة متعلّقة بفهم شخصيّة المسيح.<sup>(٤١)</sup>

إنّ ميامر ( : قصائد - المترجم) يعقوب السروجي شاعت شيوعاً واسعاً بين أولئك الذين سيُدعون لاحقاً بـ «اليعاقبة»، الكنيسة السريانية الأرثوذكسيّة، «التي سيناصر إيمانها الغساسنة وأخيراً مسيحيّو نجران». (٤٢) في أواخر حياته، كتب يعقوب نفسه رسالة تعزية في زمن الاضطهاد موجهة إلى أخوته المسيحيين والمعترفين بالإيمان من الحميريين في جنوب الجزيرة العربيّة. (٤٣) والجماعةُ الإيمانيّة الأخرى بين الناطقين بالسريانية، المدعوّة بالنساطرة، (٤٤) «كنيسة المشرق»، التي انتشر إيمانها بين اللخميّين العرب وعلى امتداد الساحل الجنوبي للجزيرة العربيّة، أطرت ميامر ( : قصائد - المترجم) نرساي الرهاوي والنصيبي (٣٩٩ - ٥٠٣)، منافس يعقوب السروجي في زمن انتهاء مدرسة الرها في مجرى الخلافات العقائدية المتفجّرة بقرارات مجمع خلقيدونية (٤٥١ م). (٤٥) حتّى هذا الوقت لا أثر لخرافة «فتية إفسس» يظهر في الميامر المنسوبة إلى نرساي، ولا أيّ نصّ سرياني نسطوري آخر في فترة ما قبل الإسلام.

علاوة على تنقيحي ميمر ( : قصيدة - المترجم) يعقوب السروجي، ثمة روايتان أخريتان بالسريانية لخرافة «فتية إفسس» مُقحمتان في تواريخ «يعقوبيّة» ترجع إلى ما قبل الإسلام. أوّلها في خلاصة سريانية لتاريخ كنسي مكتوب أصلاً باليونانية بيد زكريّا الميليطيني (٤٦٥ - ٥٣٦ م)، الذي يُدعى غالباً بزكريّا البليغ أو المدرسي. الخلاصة التاريخيّة السريانيّة السالمة، التي تعرض رواية للخلافات الدينيّة في أعوام ٤٥٠-٩١ م من منظور «يعقوبي»، كانت قد ضُمّنت حوليات تاريخيّة مصنّفة من قِبَل راهب مجهول في آمد سنة ٥٦٩ م. (٤٦) الرواية الأخرى هي جزء من «التاريخ الكنسي» ليوحنا الإفسسي (٥٠٧ - ٨٦ م) (٤٧) الذي حُفظ في حوليات ديونيسيوس التلمحري (ت ٨٤٥ م) التالية في الزمن، والتي حُفظت بدورها في حوليات ميخائيل السرياني (١١٢٦ - ٩٩) والحوليات الكنسيّة لغريغوريوس أبي الفرج، المعروف عموماً بابن العبري (١٢٢٦ - ٨٦ م). (٤٨)

من المُثير للملاحظة أنّه بالسريانية قبل الإسلام كانت خرافة «فتية إفسس»، بقدر ما نستطيع أن نجزم، شائعة جوهرتياً بين جماعات «يعقوبيّة». هذه الحقيقة ذات أهميّة لدراسة أصول الخرافة في سياق الخلافات اللاهوتيّة في القرن الخامس، ولكنّ ذلك الاستقصاء خارج نطاق اهتمامات الدراسة الحاليّة. (٤٩)

على علاقة باستقصاء في الخلفية السريانية لاستحضار خرافة «أصحاب الكهف» في القرآن العربي، معرفة حقيقة أنها شاعت فقط بين «اليعاقبة» تحرض المرء على استخلاص نتيجة هي أنه في بيئة القرآن، شاعت القصة أولاً بين المسيحيين «اليعاقبة» الناطقين بالعربية في الأتحاد القبلي الغساني في السهوب السورية الأردنية وفي ضواحي نجران في جنوبي الجزيرة العربية. ومن هذه المراكز يجب أن تكون قد شاعت بين المسيحيين الناطقين بالعربية في الجزيرة العربية. علاوة على ذلك، إن أخذنا بالحسبان شيوع الخرافة بالصيغة الشفهية في هذه البيئة، فإنه من المنطقي الافتراض أن الليتورجيا وجوها الكنسي الأوسع كان المسرح الأساسي الذي فيه شاعت الخرافة بين «اليعاقبة» المسيحيين الناطقين بالعربية. إذا كان هذا هو الحال، فإنه من المنطقي أيضاً الافتراض أن جمع تفاصيل الخرافة في قصيدة يعقوب السروجي الملهمة ليتروجياً هو السلف بالسريانية الأكثر احتمالاً، والذي ما يزال باقياً في قصة مفردة، في خلفية استحضار القرآن العربي للخرافة.<sup>(٥٠)</sup> مع ذلك، تبقى الحقيقة أنه ليس هناك نص سرياني مفرد يتضمن كل جانب من جوانب الخرافة كما شاعت شفهاً أو كما يستحضرها القرآن. ثمة حالة بين - نصوصية تسود، بحسبها يتوقع المرء أن يجد تفاصيل القصة متناثرة بين عدة شواهد نصية، بدون أن يحوي واحد منها كل ملامح القصة في تقرير مفرد.

### «فتية إفسس» في الميمر المنسوب إلى يعقوب السروجي

تنقيح الميمر المنسوب إلى يعقوب السروجي عن «فتية إفسس» منقولان في عدة مخطوطات سريانية مختلفة المصادر ومختلفة التاريخ.<sup>(٥١)</sup> التنقيح الأول، ويبدو أنه أقدم الاثنين، معروف في مخطوطتين، أحدهما المخطوط الفاتيكانى برقم ١١٥، يرجع إلى القرن السابع أو الثامن استناداً إلى شكل كتابته، ويُعدُّ بين أقدم المجموعات الباقية لميامر يعقوب السروجي.<sup>(٥٢)</sup> المخطوط الآخر يحوي التنقيح الأول، وليس له تاريخ مؤكَّد، وهو «المخطوط السرياني نيترينسيس» برقم ١٣<sup>(٥٣)</sup> التنقيح الآخر معروف حتى الآن في مخطوط واحد غير مؤكَّد التاريخ، وهو المخطوط الفاتيكانى السرياني برقم ٢١١٧<sup>(٥٤)</sup>

كثير من الـ ٧٦٣ ميمراً التي يذكر كلُّ من يعقوب الرهاوي (٦٤٠ - ٧٠٨ م)

وابن العبري أن يعقوب السروجي قد ألفها<sup>(٥٥)</sup> قد نُقِلَتْ وُضُمَتْ في بضع تنقيحات. وبسبب الاستخدام الدائم لهذه الميامر في الكتابات الوعظية والتعليمية الدينية عند الجماعات «اليعقوبية» أصبح كثير منها فعلياً ملكاً لرجال الكنيسة الذين استخدموها ويبدو أنهم غالباً غيروا فيها لتنسجم بشكل أفضل غاياتهم المباشرة. أغلب التغييرات، كما في التنقيح الثاني للميمر هنا موضوع النقاش، ليست ذات أهمية كبيرة؛ إنها في الأغلب تجميلية، تحسينية للقواعد والبيان، تصحيحية أحياناً لتفصيل قصصي. إن القصة المستعادة في كل من تنقيحي الميمر عن «صبية إفسس» تظلّ تجميعاً أميناً للخرافة كما نملكها في النصوص التاريخية العائدة للقرن السادس المكتوبة من قبل زكريا الميليطيني ويوحنا الإفسسي.

في مطلع ميمره عن «فتية إفسس»، يستحضر يعقوب السروجي الخلفية الليتورجية للتأليف؛ أولاً يُخاطب نفسه في صلاة لابن الله ثم يقول، «عن الأولاد، أبناء أمراء إفسس، لديّ قصيدة لألقيها أمام المستمعين. أعيروني انتباهكم، أيها العاملون؛ يا أبناء حجرة العرس»<sup>(٥٦)</sup>. لقد كان ربّما يوم عيد الفتية، الذين حُسيبوا شهداء؛ من الواضح أن يعقوب يتوقّع من رعاياه مخاطبيه - وربّما كانوا رهباناً - أن يكونوا مُطلّعين على القصة. مع ذلك، سوف يُذكّرهم بموجز القصة، ليُنْعش ذاكرتهم، كأنه يستدعي حضور الفتية القديسين والشهداء إلى داخل عقول الرعايا المُخاطبين. إن يعقوب قبل كل شيء يُذكّر مخاطبيه («السامعين») أن محاكمة الفتية بدأت في زمان الإمبرطور ديسيوس (٢٤٩ - ٥١)، الذي جاء إلى إفسس وأعلن عيداً للآلهة، زيوس، وأبولو، وأرتميس،<sup>(٥٧)</sup> أمراً كلّ امرئ أن يضع بخوراً على مذابحهم. عندما رفض بعض الفتية النبلاء ذوو الوسامة أُسْتدعوا إلى محضّر الإمبرطور، الذي طلب أن يعرف لماذا لم يخضعوا لأمره. يقول النص:

ابن الكامل وأصحابه (متى ٣٥ حبراو) السبعة تكلم،  
«نحن لن نسجد لأصنام خرس، صنعتها أيدي البشر.  
إلهنا هو ربّ (متى ٣٥ ماريا) السموات. هو مُعيننا.  
له سنسجد ونقدّم طهارة قلوبنا.

ملكك أنت زيوس وأبولو وأرتميس .  
ملكنا نحن، الآب والابن وروح القدس .  
(غويدي، تيسي أوريبتالي إنديتي، ١، ١٩، ## ٣١ - ٩)

أرجأ الإمبرطورُ التعامل مع الفتية حتى يعود من رحلة إلى قسم آخر من أرض سلطانه . خلال ذلك الوقت، بعد أن أفلت الفتية من السجن، صمّموا أن يعتصموا في «كهف صخري»<sup>(٥٨)</sup> على أعالي جبل . بعد أن استقرّوا هناك، وصلوا إلى الراعي الصالح أن يحمي خرافه، يقول يعقوب :

الرّب رأى إيمانَ الحملان الأحياء،  
وجاء ليعطيهم أجراً صالحاً مكافأة لهم .  
أخذ أرواحهم وأتى بها إلى السماء،  
وترك ساهراً (حفص عيرا) ليكون حارساً أوصالهم .  
(غويدي، تيسي أوريبتالي إنديتي، ١، ١٩ - ٢٠، ## ٥٨ - ٦٢)

حين رجع الإمبرطور وعلم أين اختبأ الفتية، خطط أن يقتلهم هناك وأصدر أوامر أن يغلق مدخل الكهف بجدار . يقول يعقوب إنّه في هذه اللحظة :

فيلسوفان من السفسطائيين، أبناء الأمراء، كانا هناك،  
واعتقدا أنّ الرّب سوف يقيمهم .  
صنعا لوحات دليل<sup>(٥٩)</sup> ووضعاهما بجانبهم؛  
كتبا عليها أسماء أبناء النور .  
والسبب الذي جعل هؤلاء الفتية يختبئون في الكهف،  
والوقت الذي هربوا فيه من ديسوس الملك .  
(غويدي، تيسي أوريبتالي، إنديتي، ١، ٢٠، ## ٦٩ - ٧٣)

وجاء الوقت الذي فيه «أراد الرّب أن يوقظ أبناء النور»<sup>(٦٠)</sup> بعد زمان طويل من شبه دفينهم، جاء رجل غني ليبنى حظيرة غنم في ذروة الجبل وأخذ الأحجار المنحوتة جيّداً في الجدار الذي أغلق مدخل الكهف ليستخدمها في البنيان

الجديد. حين أزيلت الأحجار، «دخل النور وأيقظ أبناء النور». (٦١) بدءاً من هذه النقطة يُفصل يعقوب كيف تشاور الفتية وأرسلوا واحداً منهم اسمه يملیخا (٦٢) إلى المدينة ليعلم الأنباء ويشترى طعاماً. يتأني يعقوب في متابعة مجازفات يملیخا في إفسس التي لم يعد يعرفها إلا بصعوبة، فهي ملأى بعلامات الصليب معروضة جهاراً. حين يحاول أن يدفع ثمن الطعام بالنقود التي أخذ الفتية معهم إلى الكهف ظنَّ الناس أنه قد وجد كنزاً مدفوناً وأجبروه أن يقودهم إليه. وفي النهاية، يؤخذ يملیخا إلى الكنيسة، حيث يُمیز فيلسوف سوفسطائي النقود بوصفها من أيام حكم الإمبرطور ديسيوس، كما أعلن الفتى نفسه. السوفسطائي الذي يقول: «أنا أرى أنك لا تتجاوز الثانية عشرة من العمر،» يتابع قائلاً:

مَنْ تتكلم عنه عاش في زمن بعيد جداً.

وفق عدِّ وحساب اليونانيين،

كان هذا ملكاً قبل ثلاث مئة واثنين وسبعين سنة. (٦٣)

(غويدي، تيستي أورينتالي إنديتي، ١، ٢٢، ## ١٥٢ و ١٥٤ - ٥٩)

وأخيراً، يقود يملیخا أهل إفسس إلى أصحابه في كهفهم. يقول يعقوب: الأسقف أرسل خبراً إلى الإمبرطور ثيودوسيوس الثاني (٤٠٨ - ٥٠ م)، فجاء ليرى المعجزة الكبرى بنفسه. ويذكر يعقوب أيضاً أن الإمبرطور «أخذ لوحات الدليل وبدأ يقرأ عن سبب دخول الفتية إلى الكهف والاختباء فيه». (٦٤) حاول ثيودوسيوس أن يُقنع الفتية أن يعودوا إلى مدينة إفسس، حيث «سيبني لهم هيكلًا فوق أجسادهم». (٦٥) ولكنهم رفضوا قائلين إنهم سيبقون حيث كانوا، وأخبروا الإمبرطور:

من أجلك أيقظنا ربُّنا المسيح،

لكي ترى وتتاكد أن هناك قيامة حقاً.

(غويدي، تيستي أورينتالي إنديتي، ١، ٢٣، ## ١٨٤)



## علاقة القرآن بالقصة السريانية

حين يقرأ المرء قصة «أصحاب الكهف» المستحضرة في القرآن العربي مقارنة بخلفية رواياتها المتوفرة في المصادر السريانية التي قبل الإسلام، وبشكل خاص في ميمر يعقوب السروجي عن «فتية إفسس»، يرى عدداً من الاتفاقات المثيرة تُحضر نفسها. ولكن في المقام الأول يجب أن يُذكر أنه يبدو جلياً أن القرآن - منظوراً إليه من منظور التراث السرياني - لا يُقدّم تنقيحاً تاماً وخاصاً لقصته. ولكن القرآن - من أجل أغراضه البلاغية الخاصة وضمن سياق اهتماماته الخاصة - يستحضر ذكرى القصة، التي يفترض أنها معروفة وشائعة بين مخاطبيه أو على الأقل كانت الخرافة معروفة ببعض التفاصيل لمحمد، الذي يتكلم الله معه حولها. يُذكر الله بزبدة القصة وي طرح أسئلة حول تفسيرها الملائم. وثمة ملامح مثير من ملامح النص هو أنه حين يُقرأ استحضار القرآن العربي مُقارناً بخلفية التراث السرياني ل «فتية إفسس» كما هي محفوظة في بعض المصادر النصية السريانية، تبرز أحياناً اتفاقات استثنائية لافتة للنظر في الكلمات والتعبير وتفاصيل القصة. يمكن للمرء أن يلاحظ هذه الظاهرة بمتابعة نص القرآن آية آية، وفق المخطط المُقدّم سابقاً.

### خلفية القصة (سورة الكهف ١٨ : ٩)

يُزوّدنا القرآن بإطار قصصي مباشر لاستحضاره لخرافة «أصحاب الكهف» بسؤال الله لمحمد: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا؟» (سورة الكهف ١٨ - ٩). عند القراءة من منظور النصوص السريانية، يبرز مصطلحان مثيران مباشرة في هذه الآية. أولهما هو مصطلح «أصحاب» مشيراً إلى الفتية ذوي القصة وشبكة السرد. إنه مصطلح يظهر مراراً وتكراراً في النصوص المسيحية في مقابله السرياني (حبراً) مشيراً إلى الفتية المختبئين في الكهف، ويشكّل المصطلح العربي في القرآن «أصحاب» ترجمة ملائمة له. وذو إثارة أكبر على أية حال هو المصطلح العربي المُشير للنقاش غالباً «الرقيم»، الذي غالباً ما يُترجم ب «الكتابة النقشية»، وتكرّر حول معناه الكثير من التخمين بين المُفسرين المسلمين والباحثين الغربيين في القرآن على السواء. (٦٦)

الصعوبة التي واجهها المُفسِّرون في «الرَّقِيم» تنبع من ندرة اللفظ في المعجمية العربية، وصيغته القواعدية في هذه الآية، ومن الاعوجاج الواضح لمعناه الممكن في السياق الحاضر. نتيجة لذلك، قدّم الباحثون حُزمة واسعة من المعاني البديلة لهذا اللفظ المُزعج. <sup>(٦٧)</sup> مؤخراً، حاول جيمس أ. بيلامي، ملاحظاً إمكانيات الخطأ في قراءة الحروف في الإملاء القرآني، أن يُثبت أنّ النّص في شكله الحاضر مُشوّه واقتراح قراءة «الرقود» بدلاً من «الرَّقِيم»، وهو مصطلح يظهر في الواقع في سورة الكهف ١٨ : ١٨ مُشيراً إلى الأصحاب. ثمّ يأخذ بيلامي التعبير بعد ترميمه بمعنى: «أصحاب الكهف الرقود». <sup>(٦٨)</sup> سعياً وراء خيار آخر، ناقش كريستوفر لوكسينبرغ أنّه على أساس من إخفاقيهم في تمييز إملاء آرامي سرياني تحتيّ شائع، <sup>(٦٩)</sup> غيّر ناقلو النص العربي للقرآن لفظ «الرقاد» الأصلي الذي أخطأوا في قراءته إلى لفظ «الرَّقِيم» المُلغز، الذي أسفرت محاولات فهمه عن حزمة معروفة من الاقتراحات حول معناه الممكن في أعمال المُفسِّرين المسلمين المُتأخّرين. ثمّ يأخذ لوكسينبرغ النصّ المُرمّم بمعنى: «أصحاب الكهف والرقود». <sup>(٧٠)</sup>

بقراءة الآية موضوع النقاش من منظور عدّة نصوص سريانية لـ «فتية إفسس»، ترجع إلى ما قبل الإسلام بربط الجذر العربي «ر - ق - م» مع «كتابة»، ومع فهم «الرَّقِيم» بمعنى «نقش كتابي» أو «لوحة»، <sup>(٧١)</sup> يتذكّر المرء أهمية «اللوحة/ اللوحات الدليل» في القصة، فهي تُخبرُ بأسماء الفتية وتقدّم رواية شبه دفينهم في الكهف. هناك لحظتان مهمّتان في القصة فيهما تُذكر «اللوحة/ اللوحات»: لحظة شبه الدفن ولحظة وصول الإمبرطور المسيحي إلى الكهف/ القبر ليوثق صحّة مُعجزة قيامة الفتية. <sup>(٧٢)</sup> بحسب ميمر يعقوب السروجي، في لحظة شبه الدفن:

فيلسوفان من أبناء الأمراء كانا هناك،

واعتقدا أنّ الرّبّ سوف يُقيمهم.

صنعا لوحات دليل ووضعاهما بجانبهم؛

كتبا عليها أسماء أبناء النور،

والسبب الذي جعل هؤلاء الفتية يختبئون في الكهف،

والوقت الذي هربوا فيه من ديسوس الملك. (٧٣)

(غويدي، تيسي أوريبتالي إنديتي، ١، ٢٠، ## ٦٨ - ٧٣)

حين وصل الإمبرطور ثيودوسيوس الثاني إلى الكهف ليوثق معجزة قيامة الفتية،  
بحسب يعقوب السروجي

أخذ لوحة الدليل وبدأ يقرأ

لماذا دخل الأولاد إلى الكهف ليختبئوا.

(غويدي، تيسي أوريبتالي إنديتي، ١، ٢٢، ## ١٧٦ - ٧)

مع هذه الخلفية في الذهن، سؤال الله لمحمد، «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا؟» (سورة الكهف ١٨ : ٩) يصنع فحوى قصصياً كاملاً. في النص السرياني، «الأصحاب» مُصَوَّرُونَ حَقًّا كـ «أصحاب الكهف» و«الكتابة»، إنهم يَخْصُونَ كلاً منهما. علاوة على ذلك، حتى إن قرأ المرء الفقرة بطريقة تفصل بين الفتية و«الكتابة» (أي «أصحاب الكهف والكتابة»)، في الفهم القرآني، فإن «الكتابة» (رَقْم/كِتَاب) على نقش ستكون بجدارة من آيات الله كما هي معجزة قيامة الفتية. ما هو أكثر، يبدو أن هذه القراءة للآية تُعطي وضوحاً ثابتاً أكثر، على افتراض أن الرواية السريانية للخرافة هي في الخلفية، أكثر مما يُعطي أي من التعديلات النصية المُقترحة أو أي فهم لمعنى «الرقيم» غير معنى «الكتابة». يبقى هناك الاعوجاج المُلاحَظ للصيغة القواعدية للفظ في العربية. في هذا الصدد يتساءل المرء لماذا الوعي بالخلفية السريانية الآرامية للبيان العربي في سياق كهذا لا يقترح أن الصيغة يُمكن أن تُفهم على أساس أنها «أسلوب سرياني». هذا يعني أن السيناريو المُحتمل هو أن صيغة اسم المفعول في السريانية (فَعِيل)،<sup>(٧٤)</sup> وهي صفة تُستخدم في الجملة بمعنى الاسم (فَعِيل)،<sup>(٧٥)</sup> قد استوردت إلى البيان العربي لثَبَّجَ اللفظ الشاذ «الرقيم»،<sup>(٧٦)</sup> بواسطة مسيحي ناطق بالعربية أصلاً ذي خلفية ناطقة بالسريانية، كان مهتماً بترجمة خرافة «فتية إفسس» إلى العربية. «اقتبس» القرآن ببساطة هذا الاستخدام، بافتراض شيوعه بين المسيحيين الناطقين بالعربية، مع استحضاره لباقي الخرافة. في هذا التفسير،

يمكن للمرء بشكل مقبول أن يزعم أن الإمكانية الفيلولوجية تكسب احتمالاً من أخذ بالحسبان للخلفية التاريخية والثقافية للقصة.

## الجانب الأول للقصة (سورة الكهف ١٨ - ١٠ - ٢٠)

### المرحلة الأولى (سورة الكهف ١٨ - ١٠ - ١٢)

التفاصيل التي يسردها القرآن في هذه الآيات لها موازيات في التراث السرياني. هنا يمكن لنا أن نلاحظها بسهولة أكبر في ميمر يعقوب السروجي. الفتية (الفتية// طلايا) أووا (أوا// باتو) في الكهف (١٠)؛<sup>(٧٧)</sup> صلّوا من أجل رحمة ربهم وإرشاده (١٠)؛<sup>(٧٨)</sup> أغلق الله آذانهم لسنوات (١١)؛<sup>(٧٩)</sup> وأخيراً أقامهم الله (١٢).<sup>(٨٠)</sup> يتابع القرآن ليقول: «ثُمَّ بَعَثْنَاَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا» (١٢). كما سنرى لاحقاً، هناك اهتمام في النص السرياني بحساب المدّة التي أمضاها الفتية في الكهف، ولكن لا ذكر لـ «فريقين» منشغلين في الحساب.

### المرحلة الثانية (سورة الكهف ١٨ - ١٣ - ٢٠)

الله يقصّ قصة (نبأ) «فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ» (١٣) مستدعياً موضوعات قرآنية مألوفة بلغة قرآنية مألوفة. في هذه الآيات يجعل القرآن خرافة «فتية إفسس» قصته الخاصة به؛ يمكن للمرء أن يرى فيها «أسلمة» لهذه القصة المسيحية. إن الإطار التاريخي والجغرافي والمسيحي الصريح، وهو قسم أصيل من التراث السرياني، يُترك إلى الخلف لصالح إضاءة الموضوعات الفكرية الإسلامية، وهي: رفض الفتية تبني الممارسات الوثنية لشعبهم (١٣ - ١٥)، عجب آيات تدبير الله فيهم (١٦ - ١٧)، عناية الله شخصياً بالفتية النائمين ظاهرياً (١٨)، إقامة الله للفتية وإرسالهم رسولاً إلى المدينة (١٩) خوفاً من أنهم إذا كُشفوا سيُجبرون على العودة إلى دين (ملة) شعبهم (٢٠). إن أغراض القرآن البلاغية الخاصة به من أجل استحضار خرافة «أصحاب الكهف» مُشكّلة في هذه الآيات.

ثمّة تفصيل واحد على وجه الخصوص، مذكور في سياق عناية الله بالفتية،

أعطى علامة مميزة للأداء الإسلامي للخرافة. يذكر القرآن أنه بينما يقبّل الله الفتية «وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ» (١٨). ليس هناك ذكرٌ للكلب في التراث السرياني ما قبل الإسلامي لخرافة «فتية إفسس». ولكن ثمة ذكر لحارس للأعضاء «النائمين» في ميمر يعقوب السروجي. نصّ التنقيح الأول يذكر أن الربّ بعد أن أخذ أرواحهم إلى السماء «ترك ساهراً (عيراً) ليكون حارساً لأوصالهم». <sup>(٨١)</sup> وفق العادة في البيئة الآرامية يعتقد المرء أن «الساھر» يجب أن يكون ملاكاً، <sup>(٨٢)</sup> وهو فهم جُعلَ صريحاً في التنقيح الثاني للميمر حيث يقول النصّ إن الربّ «أرسل ساهراً لينزل ويحرس أوصالهم». <sup>(٨٣)</sup> قد لا تكون قفزة بعيدة جداً إلى الافتراض أنه «ساھر» التراث السرياني هذا الذي أصبح «الكلب الساھر» في القرآن العربي، <sup>(٨٤)</sup> وإن كان تفسير كهذا، مع استثناء واحد على الأقل، <sup>(٨٥)</sup> غير موجود في التراث التفسيري الإسلامي. <sup>(٨٦)</sup> لا «الكلب الساھر» و«الكلب الحارس» يبدو أن لهما مكان في مدخل تحت «كلب» في معجم البدو العرب؛ لقد أطرى البدو الرُّحْلَ قتل الكلاب. <sup>(٨٧)</sup> ولكن الكلاب الساهرة/المراقبة تظهر في المعجم السرياني عند الآراميين، الذين عندهم صفحة أدبية عالية المستوى لكل من الرعاة والرعي. <sup>(٨٨)</sup> في الحقيقة، في ميمر يعقوب السروجي عن «فتية إفسس»، ذكّرُ الساهر الذي قام بوظيفة حارسهم يرد في سياق كهذا، راسماً صورة الراعي، في صلاة الفتية لربّهم. يقول النصّ:

صعدوا إلى أعلى الجبل؛ دخلوا الكهف ومكثوا هناك.

صرخوا إلى الربّ بصوت حزين وهذا ما قالوه:

«نتضرّع إليك أيّها الراعي الصالح الذي اختار خدامه،

احرس قطيعك من هذا الذئب المتعطش إلى الدّم».

رأى الربّ إيمان الحُمْلان المباركين،

فجاء ليعطي أجراً صالحاً مكافأة لهم.

أخذ أرواحهم وجلبها إلى السماء،

وترك ساهراً ليكون حارساً لأوصالهم.

(غويدي، تيسي أوريبتالي إنديتي، ١، ١٩ - ٢٠، ## ٥٥ - ٦١ ٨٩)

رغم الإغراء، قد تكون تجربة يجب تجنّبها أن نفترض الكلب الساهر/المراقب في القرآن العربي «أسلوباً سريانياً» مفهوماً. إن الانحدارَ من ملاك حارس إلى كلب ساهر/مراقب هو بلا شك انحدار أحدّ وأشدّ من أن يتخيّل المرء أنّ المسيحيين الناطقين بالعربية من جمهور مخاطبي القرآن قد أقدموا عليه عند قيامهم بتعريب الخرافة. بالنسبة إلى التصوير الفني في القرآن، رغم التراث التفسيري الإسلامي اللاحق، الذي يتعامل بمشقة واضحة مع ظهور الكلب في القصة، الكلب الساهر/المراقب بمخالبه منبسطة على عتبة الكهف يبقى علامة فارقة من منظور الاستعارات الرعوية المستحضرة في التراث السرياني.

### الجانب الثاني للقصة (سورة الكهف ١٨ - ٢١ - ٢٦)

يُخبر الله محمّداً أنّه بينما كانت غاية قصة «أصحاب الكهف» أن يُعلم الناس «لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» (٢١) فإنّ الناس مع ذلك اختلفوا فيهم. الخلافات بدأت سلفاً منذ اكتشاف الفتية القائمين الذين كان مقدراً لهم أن يناموا مجدداً. بحسب القرآن قال بعضهم، «ابنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَانًا»، ولكن «قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا» (٢١). إنّ التراث السرياني أيضاً يحفظ تذكراً لآراء متباينة حول ما يجب فعله بأجساد الأصحاب حالما ذهبوا ليناموا نومةً سالحة بعد اكتشاف قيامهم المؤقت. في البداية اقترح الإمبرطور ثيودوسيوس أن يُعيدهم إلى إفسس، حيث سبني هيكلاً فوقهم. ولكنّ الفتية طلبوا أن يُتركوا في كهفهم فاستجاب الإمبرطور لهم وقبل طلبهم.<sup>(٩٠)</sup> جديرٌ بالملاحظة أنّه في التاريخ الكنسي لذكريّا المليطيني تقول القصة عن تصرّف الإمبرطور، «لقد تركهم هناك إلى هذا اليوم؛ وفي غضون ذلك بُني فوق الكهف إكراماً لهم بيت صلاة (صلاة على البيت صلوتا)، ومن أجل خدمة ليتورجية (الخدمة) تشمشتا) فوق أجسادهم». <sup>(٩١)</sup> ثمّة ملاحظة عابرة يُلاحظها المرء هي التعريف المُحدّد للمقام المبني بـ «بيت صلاة»، وهي نقطة تفصيلية يرجع صداها في ذكر القرآن لـ «المسجد» الذي بينه أولئك «الَّذِينَ غَلَبُوا» فوق أجساد الأصحاب.

لله توجيهات مُحدّدة لمحمّد حول نواحي أخرى للخلافات حول قصة «أصحاب الكهف». إنّه يُخبرُ النبيّ أمراً ألاّ ينخرط في جدالات مع الناس حول

عدد الأصحاب (٢٢). في التراث السرياني هناك في الحقيقة بعض الاختلافات حول العدد. بحسب ميمر يعقوب السروجي، والتاريخ الكنسي ليوحنا الإفسي، العدد بشكل ثابت هو ثمانية، قائد الفتية والناطق باسمهم/مبعوثهم (يمليخا) و«أصحابه السبعة»، بينما يتحدث التاريخ الكنسي لزكريا الميليطيني عن «قائدهم إقليدس وأصحابه الستة». (٩٢) في تاريخ مسيحي مبكر آخر في لغة أخرى يُدعى الفتية عادة بـ«نائمي إفسس السبعة».

عند ملاحظة الاهتمام بعدد السنين التي مكث خلالها الأصحاب في الكهف، «ثَلَاثَ مِائَةِ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» (٢٥)، يأمر الله محمداً أن يقول، «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا» (٢٦). في النصوص السريانية قبل الإسلام هناك في الحقيقة اختلافات حول عدد السنين التي مكث خلالها الفتية نائمين في الكهف. غالباً ما تنشأ التباينات عن المنهج المتبع في حساب عدد السنين المنقضية بين حكم الإمبراطورين ديسيوس (٢٤٩ - ٥١ م) وثيودوسيوس الثاني (٤٠٨ - ٥٠ م). يقول التنقيح الأول لميمر يعقوب السروجي: «وفق عدّ وحساب اليونانيين، كان ملكاً قبل ثلاث مئة واثنين وسبعين سنة»، (٩٣) ولكنّ التنقيح الثاني يقول، «بحسب عدّ وحساب اليونانيين، رحل ديسيوس قبل ثلاث مئة وخمسين سنة». (٩٤) ويقول التاريخ الكنسي ليوحنا الإفسي عن العملة النقدية التي سَكَّها ديسيوس والتي كانت في حيازة الفتية إنها كانت مُتداولة قبل ثلاث مئة وسبعين سنة؛ (٩٥) في التاريخ الكنسي لزكريا الميليطيني، يُخبرُ أسقفُ إفسس الفتى ديونيسيوس أن ديسيوسَ حكم قبل مئتي سنة، «تقريباً». (٩٦) بهذا الحساب، يبدو أن الأسقف مُصيبٌ «تقريباً»؛ عدد السنين التي انصرمت بين نهاية حكم ديسيوس (ت ٢٥١ م) وآخر سنة من حكم ثيودوسيوس (ت ٤٥٠ م)، آن اكتُشِفَ الفِتيّةُ، هو ١٩٩ سنة تقريباً. لذا يبدو أن نصيحة القرآن بخصوص النزاع حول عدد السنين التي أمضاها الفتية في الكهف قد أخذَ بها جيّداً.

### استنتاج

قراءة استحضار القرآن لخرافة «أصحاب الكهف» بالمقابلة مع الخلفية الأتم للقصيّة كما نملكها باقية في التراث السرياني السابق للإسلام، وبشكل خاص في

مير يعقوب السروجي، تزود الباحثين في السريانية بمقدرة على تمييز أمانة القرآن في إعادة قطعة من التقليد المسيحي كما كانت شائعة بين «اليعاقبة» المسيحيين الناطقين بالعربية في الجزيرة العربية كما كانت في أيام محمد. يلاحظ المرء لا اطلاع القرآن على تفاصيل القصة والفهم المختلف لها فحسب، ولكن أيضاً الطريقة التي بها يُزيل القرآن الإطار المرجعي المسيحي من ناحية، ويُزودها بأفق إسلامي قرآني تكتسب الخرافة ضمنه فحوى تفسيرياً جديداً.

مع أنه شأنٌ خارج عن نطاق هذه الدراسة أن نلاحظ القضية، تُزودنا مراجعة النصوص السريانية المناقشة هنا، مع مسح سريع للتراث التفسيري الإسلامي، بكم هائلٍ من الدليل على أن المُفسرين المسلمين الأوائل للقرآن كانوا هم أيضاً مدينين لهذه المصادر السريانية نفسها بكثير من التفاصيل التي ضمّنها في تعليقاتهم على قصة «أصحاب الكهف». الدين واضح سلفاً فيما يمكن أن يكون واحداً من أبكر المصادر الإسلامية، كتاب المبتدأ لمحمد بن اسحق (ت ٧٦٧ م).<sup>(٩٧)</sup> إن خط قصة «أصحاب الكهف» كما يبدو في هذه المقدمة لسيرة محمد، وكما أعيد كشفها من أعمال كتاب تالين، وبشكل خاص من تاريخ الطبري وتفسيره،<sup>(٩٨)</sup> مدينٌ بشكل واضح للرواية السريانية ل «فتية إفسس» كما تظهر في التاريخ الكنسي لزكريا الميليطيني. هذا التمييز يُلقي ضوءاً ساطعاً على الحاجة إلى دراسات جادة في المستقبل عن دور المصادر السريانية في أوساط البحث الإسلامي الباكر، كيف لفتت انتباه المسلمين الناطقين بالعربية، وكيف كان للموضوعات الفكرية السريانية، التي أُسليمت على نحو مقبول، أن تُشكّل مُكوّناتٍ هامةً في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية المكتوبة.

في «البيئة الإسلامية» التي فيها أُلقت الروايات الإسلامية الأولى عن «تاريخ الخلاص»،<sup>(٩٩)</sup> كان الكتاب المسيحيون بالعربية مُدركين أيضاً للحاجة إلى تضمين اللحظات الهامة في التاريخ الديني الإسلامي في رواياتهم للأحداث، وهي روايات مُلهمة بالدفاع الديني. هذا كان الحال حين قدّم التاريخ الإسلامي نماذج «مؤسّلة» من القصص المسيحية الباكورة. قصة «فتية إفسس» التي أصبحت «أصحاب الكهف» هي مثال على ذلك. في حوليات إيوتبخيوس الإسكندري (٨٧٧ - ٩٤٠ م)،<sup>(١٠٠)</sup> نرى الكاتب مُهتماً بإعادة وضع القصة في سياقها



المسيحي؛ إنه يُوزَّع الأقسام ذات الصلة من القصة بين رواياته عن مدتي حكم كل من الإمبرطور ديسيوس وثيودوسيوس الثاني. وفي النهاية، وبشكل يُشعرُ بأنه يُصحح الحساب الإسلامي، أي ذكر القرآن لـ ٣٠٩ سنوات، يكتب، «من الوقت الذي هرب فيه الفتيّة من الملك ديسيوس وذهبوا ليناموا في الكهف، إلى الوقت الذي ظهروا فيه مُجدداً وماتوا، انقضى مئة وتسع وأربعون سنة». (١٠١)

يبدو أنّ الكثير من التقليد المسيحي المكتوب بالسريانية يكمن خلف استحضار القرآن للأسفار المسيحية المقدسة، مُعتقدات وممارسات الكنائس، وتراثها الشعري الوعظي، كما كانت شائعة بين المسيحيين الناطقين بالعربية في جمهور مخاطبي القرآن في زمان محمّد. لقد قُصدَ من هذه الدراسة أن تقترح وتوضح، في مثال خاص، بعض الافتراضات التفسيرية، المُتجذّرة في سيناريو ثقافي وتاريخي جدير بالقبول، التي يُمكن تطبيقها على نحو مفيد في كشف «الأساليب السريانية»، من الناحية المُعجمية ومن ناحية الموضوعات الفكرية في إنشاء القرآن. التراث السرياني الآرامي ليس المصدر الوحيد للإنشاء المسيحي الحاضر في بيئة القرآن العربي، ولكنّه على نحو قابل للنقاش المصدر الأهم والأكثر شيوعاً. إنّهُ من المرجو أن تقترح هذه الافتراضات التفسيرية المُطبّقة في هذه الدراسة طرُقاً لتجنّب بعض الجوانب المتطرّفة للمناهج الفيلولوجية ومناهج الموضوعات الفكرية فيما مضى من بحوث في التأثيرات الأجنبية المُفترضة في القرآن. ثمة نتيجة واحدة لافتة للنظر من نتائج تطبيق هذه الاعتبارات التفسيرية في دراسة قصة «أصحاب الكهف» هي أنّها تترك البيان العربي القانوني للقرآن سليماً في حين تقترح طرُقاً لتشرح كيف نشأت هذه أو تلك من العناصر القواعدية أو المعجمية الشاذة (في القرآن). ما هو أكثر أن هذه المُقاربة لا تُسبّب تهديداً للتفسير الإسلامي للقرآن. وهي على نحو أفضل تُعزّز معرفتنا بالتعقيد الاجتماعي والثقافي والديني للناطقين بالعربية من جمهور مخاطبي القرآن العربي، وخلال سير العمل تكشف وعي القرآن لتفاصيل فولكلور جمهور مخاطبيه من المسيحيين، الذين كان إرثهم الكنسي الآبائي والليتورجي سريانياً بدون أي شك.

(1) See the review, in a broader context, in M.R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Leiden: Brill, 2002, esp. 51–63.

(2) A. Mingana, "Syriac influence on the style of the Qur'an," *Bulletin of the John Rylands Library Manchester* 11, 1927, 77–98.

(3) *FV*, 20–1.

(4) *Ibid.*, 22.

(5) See C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Das Arabische Buch, 2000; 2nd rev. edn; Berlin: Schiler, 2004.

(6) See S.H. Griffith, "The Qur'an in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument; Abu Qurrah in the *Maalis* of al-Ma'mun," *Parole de l'Orient* 24, 1999, 203–33.

(7) Andrae first published the results of his researches in a series of three long articles: T. Andrae, "Der Ursprung des Islams und das Christentum," *Kyrkohistorisk érsskrift* 23, 1923, 149–206; 24, 1924, 213–92; 25, 1925, 45–112. Subsequently the articles were collected into the volume, Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1926, which was then translated into French as T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, trans. J. Roche, Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955. In later works Andrae continued to appeal to Syriac sources, most notably in T. Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1932; English trans.: *Mohammed: The Man and His Faith*, trans. T. Menzel, New York: Charles Scribner's Sons, 1936 and *I Myrtenrädgården: Studier I Tidig Islamisk Mystik*, Lund: Albert Bonniers Forlag, 1947; English trans.: *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

(8) Andrae, *Les origines de l'Islam*, 68.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, 145, 160, 203.

(11) *Ibid.*, 146.

(12) *Ibid.*, 192, 199, 202.

(13) *Ibid.*, 206, with a reference back to p. 24.

(١٤) ربما إشارة إلى سورة المائدة (٥): ١١٦

(١٥) ربما إشارة إلى قول القرآن: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ». سورة المائدة

(٥): ٧٢.

(16) See Andrae, *Les origines de l'Islam*, 209–10. See also Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, 91.

(17) See J. Bowman, "The debt of Islam to monophysite Syrian Christianity," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19, 1964/65, 177–201; also published in E.C.B. Mac Laurin, *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher (1863–1950)*, Sydney: Sydney University Press, 1967, 191–216.

(18) See Andrae, *Les origines de l'Islam*, esp. 145–61. Andrae used the old, uncritical *Editio Romana* of the works of Ephraem. See J.S. Assemani (ed.), *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*, 6 vols; Romae, 1732–46.

يبدو أنه لم يكن على علم بمشاكل الأصالة بين أعمال أفرام السريانية واليونانية؛ إنه يُحيل إليهما بدون تمييز بينهما

(19) *Ibid.*, 151–4, where, on p. 151, n. 4, Andrae attributes the original insight to Hubert Grimme, *Muhammad*, 3 vols: Münster im W.: Aschendorff, 1892–5, 2, 160, n. 9.

(20) This is Andrae's version of a strophe from St Ephraem's Syriac *Hymni de Paradiso*, 7:18, based on the text in the *Editio Romana* of his works, Assemani, *Opera Omnia*, 2, 563ff.

(21) See E. Beck, "Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans?" *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948, 398–405. Beck returned to the issue with some further observations in a later article, Edmund Beck, "Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien," *MIDEO* 6, 1959–61, 405–8. For Beck's own understanding of Ephraem's hymn, see Edmund Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, *Studia Anselmiana*, 26; Rome: Herder, 1951, 63–76, and E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, *CSCO* 174 and 175; Louvain: Peeters, 1957. Beck's version of the stanza quoted by Andrae is as follows:

«من بحكمة يُمسيك عن الخمر، بفرح تهفو إليه دوالي الفردوس. وكل منها تُمسيكُ إليه عناقيد الأعناب. وإن عاش في بتوليته، فسيستقبله في أحضانهن الطاهرة، كونه راهباً لم يقع في الحظن أو سرير الزواج» . Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso*, 175, 7:18, 28.

22 M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*, Oxford: Oxford University Press, 2004, 322–3, 345.

(٢٣) Luxenberg, *Die Syroaramäische Lesart*, 226 : سنريحهم تحت (عناقيد صافية)

بيضاء بلورية.

(٢٤) القرآن نفسه يُلمع إلى حديث أعجمي لواحد ادعى خصوم محمد بأنه معلّمه (سورة النحل ١٦ : ١٠٣) ويدافع أيضاً عن مصطلح «الأعجمي» أو العربي (سورة فصلت ٤١ : ٤٤).

(٢٥) من المستبعد أن العربية المسيحية ما قبل القرآن كانت متوفرة في كتابة، رغم أنه ليس من المستحيل أن يكون بعض الأفراد المثقفين قد امتلكوا ملاحظات مكتوبة أو نصوصاً بدائية لاستخدام شخصي.

See Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002, esp. 26–9.

(26) See S.H. Griffith, “‘Syriacisms’ in the Arabic Qur’an: Who were ‘Those who said that Allah is third of three, according to *al-Ma’idah* 73?’ ” in Meir M. Bar-Asher, Simon Hopkins, Sarah Stroumsa and Bruno Chiesa (eds.), *A Word Fittly Spoken: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur’an; Presented to Haggai Ben-Shammai* Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 2007, 83ff .

(27) See especially L. Massignon, “Les ‘sept dormants’; apocalypse de l’islam,” *Analecta Bollandiana* 68, 1950, 245–60; idem, “Les sept dormants d’Ephèse (*ahl al-kahf*) en islam et chrétienté,” *Revue des Études Islamiques* 12, 1954, 61–110; idem, *Le culte liturgique et populaire des VII dormants, martyrs d’Ephèse (ahl al-kahf): trait d’union orient-occident entre l’islam et la chrétienté*, *Studia Missionalia*, Rome: The Gregorian University, 1961, 62. The first and third of these items are republished in Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, 3 vols; Beirut: Dar al-Maaref, 1963, 3, 104–18 and 119–80. See also H. Kandler, *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam: Untersuchungen zu Legenden und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*, Bochum: Universitätsverlag Dr N. Brockmeyer, 1994.

(28) See F. Jourdan, *La tradition des Sept Dormants: Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

(٢٩) بالنسبة لترجمة عبارة الرقيم بـ «نقش»، انظر المناقشة أدناه.

(30) See Theodor Nöldeke and Friedrich Schwally, *GdQ1*, 140–3, where sura 18 is assigned to the second Meccan period.

(31) See, for example, Abdel Haleem, *The Qur’an*, 183, n. a.

(32) See, for example, N. Robinson, *Discovering the Qur’an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM, 1996, 54.

(33) See, for example, J. Henninger, “Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran,” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Nouvelle Revue de Science Missionnaire* 1, 1945, 135–40, 304–14; 2, 1946, 56–65, 109–22, 289–304; 3, 1947, 128–40, 290–301; 4, 1948, 129–41, 284–93; 5, 1949, 127–40, 290–300; 6, 1950, 207–17, 284–97. See also C.H. Becker, *Christianity and Islam*, trans. H.J. Chaytor, New York and London: Harper, 1909; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment: The Gunning Lectures, Edinburgh University, 1925*, London: Macmillan, 1926.

(٣٤) بعض المعلقين المعاصرين تحدّثوا عن نسختين لهذه القصة في هذه الآيات. انظر:

See, for example, R. Bell, *A Commentary on the Qur’an*, ed. C.E. Bosworth and M.E.J. Richardson, Manchester: University of Manchester, 1991, 1, 483; R. Blachère, *Le Coran; traduction nouvelle*, Paris: Maisonneuve, 1947–50, 2, 328.

(35) See the masterful survey of M. Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern: Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Leipzig: Harrassowitz, 1910. See

also Massignon, "Les Sept Dormants . . . en islam et en chrétienté," and "Le culte liturgique et populaire des VII Dormants." It is interesting to note that because of its Christian/ Muslim, cross-cultural potential, the legend also found an important place in Goethe's *West-östlicher Divan*; see David Bell, "Goethe's 'Siebenschläfer' and the Heroes of the *West-östlicher Divan*," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 84, 2002, 67–84.

(36) See esp. E. Honigmann, "Stephen of Ephesus (April 15, 448–October 29, 451) and the legend of the Seven Sleepers," in E. Honigmann, *Patristic Studies, Studia e Testi*, 173; Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, 17, 125–68. See also Jourdan, *La tradition des Sept Dormants*, 40–50.

(37) See I. Guidi, "Seven Sleepers," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner's Sons, 11, 1921, 428–30; Arthur Allgeier, "Der Ursprung des griechischen Siebenschläferlegende," *Byzantinische-neugriechische Jahrbücher* 3, 1922, 311–31; "Seven Sleepers of Ephesus," in F.L. Cross and E.A. Livingstone (eds), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edn; Oxford: Oxford University Press, 1997, 1489–90.

رواية الخرافة في نسخة موجزة سريانية لـ «التاريخ الكنسي لـ زكريا الميتيليني» تذكر أن مناسبة المعجزة هي جدالات واختلافات حول مصير جسد الإنسان بعد الموت أثارها أعمال أوريجن.

See E.W. Brooks (ed.), *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta II*, CSCO 84, Paris: E Typographeo Reipublicae, 1921, 114–15. See n. 47 later.

(38) See A. Allgeier, "Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende," *OC* 4, 1915, 279–97; 5, 1915, 10–59; idem, *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*, Leipzig: W. Drugulin, 1915; idem, "Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende," *OC* 6, 1916, 1–43; 7–8, 1918, 33–87.

(39) The texts are published in I. Guidi, *Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso*, Reale Accademia dei Lincei, 282, 1884–5; Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1885, 18–29. One of the recensions is also published in H. Gismondi, *Linguae Syriacae Grammatica et Chrestomathia cum Glossario*, 4th edn; Rome: C. De Luigi, 1913, 45–53.

(40) See T. Kollampampil (intro. and trans.), *Jacob of Serugh: Select Festal Homilies*, Rome: Centre for Indian and Inter-religious Studies/Bangalore: Dharmaram Publications, 1997; idem, *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh: An Exegetico-theological Study on the Homilies of Jacob of Serugh (451–521 AD) on the Feasts of Our Lord*, Bangalore: Dharmaram Publications, 2001; Tanios Bou Mansour, *La théologie de Jacques de Saroug*, Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 16 and 40 ; Kaslik, Lebanon: L'Université Saint-Esprit, 1993 and 2000.

(41) See D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

(42) See J. Spencer Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic*

*Times*, London and New York: Longman, 1979; I. Shahid, *The Martyrs of Najrân: New Documents. Subsidia Hagiographica* 49. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971; idem, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1995–2002; R. Tardy, *Najrân: Chrétiens d'Arabie avant l'islam*, Beyrouth: Dar al-Mashriq, 1999. See also E.K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley: University of California Press, 1999, esp. 25–6, where a *mémrà* of Jacob of Serugh is quoted in celebration of St Sergius' role in bringing the faith to the Arabs at Rusafa.

(43) R. Schröter, "Trostschriften Jacob von Saruj an die Himyaritischen Christen," *ZDMG* 31, 1877, 360–405.

(44) See S.P. Brock, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 1996, 23–35.

(45) See A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, Mosul: Fratrum Praedicatorum, 1905.

(46) The account of the "Youths of Ephesus" from the *Ecclesiastical History* of Zacharias is published in *CSCO* 84, Paris: E Typographeo Reipublicae, 106–22 and in J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, 3, *Zachariae Episcopi Mitylenes aliorumque Scripta Historica Graece plerumque Deperdita*; Leiden: Brill, 1870, 87–99.

(47) See J.J. van Ginkel, *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*, PhD dissertation; Groningen: Rijksuniversiteit Groningen, 1995.

(48) See W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: A Study in the History of Historiography, Studia Semitica Upsaliensia* 9, Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1987. The account of the "Youths of Ephesus" from the *Ecclesiastical History* of John of Ephesus is printed in Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 35–44 and in P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace I*, Paris: Otto Harrassowitz, 1890, 301–25.

(49) In this connection, see n. 38 earlier.

(٥٠) بخصوص هذا يتذكر المرء ملاحظات أغناطيوس غويدي (Ignazio Guidi) حول رواية القرآن لـ «أصحاب الكهف»: «مصدرها بلا شك تراث شفهي؛ ترجع ربّما إلى رهبان مسيحيين، ومنهم بشكل مباشر أو غير مباشر إلى القصة التي بلغت محمّداً هناك بعض الشبه بقصيدة يعقوب السروجي التي يتحتم أنها كانت تتكرر غالباً بين الرهبان السريان، يدعم هذا الافتراض». I. Guidi, "Seven Sleepers," 429.

(51) See Jourdan, *La tradition des sept dormants*, 57.

علاوة على المخطوط الذي يشير إليه جوردان، هناك على الأقل مخطوط آخر يتضمّن ميمراً عن «النائم السبعة» منسوب إلى يعقوب السروجي؛ وهو مخطوط ماردين أرثوذكس. ١٣٩؛ من غير المعروف أيّ تنقيح يمثل.

See A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von*

*Serug*, CSCO 344 and 345, 421 and 422, Louvain: Secrétariat du CSCO 1973 and 1980, 344, 71–2. There is also an anonymous *mémra* (n. 203) on the “Seven Sleepers” in MS 156 at the monastery of St Mark in Jerusalem. See Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja‘qob von Serug*, 344, 149 and n. 19.

52 See Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja‘qob von Serug*, 344, 51–2.

(٥٣) انظر وصفاً ضافياً لميمر يعقوب السروجي حول «فتية إفسس» كما يرد في هذا المخطوط في:

J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana I*; Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1719, no. 221, 335–8.

(54) See A. Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis Codicibus Editata*, vol. 4; Romae: Typis Vaticanis, 1831, 410–11; S.E. Assemanus and J.S. Assemanus (eds), *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus in Tres Partes Distributus*, 3; Paris: Maisonneuve Frères, 1926, no. 10, 503–5.

(55) See Kollampampil, *Salvation in Christ*, 33.

(56) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 2, 18; different wording in 2, 23.

(٥٧) كانت أرتيميس الإلهة الراعية لإفسس، وكان عيدها الخلفية التي وجد القديس بولس نفسه فيها عند زيارته للمدينة كما يرد وصفها في أعمال الرسل ١٩ ٢٨ - ٣٥. مما لا شك فيه أن هذه الفقرة كانت في ذاكرة يعقوب السروجي.

(58) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 1, 19, # 45.

(٥٩) في المواضيع الأخرى في التنقيح الأول والثاني يتحدث النص بصيغة المفرد عن اللوح القائد «لوحا دأبارا»؛ هنا فقط يستخدم صيغة المفرد

(60) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 1, 20, # 75.

(61) *Ibid.*, 1, 20, # 80.

(٦٢) *Ibid.*, 1, 20, # 85. هذا المدعوّ بيعقوب هو الوحيد الذي يُذكر اسمه من بين السبعة. في نقطة متأخرة من الرواية يتحدث يملينا قائلاً: «أنا وأصحابي السبعة». ٢٢، ٢، # ١٥٨

(٦٣) في التنقيح الثاني يقدر السوفسطائي أن يملينا يبلغ خمس عشرة سنة من العمر ويقول: «مات ديسيوس قبل ثلاثمائة وخمسين سنة». ٢٨، ٢، ## ١٧٥ و ١٧٩

(٦٤) المصدر نفسه، ٢، ٢٢-٣ ## ١٧٥-٦. بحسب التنقيح الثاني، كان الأسقف أول من تناول اللوح وقرأ أسماء ومآثر الفتية؛ بعد ذلك يتابع ثيودوسيوس القضية. ٢٨، ٢، ## ١٩٥-٦، ٢٠٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ٢، ٢٣، # ١٧٩. بحسب التنقيح الثاني، أخذ ثيودوسيوس الرداء الذي كان يرتديه وغظاهم؛ غادرهم فاضطجعوا للنوم، نوم الراحة [الأبدية]. " ٢، ٢٩، ## ٦-١٠٥

(66) See R. Tottoli, “Raqim,” in J.D. McAuliffe, *EQ*, 4, 351–2.

(٦٧) انظر مراجعة موجزة ولكن شاملة لفهم «رقيم» في:

James A. Bellamy, "Al-Raqim or al-Ruqud? A note on Surah 18:9," *JAOS* 111, 1991, 115–17.

(68) Bellamy, "Al-Raqim or al-Ruqud?" 116.

(69) See Luxenberg, *Die syroaramäische Lesart*, 66–7,

حيث يشرح أنه علاوة على الخطأ في قراءة الدال ميماً، كما ناقش بيلامي (Bellamy)، أخطأ الخطاط أيضاً في فهم قراءة الألف ياء، وكان حقها أن تُقرأ ألفاً بحسب الإملاء الآرامي السرياني، وهو تمييز يُزيل بحسب لوكسينبرغ صعوبة ادعاء قراءة خاطئة لحرفين في اللفظ نفسه، كما يقترح بيلامي.

(70) *Ibid.*, 67.

(71) See E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2 vols; Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984, 1, 1138–40.

(٧٢) اللحظتان المتعلقتان باللوح/الألواح تظهران في نصوص الخرافة السريانية التي ترجع إلى ما قبل الإسلام. في التنقيح الأول لميمر يعقوب السروجي يذكر النص «الواحاً» في اللحظة الأولى فقط؛ في الثانية يذكر «لوحاً». أما التنقيح الثاني فيذكر «لوحاً» بالمفرد في الحالين. في تاريخ زكريا الميليطيني وتاريخ يوحنا الإفسي كليهما يرد ذكر «الواح» مودعة في تابوت من نحاس.

(٧٣) في التنقيح الثاني (ص. ٢٥، ## ٨٠–١) هناك لوح واحد فقط، كما ورد في نصوص من التنقيح الأول واقتبس منها.

(74) See T. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, trans. J. A. Crichton; Winona Lake, IN: Eisenbraun's, 2001, 218, # 278.

(75) *Ibid.*, 70, # 110.

(٧٦) من المثير أن يُلاحظ جمع «الرقيم» و«مرقم» في Lane, *Arabic-English Lexicon* (معجم لين الإنكليزي العربي)، ١، ١١٣٩

(77) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 1, 19, # 54.

(78) *Ibid.*, 1, 19, ## 55–6.

(79) *Ibid.*, 1, 19, # 60 «الله] قبض أرواحهم وأخذهم إلى السماء.»

(80) *Ibid.*, 1, 20, # 75 «شاء الله أن يبعث أبناء النور.»

(81) *Ibid.*, 1, 19–20, # 61.

(82) This understanding is already evident in the Aramaic portions of the Bible; see, for example, Daniel 4:13, 17:23. As for Syriac, see W. Cramer, *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer*, *Orientalia Christiana Analecta* 173, Rome: 1965; R. Murray, "The origin of Aramaic 'îr, angel," *Orientalia* 53, 1984, 303–17; *idem*, "Some themes and problems of early Syriac angelology," *V Symposium Syriacum 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988*, *Orientalia Christiana Analecta*, 236, Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1990, 143–53.



(83) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 2, 25, # 68.

(84) The suggestion was made already in Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern: Eine literargeschichtliche Untersuchung*, 240–2.

(٨٥) المؤرّخ المسلم اليعقوبي (ت. ٢٩٢/٨٩٧)، الذي أورد قصة «أصحاب الكهف» في كتابه، التاريخ، يقول: إنهم كانوا مصحوبين برّاعٍ معه كلب، ويقول: إن اسم الكلب قطمير. انظر:

Ibn Wadhih Qui Dicitur al-Ja'qubi Historiae, ed. M.Th. Houtsma, Leiden: Brill, 1969, 1, 173.

(86) It is interesting to note in passing the range of interpretations for the dog in the story of the “Companions of the Cave” in Islamic tradition. See B. Fudge, “Dog,” in McAuliffe, *EQ*, 1, 545–6. See also Kandler, *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam*, Exkurs II: Der Hund, 56–8.

(87) See Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2, 2624–7.

(88) See R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 vols.; Oxford: Clarendon Press, 1879–1901; reproduced in Hildesheim: Olms, 1981, 1, cols. 1741–4.

(89) See also 2, 25, ## 60–7.

(٩٠) المصدر نفسه، ١، ٢٣ ## ١٨٠-١ بحسب الميمر الثاني، ثيودوسيوس «أخذ الرداء الذي كان يلبسه وغطاهم به؛ غادرهم فاضطجعوا ليناموا نوم الراحة [الأبدية]» (ص. ٢٩، ## ٢١٠ - ١). علاوة على الرداء الملكي، يتحدث زكريا الميليطيني ويوحنا الإفسي كلاهما عن «قوفي دي دهباً»: ملاءات من ذهب أمر الإمبرطور أن توضع تحت أجسادهم؛ لا ذكر هناك لألواح.

See Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta II*, 121; Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace I*, 1, 324.

(91) Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta II*, 121–2.

(٩٢) المصدر نفسه، ١١٠ فيما كان رئيسهم (ريشا) إقليدس ابن والي إفسس، وخادمهم (ساعورا) المختار، بحسب هذا المصدر، كان «الشاب الحكيم الرشيق» ديونيسيوس (ص. ١١١). يعقوب السروجي يسمي يملخا فقط؛ زكريا الميليطيني ويوحنا الإفسي كلاهما يسميان كل الأصحاب، ولكن الأسماء مختلفة في اللاتحتين.

(٩٣) Guidi, *Testi Orientali Inediti*, 1, 22, ## 154–5. عبارة «حساب اليونانيين» إشارة إلى ممارسة دارجة عند اليعاقبة السريان الأرثوذكس في حساب التواريخ بدءاً من الحقبة السلوقية في التاريخ السوري، أي من بداية حكم سلوقوس ينكاتور الأول (٣١٢ - ٢٨١ ق. م.) في أنطاكيا.

(94) *Ibid.*, 2, 28, ## 179–80.

(95) Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace I*, 1, 320.

(96) Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta II*, CSCO 84, 120.

(٩٧) الملاحظات الأسبق عن وهب بن منبّه (ت. تقريباً: ٧٢٨/١١٠) لا تُظهر أي آثار  
لوعي بتراث سرياني. انظر:

See Kandler, *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam*, 62.

(98) See G.D. Newby, *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1989, 212–23.

(99) See J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London Oriental Series, 34; Oxford: Oxford University Press, 1978.

(100) See S.H. Griffith, “Apologetics and Historiography in the *Annals* of Euty-chios of Alexandria: Christian Self-Definition in the World of Islam,” in R. Ebied and H. Teule (eds), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir, S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*, *Eastern Christian Studies* 5, Leuven: Peeters, 2004, 65–89.

(101) M. Breydy, *Das Annalenwerk des Euty-chios von Alexandrien: ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935 AD*, CSCO 471, Louvain: Peeters, 1985, 88. In fact, the number of years was roughly 199. See n. 102 earlier.



القسم الثاني

السياق الديني في العصور القديمة المتأخرة  
في الشرق الأوسط



## التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن

سمير خليل سمير

العنوان الذي أُقترح عليّ هو: «التأثير اللاهوتي المسيحي على القرآن». ولكن هل يستطيع أحد أن يتكلّم حول تأثير مسيحي على القرآن؟ إن كان الأمر كذلك، فإلى أي مدى؟ هل يستطيع أحد أن يُحدّد بدقّة مقدار وأصل هذه الآثار؟

### المشكلة

بادئ ذي بدء يجب أن نلاحظ أنّ مفهوم التأثير بحدّ ذاته مرفوض من كلّ الإسلام التقليدي. القرآن لا يمكن أن يكون خاضعاً لتأثيرات، لأنّه آتٍ مباشرة من الله وليس عمل إنسان بأي شكل من الأشكال. لو كان عملاً منسوباً إلى محمّد نفسه، لكان من الممكن أن يكون خاضعاً لتأثيرات. ولكن بما أنّه رسالة إلهية أنزلت من السّماء على محمّد، فليس هناك تأثير سوى تأثير الله. بهذه الحقيقة وحدّها السؤال الذي نطرحه بحد ذاته ممنوع سلفاً من قبَل التفكير الإسلامي التقليدي.

ولكن إن كنّا نحسب القرآن وثيقة أدبيّة، فللمرء الحقّ في أن يطرح السؤال ليعرف ما إذا كانت هناك تأثيرات من وثائق أدبيّة أبكر، وإلى أي حدّ بلغت تلك التأثيرات. وعلاوة على ذلك، إذا أخذنا بالحسبان عدد الإلماعات الكتابيّة (: المشيرة إلى الكتاب المقدّس - المترجم) التي يجد المرء في القرآن، وفي ضوء ما هو معروف عن البيئتين المسيحيّة في مكّة والبيئتين اليهوديّة في المدينة، فمن الطبيعي أن يبحث في تأثيرات الكتاب المقدّس (اليهودي والمسيحي) التي يمكن أن تكون قد أُلقت بظلالها على القرآن.

إني ألاحظ قبل كل شيء أنّ هناك عدداً من السُّورِ التي تتكلّم عن المسيح، ومريم العذراء أم يسوع، ويوحنا المعمدان، وزكريّا، والتلاميذ الرُّسل، وغير ذلك. يُظهر الدليل، بدون دراسة طويلة، أنّ هناك بالفعل متوازيات من هذا النوع في نصّ القرآن من ناحية وفي نصوص الأناجيل القانونيّة والأبوكريفيّة من ناحية أخرى.

يُلاحظ أنّه في هذه الآيات يمكن للمرء أن يجد كثيراً من التأثيرات المسيحية. مع ذلك، سادع هنا هذه الاوصاف التاريخيّة حيث تظهر المتوازيات بشكل بيّن ومألوف (كطفولة مريم، بشارة يوحنا المعمدان، بشارة مريم، عجائب طفولة يسوع، الخ)، وسأقتصر فحسي على النصوص الأخرى حيث لا تكون المتوازيات مع النصوص المسيحية بيّنة.

### الله اختار آدم، ونوح، وأبراهام وآل عمران (٣ : ٣٣ - ٣٤)

أبدأ بالآيات ٣٣ - ٣٤ من السورة ٣ (آل عمران)  
«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ، وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».<sup>(١)</sup>

### كم عدد المُصْطَفَيْنِ؟

أول ملاحظة هامّة هي أنّ هذه الآية تتكلّم عن الاصطفاء. هذا الاصطلاح له صدى واسع في الكتاب المقدّس، خاصّة في التراث العبري، حيث إسرائيل هو «مصطفى/مختار الله»، شعب الله «المصطفى/المختار».

إنّ أسماء الأعلام الأربعة المذكورة هنا هي: آدم، ونوح، وأبراهام، وآل عمران. إن أخذ المرء بالحسبان التتابع الزمني فالنظام المُبيّن صحيح. ولكن إن كانت الأسماء الثلاثة الأولى قابلة للتعريف في الكتاب المقدّس فالرابع إشكاليّ. تعبير «آل عمران» في السياق القرآني يُشير في الواقع إلى أسرة يسوع من خلال مريم. وهكذا لدينا سلسلة من أربعة أسماء تضمّ آدم، ونوحاً، وأبراهام، ويسوع. هؤلاء الأشخاص الأربعة قد أُصْطَفُوا.

مع ذلك، هذه السلسلة مفاجئة، لأنّ الشخص الذي يرد ذكره غالباً في القرآن

ليس آدم ولا نوحاً ولا إبراهيم أو يسوع. بل هو موسى الذي يزيد على كل الأنبياء الآخرين (لأنه يذكر ١٣٨ مرة). ومع ذلك، كأنه بالصدفة لا يُذكر موسى هنا. كيف يمكن أن يكون هذا؟ عدم ذكره يعني أنّ هذه الآية غير واقعة تحت تأثير يهودي، ولا يمكن أن تنشأ من يهود: لا يمكن أن تصدر إلا عن بيئة مسيحية. وفي ضوء أهمية موسى (الذي يُمثل ربّما نموذجاً لمحمّد أكثر من كل الأشخاص المذكورين، لأنّه كان مرّة قائد شعب ورسول الله) في القرآن، يبدو لي أنّه من المستحيل أن يكون القرآن قد حذف موسى هنا في هذه السلسلة من مُصطَفَي الله.

### اسم عمران

في النصوص المسيحية الأبوكريفية (: المنحولة)، يُدعى والدا مريم بَحَنَّة ويواكيم. أمّا حنّة فغير معروفة في القرآن - وهذا لا يُشكّل مُفاجأة<sup>(٢)</sup> - وأمّا يواكيم فيُدعى عمران. من أين جاء هذا الاسم؟

بحسب سفر أخبار الأيام الأول ١٥ ٢٩ (العهد القديم)، أبناء عمران هم هارون وموسى ومريم؛ في خروج ١٥ ٢٠ تُدعى مريم بـ «أخت هارون». هل يمكن أن يكون القرآن قد خلط بين مريم أم يسوع ومريم أخت هارون؟ هذا يبدو مؤكّداً بالقرآن بسورة مريم ١٩ ٢٨، حيث تُدعى مريم بـ «يا أخت هارون»، وبالقرآن بسورة التحريم ٦٦ ١٢، حيث تُدعى مريم بنت عمران.<sup>(٣)</sup>

وعلاوة على ذلك، نعرف أنّ آباء الكنيسة (مثلاً: أفراهاط [القرن الرابع] وغريغوري النيسي [ت. ٣٩٥])، وكلاهما معروفان من قِبَل السريان المسيحيين) غالباً ما قارنوا بين المريمين (مريم العهد الجديد ومريم العهد القديم) وهذا الربط وجد مكاناً في الوعظ المسيحي الشعبي. وهذا يُفسّر الالتباس بحسب جوزيف هينينغير.<sup>(٤)</sup>

لاحظ المفسّرون المسلمون هذه الصعوبة فقالوا: إن عمران أبا ماري (: أي مريم أم يسوع. المترجم) هو غير عمران أبي مريم، وعبارة «أخت هارون» تعني «نسلاً قريباً لهارون».<sup>(٥)</sup>

هكذا لدينا عمرانان: عمران الكتاب المقدّس العبري، أبو موسى وهارون



ومريم، وعمران القرآن أبو هارون وماري (: مريم أم يسوع. المترجم). يبدو لي أنه في تعبير «آل عمران»، يجب أن يرى المرء «لقاء هذين التراثين»، العبري والعربي، الكتابي والقرآني. بكلام آخر، لن تكون هناك أربعة أسماء فقط للمصطفين (آدم، نوح، إبراهيم، آل مريم ويسوع)، بل في الواقع خمسة، ضامة موسى وآله قبل آل يسوع.

### تأثير مسيحي واضح

إن قبل المرء هذه الفرضية العاملة فس نجد خطة مسيحية نموذجية، وبالتحديد: «عهود الله مع البشرية»: عهد (بيريث) آدم، المُعَبَّر عنه بما يُعرَف بما قبل الإنجيلي (تكوين ٣ ١٥)؛ عهد نوح، المرموز إليه في قوس السحاب؛ عهد إبراهيم، الذي تتبارك فيه كلُّ أمم الأرض، والذي أُعطي شكلاً مادياً من خلال ختان الرجال؛ عهد موسى، وعلامته لوحا الناموس المُعْطيان على جبل سيناء؛ وأخيراً ذلك العهد الذي يدعوه المسيحيون بـ«العهد الجديد» في يسوع.

إن كان هذا هو الحال، فمن الضروري أن نفهم (اصطفاء) هؤلاء الرجال بمعنى أنهم اختيروا من الله الذي عقد معهم عهداً. هكذا نجد مُجَدِّداً فكرة عهود الله الخمسة مع البشرية، الفكرة الكلاسيكية عند آباء الكنيسة، من أوريجين (ت ٢٥٤ تقريباً) حتى يوحنا الذهبي الفم (ت ٤٠٧) وآباء آخرين كثيرين.

نجد هذه الفكرة مُجَدِّداً عند بعض الكتاب العرب المسيحيين، منهم على سبيل المثال كاتب فلسطيني مغمور من بدايات القرن التاسع، هو بطرس البيت رأسي، أي بطرس أسقف كابيتوليا في الأردن، مؤلف «كتاب البرهان» (المنسوب زيفاً إلى أوطيخيوس الإسكندري).<sup>(٦)</sup> في تفسيره لمثل عمال الساعة الأخيرة (متى ٢٠ ١ - ١٥)، المثل الذي فيه خمس دعوات متتابعة لعمال من الساعة الأولى حتى الساعة الأخيرة، يُفسَّر كاتبنا الدفاعي هذه الدعوات الخمس بشكل منسجم مع التراث الأبائي بأنها إشارة إلى عهود الله الخمسة مع البشرية.

فقد تبين أن دعوة المسيح وتلاميذه هي الدعوة الآخرة التامة التي عمّت الناس أجمعين ولم تخصّ بالدعوة أمة دون أمة على ما ضرب المسيح

في الإنجيل من مثل دعوات الله الخمس التي دعا بها عباده إلى العمل  
لملك السماء في الآخرة.

(كتاب البرهان لسعيد بن بطريق)

(CSCO 192, § 366, p. 197)

بعد ذلك يقتبس نصّ المثل (متى ٢٠ ١ - ١٥) ويُعطي الشرح التالي:

فأول دعوة دعا الله الناس إلى العمل بطاعته دعوة آدم بالغداة من أول  
الدنيا. ثم الدعوة الثانية نوح من بعد الطوفان. والدعوة الثالثة دعوة  
إبراهيم. وهذه الثلث الدعوات بناموس الطبيعة. والدعوة الرابعة دعوة  
موسى بناموس كتاب التوراة. والدعوة الخامسة دعوة المسيح ورسله  
بناموس الإنجيل. لم يحضر هذه الدعوة بني إسرائيل ولكن عمّت الناس  
أجمعين الكثير البطالين من الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب التوراة ولم  
يتكأراهم أحدا من الأنبياء. وهي دعوة ناموس الموهبة لأنّ المسيح  
وهب لأهل دعوته تمام الكرى لإيمانهم به ولم يحاسبهم بساعات النهار  
وبدأهم بالعطية من قبل الأولين ولم يقبل في ذلك نميمة حاسد لقدرته  
على أن يفعل بالذي له ما يريد. . . . ولكلّ دعوة من هذه الدعوات  
عهدا من الله وميثاقا معروفا بينه أهل تلك الدعوة.

(كتاب البرهان لسعيد بن بطريق)

(CSCO 192, § 367, 8, pp. 199, 200)

بطرس لا يذكر محمّداً، وهذا أمر طبيعي. ولكنّ غيابه، مع حقيقة أنّه ليس هناك  
أكثر من خمسة عهود وأنّ عهد المسيح هو العهد العالميّ الوحيد، يوحي بأنّ عهد  
محمّد مستبعد من الكتاب المقدّس.<sup>(٧)</sup>

من ناحية أخرى، يُفاجأ المرء أن يجد أنّ اسم محمّد ليس مذكوراً ضمن  
سلسلة أسماء المصطفيين الواردة في القرآن. إنّ المرء يتوقّع أن يكون ضمن هذه  
السلسلة، لأنّ اسمه «المصطفى» في التراث الإسلامي، أي المختار/المنتخب/  
المنتقى بامتياز، وهذا الاصطلاح (اصطفى) هو المستخدم في الآية التي نحن

بصددها. ومع ذلك لا يشترك محمد في تراث المُصطَفَيْن هذا، وبحسب الفرضية التي نعرض، لا يجلب عهداً.

من أين جاء هذا التعداد (: لأسماء المصطفين) إن لم يكن من المسيحيين؟ وبتدقيق أشد، إن قبل المرء تفسيرنا لتعبير «آل عمران»، بأنه يشمل موسى ويسوع معاً، فلا يمكن أن يصدر إلا عن بيئة مسيحية، أي من مسيحيين يُحافظون على التراث العبري. بالنسبة إلى اليهود «آل عمران» ليسوا سوى موسى (مع هارون ومريم). وحقيقة أن التراث القرآني يعزو هذا الاسم، على النقيض من ذلك، إلى آل ماري (: مريم أم يسوع) ويسوع، تُظهر أن ثمة تراثاً (: تقليداً) مسيحياً هنا. لهذا السبب أستنتج أن ثمة تراثاً (: تقليداً) يهودياً - مسيحياً هنا.

### المسيح خالقاً (سورة آل عمران ٣ : ٤٩)

من المستحيل هنا، لضيق المساحة، أن نستقصي أعاجيب يسوع المذكورة في القرآن، وبشكل خاص في سورة آل عمران ٣ ٤٩. بما أنها معروفة على نحو كافٍ وافٍ وبما أن علاقتها بنصوص الإنجيل واضحة، سأكتفي بالحديث عن الأعجوبة الأولى لكي أبرز نقطتين خاصتين.

#### آية = علامة

«وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ.»

لفظ آية لفظ مفتاحي في الوحي الإسلامي والمسيحي. يجده المرء سبعاً وسبعين مرة في العهد الجديد، خاصة في إنجيل يوحنا، باليونانية «سيميون»، و ٢٨٧ مرة في القرآن (ولكن نادراً في السور المكية الأولى). يعني اللفظ علامة مذهلة تشهد لسلطان من يصنعها (يجب ألا تُترجم بـ«علامة» التي لا تعني سوى إشارة).

يدلُّ اللفظ في العربية على وحدات كلامية مرقمة بأعداد في القرآن والكتاب المقدس. هذا ناجم عن الاعتقاد بأن كل عبارة في القرآن هي علامة إعجازية بالنسبة إلى المؤمنين بحق، وهذا اعتقاد مرتبط بعقيدة إعجاز القرآن.

لفظ آية هذا نوقش مراراً وتكراراً من قبل المعجميين العرب. ليس له

اشتقاقات عربية وهو بلا شك مستعار من لغة سامية. قد يكون مُترجماً من اللفظ العبري «أوت» (وترجم إلى اليونانية بـ«سيميون»)، ولكنَّ المختصين غالباً ما يشتقونه من اللفظ السرياني «آتا». يرد لفظ آية بكثرة في الشعر ما قبل الإسلامي، في ديوان امرئ القيس على سبيل المثال.<sup>(٨)</sup> إن كان هذا هو الحال فاحتمال دخوله العربية من طريق المسيحيين الناطقين بالسريانية مُرجَّح، كما يشرح جيفري:

ليس من المستحيل أن يكون العرب قد أخذوا هذا اللفظ من اليهود، ولكنَّ الاحتمال الأرجح هو أن يكون قد بلغهم من المسيحيين الناطقين بالسريانية.

(FV, 72)

### فعل خلق

«أَنْيْ أَخْلَقُ لَكُمْ مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ».

هذه المعجزة مذكورة أيضاً في سورة المائدة ٥ ١١٠ ترد في أناجيل الطفولة الأبوكريفية (: المشكوك في صحّة نسبتها إلى مؤلفيها).<sup>(٩)</sup>

يرد فعل «خلق» ١٨٠ مرّة في القرآن وهو يُترجم إلى لغات مختلفة بمعنى الإبداع والإيجاد من العدم. وباستثناء سورة العنكبوت ٢٩ ١٧ «وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا» (= تُلفقون كذباً)، يدلّ دائماً على عمل الله الإبداعي الإيجادي. في ١٧٧ حالة فاعل الفعل هو الله، وفي الحاليتين الباقيتين (سورة آل عمران ٣ ٤٩ وسورة المائدة ٥ ١١٠) هو المسيح. من الواضح أنّ هذا يمكن أن يكون آتياً من مسيحيين؛ والتراث الإسلامي، الذي لم يستطع أن يؤيد هذا المعنى (وهو المعنى الوحيد المشهود له في القرآن)، يُفسّر اللفظ بمعنى «يصوغ، يُشكّل». وفي الوقت نفسه، عمل «النفخ في» في الكتاب المقدّس والقرآن، يدلّ بشكل نموذجي على عمل الله في الخلق.

إذاً الفعلان المستخدمان في هذه الآية كلاهما يعكسان عمل الخلق الإلهي، وليس عملاً بشرياً كعمل الفخّار مثلاً، وبهذا يثبت الأصل المسيحي لهذه الآية.

## المسيح آدم الجديد (سورة آل عمران ٣: ٥٩)

### النص القرآني

«إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ؛ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

هذه الآية تُؤسّر توازياً أو تماثلاً (مثل) بين يسوع و آدم. والسؤال المطروح هو حول ما إذا كان القرآن يُحدّد محتوى هذا التماثل.

الجواب الأكثر شيوعاً عند المفسّرين المسلمين، حتّى اليوم، هو قولهم: إنّ التماثل أوضح في الجزء الثاني من هذه الآية: «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». ولكنّ هذا الجواب لا يتفق مع القرآن نفسه. في الواقع، الضمير الشخصي «الهاء» في قول القرآن، «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»، لا يمكن أن يعود على المسيح، لأنّ الله لم يخلقه من تراب بل من نفخ الله في مريم.

«وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً  
لِّلْعَالَمِينَ».

(سورة الانبياء ٢١ ٩١)

ورغم ذلك، يعيد كثير من القرّاء المسلمين بشكل غريب الضمير على المسيح. ومع ذلك، لا يمكن لهذه العبارة أن تُشير إلا إلى آدم. السورة الأولى (من حيث التابع الزمني) في القرآن (سورة العلق ٩٦ : ١) تؤكد أنّ آدم خُلِقَ من تراب حين تحدّث عن «عَلَقٍ»، اللفظ الذي يجب أن يُفهم بمعنى «طين دَبِقٍ»، وليس بمعنى «المني» كما يظنّ كثيرون اليوم.<sup>(١٠)</sup>

من ناحية أخرى، الجزء الثاني من العبارة («ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ») أيضاً يُمكن أن تُطبّق على آدم فقط. فقد خلق الله كلّ شيء بكلمته (أمر)، كما يؤكّد القرآن: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سورة يس ٣٦ ٨٢؛ قارن سورة آل عمران ٣ ٤٧).

في الواقع، تتضمّن هذه الآية فكرتين: إحداهما، توكيد التماثل بين المسيح

وآدم (مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ؛ ولكن مِمَّا يَتَأَلَّفُ هذا التماثل؟ القرآن لا يقول شيئاً)؛  
والثانية، تقرير عن آدم مضمونه أن الله خلقه من تراب وبكلمته.

يمكن للمرء، مع ذلك، أن يفترض أن التماثل بين الاثنين، بحسب القرآن،  
هو أن يسوع مثل آدم خُلِقَ بدون أب. هذه النقطة تُذَكَّرُ مراراً وتكراراً في التراث  
الإسلامي حتى يومنا الحاضر. المسلمون المجادلون المدافعون عن الإسلام في  
القرون الوسطى، كنظرائهم في العصر الحديث (الشيخ محمد رشيد رضا في  
تفسيره للقرآن مثلاً) يؤكِّدون أن آدم يتفوق على المسيح لأنه وُلِدَ بدون أم.  
اللاهوتيون المسيحيون (إيليا النصيبيني جدير بالذكر [ت. ١٠٥٦] يردون على  
ذلك بالقول: آدم في هذا لا يتفوق على أول حمار أو ثور بمجرد كونه أول بني  
جنسه. ولكن يسوع وُلِدَ بدون أب حين كان هناك لا نهائية آباء محتملين. إن  
تسامي المسيح على آدم، وفقاً لهم، يصبح بهذا جلياً.

### التوازي بحسب بولس

التوازي بين يسوع وآدم هامّ بالنسبة إلى بولس. هكذا في كورنثوس الأولى ١٥  
٢٢: «لأنه كما أن الجميع في آدم يموتون، هكذا في المسيح يحيا الجميع». ومرة  
أخرى في الرسالة إلى أهل رومية ٥ ١٢ - ٢١:

لأنه كما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت؛  
هكذا عَبَرَ الموت على كل الناس، لأن الجميع قد أخطأوا: (لأنه حتى  
الناموس كانت الخطيئة في العالم: ولكن الخطيئة ليست متهمة حين لا  
يوجد ناموس. ولكن الموت ملك من آدم حتى موسى، ملك حتى على  
أولئك الذين لم يُخطئوا على سببه تعدي آدم الذي هو مثال الآتي. ولكن  
ليس كالذنب كذلك أيضاً العطيئة: لأنه إن كان بذنب واحد يموت  
كثيرون، فبالأولى جداً نعمة الله، والعطيئة بالنعمة، التي بإنسان واحد  
يسوع المسيح، قد ازدادت لكثيرين. وليس كما كان بالواحد الذي  
أخطأ، هكذا العطيئة: لأن المحاكمة كانت بواحد للدينونة، ولكن الهبة  
هي من ذنوب كثيرة إلى تبرير. لأنه إن كان بذنب واحد ملك الموت

بواحد؛ فبالأولى جدّاً الذين ينالون وفرّة النعمة وعطيّة البرّ سيملكون في الحياة بواحد، يسوع المسيح). إذاً كما بذنب واحد أتت المحاكمة على كلّ الناس للدينونة؛ هكذا ببرّ واحد جاءت الهبة على كلّ الناس لتبرير الحياة. لأنّه كما بمعصية واحدٍ جُعِلَ كثيرونَ خطاةً، هكذا بطاعة واحدٍ سيُجَعَلُ كثيرونَ أبراراً. علاوة على ذلك، دخل الناموسُ، ليزداد الذنبُ. ولكن حيث زادت الخطيّة، فاقتها النعمة في الزيادة: حتّى كما ملكت الخطيّة للموت، هكذا تملك النعمة بالبرّ لحياة أبديةً بيسوع المسيح ربّنا. (١١)

هذا التوازي موجود أيضاً في الأدب الآبائي: المسيح هو آدم الجديد الذي يُحرّرنا من خطيّة آدم والموت الذي عقبها، إلخ. يشعر القارئ حين يقرأ القرآن أنّه يواجه تماثلاً مسيحياً (بولسياً) مُدمجاً في الفكر القرآني بعد أن أسلم عقدياً.

### سَرّ القربان (٥ : ١١٢-١١٥) (١٢)

سورة المائدة (٥ - ١١٢ - ١١٤)

١١٢ «إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ: يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ».

١١٣ «قَالُوا: نَرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ».

١١٤ «قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ: اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ (١٣) تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ. وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (١٤).

نلاحظ أولاً تفصيلاً مُثيراً. هذا الفصل الذي يتكوّن من ١٢٠ آية يتضمّن أربع آياتٍ فقط (١١٢ - ١١٥) عن المائدة، التي لا تُذكرُ إلاّ في آيتين هما ١١٢ و ١١٤، وليس في مكان آخر من القرآن. مع ذلك، إنّه هذا اللفظ النادر وهذه الآيات التي تزوّد الفصل بعنوانه، ما يُثبتُ أنّه كان هناك إحساسٌ بأهميّتها.

يتفق الباحثون الغربيّون أنّ هذه الآيات تُشير إلى مجموعتين قصصيتين في الإنجيل: إكثار الأروغفة والعشاء الأخير. وقال بعضهم أيضاً: إنّ المائدة التي تنزل من السّماء بناء على طلب الرسل وصلاة يسوع يُمكن أن تكون إلماعاً إلى رؤيا بطرس عن الملاءة النازلة من السّماء (أعمال ١٠ - ٩ - ١٣)؛ هذا لا يبدو لي واضحاً.

أول ملاحظة فيلولوجيّة هي أنّه من الواضح أنّ لفظ المائدة لفظ غير عربي مستعار من لغة أخرى، لأنّ الجذر العربيّ للفظ «ميد» هو: «مشدود بالشعر». إنّ الرأي النادر القائل بأنّه مستمدّ من الفارسيّة رأي ضعيف. وأغلب الباحثين متفقون أنّ هذا اللفظ مستعار من الأثيوبيّة؛ بل هو المصطلح التّقني الذي استخدمه مسيحيّو أثيوبيا للإشارة إلى العشاء الأخير. بحسب تقرير لم أستطع أن أوّكده، هذا المصطلح وارد سلفاً في الترجمة الأثيوبيّة للكتاب المقدّس، الترجمة التي أنجزت في القرن الرابع على أساس العبريّة والسريانيّة.<sup>(١٥)</sup>

من ناحية أخرى، هناك إجماع بين المسلمين وغير المسلمين على أنّ هذه السورة هي واحدة من آخر السور في القرآن، إنّ لم تكن آخرها. أي أنّها تالية لعودة آخر المهاجرين المكيّين من أثيوبيا. هذا يدعم حقيقة أنّ هذا اللفظ مستعار من المسيحيّين الأثيوبيّين.

### عيد وآية (آية ١١٤)

مصطلح «عيد» لا يرد في مكان آخر في القرآن. إنّه، وفقاً لرأي الباحثين، مستعار من السريانيّة «عيدا» بمعنى «وليمة/مأدبة» أو «احتفال ليتورجي». <sup>(١٦)</sup> أما بالنسبة



إلى لفظ «آية»، «علامة»، فقد رأينا أنه قد يكون هو أيضاً مستعاراً من المسيحيين السريان.

هذه «المائدة» مُعرّفة بمصطلحين: «عيد» و«آية»، أي «وليمة/مأدبة» أو «احتفال ليتورجي» و«علامة». أليس هذه هو التعريف الأكثر ملائمة لسرّ القربان المسيحي، الذي هو «احتفال مآدبي» و«علامة سرّية مُقدّسة»؟ بل يبدو جلياً أنّ هذه الفقرة التي نعالج وصفُ أمينٍ لإيمان المسيحيين غير المشترك فيه مع المسلمين. كيف يمكن أن يكون هذا؟

### لأولنا وآخرنا (آية ١١٤)

عبارة «لأولنا وآخرنا» أيضاً لا وجود لها في مكان آخر في القرآن. بل لا وجود للفظي «أولنا» و«آخرنا» في مكان آخر في القرآن. و«أول» و«آخر» لا يستخدمان في القرآن صفة لشخص. العبارة تعني على ما يبدو «الجميع، لا يُستثنى أحدٌ». نجد هنا شيئاً يتعلّق بسرّ القربان، شيئاً لم يُلاحظه الباحثون حتى الآن بقدر ما أعرف. نعرف أن هناك تراثين حول خبر تأسيس سرّ القربان: أحدهما من رواية متى ومرقس والآخر من رواية لوقا وبولس. بحسب متى ومرقس لدينا: «هذا هو دمّ عهدي»<sup>(١٧)</sup> الذي يُهرق من أجل كثيرين، بينما لدينا بحسب لوقا وبولس: «هذه الكأس هي العهد الجديد»<sup>(١٨)</sup> بدمي، الذي يُهرق من أجلكم»<sup>(١٩)</sup>. فيما نرى لدى لوقا وبولس «من أجلكم» نرى لدى متى ومرقس «من أجل كثيرين» (متى ٢٦: ٢٨ بري پولون؛ مرقس ١٤ ٢٤ هوپر پولون = *pro multis*، في نسخة جيروم اللاتينية). إنّ الليتورجيا الرومانية القديمة تدمج التراثين. ثمّ إنّ عبارة "*pro multis*" نموذجية في العهد الجديد: نجدها هناك عشر مرّات أخرى.<sup>(٢٠)</sup> في هذه الفقرات الاثنتي عشرة لا تعني عبارة «من أجل كثيرين» أنّ عدداً من الناس مستثنون، بل تعني «من أجل الجميع». هذه العبارة معروفة جيّداً عند المفسّرين، ونجد إلماعاً واضحاً إليها في رسالة يوحنا بولس الثاني إلى الكهنة في يوم الخميس المقدّس ٢٠٠٥

«هذا هو جسدي الذي سيعطى لكم». جسد ودم يسوع المسيح مُعطيان

لخلاص الإنسان، لكلّ الإنسان وكلّ إنسان. هذا الخلاص تامّ وعالمي، ولا أحد مستثنى من القوّة الخلاصيّة لدم المسيح، ما لم يختر ذلك: «الذي سيُسفك من أجلكم ومن أجل كثيرين». إنه قُربانٌ مُقدّمٌ من أجل «كثيرين»، كقول نصّ الكتاب (مرقس ١٤ ٢٤؛ متى ٢٦ ٢٨؛ قارن إشعيا ٥٣ ١١ - ١٢)؛ هذه العبارة الساميّة النموذجيّة تُشير إلى الجماهير الغفيرة التي خلّصها المسيح، الفادي الوحيد، وفي الوقت نفسه تدلّ ضمناً على جميع البشر الذين يُقدّم لهم الخلاص: «دم الرّبّ أُهرق من أجلكم ومن أجل الجميع»، وفق بعض الترجمات التي توضح بشكل شرعي. جسد المسيح مُعطى بحقّ «من أجل حياة العالم» (يوحنا ٦ ٥١؛ قارن ١ يوحنا ٢ ٢). (٢١)

### استفّاج

هذه الآيات القليلة شرحها المُفسّرون المسلمون بمساعدة روايات متعدّدة، ويمكن للمرء أن يجدها في عمل روجر أرنالدز<sup>(٢٢)</sup> أو ميشيل حايك،<sup>(٢٣)</sup> على سبيل المثال. في رأيي، لا يُمكن فهمها إلّا على أساس أنّها إلماع واضح إلى سرّ القربان،<sup>(٢٤)</sup> الذي له مصدر سرياني أو أثيوبي مسيحيّ فقط، والذي يبقى محتجباً بالنسبة إلى المسلمين. في غضون ذلك، يُذهل المرء هنا بكثرة الألفاظ التي لا تظهر في مكان آخر في القرآن.

### ارزقنا (آية ١١٤) والصلاة الربّانيّة

«وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»

«رِزْق» في العربيّة الكلاسيكيّة هو الطعام الضروري ليوم واحد.<sup>(٢٥)</sup> لهذا يفكّر المرء بالضرورة في الصلاة الربّانيّة: «أعطينا اليومَ خبزنا اليوميّ» (متى ٦ ١١؛ لوقا ١١ ٣).

ونعرف أنّ نصّ الصلاة الربّانيّة كان قد فهم من قِبَل عدّة كنائس شرقيّة بوصفه إلماعاً إلى سرّ القربان، بناء على لفظ «إيبي أوسيون»، الذي يمكن أن يعني

«يومياً» (كما ترجمه جيروم في الفولغاتا، وكما هو مترجم في أغلب الترجمات الغربية تقليداً له)، أو كما ترجمه نسخة فيتوس لاتينا بـ «الجوهري السامي»، والترجمة العربية البيزنطية بـ «خبزنا الجوهري»، أو بـ «خبز الغد» كما يفهم التراث القبطي (قارن: «خبزنا الذي للغد أعطنا اليوم»، وهكذا أيضاً في التراث الأيوني. من الواضح أن التفسيرين الأخيرين يشكّلان إلماعاً إلى خبز القربان. إذاً ربّما كان هذا التعبير القرآني يستحضر الصلاة الربّانية المرتبطة دائماً بسرّ القربان في الكنائس الشرقية. إنّ وحدة الموضوع الفكري في هذه الآية تزداد وضوحاً.

### إنذار الله (آية ١١٥)

«قَالَ اللَّهُ: إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ».

هذا التعبير الرهيب يستحضر ما جاء في كورنثوس الأولى ١١: ٢٧-٢٩، حيث يتكلم عن سرّ القربان بهذه التعابير:

إِذَا أَيُّ مَنْ أَكَلَ هَذَا الْخُبْزِ، أَوْ شَرِبَ كَأْسَ الرَّبِّ، بِدُونِ اسْتِحْقَاقٍ، يَكُونُ مُجْرِمًا فِي جَسَدِ الرَّبِّ وَدَمِهِ. وَلَكِنْ لِيَمْتَحِنِ الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ، وَهَكَذَا يَأْكُلُ مِنَ الْخُبْزِ وَيَشْرَبُ مِنَ الْكَأْسِ لِأَنَّ الَّذِي يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ بِدُونِ اسْتِحْقَاقٍ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ دَيْنُونَةً لِنَفْسِهِ، غَيْرَ مُمَيِّزٍ جَسَدَ الرَّبِّ.

### استنتاج

بإيجاز، رأينا أنّ الآيات ١١٢ - ١١٥ تمنح السورة بتمامها اسمها «المائدة». هذا المصطلح، الذي لا يرد في مكان آخر في القرآن إلّا في هذه الفقرة، مستعار من الأثيوبيّة وهو المصطلح التقني المستخدم للدلالة على مائدة سرّ القربان عند الأثيوبيين المسيحيين.

هذا القسم المُلغز من القرآن بالنسبة إلى غير المطلعين على العهد الجديد واللاهوت المسيحيّ يُصبح واضحاً وعميقاً في هذا الضوء. هذه «المائدة» هي

احتفال وليمي/مأدبي وعلامة سرّية مُقدّسة. إنّها مُقدّمة للجميع، للأوّل وللآخر. إنّها الخبز الضروري للعيش/البقاء (رِزق) اليومي. مَنْ يرفض هذه العلامة أو لا يُميّزها يُعاقب عقاباً شديداً، بحسب تحذير بولس.

### نفي الصّلب في القرآن (سورة النساء ٤ : ١٥٦) (٢٦)

هذا النّصّ القرآني أهمُّ ما يتعيّن مناقشته، لأنّه ينفي بأسلوب واضح صلب المسيح. يمكن تأريخ السورة بسنة ٦٢٦ وتحتل هذه السورة المرتبة الثانية والتسعين بحسب التتابع الزمني للسور عند المسلمين (وبحسب التتابع الزمني عند المستشرقين تحتل المرتبة الثانية بعد المئة).

### ثلاثة بواعث لعقاب اليهود (الآيات ١٥٦ - ١٥٧)

(١٥٦) وَيَكْفُرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا،  
(١٥٧ أ) وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ

بحسب هذا النّصّ، ثمة ثلاثة بواعث لدينونة اليهود: رفضهم للإيمان، اتّهامهم مريم (بعلاقات مع رجل) وادّعاؤهم قتل المسيح.

١ الاتّهام الأوّل يتعلّق بعدم اعتراف اليهود بأنّ يسوع هو المسيح، وإن لم يكن مفهوم المسيح ذا أهميّة عظيمة بالنسبة إلى القرآن. يبدو أنّه (: المسيح) ببساطة اسم علم.

٢ الاتّهام الثاني يتعلّق باتّهامهم مريم بالزنى. إنّهُ يتّصل بنصّ متقدّم (سورة مريم ١٩ - ٢٧ - ٢٨) هو الذي تأتي فيه مريم إلى أسرتها، حاملة يسوع على ذراعيها. يقولون لها: «يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا. يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا». هذا موضوع مُطوّر بإسهاب في الأناجيل الأبوكريفية.

٣. الاتّهام الثالث هو قولهم: « قَتَلْنَا الْمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ. » الجدل هنا ضدّ اليهود، لا المسيحيين.

## ما قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ (آية ١٥٧ ب)

يُتابع النَّصَّ الْقُرْآنِي: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ». الترجمات متنوعة هنا. والنص البعيد عن الوضوح محتجب في لغز. يتحدث بعض المفسرين عن شخص آخر بديل من يسوع اتخذ مكانه.

بحسب القرآن، المسيحيون الذين يؤكِّدون موت المسيح يفعلون ذلك بدون برهان ولا يقين، ولا يتبعون إلا الظن: «وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا».

الاسم المنسوب «يقيناً» في آخر العبارة مفاجئ. يمكن للمرء أن يُترجمه كما فعل محمّد كامل حسين في روايته «قرية ظالمة»: «ليس من المؤكِّد أنهم قتلوه». ويذهب آخرون إلى أبعد من ذلك حين يترجمونه بـ: «من المؤكِّد أنهم لم يقتلوه».

## رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ (آية ١٥٨)

«بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا». عبارة «رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» لا ترد في القرآن إلا مُسندَةً إلى يسوع (قارن سورة آل عمران ٣ ٥٥). صحيح أنه يُقال عن إدريس في القرآن: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (سورة مريم ١٩ ٥٧)؛<sup>(٢٧)</sup> ولكن ليس «إليه». ثم إن التراث الديني الإسلامي المتعلِّق برحلة محمّد الليلية (الإحالة إلى سورة الإسراء ١٧ ١، المؤرّخة عادة بحوالى ٦١٥ - ٦١٩)، لا يجعله يصل إلى الله نفسه.

هنا ربّما لدينا مُذَكَّرٌ بصعود المسيح إلى الآب، وهو جانب هامّ في اللاهوت المسيحيّ. مع ذلك، يُجعل المسيح هنا ناجياً من الموت. صعود المسيح هامّ جداً حتّى ذُكِرَ في النصّ القرآني، الذي يرجع تأريخه إلى سنة ٦٣٠: «قَالَ اللَّهُ: يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ».

## الجميع سيؤمنون بيسوع الذي سيكون شاهداً ضدّ الكفار

### في يوم القيامة (آية ١٥٩)

آية ١٥٩ أ: «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ». تعبير «قبل موته» ليس

واضحاً. هل ضمير الغائب «الهاء» في «موته» يعود على «أحد من أهل الكتاب» أم على «يسوع»؟ يبدو أنّ المعنى الوحيد الملائم للقرآن هو في إعادة الضمير إلى يسوع وفهم عبارة «قبل موته» بمعنى «قبل موت يسوع» (لأنّ كثيرين ماتوا بدون أن يؤمنوا بيسوع). إذاً، كلّ اليهود سيؤمنون بيسوع قبل أن يموت في الزمن الذي يعود فيه إلى الأرض.

تتابع الآية: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا». نجد هذا التعبير على فم يسوع في آخر سورة (من حيث التتابع الزمني): «وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ» (سورة المائدة ٥ ١١٧). إذاً كان يسوع شاهداً عليهم خلال حياته، وسيكون مرّة أخرى يوم القيامة. هنا ربّما كنّا أمام اللاهوت المسيحيّ الذي يؤكّد أنّ المسيح سيأتي في نهاية الزمن «لليدين الأحياء والأموات» (قانون إيمان نيقيا).

إذاً الموقف الإسلامي من يسوع بإيجاز هو:

١ يسوع لم يُصَلَّب.

٢ ثمة شخص شبيه بيسوع صُلبَ بدلاً منه.

٣ فهو إذاً لم يمت، بل رفعه الله إليه.

٤ سيعود في نهاية العالم إلى الأرض، ويحارب الدجال عدوّ المسيح، وينادي بالإسلام على أنّه الدين الحق.

٥ سيُعلن مجيء ساعة الحساب، (سيتزوج) ويموت.

٦ سيُبعث في يوم القيامة الأخيرة.

### أصل نظرية البديل

كلّ المُفسّرين الغربيّين يستنتجون أنّ نظرية بديل المسيح على الصّليب مُستمدّة من «المُشبّهين»، التيّار المسيحي الهراطوقي الذي يذهب إلى أنّ المسيح اتّخذ مظهراً بشرياً فقط، ولكنّه لم يكن في الحقيقة بشراً، ولذلك لا يُمكن أن يكون قد صُلب. وُجدَ تيّار «المُشبّهين» في بداية القرن الميلادي الثاني مع أغناطيوس الأنطاكي (ت. ١١٠ تقريباً). يقدّم كتاب «أعمال يوحنا» الأبوكريفي أيضاً المعتقد نفسه. ويرد المعتقد أيضاً في وثيقة من وثائق مكتبة نَجْع حمادي الغنوصيّة، «أوثنتيكوس لوغوس»، يرجع تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي.

علاوة على ذلك، إنَّ النصَّ الذي يستدعي ذكر هذه الفقرة القرآنيّة أكثر من غيره هو نصُّ اليهودي - المسيحيّ باسيليدس، الذي يُخبر عنه إيريناوس من ليون في نهاية القرن الثاني. كتب باسيليدس:

الملائكة التي تحتل السَّماء السُّفلى، السماء التي نراها، صاغوا كلّ الأشياء التي في العالم، واقتسموا بين أنفسهم الأرض وما عليها من الأمم. زعيمهم هو من يُعتقد أنه إله اليهود؛ ولأنّه اشتهى أن يجعل الأمم الأخرى خاضعة لأمته، أي لليهود، قاومه وعارضه الأمراء (الملائكة) الآخرون. وهذا هو منشأ العداوة بين أمته والأمم الأخرى.

ولكنَّ الأب الذي لا ولادة له ولا اسم، مُدركاً أنّهم (= العقول) سيهلكون، أرسل العقل الفياض، أوّل مولوديه (وهو المدعوّ المسيح) ليُنعم على الذين يؤمنون به بالتحريم من قوّة هؤلاء الذين صنعوا العالم.

فظهر على الأرض كرجلٍ، لأمم تلك القوى، واجترح معجزات.

لذلك لم يقاس الموت هو نفسه، بل سمعان القيرواني الذي سُخر ليحمل الصليب بدلاً منه؛ وهذا الأخير بعد أن غيّرت هيئته به، ليُظنَّ أنّه هو يسوع، صُلب، جهلاً وخطأ، بينما يسوع نفسه تلقى شبه سمعان فضحك عليهم وهو واقف بجانبهم. لأنّه كان قوّة غير ماديّة والعقل الفياض للأب غير المولود غير نفسه كما شاء وصعد إلى الذي أرسله (= الآب)، ساخراً منهم لأنّه أفلت من قبضتهم وكان غير محسوس للجميع.

فهؤلاء الذين يعرفون هذه الأمور حُرّروا من السلاطين التي صاغت العالم؛ حتّى إننا لسنا ملزمين بالاعتراف بذاك الذي صُلب (= سمعان)، ولكن بذلك الذي جاء في هيئة رجل، الذي ظنَّ أنّه صُلب، الذي دُعي يسوع، وأُرسل من الآب، لكي ينقض بهذا التدبير أعمال صانعي العالم.

لذا إن نادى أحد أو اعترف بالمصلوب، فإنّه ما يزال عبداً، وتحت قوّة

هؤلاء الذين صاغوا أجسادنا؛ ولكنَّ مَنْ يُنْكِرُهُ حُرِّزَ من هذه الكائنات،  
وهو عارف بتدبير الأب غير المولود.

(Irenaeus, *Against Heresies*, Book 1, ch. 24, no. 4)

هذا لا يعني أنَّ النظرية الغنوصية كانت شائعة بين مسيحيي شبه الجزيرة العربية،  
ولكن ببساطة كانت فكرة بديل يسوع على الصليب حاضرة.

### الله خيرُ الماكيرين (٣ : ٥٤)

«وَمَكَّرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِيرِينَ».

يجب أن يفهم هذا النص ضمن علاقته بالآيات التالية التي تتحدث عن عدم صلب  
يسوع. لقد دبرَ عديمو التَّقوى المكيدة ضدَّ الله، ولكنَّ الله كان أبرعَ منهم فنجى  
المسيح من أيدي الذين سعوا أن يصلبوه.

فكرة حيلة الله هذه، التي نجدها في مكان آخر في القرآن (سورة الأنفال ٨  
٣٠)، تبدو مستغربة، إن لم نقل مُجفلة. إنها في الواقع تُراثية عند آباء الكنيسة  
ومتكررة عند اللاهوتيين العرب المسيحيين (مثلاً: بطرس البيت راسي في القرن  
التاسع وسويروس بن المُقَفَّع في القرن العاشر). الفكرة مُرتبطة أيضاً بصلب  
المسيح ولكنَّ المعنى مختلف.

الفكرة عند اللاهوتيين المسيحيين تستند إلى فكرة أنَّ الشيطان خدع آدم بمكر  
في الفردوس، وأدَّى هذا إلى إخراجه من الفردوس وإلى النزوع نحو المعصية  
كطبيعة ثانية للبشر (الخطيئة الأصلية). لذلك قرَّر الله أن يُخلِّص آدم وذريته.  
ولكنَّ الله عادل (عدل الله) ولا يُريد أن يستخدم منهجاً قسرياً مع آدم. لذلك  
استخدم منهج الشيطان نفسه (المكر). اتخذ هيئة بشرية، في يسوع المسيح،  
ليخدع الشيطان (الذي أدرك في بعض المناسبات أنَّ يسوع لم يكن بشراً بل  
المسيح، كما يظهر في روايات إخراج الشياطين في الإنجيل). فوق كلِّ شيء  
خدعه وهو على الصليب حين اتخذ هيئة عبد، الهيئة التي لا تُلائم الله بتاتاً. بهذه  
الطريقة غلب الشيطان باستخدام تكتيكه نفسه، أي المكر.



يبدو لي أن هذه الفكرة الأبائية الجميلة موجودة مرة أخرى هنا في القرآن، في السياق ذاته، ولكن ببعدها اللاهوتي الكوني (الذي نجد مرة أخرى في الرؤيا على سبيل المثال).

## لا تغلوا في المسيح: لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله (٤ ١٧١ - ١٧٢)

نلتفت الآن إلى آخر آيات سورة النساء:

(١٧١) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ: إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ. فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ. انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ! إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ! لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا.

(١٧٢) لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ. وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا.

## لا تغلوا (آية ١٧١)

ما يقول الله للمسيحيين هو أن لا يغلوا في المسيح، أن يقولوا الحق فقط: أن المسيح هو رسول الله (كمحمد)، كلمة الله وروح الله! هذا تأكيد مذهل: هذا غلو، في الوقت نفسه الذي فيه يأمر النص القرآني المسيحيين أن لا يغلوا هذا غلو إن قبل المرء معنى كلماته.

صيغة «كلمة الله» مأخوذة بكل وضوح من مقدمة إنجيل يوحنا (يوحنا ١). من المفاجئ أن تجدها (: الصيغة) في القرآن، لأنها لا تتوافق مع ما يُقال عادة عن رسل الله، الذين هم جميعاً مخلوقون «بواسطة» كلمة الله. إنها مطبقة على المسيح فقط ولا تتوافق مع مفهوم وحدانية الله القرآني. من الواضح أنها لا تعني ما يفهمه يوحنا (والمسيحيون طبقاً له) من عبارة «كلمة الله»، والقرآن لا يُزودنا بشرح منسجم مع بقية مقاربتة اللاهوتية.

أما بالنسبة إلى عبارة «روح (منبثق) من الله»، المتحوّلة في الأدب الإسلامي (الصوفي خاصة) إلى «روح الله»،<sup>(٢٨)</sup> فليست مفاجئة أقلّ من سابقتها. إنّها لا تظهر في العهد الجديد على الإطلاق. ولكنها موجودة في الأدب القرآني. هذه النقطة ليست مفتقرة إلى الإثارة. لقد رأينا، في موضوع صلب المسيح، تأثيراً غنوصياً مسيحياً في القرآن.

### لا يستنكف المسيح أن يتّضع (آية ١٧٢)

هذه الآية موحية ومثيرة جداً: «المسيح - كالملائكة المُقَرَّبِينَ (إلى الله) لا يستنكف أن يكون عبداً لله».

إنّ ضبط لفظ واحد كافٍ لإبراز عبارة مركزية في الإيمان المسيحيّ ورسالة القديس بولس إلى أهل فيليبي ٢ - ٥ - ١١ (خاصة الآيات ٦ - ٨).

ليكن فيكم هذا الفكر الذي كان في المسيح يسوع أيضاً: الذي إذ كان في صورة الله لم يحسب خلسةً أن يكون معادلاً لله: بل أخلى ذاته، واتّخذ صورة عبد، صائراً في شبه الناس: وإذ وُجِدَ في الهيئة كإنسان، وضع نفسه وأطاع حتى الموت، موت الصليب. لذلك رفعه الله وأعطاه اسماً فوق كلِّ اسم: لكي باسم يسوع تجثو كلُّ ركبة، ممّن في السّماء، وممّن في الأرض، وممّن تحت الأرض: ولكي يعترف كلُّ لسان أنّ يسوع المسيح هو ربُّ، لمجدِ الله الأب.

في النصّ القرآني، لفظ واحد فقط يصنع فرقاً. لو كان للمرء في عبارة: «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله» فعل «يصير»، مثلاً، في مكان فعل «يكون»، لحصل على أجمل تعديل عربي لنصّ بولس: «إنّ المسيح لم يحكم بأنّه من غير اللائق أن يصير عبداً.» (: لا يُوثق الكاتب كلام بولس بمصدره. المترجم). هنا، كما في أيّ مكان آخر في القرآن حين يكون الأمر متعلّقاً بالمسيح أو بمعتقد مسيحيّ، يورد النصّ القرآني الشهادة المسيحية العقديّة باحترام وتدقيق، ولكنه يُناقضها بمعتقد قرآني.

## يسوع والساعة (سورة الزخرف ٤٣ ٦١)

### الساعة في القرآن

يرد مصطلح «ساعة» في القرآن ثماني وأربعين مرة. حين يجده المرء مُعرِّفاً يُشير إلى «ساعة الدينونة الأخيرة». نجد هذا التعبير مراراً في القرآن (أربعين مرة)، غالباً كتهديد للكافرين. هذا هو بالفعل المعنى نفسه الذي نجده في الأناجيل، واردة على فم يسوع، ويبدو راجحاً أن هناك تأثيراً مسيحياً مباشراً، لأنه لا يبدو أن هذا التعبير ينتمي إلى التراث اليهودي.

### عند الله وحده «علم الساعة»

في مكان آخر في القرآن، الله عادة هو الذي عنده «علم الساعة»، كما يجد المرء في هذه الآيات الثلاث:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ (وحده). وَيُنزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ.  
وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا: وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ. إِنَّ  
اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (سورة لقمان ٣١ ٣٤).

إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ: وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ  
أُنثَى؟ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذْنَاكَ مَا مِنَّا  
مِنْ شَهِيدٍ (سورة فصلت ٤١ ٤٧).

وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا. وَعِنْدَهُ عِلْمُ  
السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (سورة الزخرف ٤٣ ٨٥).

وهذه أيضاً شهادة الإنجيل بفم يسوع المسيح. (٢٩)

### هل عند المسيح «علم الساعة»؟

ولكن، يُشار إلى المسيح في إحدى الآيات (سورة الزخرف ٤٣ ٦١)، بأن

«عنده علم السّاعة»، بل «إِنَّهُ لَعَلِّمٌ لِّلسَّاعَةِ». ليست هذه الصيغة واضحة جداً وأغلب المُفسِّرين يتجنَّبونها. إنَّهم يُفضِّلون قراءة أخرى، لا توجد في نصِّ القاهرة: «إِنَّهُ لَعَلِّمٌ لِّلسَّاعَةِ». يوضح المفسِّرون أنَّ عودة المسيح إلى الأرض (التي يؤكِّدها التراث الإسلاميّ عالمياً) ستكون علامة تُعلن يوم الدينونة. لذا يكتب عبد الله يوسف علي في ملاحظة حول هذه الآية في ترجمته:

هذه تُفهم بوصفها إشارة إلى مجيء المسيح الثاني في اليوم الأخير قبل القيامة، حين ينقض المعتقدات الزائفة العابرة تحت اسمه، ويُهَيِّئ الطريق لقبول الإسلام عالمياً، إنجيل الوحدة والسَّلام، طريق القرآن المستقيم.

(القرآن، ١٣٣٧، ن. ٤٦٦٢) (٣٠)

### استنتاج

بحسب هاتين القراءتين، يسوع هو «علامة» (عَلَم) و«عِلْم» (عِلْم) للسّاعة. ولكنّه ليس «العِلْم» المتعلِّق بالسّاعة، ذلك العِلْم المحفوظ لله، كما يُكرِّر القرآن، محاكياً الأناجيل. وكذلك ليس المسيح ديان اليوم الأخير، المنصب المحفوظ لله. هنا أيضاً نجد شهادة الإنجيل معبراً عنها بوضوح في مثل المسيح (متى ٢٥)، الذي فيه يدين الأب البشر، بحسب استجابتهم للمسيح. إنَّه المسيح المُنتظر الذي سيأتي إلى الأرض من مَحْضِر الله، مُعلنًا الدينونة الأخيرة. في دوره بصفة «مَهْدِي»، سيُنجز مهمته النهائيّة: سيُطهِّر الأرض من الأصنام، والخرافات والاعتقادات الضالّة. سيحارب الشرير، عدوّ المسيح، ويهزمه. أخيراً سيُعلن الدين الصحيح: الإسلام. هذا هو دور ومهمّة المسيح، وبهذا يظهر نبياً مسلماً كاملاً.

### استنتاج

ثمّة كثير من النقاط التي يُمكن استحضارها لإلقاء الضوء على التأثير المسيحيّ المحتمل على القرآن: اسم الله «الرحمن»؛ تعبير «صبغة الله» (سورة البقرة ٢، ١٣٨)، التي يتعرّف بها المُفسِّرون؛ المتوازيات بين المسيح والملائكة؛ وغير ذلك.

## أسماء علم قرآنية تعكس نصاً مسيحياً عربياً مكتوباً

علاوة على ذلك، ما يبدو لي على قدر أكبر من الأهمية هو وجود أسماء علم تعكس نصاً مسيحياً مكتوباً.

أ - بحسب سورة الصف ٦١ - ٦٠، يُعلن المسيح أن نبيّاً سيأتي بعده اسمه أحمد. في وجه اعتراضات المسيحيين أنهم لا يعرفون نبيّاً بهذا الاسم، سعى التراث الإسلامي إلى شرح هذه الآية على ضوء فكرة الفارقليط، المُعزّي، الوارد ذكره ثلاث مرّات في إنجيل يوحنا. هذا التراث موجود سلفاً ضمن المناظرات المبكرة بين المسلمين والمسيحيين، مثل تلك المناظرة التي بين تيموثي (ت. ٨٢٣) والخليفة المهدي في ٧٨١/١٦٤ (ر. ٧٧٥/١٨٥ - ٧٨٥/١٦٩). في سيرة ابن هشام (ت. ٨٣٣/٢١٨) نجد فقرات يوحنا عن الفارقليط مقتبسة، بحسب النسخة السريانية الفلسطينية، وهو يكتب الاسم السرياني بحروف عربية بشكل «منحمنّا». ربّما كان الشبه الخطّي بين «منحمنّا» و«محمّدا» في حالة النصب قد خدم في دعم هذا التفسير.

ب - الاسم القرآني «يحيى» ليوحنا المعمدان هو على ما يبدو قراءة لـ«يحنّا» (صيغة مشهود لها بين المسيحيين العرب حتّى القرن العاشر على الأقل).

ج - الاسم القرآني «شعيب» للنبي إشعيا، هو على ما يبدو قراءة لـ«شعبي»، الذي ما يزال يُلفظ بهذه الطريقة بين المسيحيين العرب اليوم.

### أمانة القرآن لمصادره المسيحية

كما قلت في المقدمة، يمكن للمرء أن يتحرّى التأثيرات المسيحية في القرآن في جوانب قصصه: قصص طفولة مريم، بشارة يوحنا المعمدان، بشارة مريم، معجزات يسوع الطفل، وغير ذلك. أغلب هذه النصوص مستمدة من أناجيل الطفولة الأبوكريفية، وبعضها من الأناجيل القانونية.

مع كلّ هذه النصوص المتوازية، يُذهل المرء بأمانة القرآن لمصادره. يشعر المرء عادةً أنّ كاتب القرآن (أنطلق من فرضية أنّ هذه الوثيقة الدينية لها كاتب بشري) يسعى إلى أن يُعيد إنتاج ما جمع بأكبر قدر مُمكن من الأمانة، بدون فهمه

بعض الأحيان، أو بفهمه بطريقته الخاصة. هذا واضح فيما يتعلق بـ «روح القدس»، المسيح كلمة الله، الحبل به بدون تدخل بشري، أو حقيقة أن المسيح خلق كائنات حية (بتشكيلها والنفخ فيها)، وغير ذلك.

ولكن مبدأ الترابط المنطقي يعني أن النصّ القرآنيّ وجب أن يُضيف بعض الأمور لكي يُلطف أخباره (مثلاً: إضافة عبارة «بإذن الله» بعد ذكر معجزات يسوع)، تماماً كما تحتم عليه أن يمنح بعض الألفاظ معنى آخر (هكذا منح لفظ روح معنى ملاك)، بل تحتم عليه أن يترك عبارة ما غامضة (وهذا شائع تماماً).

### أي نوع من التأثير؟

التأثير اليهودي على القرآن واضح تماماً على مستوى أخبار الكتاب المقدس، وطوائف، وتشريعات دينية وتقاليد حياة يومية (بدون ذكر الصلاة والصوم قبل «إصلاح» ٦٢٣ - ٦٢٤).

التأثير المسيحيّ أوضح على مستوى أخبار العهد الجديد وأفكار لاهوتية بعينها. ويبدو لي أن التأثير المسيحيّ ليس أقلّ وضوحاً على المستوى الثقافيّ. هذا واضح من التأثير المسيحيّ المكتوب على أسماء الأعلام في القرآن، كما رأينا من قبل. هذه الشهادة مؤكدة بالتراث العربيّ الذي يُخبر بالإجماع عن تأثير سريانيّ أو نبطي (إذاً مسيحيّ) على الكتابة العربية. في غضون ذلك، يمكن للمرء أن يُبرز عديداً من الألفاظ العربية ذات الأصل السريانيّ تتعلّق بالكتابة أو الثقافة. (٣١)

التأثير اليهودي - المسيحيّ - الغنوصي مسألة أخرى. كيف أمكن لهذا التأثير أن يكون عاملاً ضمن السياق التاريخي للقرآن؟ على وجه التحديد، كيف أمكن للمنظور الغنوصي حول موت يسوع على الصليب أن يصل إلى شبه الجزيرة العربية في القرن السابع؟ نحن نعرف لسوء الحظ قليلاً جداً عن مسيحية شبه الجزيرة العربية خلال هذه الفترة. من المحتمل أن تكون العبارة المنسوبة إلى ثيودوريط من سيرهوس (ت. ٤٥٨ أو ٤٦٦): «أرابيا هايريسيوم فيراكس» («أرابيا حاملة [أم] الهراطقة») مفتاحاً للمشكلة، وإن لم يكن واضحاً عن أية أرابيا يتكلم. (٣٢) ثيودوريط نفسه يُعلّمنا، في كتابه الرابع من التاريخ الكنسي، أن أرابيا

كانت غالباً مكان النفي، لبيلاجيوس مثلاً في سنة ٣٦٧،<sup>(٣٣)</sup> وعديد من المسيحيين الأرثوذكس بعد ذلك بقليل. إنه دقيق حين يضيف أنهم كانوا يُرسلون إلى أبعاد (إسخاتياس)<sup>(٣٤)</sup> مناطق أرابيا، ونفترض «أرابيا ديسرتا» (: أرابيا الصحراوية).

يعتقد بعض الباحثين أن الألكازيين كانوا لاجئين في أرابيا، وهذا أثر آخر يمكن أن يضيء فقرات قرآنية بعينها. لا أعتقد أنه كانت هناك جماعات يهودية - مسيحية بمعنى الكلمة باقية في شبه الجزيرة العربية ولكن التقاليد الشفهية اليهودية - المسيحية أمكن لها بالتأكيد أن تبقى حتى زمن أصول القرآن.

إنني أقدم الفرضيات العاملة التالية: حين فُتحت أورشليم بأيدي الفرس سنة ٦١٤ في عهد خسرو الثاني برويز (تقريباً ٥٩٠ - ٦٢٨)، وأعيد فتحها بأيدي البيزنطيين في ٦٢٩ - ٣٠ في عهد هرقل (تقريباً ٦١٠ - ٤١)، طرد اليهود من هناك. أمن المحتمل أن يكون اليهود - المسيحيون المطرودون معهم قد وجدوا ملجأ لهم في شبه الجزيرة العربية، بعيداً عن الإمبراطورية، وبعد ذلك نقلوا أو قوّوا فكرة أن أحدهم كان قد أصبح بديلاً من المسيح على الصليب؟ من ناحية كرونولوجيا القرآن (: التابع الزمني لسوره)، تتجاوب هذه الحادثة تماماً مع السورة الرابعة، التي يُجادل في أنها تنتمي إلى هذه الفترة. بالطبع هذه مجرد فرضية.

بإيجاز، لا حاجة بنا أن نُظهر بالأمثلة أنه كان هناك تأثير مسيحي على القرآن، ما دام هذا ظاهراً بدليل عدد من القصص. ما هو أكثر إثارة هو البحث في مادة قرآنية لا تتناول بصراحة أفكاراً مسيحية، وتكشف مع ذلك هذا التأثير. في الوقت نفسه، يجب أن نتذكر أن النقاش حول «التأثير» لا يتناقض مع الموقف العقدي أن القرآن موحى به، إن قبل المرء بفكرة أن تعبير «موحى به» لا يقصي النشاط البشري. في الوقت نفسه، يمكن لمزيد من البحث الفيلولوجي والأدبي واللاهوتي أن يقدم عناصر جديدة تلقي مزيداً من الضوء على هذه المسألة.

(١) [في النسخة الإنكليزية، اعتمد الكاتب على] ترجمة يوسف علي الأصلية (القرآن الكريم، [لاهور: محمد أشرف، ١٩٣٨])، وليس بحسب الطباعات التالية (Beltsville, Maryland: Amana, 1989-present) التي تعكس تعديلاً بإشراف سعودي.

(٢) في الواقع، لا يذكر القرآن اسم امرأة أخرى!

(3) Cf. C.F. Gerock, *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, Hamburg: Perthes, 1839, 23.

(4) See J. Henninger, "Spuren christlicher Glaubenswahrheiten in Koran," *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1, 1945, 306-7.

(5) Cf. M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris: Seuil, 1959, 83; and especially R. Arnaldez, *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris: Desclée, 1980, 33-8.

(6) See (pseudo-)Eutychius of Alexandria, *The Book of the Demonstration (Kitab al-Burhan)*, P. Cachia (ed.) CSCO 192 and 209, trans. W.M. Watt CSCO 193 and 210, Leuven: Peeters, 1960 and 1961.

(٧) على هذا النحو يرفض مرقس بن قنبر، المفسر القبطي من أواخر القرن الثاني عشر، أنه كان هناك عهد مع محمد تأسيساً على حكاية زوجات ثلاث لإبراهيم. عن هذا المؤلف انظر: S.K. Samir, "Vie et oeuvre de Marc Ibn al-Qunbar," *Christianisme d'Égypte: Mélanges René-Georges Coquin, Cahiers de la Bibliothèque Copte* 9 (Louvain: Peeters 1995), 123-58.

(8) Poem 65, first verse, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets: Ennabiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair, 'Alqama and Imruulqais*, W. Ahlwardt (ed.), London: Trübner, 1870, 160 (reprinted Osnabrück: Biblio, 1972).

(9) *Gospel of Thomas* 2:2-4; *Arabic Infancy Gospel* 36:1-2 and 46:102; *Armenian Infancy Gospel* 18:2; *Pseudo-Matthew* 27. Blachère, in a note on this verse (p. 82 in the 1 volume edition: Paris: Mazonneuve, 1966), writes:

«ذُكرت هذه الأعجوبة في إنجيل الطفولة حيث عرضت في شكلين مختلفين بوضوح. في الأول، يسوع بين أصدقائه يصنع أشكالاً من الحيوانات من الطين-الطيور بشكل خاص. وبأمره تطير وتهبط وتنقر. في الآخر، صنع يسوع أشكال طيور من الطين في يوم السبت؛ ووصل فريسي وأراد أن يهلككم؛ أما يسوع فصفق بايديه وطارت الأشكال (الطيور) بعيداً. هذه النسخة الثانية هي التي وُجدت في كتاب متى-المنحول وإنجيل توما».

(10) Cf. Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Schiler, 2004, 315-17.

(١١) انظر أيضاً كورنثوس الأولى ١٥ : ٤٥-٩.

(١٢) عن هذا المقطع انظر أيضاً يوسف درة حداد، الإنجيل في القرآن، جونه: المكتبة

البولسية: ١٩٨٢، ٢٩٠-٦



(١٣) قارن يوحنا ٦ : ١٥ : «أنا هو الخبزُ النازلُ من السماء».

(١٤) أي «لا تُجرب الرب إلهك»

(15) See *FV*, 255–6.

(16) See *FV*, 213.

(١٧) تعبير مستعار من خروج ٢٤ ٨ .

(١٨) تعبير مستعار من إرميا ٣١ ٣١ .

(١٩) لوقا ٢٢ : ٢٠ \_ كورونثوس الأولى ١١ : ٢٥ (الآية الثانية لا تتضمن «الذي يُسفك

من أجلكم»).

(٢٠) متى ٢٠ : ٢٨ \_ مرقس ١٠ : ٤٥ ؛ رومية ٥ : ١٥ ، ١٩ ؛ ١٢ : ٤ ؛ كورونثوس الأولى

١٠ : ١٧ ؛ ١٢ : ٢ ، ١٤ ، ٢٠ ؛ العبرانيين ٩ : ٢٨ .

(21) See § 4 at: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/letters/2005/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20050313\\_priests-holy-thursday\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday_en.html)

(22) Arnaldez, *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*, 173–85.

(٢٣) Cf. *Le Christ de l'Islam*, 220–2، حيث ترد آراء مفسرين متنوعين حول اللائحة.

(24) Cf. H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1960, 57.

(25) See A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris: Maisonneuve, 1860, 1, 855b: “Subsistance journalière, pain quotidien.”

(26) On this section, see S. Kh. Samir, “La crocifissione di Cristo nel Corano”, in: Piero Coda e Mariano Crociata (Edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste* (Roma: Città Nuova, 2002) 49–82.

(٢٧) يبدو أن إدريس يتناظر مع آتوخ في الكتاب المقدس؛ قارن: تكوين ٥ ٢٤

وعبرانيين ١١ ٥ .

(٢٨) في النصوص الصوفية يُخاطب يسوع مراراً وتكراراً بـ «يا روح الله!».

(٢٩) متى ٢٤ : ٣٦ ؛ مرقس ١٣ : ٣٢ .

(٣٠) عبد الله يوسف علي، القرآن، بيروت: الدار العربية، هذا مأخوذ حرفياً تقريباً

من قبل :

L. Bonelli, *Il Corano*, Milan: Hoepli, 19972, 89, n. 3, in relation to Q 4:159; and also by Federico Peirone, *Il Corano, introduzione traduzione e commento*, Milan: Mondadori, 1980, 2, 682, n. 57.

(31) See S. Kh. Samir, “La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane,” *Islamochristiana* 8, 1982, 1–35 (in Arabic), esp. 14.

(٣٢) لم أستطع العثور على إحالة مصدرية دقيقة لهذه العبارة إلى كتابات ثيودوريطس (غير

المتوقفة باليونانية) أو في أي مكان آخر. ولم أستطع استشارة ر. و. سميث R.W. Smith,

“*Arabia Haeresium Ferax?*” *A History of Christianity in the Transjordan to C.E. 395*,

Dissertation, Miami University (Ohio), 1994. في رسالة مؤرّخة بـ ١٩ ديسمبر/ كانون الثاني ٢٠٠٥، شرحت لي البروفسورة تيريزيا هينثالير: «لم أجد العبارة حتى الآن عند ثيودور (ولا لدى أيفانوس، سوزومينوس، هيبوليتوس إلخ). لا أتوقع أن أجدها لدى ثيودور. ولا صادفتها في كتاب هرنّاك Harnack's *Missionsgeschichte*. كتاب أغسطينوس (الهرطقة ٨٣)، Augustine (*De Haeresibus* 83) في إحالة إلى يوسايبوس القيصري (التاريخ الكنسي ٦ ٣٧) Eusebius of Caesarea (*Historia Ecclesiastica* 6:37)، يتحدث عن ممثلي هرطقة يُسمّيه «أرابيسي» *Arabici* (لأنهم موجودون في أرابيا والهرطوقي مجهول). في رسالة مؤرّخة في ٢٤ فبراير/ شباط ٢٠٠٦، بعد سلسلة طويلة من الإحالات المصدرية تستنتج أنّ «هذا التعبير على ما يبدو لم يصدر عن تقليد آبائي أو مؤلّف من بواكير القرون الوسطى».

(33) *Theodoret Kirchengeschichte*, Léon Parmentier (ed.), Berlin: Akademie Verlag, 1954, chapter 13.3 \_ 233.13. Cf. *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret*, trans. B. Jackson, *A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), chapter. 12, 115b-16a:

«هو أيضاً، فالينس إلى أرابيا، ميليتوس إلى أرمينيا، ويوسايبوس الذي لا يكلّ ولا يملّ إلى ثرانس».

Ibid., Parmentier (ed.), chapter 18.5 ( \_ p. 240. 18-20) \_ Jackson, chapter (٣٤) 15, p. 118b: «ثمّ أمر فالنس أن يُفرّقوا ثني ويُرسّلوا إلى جهات مختلفة، بعض إلى ثرانس وبعض إلى أقصى أقصاء أرابيا وآخرون إلى بلاد ثيبيد».

1

1

1

## مريم في القرآن: إعادة تقديمها

سليمان مراد

إنَّ سَلَّمْنَا أَنَّ آيَاتِ الْقُرْآنِ تَعَكْسُ الْبِيئَةَ الدِّينِيَّةَ لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ، فَيَجِبُ أَنْ تَسَاعِدَنَا الْقِصَصُ الْقُرْآنِيَّةُ حَوْلَ مَرِيْمٍ فِي اسْتِعَادَةِ النَّمُوذَجِ الْأَصْلِيِّ (أَوْ النَّمَاذِجِ الْأَصْلِيَّةِ) لِلْمَسِيحِيَّةِ الَّتِي احْتَكَّ بِهَا الدِّينُ النَّاشِئُ فِي بَوَاكِرِ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْمِيلَادِيِّ فِي شِبْهِ الْجَزِيرَةِ الْعَرَبِيَّةِ. عِلَاوَةً عَلَى ذَلِكَ، يَجِبُ أَنْ تُزَوِّدَنَا بِفَهْمٍ أَصْلَبٍ لَطَبِيعَةِ الْحَرَكَةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي بَدَأَهَا مُحَمَّدٌ وَكَيْفَ تَدَخَّلَ بِشَكْلِ مَلَائِمٍ فِي سِيَاقِ التَّرَاثِينِ الْمُؤَخِّدِينَ الْآخَرِينَ، الْيَهُودِيَّةِ وَالْمَسِيحِيَّةِ.

فِي إِسْلَامِ الْقُرُونِ الْوَسْطَى، حَازَتِ الْإِشَارَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ إِلَى الْمَسِيحِيَّةِ وَالشَّخْصِيَّاتِ الْمَسِيحِيَّةِ انْتِبَاهَ بَاحْثِينَ مُتَنَوِّعِينَ، مِنْ مُجَادِلِينَ مُدَافِعِينَ عَنِ الْمَسِيحِيَّةِ إِلَى مُجَادِلِينَ مُهَاجِمِينَ لِلْمَسِيحِيَّةِ، وَاسْتَمَرَّتْ هَذِهِ الْمَجَادَلَاتُ حَتَّى فِي أَوْسَاطِ الْبَحْثِ الْحَدِيثِ. لَقَدْ اقْتَبَسَتْ إِشَارَاتُ قُرْآنِيَّةٌ مُعَيَّنَةٌ لَتُثَبِتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَبْجُلُهَا، وَلِتُشِيرَ إِلَى أَخْطَاءِ تَارِيخِيَّةٍ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، بَلْ لَتَقْتَرِحَ أَنَّ مُحَمَّدًا احْتَكَّ مَعَ أَشْكَالِ هَرَطُوقِيَّةٍ مِنَ الْمَسِيحِيَّةِ، لَا نَعْرِفُ عَنْهَا إِلَّا الْقَلِيلَ (الْمَأْخُوذَ مِنْ إِشَارَاتِ شَحِيحَةٍ فِي نَصِّ الْقُرْآنِ). لَكِي أُبَيِّنَ إِلَى أَيِّ دَرَجَةٍ تَخْتَلَفُ مَرِيْمٌ فِي الْقُرْآنِ عَنِ مَرِيْمٍ كَمَا تَقَدَّمَهَا الْمَصَادِرُ الْمَسِيحِيَّةُ، سَأَفْحَصُ ثَلَاثَ قَضَايَا: الطَّرِيقَةَ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا الْقُرْآنُ مَرِيْمَ وَيَتَعَقَّبُ خَطَّ نَسْبِهَا، وَقِصَصَ الْبَشَارَةِ وَمِيلَادِ يَسُوعَ، وَهَرَبَ مَرِيْمَ وَيَسُوعَ. سَتَتَحَرَّى هَذِهِ الدِّرَاسَةُ مَا إِذَا كَانَ أَوْ لَمْ يَكُنْ لِهَذِهِ الْقِصَصِ خُصُوصِيَّاتٌ لَا يَجِدُ الْمَرْءُ مُوَازِيَاتٍ لَهَا فِي الْمَصَادِرِ الْمَسِيحِيَّةِ الْقَانُونِيَّةِ وَالْمُضَافَةِ إِلَى الْقَانُونِيَّةِ. سَأَتَقْضَى أَيْضًا الطَّرِيقَةَ الَّتِي بِهَا تَعَامَلُ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آيَاتِ مُعَيَّنَةٍ

متعلقة بمريم، وإلى أي مدى شكّل تحيزهم الجدالي المكوّن سابقاً ضدّ المسيحية، وتنافسهم فيما بينهم كمسلمين، طريقة تفسيرهم هذه الآيات.

## هوية مريم

إحدى أكثر القضايا إثارة للنزاع حول مريم في القرآن هي هويتها ونسبها. والآيات المتعلقة بالموضوع هي التالية:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي  
إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ  
أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا  
بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.  
(سورة آل عمران ٣ : ٣٥ - ٣٦)<sup>(١)</sup>

يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا.  
(سورة مريم ١٩ : ٢٨)

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ  
بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَانِنِينَ.  
(سورة التحريم ٦٦ : ١٢)

الآية في سورة آل عمران ٣ : ٣٥ تُشير إلى أم مريم بوصفها امرأة عمران والآية ٦٦ : ١٢ تُشير إليها بوصفها ابنة عمران؛ الآية ١٩ : ٢٨ تُشير إليها بوصفها أخت هارون. عند النظرة الأولى، يُمكن للمرء أن يُسلم، ككثيرين من الباحثين المحدثين، أنّ القرآن يُعرّف مريم بأنها ابنة عمران وأخت هارون، ما قاد كثيرين إلى أن يناقشوا أنّ محمّداً خلط بين مريم أم يسوع ومريم أخت هارون وموسى، الذين كان أبوهم عمّام بحسب الكتاب المقدّس.<sup>(٢)</sup>

افترض المفسّرون المسلمون في القرون الوسطى افتراضات مشابهة. بعضهم ناقش أنّ عنوان الفصل الثالث من القرآن آل عمران، إشارة إلى أسرة مريم

المباشرة. الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٢)، على سبيل المثال، يروي عن ابن إسحق (ت. ١٥٠/٧٦٧)، الراوي الشهير لسيرة النبي محمد، أن المرأة المُعرّفة بأنها امرأة عمّام (: هكذا عند الكاتب: عمّام بالميم. فيما ترد بالنون في القرآن. - المترجم) ليست سوى حنة أم مريم، وأن نسب عمّام، أبي مريم، هو كما يلي:

عمّام (: كذا بالميم) بن يوسيا بن عاموس بن منسى بن حزقيا بن آحاز ابن جوّام بن ألياسار بن أمزيا بن جواش بن يوزيا بن يورام بن يهوشافاط بن آصاف بن أيا بن رحبعام بن سليمان بن داوود بن يسى. (٣)  
(الطبري، جامع البيان، ٣، ٢٣٤) (٤)

ولكنّ هذا النسب هو على وجه التقريب نسب يوسف رجل مريم، في متى ١ : ٦

١١ -

يوسف بن يعقوب بن متان بن إلياسار بن يوسيا بن عاموس بن منسى بن حزقيا بن آحاز بن يوّام بن يوزيا بن يورام بن يهوشافاط بن آصاف بن رحبعام بن سليمان بن داوود بن يسى. (٥)

في الواقع، يروي الطبري أيضاً النسب نفسه، نسب يوسف بحسب الإنجيل قبل الخبر الذي يقتبس من ابن إسحق. (٦) من المثير أنه يُعرّف جدّ مريم بأنه متان (مريم بنت عمّام بنت متان)، الذي يجعله جدّ يوسف أيضاً (يوسف بن يعقوب بن متان). (٧) ولكن حتّى في بعض المصادر الإسلاميّة من القرون الوسطى، يُطبّق نسب يوسف الإنجيلي هذا تطبيقاً حرفياً على مريم، في تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (ت. ٥٧٤/١١٧٦) على سبيل المثال. (٨) إذّا، لدينا من ناحية، بعض المصادر الإسلاميّة من القرون الوسطى خلطت بين نسب يوسف ونسب مريم فجعلت نسب يوسف خطأ نسب مريم. ومن ناحية أخرى، إن قبلنا خبر ابن إسحق، تصبح مريم من سلالة داوود، وبهذا لا يُمكن أن تكون من النسب الهاروني - ومع ذلك لا يمكن أن تخدم في الهيكل إلّا على أساس كونها من النسب الهاروني.

نحن نعلم من بعض المصادر المسيحيّة مثل *Proto-evangelium of James* (إنجيل يعقوب التمهيدي) أن أبا مريم كان يُدعى يواكيم. (٩) هذه الأخبار أصبحت

جزءاً مقبولاً من الطريقة التي يُعرّف بها المسيحيّون وغيرهم مريم، رغم أنّ هذه الأخبار عن مريم لا سند تاريخياً لها.<sup>(١٠)</sup> لذا، لا أساس للاحتجاج بأنّ مريم بنت عمرام إشارة صحيحة إلى مريم أمّ يسوع. ولكن قد يكون صحيحاً بمعنى آخر: إن لم يكن لفظ بنت يعني بالضرورة الطفل المباشر فمن المقبول جداً أن تكون الإشارة إلى مريم أمّ يسوع.<sup>(١١)</sup> فلفظ ابن في المصادر المسيحية القانونية لا يعني دائماً الطفل المباشر: في متى ١ : ١، على سبيل المثال، يُعرّف يسوع بأنّه يسوع المسيح بن داوود بن إبراهيم. بغضّ النظر عن حبل مريم العذراوي، ليس يسوع ابناً مباشراً لداوود ولا لإبراهيم. هكذا أيضاً في متى ١ : ٢٠، يُعرّف يوسف بأنه يوسف بن داوود، رغم أنّ اسم أبيه كان يعقوب. إذاً، في النصوص المسيحية القانونية، يُشير لفظ ابن إلى الأصل السُلالي، إلى جانب الأبوة المباشرة. هل يتبع القرآن هذا الأسلوب نفسه بتعريف الفرد بنسبه السُلالي، لا بوالديه فقط؟

لفظ ابن وبنت (ومشتقاتهما) في القرآن أيضاً لا يعنيان «الطفل المباشر» فحسب، بل يُستخدمان أيضاً بمعنى «المتحدّرين من سلف»، كما في بني إسرائيل في الآيات من سورة البقرة ٢ : ٢٤٦؛ سورة آل عمران ٣ : ٤٩ وسورة المائدة ٥ : ٧٢، التعبير المستخدم بمعنى شعب إسرائيل أو الإسرائيليين وليس الأبناء المباشرين ليعقوب، وكما في بني آدم في الآيات من سورة الأعراف ٧ : ٣٥، وسورة الإسراء ١٧ : ٧٠، وسورة يس ٣٦ : ٦٠، التعبير الذي يُشير إلى كلّ الجنس البشريّ، وليس إلى أبناء آدم المباشرين على نحو صارم التحديد. هكذا أيضاً اللفظان أخو أخت (ومشتقاتهما) في القرآن لا يُشيران دائماً إلى علاقة القرابة في الأسرة الواحدة. إنهما يُشيران، في ثماني وعشرين حالة، إلى علاقة قرابة عشائرية (مثلاً: سورة الأعراف ٧ : ٧٣: «وإلى ثمود أخاهم صالحاً»، وإلى رابطة دينية (مثلاً: سورة آل عمران ٣ : ١٠٣: «فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً»)، وإلى علاقة سلف (مثلاً: الآية في سورة الأعراف ٧ : ٣٨: قال ادخلوا في أمم قد خلّت من قبلكم من الجنّ والإنس في النار كلّما دخلت أمة لعنت [أختها]). إذاً، لا يستطيع المرء أن يحتجّ بأنّ لفظي بنت وأخت يعنيان فقط بنتاً وأختاً في القرآن، استناداً إلى معناهما الشائع المألوف؛ من الواضح أنّ كلّاً منهما لا يقتصر على معنى واحد.

علاوة على ذلك، يرد تعبير، يا أُخْتُ هَارُونَ، في الإشارة القرآنية إلى استجواب مريم في الهيكل. يلائم مستجوبو مريم، كهنة الهيكل، في هذا السياق أن يُضخّموا معصية مريم (حملها) باللجوء إلى سَلَفِهَا هَارُونَ، الذي كان المتحدّرون منه فقط مؤهّلين للخدمة في الهيكل، حيث ربت مريم. بكلام آخر، مريم بوصفها متحدّرة من هَارُونَ، مرجوٌّ منها أن تحفظ طهارة المقدّس، لا أن تُدَنِّسَه بفعل مَعِيب مُفْتَرَض أدى إلى حملها. هنا أيضاً، لا أساس للاحتجاج بأنّ القرآن يُعرّف مريم بأنّها أخت هَارُونَ حرفياً.

مُفسّرو القرون الوسطى المسلمون احتجّوا بأن تعريف مريم بأنّها أخت هَارُونَ هو إمّا إشارة مجازيّة إلى تحدّر مريم من هَارُونَ المذكور في الكتاب المقدّس، وإمّا إشارة إلى شخص معاصر لها يدعى هَارُونَ تربطها به صلة قرابة وكان مشهوراً بتقواه؛ هَارُونَ الأخير هذا يُفسّر المسألة بشكل يُزيل اللبس الحاصل في عقل القارئ، اللبس الناجم عن القرون الفاصلة بين زمن هَارُونَ وزمن مريم. يؤكّد الطبري، على سبيل المثال، استناداً إلى حديث منسوب إلى النبي محمّد أنّ الإشارة يجب أن تكون إلى شخص نسيب لمريم يُدعى هَارُونَ.<sup>(١٢)</sup> يُخبر الطبري أيضاً عن آراء أخرى، لا يوافق عليها، مفادها أنّ هَارُونَ في الآية من سورة مريم ١٩ ٢٨ يُشير إلى هَارُونَ الكتاب المقدّس، أخي موسى، لأنّ مريم مُعرّفة هنا بِسَلَفِهَا.<sup>(١٣)</sup> ويضيف الثعالبي (ت. ١٠٣٧/٤٢٥) تعريفين آخرين مُمكنين: هَارُونَ الآية في سورة مريم ١٩ : ٢٨ هو إمّا أخ لمريم اشتهر بتقواه، وإمّا شخص عُرف بفساد أخلاقه وانحطاطه، وُوزِنَتْ بِهِ نَتِيجَةً لِحَمْلِهَا.<sup>(١٤)</sup>

الإشارات إلى عِمْرَام وهَارُونَ يجب أن تُحمَل إذاً على المجاز. يقودني هذا إلى الاحتجاج بأنّ عِمْرَام سورة آل عمران (الآية موضوع الكلام هي سورة آل عمران ٣ : ٣٣ : «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى نُوْحًا وَآدَمَ وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ») هو عِمْرَام الكتاب المقدّس، أبو موسى وهَارُونَ ومريم، وسَلَف مريم أم يسوع. علاوة على ذلك، إنّ الإشارة إلى أم مريم بوصفها امرأة عِمْرَام هي إشارة إلى عِمْرَام الكتاب المقدّس بمعنى أنّ أم مريم كانت متزوّجة من شخص مُتحدّر من سلالة.



## البشارة وميلاد يسوع

لقد فات الباحثين الغربيين في العصر الحديث بعض الاختلافات الطفيفة في قصتي البشارة القرآنيّتين، حمل مريم بيسوع، وولادتها، اللتين تُزوّداننا بمفاتيح واضحة لأصلهما. قصّة البشارة في سورة آل عمران ٣: ٤٢ - ٩ المستمّدة من النصّ المُضَاف على النصوص القانونيّة المُعنون بـ *Protoevangelium of James 11*، (إنجيل يعقوب التمهيدي) بينما تستمدّ روايتها في سورة مريم ١٩: ١٧ - ٢١ من إنجيل لوقا ١ - ٢ أو من الفصول المناظرة لها في الديايطرون لطيطيانس.<sup>(١٥)</sup> كلٌّ من إنجيل لوقا وسورة مريم يبدأ بالبشارة بيوحنا لذكريّا، ويُنشئان بالبشارة بيسوع لمريم. سورة آل عمران وإنجيل يعقوب التمهيدي يُخبران عن البشارة بيسوع بعد قصّة البشارة بمريم وارتبائها في الهيكل، وهذان الأمران (: البشارة بمريم وارتبائها في الهيكل) غير مذكورين في إنجيل لوقا وسورة مريم. علاوة على ذلك، في سورة مريم وإنجيل لوقا، يُخبر الملاك مريم أنّها ستحبل بولد؛ في حين تُخبر مريم في سورة آل عمران وإنجيل يعقوب التمهيدي أنّها ستحبل بكلمة الله. هذه الأشباه القريبة تُثبت أنّ القرآن هنا يستعير موادّ قانونيّة ومُضافة على القانونيّة كانت مستعملة في تيار المسيحيّين الأساسيّ؛<sup>(١٦)</sup> كان إنجيل يعقوب التمهيدي مستخدماً كثيراً في المجموعات الليتورجيّة المسيحيّة الشرقيّة (أمّا في المسيحيّة الغربيّة - رغم تحريم هذا الكتاب - فقد أعيد عمله وظهر في صيغة إنجيل متى المنحول). إنّ الإنجيل غير القانوني الأهمّ الذي يُزوّد بمعلومات عن حياة مريم،<sup>(١٧)</sup> الإنجيل الذي هو الإلهام وراء كثير من اللوحات الجداريّة الجصيّة، والموزايك وغير ذلك من الأعمال الفنيّة المُصوّرة لحياتها.<sup>(١٨)</sup> ثمة فقرات أخرى مشتركة بين القرآن ونصّ مسيحيّ مُضَاف على النصوص القانونيّة، هو في حالتنا هذه إنجيل متى المنحول، هي تلك التفاصيل المتعلّقة بولادة مريم ليسوع عند نخلة والأعجوبة التي تلت ذلك. يروي القرآن عن ولادة مريم في سورة مريم. وتُغطّي حكاية النخلة الآيات من سورة مريم ١٩: ٢٢ - ٢٦؛ ويُعتقَد أنّها الجزء الوحيد في قصّة الحمل والولادة الذي لا يُعرف له أصل مسيحيّ:

فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ  
يَا لَيْتَنِي مِثُّ قَبْلِ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا<sup>(١٩)</sup> فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي  
قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا  
جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا.

القصة في الإنجيل المنحول لمتى<sup>(٢٠)</sup>، المؤلف في وقت ما بين منتصف القرن  
السادس ونهاية الثامن، ترد كما يلي:

وحدث في اليوم الثالث من رحلتها أنه فيما هما يسيران أن أصاب  
مريم إجهاد من شدة حرّ شمس الصحراء؛ وحين رأت نخلة قالت  
ليوسف: «أريد أن أرتاح قليلاً في ظلّ هذه الشجرة». فقادها يوسف  
سريعاً إلى النخلة وساعدها في أن تترجّل عن بهيمتها. وبينما كانت  
مريم جالسة هناك، رفعت نظرها إلى سعف النخلة فوجدتها مليئة بالثمر  
فقالت ليوسف، «أتمنى لو كان من المستطاع أن نقطف بعض ثمر هذه  
النخلة». فقال لها يوسف، «يُدْهَشْنِي أَنَّكَ تَقُولِينَ هَذَا، لِأَنَّكَ تَرِينَ كَمْ  
هِيَ عَالِيَةٌ هَذِهِ النَّخْلَةُ، وَتَفَكِّرِينَ مَعَ ذَلِكَ فِي أَنْ تَأْكُلِي ثَمْرَهَا. أَنَا أَفْكَرُ  
أَكْثَرَ فِي الْحَاجَةِ إِلَى الْمَاءِ لِأَنَّ الْجُلُودَ الْآنَ فَارِغَةٌ، وَلَا نَمْلِكُ مَا نُرْوِي  
بِهِ أَنْفُسَنَا وَمَاشِيَتَنَا». فقال الطفل يسوع، وهو مُسْتَرخٌ بِهَيْجِ الْمُحَيَّا فِي  
حِضْنِ أُمِّهِ، لِلنَّخْلَةِ: «يَا شَجْرَةٌ! أَحْنِ أَغْصَانَكَ وَأَنْعِشِي أُمِّي بِشَمْرِكَ».  
وللحال، عند هذه الكلمات أحنت النخلة هامها حتى قدمي مريم؛  
فجمعا منها ثمراً أنعشا به نفسيهما. وبعد أن جمعا ثمرها كله ظلّت  
منحنيةً تنتظر أمراً بالنهوض ممّن أمرها بالانحناء. فقال لها يسوع:  
انهضي يا نخلة وكوني قويّةً وكوني صاحبة أشجاري التي في فردوس  
أبي؛ وافتحي من عروقك وريد ماءٍ مخفيّ في الأرض ودعي المياه  
تفيض لنُطفئ عطشنا». فنهضت للحال، وعند جذورها بدأ يتدفّق نبع  
ماء صافٍ جدّاً وباردٍ ومُتَلألئ. وحين رأوا نبع الماء فرحوا فرحاً عظيماً  
وارتوا مع ماشيتهم وبهائمهم وأعطوا شكراً لله.

(Elliott (ed.), *The Apocryphal New Testament*, 95–6)<sup>(20)</sup>

القصة كما تظهر في سورة مريم أقصر جداً، وبشكل جليّ، من تلك التي في الإنجيل المنحول. علاوة على ذلك، تجري حوادث القصة في سورة مريم في الوقت الذي تعاني فيه مريم أعراض المخاض، والخلفية تُعرّف بأنها موقع قصي فقط. أما في الإنجيل المنحول لمتى فيسوع قد وُلِدَ سلفاً، والحادِث يجري أثناء الهروب إلى مصر. يظهر إذاً أننا نتعامل مع قصّتين المشترك بينهما فكرة معجزة النخلة.

حدّد استقصائي مصدر النّصّين كليهما في أسطورة مخاض ليتو وميلاد أبولو. ليتو، التي كانت تحاول يائسة أن تُخفي نفسها عن هيرا الغاضبة، سعت إلى جزيرة قصيّة تُدعى ديلوس. جلست محزونةً مكروبةً عند نخلة على ضفاف نهر إينوبوس وهناك وُلِدَتْ أبولو. ثمة روايات عدّة لهذه الأسطورة الهلينيّة؛ أشهرها رواية ترنيمة إلى ديلوس من تأليف كالليماخوس (ت. تقريباً: ٢٤٠ ق. م.).

هكذا تكلمت، وهي أطلقت ألم تطوافها الطويل في تنهّدة وجلست بمحاذاة نهر إينوبوس، وهو يطوف حينذاك بمياه تنبع من الأرض في فصل فيضان النيل، مُنصّبة من الهضبة الأثويّة. حلّت زنارها، ومالت إلى الوراء، ساندة كتفيها على جذع نخلة، منهكة تماماً، جلدها يتلألأ بالعرق، وقالت، في همس تقريباً، «لماذا يا وُلْد، لماذا كلُّ هذه الصعوبة على أمك؟ هنا يا عزيزي جزيرتك، تُبحر في البحر. اولد، يا وُلْد، اولد وتعال بلطف من الرّحم».

(Callimachus, *Hymn to Delos*, 205–14)<sup>(21)</sup>

كانت هذه الخرافة ذائعة الصّيت في العالم اليونانيّ والهلينستيّ والرّومانيّ. تتكرّر تلميحات موجزة إليها في الأدب الكلاسيكي، كما في أوديسا هوميروس،<sup>(٢٢)</sup> وترنيمة إلى أبولو،<sup>(٢٣)</sup> وهيكوبا يوربيديس،<sup>(٢٤)</sup> وحرب البيلو بونيسيان لثوسيديس،<sup>(٢٥)</sup> وقوانين شيشرون،<sup>(٢٦)</sup> والتاريخ الطبيعي لبليني.<sup>(٢٧)</sup> أسطورة ليتو تلد أبولو عند جذع نخلة مُصوّرة أيضاً على عدّة أوعية هيلينستيّة وأعمال فنيّة ترجع إلى القرن السادس ق. م.<sup>(٢٨)</sup>

ثمة عدد من الاختلافات في هذه الأسطورة مدوّنة؛ يُخبر بلوتارك (ت. بعد

١١٩ م.) مثلاً أن ديلوس جبل، لا جزيرة، وأن الزيتون والنخلة نبعان لا شجرتان.

تحت المستنقعات على عمق ضئيل يقوم معبد أبوللو تيغيرايبوس. هنا، بحسب القصة، كان الإله قد وُلِد؛ والجبل المُجاور يُدعى ديلوس، وعند قاعدته يتوقف نهر ميلاس عن الانبثاق خارجاً، ووراء المعبد نبعان يتدفقان بماء حلو غزير بارد. أحد هذين ندعوه النخلة، والآخر الزيتون، إلى هذا اليوم، لأنه ما كان بين شجرتين، بل بين نبعين، أن وُلِدَتِ الإلهة ليتو أطفالها.

(Plutarch [d. after 119 CE], *Life of Pelopidas*, 16.3–4)<sup>(29)</sup>

كل الاختلافات اللاتينية والهليلنستية المتنوعة للأسطورة الأصلية، أسطورة ليتو تلد أبوللو عند نخلة، تعكس استعارة وتبنيًا لها من قِبَل جماعات أعادت تشكيلها وفقاً لأهدافها وحاجاتها. انتحالات لأساطير قديمة كانت شائعة في العالم القديم، وما كان المسيحيون الأوائل استثناء. قصة النخلة التي وجدت طريقها إلى سورة مريم هي إعادة عمل لمخاض ليتو. إن القصة حول امرأة حبلى مكروبة (ليتو/مريم) تطلب مكاناً منعزلاً (ديلوس/مكان قصي)، تجلس عند جذع نخلة مواجهة لنبع (إينوبوس/جدول)، وتلد طفلاً مقدساً (أبوللو/يسوع).

مع ذلك، من المُستبعد أن تكون أسطورة ليتو مصدراً مباشراً لسورة مريم. كما ذُكِرَ سابقاً، تتكوّن الرواية المُقتضبة في سورة مريم من قسمين: مخاض مريم وولادتها، والمعجزة. لذا يمكن أن يخامرنا الشكّ أنه كانت هناك مرحلة حين استُعيرت أسطورة ليتو وطُبِّقَت على مريم. هذا يعكس محاولة من مجموعة مسيحية، ربّما كانت مجموعة مهتدين إلى المسيحية عادت سابقاً ليتو وأبوللو، لتحويل القصة باستبدال مريم ويسوع من ليتو وأبوللو. بعد ذلك، ذُيِّلت هذه القصة المنتحلة بمعجزة نموذجية ليسوع: النخلة الميتة تُزود مريم بالماء والتمر. في الواقع، ثمة مجموعة مسيحية يُحتمل شيوع هذه القصة فيها هي جماعة نجران المسيحية، في غربي شبه الجزيرة العربية، التي كانت تعبد شجرة النخيل قبل اهتدائها إلى المسيحية، بحسب ابن إسحق والطبري.<sup>(30)</sup> إن كان هذا هو الحال،

فتكليف أسطورة ليتو لتلائم مريم هيأ لهم الاحتفاظ بجزء من معتقدتهم السابق تحت قناع مسيحي<sup>(٣١)</sup>.

## هروب مريم ويسوع

القصة القرآنية عن هروب مريم ويسوع للنجاة من مذبحه الأبرياء (متى ٢ : ١٣ - ١٨)، تُقدّم وصفاً غامضاً للمكان الذي هربا إليه (سورة المؤمنون ٢٣ : ٥٠).

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ (منحدر تل آمن مروى بنبع ماء)

الآية ٢٣ : ٥٠ لا تُحدّد موقع ال ربوة، وقلة قليلة فقط من المؤرّخين المسلمين ربطت هذه الفقرة مع الهروب إلى مصر. الطبري، على سبيل المثال، يقول في تاريخ الطبري: إنّ ال ربوة تقع في مصر، ويقتبس هذه الآية التي نحن بصددتها إثباتاً لتاريخية الهروب<sup>(٣٢)</sup>. ويشابهه المقرئزي (ت. ١٤٤٢/٨٤٥ م.) الذي يجعل موقع ال ربوة في بلدة مصرية اسمها بهنسة، لأنّ القبط يقولون بهذا، على حدّ قوله<sup>(٣٣)</sup>.

لكنّ غالبية المؤرّخين والمفسّرين المسلمين يجعلون موقع الربوة في سوريا (بلاد الشام). يذكر مقاتل بن سليمان (ت. ٧٦٧/١٥٠) في كتابه التفسير أنّ ال ربوة هي الغوطة، الأرض الزراعية الخصبة في شرق دمشق وجنوبها<sup>(٣٤)</sup>. ويقتبس الطبري في تفسيره للقرآن عدّة إفادات تراثية كان يعرفها من عدد من التفاسير الباكرة حول شرح هذه الآية، كأنّما ليناقض ما يقوله هو في تاريخ الطبري. بحسب هذه التراثات المختلفة، ال ربوة تشير إلى رَملة، أو أورشليم، أو دمشق<sup>(٣٥)</sup>. المفسّرون المتأخرون، مثل الثعالبي، الماوردي (ت. ١٠٥٨/٤٥٠)، ابن عطية الأندلسي (ت. ١١٤٧/٥٤٣)، والسيوطي (١٥٠٥/٩١١)، يُكرّر كلّ منهم في التفسير الخاصّ به مدى الخيارات التي يجدها المرء في الطبري<sup>(٣٦)</sup>. بل يُضيف ابن عطية موقعاً آخر هو بيت لحم، ويسوّغ اختيار هذا الموقع بأن يسوع وُلد هناك<sup>(٣٧)</sup>، ويُضيف السيوطي الإسكندرية<sup>(٣٨)</sup>.

كانت الرملة ودمشق أكثر المواقع المرشحة شعبية بين المفسّرين المسلمين في

القرون الوسطى. أما شعبية دمشق فبسبب الغوطة الخاصة بها: إن كان في الأرض مكان يُمكن وصفه بـ ذات قرار ومعين فيجب أن يكون دمشق بغوطتها الخضراء الخصيبة. أما الرملة فسبب شعبيتها بين بعض الباحثين هو حديث، مشكوك فيه، مُقتبس من قِبَل ابن عساكر،<sup>(٣٩)</sup> وابن كثير (ت. ١٣٧٣/٧٧٤)،<sup>(٤٠)</sup> والسيوطي،<sup>(٤١)</sup> وغيرهم، يرد فيه أنّ النبيّ محمّداً يذهب ليتفقّد صحابياً مريضاً اسمه الأقرع بن شفيّ العكي. كان الأقرع قلقاً يخشى الموت من مرضه، وأكّد له النبيّ أنّه لن يموت وأنّه سيعيش ويُهاجر إلى سوريا حيث سيموت في الـ ربوة المذكور اسمها في القرآن. أما الأقرع فانتهى به الأمر أن مات في الرملة؛ لذا يتحتّم أن تكون الـ ربوة الرملة.

لكنّ بعض المفسّرين رفضوا أن تكون الـ ربوة إشارة إلى الرملة. إنهم يؤكّدون أنّ المكان الموصوف في القرآن قد وُصِفَ بصفتي قرار ومعين، على خلاف الرملة. على سبيل المثال، يقول الطبري، الذي سكن في الرملة وقتاً ما في طريقه إلى مصر: إنّ القرآن يتحدّث عن سهل مرتفع فيه ماء جارٍ، وهذا لا يُمكن أن يكون وصف الرملة، لأنّ المدينة لا ماء يجري حولها.<sup>(٤٢)</sup> وابن عطية رفض أن تكون مصر مكاناً محتملاً للـ ربوة. بالنسبة إليه، غوطة دمشق هي المؤهّلة تماماً لأن توصف بـ ذات قرار ومعين، وليس من قصّة معروفة تُثبت أنّ مريم ويسوع ذهبا إلى مصر.<sup>(٤٣)</sup>

ولكنّ أغرب تفسير لموقع الـ ربوة هو بلا شك ذلك الذي تقدّمه التفاسير الشيعيّة. فمن الشيعة الاثني عشرية، على سبيل المثال، يقتبس التبريزي (القرن السادس/الثاني عشر الميلادي) في التفسير تراثات/تقاليد تُنسب إلى الأئمة الشيعة، الباقر (ت. تقريباً ١١٧/٧٣٥ م.) وجعفر الصادق (ت. ١٤٨/٧٦٥ م.) تُعرّف الـ ربوة بأنها بلدة الحيرة قرب الكوفة في العراق.<sup>(٤٤)</sup> والتبريزي، الذي كان مُطّلعاً جيّداً على تفاسير القرآن الأبي، ومنها بالتأكيد تفسير الطبري، يُضيف أنّ قرار إشارة إلى مسجد الكوفة ومعين إشارة إلى نهر الفرات.<sup>(٤٥)</sup> وابن عساكر، الذي فضّل دمشق مدينته موقعاً للـ ربوة، ذكر أيضاً مواقع أخرى؛ واحد من هذه المواقع، ينسبه إلى جعفر الصادق، يُعرّف الـ ربوة بأنها مدينة النّجف، قرب الكوفة.<sup>(٤٦)</sup> من الواضح أنّ ربط الـ ربوة بمنطقة الكوفة متّصل بالدعاية الشيعيّة

لجدارة الكوفة الدينية وما يُجاورها. في نهاية الأمر، كانت الكوفة عاصمة عليّ، ويقابلها النجف، حيث دُفن، وسهل كربلاء، حيث قُتل ابنه الحسين في ٦١/

٦٨٠

دعوى مشابهة يُمكن أن تُصنع للمواقع الأخرى المُعرّفة بأنّها ال ربوة. يُحدّد أقدم المُفسّرين، ولاسيّما الطبريّ وابن عساكر، سلسلة الرواة الثّقات (إسناد) الذين عبّروا كلّ خبر من راوٍ أوّل مُفترض حتّى وصل إليهم. تتضمّن التراثات/ التقاليد التي تجعل ال ربوة في الرّملة رواة سوريين، عاش بعضهم في أو حول الرّملة؛ أجدرهم بالذكر هو الثّراني أبو عُتبة عبّاد بن عبّاد الخوّاس الرّملي (ت. ٨٠١/١٨٥). والتراث/التقليد الذي يُعرّفها بأنّها مصر يتضمّن رواة مصريين، مثل التراثيين عبد الله بن لهيعة المصريّ (ت. ٧٩٠/١٧٤) والليث بن سعد المصريّ (ت. ٧٩٢/١٧٥). وقد تضمّن تعريفها بأنّها مواقع شيعة مقدّسة في العراق، كما رأينا سابقاً، رواة شيعة. أمّا الرواة الذين ربطوا ال ربوة بأورشليم أو دمشق فلم يكن لهم انتماء واضح إلى سوريا، لأنّ الارتباطات كانت على أساس قداسة البلدة - في حالة أورشليم - أو شهرة الغوطة (في حالة دمشق). حتّى تلك الأحاديث التي زُيّفت بالدرجة الأولى لترفع قداسة مدينة فوق مدن أخرى أصبحت فيما بعدُ سنداً لمُفسّرين ومؤرّخين كثيرين لإقرار موقع ال ربوة. ما نراه هنا هو منافسة بين بعض الباحثين المسلمين في القرون الوسطى ليرفعوا فضائل منطقة مُعيّنة أو بلدة بربط شخصيات دينية هامة بها مثل مريم ويسوع، ما أصبح في نهاية الأمر عناصر جوهرية لمُدركات المسلمين فيما بعد لتاريخ تلك الأماكن.

إنّ التراثات/التقاليد حول موقع ال ربوة، باستثناء تلك المتعلقة بمصر، لا أساس لها في التاريخ. على وجه التخصيص، لا يمكن الاحتجاج بأنه وُجد مسيحيون في شبه الجزيرة العربية جعلوا موقع المكان الذي هربت إليه العائلة المقدّسة في أورشليم، دمشق، رملة، بيت لحم، كوفة، أو نجف، وفي الوقت نفسه حدّدوا موقع المكان الذي هربت إليه العائلة المقدّسة في مصر، في كلّ نسخ كتبهم المقدّسة، بما فيها إنجيل لوقا، والديايطرون، وإنجيل يعقوب التمهيدي، والإنجيل المنحول لمتّى. (٤٧)

على الأغلب، شعر الباحثون المسلمون براحة البال وهم يُناقضون المصادر

المسيحية، خاصة حين يؤخذ بالحسبان اعتقادهم الجازم، المنتشر في الكتابات الجدالية ضد المسيحية مثل حُجَج النبوة للجاحظ والردّ على النصارى، أنّ النصارى تلاعبوا بنصّ الإنجيل وحرّفوا الرسالة وحياة المسيح.<sup>(٤٨)</sup> بناء على ذلك، استطاعوا أن يقترحوا بدائل للتراثات/للتقاليد المسيحية، لا تتحدّى مصداقيّتهم. في حالة الربوة، يبدو أنّ ما أملى البدائل هو مجرد مصالح محلية - رغم أنّه في بعض الحالات كانوا مسوقين على ما يبدو بمصالح محلية. والتعريفات المُتباينة للموقع تخدم بعض الادعاءات المحلية، سواء أكانت سياسية أم دينية، لمدن أو مناطق متنافسة خلال الحقبة الإسلامية في القرون الوسطى.

### خاتمة

القِصص القرآنيّة حول مريم، خاصّة المفحوصة في هذه الدراسة، لا تعكس آية خصوصيات حولها يعجز المرء أن يجد موازيات لها في المصادر المسيحية القانونية والمُضافة على القانونية. تعريفها بأنّها بنت عمران وأخت هارون قُصِدَ به إبراز إرثها التوراتي، ولم يُقصد به إعلام الجمهور المتلقّي للقرآن بأبيها وأخيها المُباشرين. بعض الإشارات القرآنيّة إلى مريم ويسوع تضع الإصبع على تأثير واضح من النصوص القانونية، ولاسيّما إنجيل لوقا أو شبه القانوني الديايطرون، والنصوص المُضافة على النصوص القانونية المحسوبة الآن أبوكريفيّة والتي كانت مستخدمة كثيراً في الشرق الأدنى قبل وحوالي زمن نشأة الإسلام، مثل إنجيل يعقوب التمهيدي. هذه التأثيرات مورست من خلال وسائط شعبية، وليس بالضرورة من خلال استعارة نصيّة مباشرة. لذا، إنّ سلّم المرء أنّ القرآن لا يعكس بيئة النبيّ محمّد الدينية وحركته، فقد كانوا على تواصل مع جماعات مسيحية تستخدم إنجيل لوقا أو الديايطرون، وإنجيل يعقوب التمهيدي، بين مصادر أخرى. هذا، في رأيي، يُشير في اتجاه واحد: هذه الجماعات المسيحية كانت تُطبّق نموذج التيّار الأساسي للمسيحية، ولا يمكن أن تكون جماعات مسيحية هرطوقية.

استنتاج آخر يؤخذ من هذه الدراسة هو أنّ المفسّرين المسلمين في القرون الوسطى لم يعرضوا في غالبيتهم أيّ معرفة بمسيحية عربيّة، أو بسياق هذه



القصص القرآنيّة. بتعبير آخر، حين نتحرّك خارج شبه الجزيرة العربيّة تُفسّر الإشارات القرآنيّة إلى مريم ويسوع على نحو منسجم مع نماذج المسيحيّة التي احتكّ بها هؤلاء المُفسّرون، وكان ذلك بشكل خاصّ في العراق وسوريا ومصر. لا نستطيع أن نعزو إليهم معرفة صلبة بمسيحيّة عربيّة، ولم تكن لديهم فكرة عن تاريخها ومعتقداتها. وكان بعض هؤلاء المفسّرين يمارس الجدل ضد جماعات مسيحيّة في وسطهم، أو كانوا متأثرين بالمجادلين المسلمين، فقرأوا نتيجة لذلك الإشارات القرآنيّة إلى المسيحيّة، ومنها تلك التي إلى مريم، من ذلك المنظور. إنّ تفسيراتهم لهذه الإشارات تنوّعت بالانسجام مع انشغالهم بالجدال الدفاعي أو الهجومي، أو مع اهتمامهم بإثبات أفضليّة منطقة على أخرى. علاوة على ذلك، لم يكونوا راغبين في أن يفهموا بدقّة شكل المسيحيّة التي بها احتكّ محمّد، ربّما خوفاً من أنّ تقصّياً كهذا يعني ضمناً مصادقتهم على وجود تأثير مسيحيّ على محمّد، وعلى القرآن، وعلى دين الإسلام، وهو أمر أصبح مرفوضاً أكثر فأكثر في الخطاب الديني الإسلامي.

- (١) في النسخة الإنكليزية، كاتب المقال يقتبس كل ترجمات القرآن من ترجمات ن. ج. داوود، القرآن، *The Koran*، N.J. Dawood (translator).
- (٢) هذه القضية منتشرة جدًا في البحوث الحديثة وبحوث القرون الوسطى عن القرآن حتى شعر ن. ج. داوود، على سبيل المثال، أنه مجبر على التعليق حول الآية ١٩ : ٢٨ باستبعاد أي خلط في النص القرآني بين مريم بنت عمران ومريم أم يسوع، انظر: *The Koran*, 215. On this trend, see also N. Geagea, *Mary in the Koran: A Meeting Point between Christianity and Islam*, Trans. L.T. Fares (ed.), New York: Philosophical Library, 1984, 61-4; N. Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, Albany, NY: State University of New York Press, 1991, 63.
- من أمثلة البحوث التي تورد اتهامات كهذه انظر: see H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel: Éditions Delachaux et Niestlé, 1960, 17; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris: Geuthner, 1933, 141.
- (3) See also idem, *The History of al-Tabari. Volume IV: The Ancient Kingdoms*, M. Perlmann (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 1987, 102-3.
- (٤) جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد علي بيضون (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢
- (٥) الترتيب معكوس من أجل المقارنة. كل المنتخبات من العهد الجديد مأخوذة من طبعة: *The HarperCollins Study Bible (NRSV)*.
- (6) See al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī. Volume IV*, 103.
- (7) See al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī. Volume IV*, 102-3.
- (٨) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، عمر العمروي وعلي شيري (تحقيق)، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥-٢٠٠١، ٧٠، ٧٥.
- (9) See *The Apocryphal New Testament*, J.K. Elliott (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1993, 57; *New Testament Apocrypha*, Wilhelm Schneemelcher (ed.), trans. R.M. Wilson, Cambridge: Clarke, 1991, 1, 426-7.
- (10) See Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 51.
- (11) On this see also J. Henninger, "Spuren christlicher Glaubenswahrheiten in Koran," *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1, 1945, 306-7.
- (١٢) الطبري، جامع البيان، ٨، ٣٣٦.
- (١٣) الطبري، جامع البيان، ٨، ٣٣٥-٦.
- (١٤) الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن، أبو محمد بن عاشور (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ٤، ١٧٤؛ انظر أيضاً الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، هاشم المهللاتي (تحقيق)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢، ٦، ٦٦٢.

(١٥) من أجل أهداف مناقشتي، لا يهّم أن يكون مصدر قصة البشارة في سورة مريم إنجيل لوقا أو الديباطسرون. فكرتي العامّة هي أنّ القصص القرآنية حول مريم ويسوع مستمدّة من نصوص مسيحية من الأسفار المقدّسة.

(16) For a more elaborate discussion of this, see S. Mourad, "On the Qur'anic stories about Mary and Jesus," *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1 (1999) 2, 13–24.

(17) See R.F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1995, 27–8.

(18) See Akvit, *The Museum of Chora Mosaics and Frescoes*, Istanbul: Akvit Kültür Turizm Sanat Ajans Ltd., 2002.

(١٩) النصّ بين قوسين هو تعديلي لترجمة داوود.

(20) Cf. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 1, 463.

(21) The translation is that of Frank Nisetich in *The Poems of Callimachus*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 45.

(22) Homer (fl. ninth or eight century BCE), *Odyssey*, 6, 163–4.

(23) *Hymn to Apollo*, 115–19.

(24) Euripides (d. 406 BCE), *Hecuba*, 455–61.

(25) Thucydides (d. after 404 BCE), *Peloponnesian War*, 3, 104.

(26) Cicero (d. 43 BCE), *Laws*, 1, 1.

(27) Pliny (d. 79 CE), *Natural History*, 16. 89.

(28) See *Lexicon Iconographicum*, 6, 2, 130 (no. 10), explanation 6, 1, 258 (no. 10); also the example from the fourth century BCE in 6, 2, 130 (no. 6), explanation 6, 1, 258 (no. 6).

(29) The translation is that of Bernadotte Perrin in *Plutarch's Lives*, vol. 5 (Loeb Classical Library, 1917).

(٣٠) حول أقدم رواية عن ممارسة عبادة النخلة من قِبَل أهل نجران قبل اعتناقهم المسيحية انظر: ابن اسحق، السيرة النبوية، مصطفى السقا وآخرون (تحقيق)، بيروت: دار الخير، ١٩٩٠، ١، ٢٩. الرواية ذاتها تكررت في الطبري، تاريخ الرسل والملوك، al-Tabari, *Ta'rikh al-rusul wa-l-muluk*, M. J. De Goeje et al.(eds), Leiden: Brill, 1879–1901, 1, 922; English translation, *The History of al-Tabari. Volume V: The Sasanid, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, trans. C.E. Bosworth, Albany, NY: State University of New York Press, 1999, 198.

(31) For a more detailed discussion of this, see S. Mourad "From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm-tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'an," *OC* 86, 2002, 206–16.

(٣٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ١، ٣٥١.

(٣٣) المقرئزي، كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، القاهرة: مكتبة الثقافة

الدينية، ١٩٨٧، ١، ٢٣٧.

- (٣٤) مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، عبد الله محمد شحاته (تحقيق)، القاهرة: الحياة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-٨٩، ٣، ١٥٨
- (٣٥) الطبري، جامع البيان، ٩، ٢١٧-٢٠.
- (٣٦) الثعلبي، الكشف والبيان في تفسير القرآن، ٤، ٣٢٧؛ المورد، تفسير المورد، السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، التاريخ غير المذكور، ٤، ٥٥-٦؛ ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد السلام محمد (تحقيق)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ٤، ١٤٥-٦؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ٧، ١٧-١٩
- (٣٧) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ٤، ١٤٥.
- (٣٨) السيوطي، الدر المنثور، ٧، ١٨
- (٣٩) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١، ٢٠٩-١٢
- (٤٠) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، غير مذكور التحقيق، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠، ٣، ٢٣٩.
- (٤١) السيوطي، الدر المنثور، ٧، ١٨
- (٤٢) الطبري، جامع البيان، ٩، ٢١٩.
- (٤٣) ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ٤، ١٤٥-٦.
- (٤٤) الطبرسي، مجمع البيان، ٧، ١٤٤-٥.
- (٤٥) الطبرسي، مجمع البيان، ٧، ١٤٥. من المثير للملاحظة أن أحد المفسرين الشيعة الاثني عشرية الطوسي (ت ٤٦٠ | ١٠٦٨)، حيث كان تفسيره أحد أهم المصادر التي اعتمد عليها الطبرسي، لم يذكر هذه التقارير. انظر الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، محمد قصير العاملي (تحقيق)، النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٢، ٧، ٣٧٣.
- (٤٦) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١، ٢١٢-١٣
- (٤٧) أنا لا أقترح أن الهروب بالضرورة تاريخي.

(48) On this, see also G.S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, Leiden: Brill, 2004, 83ff.



## خُرافة الإسكندر في القرآن، سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢

### كيفن فان بلاديل

في سنة ١٨٨٩ قام ي. أ. وليس بودج بتحقيق بعض النصوص السريانية حول الإسكندر الكبير، ومن ضمنها النسخة السريانية «رومانس ألكسندر» المنحول لكاليستانييس. من بين هذه النصوص الطبعة الأولى للعمل السرياني بعنوان «أعمال الإسكندر المجيدة»، الموجود في المخطوطات الخمسة نفسها مثل العمل السرياني «رومانس الإسكندر». <sup>(١)</sup> على الرغم من أن «الأعمال المجيدة» تُناقش غالباً ضمن سياق تراث «رومانس الإسكندر»، وهي بوضوح مُلهمة بتقاليد موروثية حول فتوحات الإسكندر مثل «الرومانس»، نرى، رغم ذلك، أنها عمل مختلف تماماً بتاريخه وقصة مختلفة تُروى (سُفصل في هذا لاحقاً). سماها بودج «خرافة مسيحية حول الإسكندر» لكي يُميّزها من «رومانس الإسكندر» نفسه. على أن البحث الأكاديمي قَصّر هذا الاسم إلى «خرافة الإسكندر» ليميّزها من «رومانس الإسكندر». وأنا أتبع هذا العُرف هنا.

في السنة التالية (١٨٩٠) نشر ثيودور نولدكه دراسته عن «رومانس الإسكندر»، وكان مُعظمها معتمداً على النسخة السريانية المتوفرة حديثاً في طبعة بودج. في هذه الدراسة خصّص أيضاً بعض الصفحات لـ «خرافة الإسكندر»، مُحاججاً أنها كانت في الواقع «المصدر لقصة في القرآن»، وعلى وجه التحديد قصة «ذي القرنين» (سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢). <sup>(٢)</sup> لقد ذكر أن «خُرافة الإسكندر» يجب أن تكون قد انتقلت شفهيّاً إلى محمّد مع قصص أخرى تراثية أو من الكتاب المقدّس كانت مُتناقلة في بيئة مكّة. <sup>(٣)</sup> لكي يُثبتَ هذه العلاقة أشار

نولدكه إلى بعض العناصر المحددة والهامة في قصة رحلات الإسكندر تظهر في «خرافة الإسكندر» وفي القرآن على حدّ سواء.

خلال القرن، منذئذٍ، يبدو أنّ اكتشافه أصبح منسياً تقريباً في الدراسات القرآنية. على سبيل المثال، ثمة مقالة بعنوان «الإسكندر» في «موسوعة القرآن» لا يرد فيها مجرد ذكر لـ «خرافة الإسكندر» السريانية أو لفكرة نولدكه حول المسألة، رغم أنّه ما من مكان أكثر ملائمة لها من هذا المكان.<sup>(٤)</sup> علاوة على ذلك، جلبت بعض الدراسات الأكاديمية الحديثة تشويشاً كبيراً إلى دراسة قصص الإسكندر في علاقتها بالقرآن.<sup>(٥)</sup> وعلى ذلك فالموضوع يستحق زيارة ثانية. إنّ الموضوع لديه ما يُقدّم - كما أمل أن أبيّن - أكثر بكثير ممّا توقّع نولدكه نفسه.

هذا الاستقصاء الحاضر سيُظهر أولاً أنّ نولدكه كان بشكل أساسي مصيباً في نظرتة: الفقرة القرآنية، سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ هي إعادة قصّ للقصة الموجودة في هذا النصّ السرياني الفريد. ولكنّ هذا ليس سوى بدء المسألة. إنّ منشورات حديثة من قِبَل باحثين لنصوص سريانية ويونانية أخروية ترجع إلى القرن السابع، ولاسيّما عدّة مقالات بقلم ج. ج. رينيك، تُقدّم فهماً دقيقاً للمحيط الذي فيه أُلّفَت خرافة الإسكندر هذه وغاياتها السياسيّة والدينيّة في ذلك المحيط. ثمّكنا هذه الدراسات من إلقاء ضوء جديد على استخدام قصة «خرافة الإسكندر» في القرآن وعلى اهتمامات جماعة محمّد. علاوة على ذلك، حالما تثبت نسبة النصّين العربي والسرياني، وتُحدّد ميزة تلك النسبة، يصبح من الممكن إبراز (ربّما على نحو غير متوقّع) موثوقيّة المُعجميّة التقليديّة وسلامة النصّ العربي في هذه الفقرة القرآنية. كلُّ هذه الأمور ستُنقَش لاحقاً.

إنّني أتجنّب الدخول تعمّداً في مناقشة نصوص أخرى حدّدها الباحثون السابقون، وهي ذات صلة بالقصة السريانية «خرافة الإسكندر». ثمة آثارٌ من قصة جلجاميش القديمة موجودة في «خرافة الإسكندر» السريانية وفي سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ وأن تظهر هذه الآثار في كليهما ليس أمراً مُفاجئاً لأنّ كليهما يرويان جوهرياً القصة نفسها. ولكنّ بعض الباحثين حاجّ بأنّ الفقرة التي تسبق مباشرة قصة ذي القرنين في القرآن، قصة حول موسى (سورة الكهف ١٨ : ٦٠ - ٨٢)، تضمُّ أيضاً آثاراً مختلفة من قصة جلجاميش. هذه مسألة خلافيّة عمرها

عقود وتستحق مزيداً من الدراسة الخاصة بها.<sup>(٦)</sup> ولأنَّ هاتين القصّتين المتجاورتين في سورة الكهف ١٨ من القرآن يبدو أنَّهما تضمّان مادّة مستمدّة من قصّة جلجاميش، نزع الباحثون المعاصرون إلى البحث عن مصدر واحد مشترك لكلِّ منهما. وقد ربطت تفاسير القرآن القروسطيّة القصّتين معاً أيضاً، وإنَّ لأسباب مختلفة كما يبدو، ونجم عن ذلك أن جُرّت تفاسير القرآن إلى التشويش المعاصر. سأجنّب أيضاً مناقشة نصوص أخرى بالسريانيّة واليونانيّة استقت مادّة من «خرافة الإسكندر». من هذه ما يُسمّى بـ«أغنية الإسكندر» (وتُسمّى أيضاً «قصيدة الإسكندر» في البحث الأكاديمي المعاصر)، المنسوبة خطأ إلى يعقوب السروجي (ت ٥٢١). لقد أُلّفت بعد «خرافة الإسكندر» بعدة سنوات وكرّدة فعل لأسلوبها النثري، ولكنَّ القصّة التي ترويتها تختلف كثيراً عن قصة «خرافة الإسكندر» ولا تُشابه تماماً تلك التي في القصّة القرآنيّة عن ذي القرنين. وما هو مُربكٌ أكثر للباحثين المعاصرين هو وجود آثار من قصّة جلجاميش في قصّة «أغنية الإسكندر»، وهي آثار تختلف عن تلك التي في «خرافة الإسكندر» ولكنها تتشابه مع آثار قصّة جلجاميش الموجودة في سورة الكهف ١٨ : ٦٠ - ٨٢، أي في قصّة موسى المذكورة آنفاً. هذه الصدفة لم تُفسّر بشكل وافٍ على الإطلاق، خاصّة أنّ المرجع يجب أن يقود إلى تراث شفهي لقصّة جلجاميش. ثمَّ هناك كتابات أُخرويّة مسيحيّة سريانيّة من القرن السابع، مثل «دي فاين موندي» المنحول لأفرام والأبوكاليسس (: والرؤيا الأخرويّة) ذات التأثير المنحولة لميثوديوس. هذه أيضاً تعتمد على «خرافة الإسكندر»، النصّ الذائع الصيت في القرن السابع.<sup>(٧)</sup>

إنَّ العلاقات المتبادلة المُحيّرة بين كل هذه التراثات تجعل وصول الباحثين إلى إجماع حولها أمراً صعباً. ولكن سبب إحجامي عن مناقشة كل هذه النصوص ذات الصلة بعضها البعض الآخر هنا هو أنَّها عديمة الصلة بفكرة أنّ قصّة ذي القرنين في القرآن مستمدّة من القصّة الموجود في «خرافة الإسكندر» أو إعادة قصّها لها. الرواية في سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ لا تُشابه بدقّة أيّ قصّة موجودة في مكان آخر سوى القصة الموجودة في هذا النصّ، ولكنَّ المحاولات السابقة لمعالجة هذه المسألة اعتورها الالتباس بسبب معالجة كلّ التراثات المذكورة أعلاه معاً. على سبيل المثال، تعرض إحدى الروايات الحديثة التي نُشِرت مرّتين



علاقات متبادلة مُعقّدة بين القصّتين الواردتين في القرآن، سورة الكهف ١٨ : ٦٠ - ١٠٢، في تفاسير القرآن، وفي تراث «رومانس الإسكندر»، وفي «أغنية الإسكندر» مُسبّبة لسوء الحظ مزيداً من سوء الفهم وحاذفة تقريباً أيّ رواية لـ «خرافة الإسكندر» ذات الصلة على نحو حاسم.<sup>(٨)</sup> ولكنّ مسألتين فقط في هذه المقالة ستناقشان: العلاقة بين «خرافة الإسكندر» سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ والمحيط التاريخي لهذه العلاقة.

### مقارنة بين النصّين السرياني والعربي

لكي نُثبِتَ بشكل مُقنع علاقة نسب بين هذه الفقرة من القرآن و«خرافة الإسكندر» السريانية لا بدّ لنا من إجراء مقارنة قريبة، أقرب على الأقلّ من المعالجة الوجيهة التي قدّمها لها نولدكه. بما أنّ النصّ العربي ذا الصلة، أي الفقرة القرآنية في سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢، لا يتعدّى عشرين آيةً، يمكن لنا أن نعرضها هنا:

٨٣. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا.

٨٤. إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا<sup>(٩)</sup>

٨٥. فَاتَّبَعَ سَبَبًا.

٨٦. حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا.

٨٧. قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا.

٨٨. وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا.

٨٩. ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا.

٩٠. حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبِيلًا.

٩١. كَذَلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا.

٩٢. ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا.

٩٣. حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا

٩٤ قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا؟

٩٥ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا.

٩٦. أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا.

٩٧. فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا.

٩٨ قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا.

٩٩. وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ<sup>(١٠)</sup> فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا.

١٠٠ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا.

١٠١ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا.

١٠٢ أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِن دُونِي أَوْلِيَاءَ؟ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا

لتحقيق غايات هذه الدراسة يمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام.

١ مقدمة لذي القرنين (٨٣ - ٨٤)،

٢ رحلته إلى مغرب الشمس ومعاقبته للناس الظالمين هناك (٨٥ - ٨٨)،

٣. رحلته إلى مشرق الشمس حيث لا يملك الناس هناك وقاء من الشمس (٨٩ - ٩١)،

٤. رحلته إلى موضع مهدد من ياجوج وماجوج حيث سُئل أن يبني سوراً بين جبلين، ونبوءته الوجيزة (٩٢ - ٩٨) وأخيراً:

٥. تحذير الله بضمير المتكلم من أحداث آتية (٩٩ - ١٠٢).

«خرافة الإسكندر» السريانية أطول قليلاً، فهي اثنتان وعشرون صفحة في النص السرياني في الطبعة. فيما يلي ملخص للقصة مع التفاصيل ذات الصلة يُبين كيف أن كل قسم من الأقسام الخمسة في القصة القرآنية يلقي شبيهه في النص السرياني. القراء الذين لهم معرفة غير كافية بالسريانية قد يجدون ترجمة بودج

عوناً ولكن يجب أن يتنبهوا إلى أنها تخبط في ضلال عند بعض النقاط الهامة .

تبدأ قصة «أعمال الإسكندر المجيدة» (سيفك نصحوني) حين يستدعي الإسكندر حاشية قصره ليسألهم عن أطراف العالم الخارجيَّة، لأنَّه يتمنى أن يذهب ليرى ما يُحيط به . يُحذِّره مستشاروه أنَّ هناك بحراً مُنتنّاً، مُحيطات (أوقيانوس)،<sup>(١١)</sup> كالقيح يُحيط بالأرض وأنَّ لمس تلك المياه هو الموت . لا ينثني الإسكندر بل يتشهى الذهاب في هذا المطلب . يُصَلِّي إلى الله ويُخاطبه بوصفه مَنْ يضع قروناً على رأسه، من أجل أن يقوى على كلِّ الأرض، ويعد الله أن يُطيع المسيح إن جاء خلال فترة عمره وإلاَّ فإنَّه سيضع عرشه في أورشليم ليجلس عليه المسيح حين يأتي . هذه من حيث الجوهر تشابه سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ٨٤ ، حيث يُعطي الله ذا القرنين قوَّة على كلِّ الأرض .

في الطريق يتوقَّف في مصر حيث يستعير سبعة آلاف عامل في النحاس والحديد من ملك مصر ليصحبوا جيشه المهول . ثمَّ يُبحرون أربعة أشهر واثنى عشر يوماً حتَّى يبلغوا أرضاً بعيدة . يسأل الإسكندر الناس هناك إن كان لديهم مساجين محكومون بالإعدام، ويسألهم أن يأتوا إليه بأولئك الأشرار . يأخذ هؤلاء المساجين ويُرسلهم إلى البحر المُنتن ليفحص فعالية المياه السامة . كلَّ الأشرار يموتون . وهكذا يُحجِّم الإسكندر عن محاولته عبور الماء بعد أن يتبيَّن له أنَّه مُميّتٌ . بدلاً من ذلك يذهب إلى مكان المياه اللامعة صعوداً إلى نافذة السَّماء التي تدخل فيها الشمس حين تغيب حيث أنبوب من نوع ما يقود عبر السموات إلى موضع شروق الشمس في المشرق . رغم أنَّ النص غامض هنا عند وصفه لأمداء الفضاء، يبدو أنَّ الإسكندر يتبع الشمس خلال مسارها نحو الشرق طوال الليل ولكنَّه ينحدر عند الجبل المدعو «موساس العظيم» .<sup>(١٢)</sup> تذهب جيوشه معه . ونُخبِر أنَّ الشمس حين تُشرق في الأرض الشرقية تسخن الأرض حتَّى أنَّ لمسها يعني أن تحترق حيّاً وأنَّ الناس الذين يعيشون هناك يهربون من الشمس المشرقة ليختبئوا في الكهوف أو في مياه البحر . رحلات الإسكندر غرباً وشرقاً تشابه سورة الكهف ١٨ : ٨٥ - ٩١ ، القسم الثاني والثالث، مشابهة تامَّة في كثير من التفاصيل وتُبرز بعض المعنى للقصة القرآنيَّة المُلغزة (رغم أنَّ القصة السريانيَّة تترك بعض خصوصيات مخطط الرحلة هنا ضبابياً إلى حدِّ بعيد) .

ثم نجد الإسكندر مسافراً عند منابع الفرات ودجلة، حيث يتوقف هو وجيوشه في مواقع لها أسماء محدّدة جيّداً. هذا التحديد فُسر بشكل صحيح بأنّه يعكس معرفة شخصيّة للكاتب السرياني بالمنطقة العليا لدجلة التي لا يبعد أن تكون وطنه.<sup>(١٣)</sup> ويتابع الإسكندر بعد ذلك رحلته نحو الشمال في الجبال، جبال القوقاز على ما يبدو، حتّى يصل إلى موقع تحت حكم الفرس حيث يلقي هناك مجازاً ضيقاً. يشتكي الأهالي المحليون من الهون المتوحّشين الذين يعيشون في الجانب المقابل للمجاز. أسماء ملوكهم تُقدّم إليه في لائحة، وأول اسمين فيها هما جوج وماجوج. يُقدّم للإسكندر وصف حيّ لبربريّة الهون. من بين التفاصيل المروّعة التي يُخبر بها أنّ صرخاتهم أفظع من زئير الأسد. والهون لا يشعرون بوخز من ضمير حين يقتلون الأطفال الصغار والنساء الحوامل. باختصار، لا يعرفون التمذّن بل التوحّش لا غير. يشتكي الناس للإسكندر من أنّ هؤلاء المتوحّشين يُغيرون وليس من يعاقبهم ويأملون أنّ سلطانه سترسّخ. بعد أن يُشبع الإسكندر فضوله الأنثربولوجي والجغرافي حول شعوب الشمال الأقصى، يسأل الأهالي عن الإحسان الذي يطلبون منه، فيُجيبون أنّهم سيُنفّذون أمره. وهكذا يقترح بناء سور من نحاس وحديد ليصدّ ويردّ الهون. ينجزون المهمّة معاً بمساعدة عمال المعدن المصريّين. هذه الرواية تُشابه سورة الكهف ١٨ : ٩٢ - ٩٨، القسم الرابع، في تفاصيل دقيقة.

القسم التالي من القصة حاسم لتحديد تاريخ النص. ينقش الإسكندر كتابة على البوابة تتضمّن نبوءة عن أحداث آتية بعد حياته. هذه الأحداث مؤرّخة تاريخات دقيقة. يذكر أولاً أنّه بعد ٨٢٦ سنة، سيخرق الهون البوابة ويذهبون عبر المجاز فوق نهر هالوراس<sup>(١٤)</sup> لينهبوا الأراضي. وبعد ٩٤٠ سنة، سيأتي زمن خطيئة وحرب غير مسبوقه على نطاق العالم بوسعه. «سيجمع الرّب الملوك معاً وجنودهم»، وسيعطي علامة ليسقط السور، وجيوش الهون، والفرس، والعرب «سيقع بعضها على بعض». «<sup>(١٥)</sup> وهكذا ستعبر جيوش كثيرة من خلال الثغرة في السور حتّى يتسّع الممرّ بالرماح الذاهبة فيه. «الأرض ستنحلّ بدم وروث الرجال». «<sup>(١٦)</sup> ثم ستدخل مملكة الرومان هذه الحرب المروّعة وسوف يُخضعون الكلّ حتّى أطراف السّموات. في الختام يقتبس الإسكندر نبوءة إرميا ١ : ١٤،

«وسيكون الشر مفتوحاً من الشمال على كلِّ سَكَّان الأرض». من الواضح أن هذا يتطابق مع سورة الكهف ١٨ : ٩٩ - ١٠٢ ، القسم الخامس والأخير من قصّة ذي القرنين .

وفي القصّة بحسب النص السرياني تفاصيل أخرى وخاتمة لا يتجاوب معها قسم مطابق في القرآن . حين يدخل الإسكندر في صراع مع الملك الفارسي المدعو طوبرلاق ، آنذاك بعون الرب ، الذي يظهر في عربات السيرافيم مع قوّات ملائكيّة ، يتحمّس جنود الإسكندر ويندفعون لإخضاع ملك فارس . حين يُلقى القبض على الملك الفارسي طوبرلاق يَعِد بأن يُعطي الإسكندر جزية لمُدّة خمس عشرة سنة لقاء إعادة الحدود كما كانت قبل الحرب . ولكنَّ عرّافي طوبرلاق يتنبّأون أنّه في نهاية العالم ، سيقتل الرومان ملك فارس ويُدمّرون بابل وآشور . يضع طوبرلاق نفسه النبوءة في صيغة مكتوبة للإسكندر ، يقول فيها : إنّ الرومان سيُخضعون كلَّ العالم ويحكمونه قبل أن يُسلّموا القوّة للمسيح العائد . وأخيراً تأتي «خرافة الإسكندر» في الخاتمة بإشارة إلى أنّ الإسكندر في آخر حياته يؤسّس عرشه الفضّي في أورشليم كما وعد . هذه الأقصوصة الأخيرة لا تنعكس في القصّة القرآنيّة ، ولكن أثبتت أنّها هامة في آخر البحوث الأكاديميّة في تعيين تاريخ للنص السرياني (سيناقش لاحقاً) .

### مطابقات دقيقة بين النصّين

كثير من المطابقات بين القصّتين السريانيّة والعربيّة واضحة إلى حدّ لا تحتاج معه إلى انتباه خاصّ . تثبت رواية القصّتين ببساطة تشابههما غير العادي . ولكن بعض المطابقات تتطلّب توكيداً ومزيداً من التعليق .

مرّتين يُقال عن الإسكندر في السريانيّة أنّه مُنِحَ قروناً على رأسه من الله . مرّة في صلاة يُصلّيها يُشير إلى قرونيه ، وفي المرّة الثانية نُخبِر أنّها كانت قروناً من حديد .<sup>(١٧)</sup> رغم أنّ الإسكندر صُوّر بقرون منذ وقت مُبكر يصل إلى أيام حياته ، فإن المرء يجد هنا لقب «ذي القرنين» كأحد العناصر المشابهة للنص السرياني الحاضر .<sup>(١٨)</sup>

حين أتى الإسكندر إلى أهل الغرب فحص فعاليّة المياه المُميّنة النّينة

مستخدماً حياة المحكومين بالإعدام. هذه الفقرة تساعد على فهم الخيار الذي أعطي لذي القرنين، بدون سبب ظاهر، من قبل الله في القرآن: إما أن تُعاقب الناس أو تُحسن إليهم. يقول ذو القرنين إنه سيعاقب فعلة الشر فقط (مَنْ ظَلَمَ)، أمثال المساجين المحكومين بالإعدام في النص السرياني، الموصوفين هناك بـ «العبيد الأشرار» (ܥܒܝܕܝܐ ܐܫܪܐܪܝܐ).

في النص السرياني يسافر الإسكندر من تلك النقطة القريبة من موضع غروب الشمس، متوجّهاً إلى حيث تشرق الشمس، تماماً كما يفعل ذو القرنين في القرآن. الشمس لا تغرب «في» الماء النتن على وجه الدقة، ولكن بشكل أكثر غموضاً في مكان قريب منه. والنص السرياني وحده يشرح معنى سورة الكهف ١٨ ٩٠، حيث يُذكر أناسٌ شرقيون غير معروفين لا يملكون وقاء من الشمس.

في رحلته الثالثة، الناس الذين يفهمون الكلام بصعوبة يُفسّروهم النص السرياني بأنهم «الهون»، وهو اسم عامّ لرعاة آسيا الوسطى الذين بدوا لسكان الشرق الأوسط متوحّشين. بربريتهم المتوحّشة مشروحة مُطوّلاً في السريانية. قول النص القرآني عنهم «إنهم لا يكادون يفهمون كلاماً» وإشارته إليهم بـ جوج وماجوج تُفهم فقط في سياق هذه الحكاية السريانية.

قدرة ذي القرنين على بناء سور من حديد ونحاس تُشرح في القصة السريانية بأنه اصطحب معه سبعة آلاف مصري «عامل في النحاس والحديد»، في المعدنين المذكورين على وجه الدقة. في النصين كليهما يبني بطلنا السورَ في مكان بين جبلين ليردّ المتوحّشين. رغم أن التقليد الخاص بسور الإسكندر الذي يصدّ الهون قديم يرجع على الأقلّ إلى يوسيفوس (ت ١٠٠ م تقريباً)، الذي يُحدّد أنّ البوابات كانت من حديد، فإنّ تفاصيل الرواية العربية جميعها تلقي نظائرها فقط في «خرافة الإسكندر» السريانية.<sup>(١٩)</sup> الأهمّ من ذلك هو أنّ البطل في كلا النصين يُصدر نبوءة إثر إكمال بناء السور يتنبأ فيها عن نهاية العالم في زمن الحروب الكبرى بين الأمم.

وهكذا من المدهش أنّ كلّ عنصر تقريباً في هذه الحكاية القرآنية المختصرة يلقي نظيراً أوضح وأكثر تفصيلاً في «خرافة الإسكندر» السريانية. في النصين كليهما نرى أنّ الأحداث ذات الصلة ترد في الترتيب ذاته تماماً. وسبق لنا أن

ذكرنا عدّة ألفاظ هي أشباه ونظائر دقيقة بين السريانية والعربية. الماء في المكان الذي تغرب فيه الشمس في كلا النصين هو «نتن»، وهذا توافقٌ كاملٌ لمترادفين غير شائعين («سَريًا» فكلمة في السريانية و«حَمِيئة» في العربية). والسور الذي يبنيه الإسكندر مصنوع من حديد ونحاس في النصين كليهما. ونحن نُخَبِّرُ في السريانية أنّ الله سوف «يجمع الملوك وجيوشهم معاً»، العبارة التي تلقى مشابهاً كاملاً تقريباً في سورة الكهف ١٨ : ٩٩ : «سَيُنْفِخُ في القرن وسنجمعهم جميعاً».<sup>(٢٠)</sup> اسما العلم «ياجوج وماجوج» لا يلقيان مشابهاً على نحو فريد في النص السرياني (الذي يردان فيه بصيغة آگوك<sup>(٢١)</sup> وماگوك)، لأنّ التقليد المتعلّق بهما مستمدٌّ من سفري حزقيال ورؤيا يوحنا، ولكنهما يحسبان مع ذلك من الألفاظ المتجاوبة المتطابقة بين النصين السرياني والعربي موضوعي البحث هنا. في القرآن يُصوّر الله بأنّه يقول: «وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض»، فيما يورد النصّ السرياني على نحو مشابه: «وتقع ممالك واحدة على أخرى»، هُنْفَلْ مَحْلَحَةُ لَمَم مَمَم مَمَم مَمَم.

عنوان العمل السرياني هو «نصحاني نِي نُنْكَم الإسكندر». لفظ نِي نُنْكَم يعني «مجد» أو «نصر» ولكنه كان يُستخدم غالباً للإشارة إلى سيرة شخصيّة ذات أعمال مجيدة.<sup>(٢٢)</sup> في سورة الكهف ١٨ : ٨٣ يُصوّر الله أمراً محمّداً أن يقول إنه سوف يتلو ذكراً عن ذي القرنين. لفظ «ذکر» في العربية له إحياءات اللفظ السرياني نِي نُنْكَم نفسها: إنه يُشير إلى مجد أو صيت حسن ولكنه يمكن أن يُشير إلى رواية عن شخص ما تبقى للذكرى. هل يمكن أن يكون لفظ «ذکر» في سورة الكهف ١٨ : ٨٣ ترجمة للعنوان السرياني لـ «خرافة الإسكندر»؟ إنّ هذا اعتبارٌ مُغرٍ، ولكن هناك حالات أخرى في القرآن يرد فيها ذكر شخص دون إشارة ظاهرة إلى عمل مكتوب.<sup>(٢٣)</sup>

ترجمة لفظ «سَبَب» (ج. أسباب)، الوارد في سورة الكهف ١٨ : ٨٤، ٨٥، ٨٩، و٩٢ بمعنى «مسلك سماوي» تتطلّب بعض الشرح. هذه (الأسباب) تترجم عادة بـ «الطرق» التي تعيّن على ذي القرنين أن يتبع، لأنّ من بين المعاني الكثيرة لـ «سَبَب» العربي معنى «وسائل» و«طرق دخول». ولكنّ المعجميين العرب، ومقداراً كبيراً آخر من الدليل، يشهدون لاستخدام اللفظ بمعنى المسالك

السماوية، وعلى وجه التحديد جبال تقود إلى السماء يسافر الإنسان خلالها إلى السماء: أسباب السماء؛ «طرق إلى السماء» أو «جبال السماء». (٢٤) في الواقع هذا هو ربّما المعنى الوحيد الذي يرد في القرآن للفظ، وهو يظهر في أربعة أماكن أخرى. (٢٥) وليست هذه حالات منعزلة لهذا الاستخدام في العربية. على سبيل المثال، له شاهد في شعر الأعشى (ت ٦٢٥) المعاصر لمحمّد، حيث عبارة «وَرُقِيَتْ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسُلْمٍ» لها قراءة مختلفة مترادفة هي «أبواب السماء». (٢٦) لذا كانت الترجمة المقدّمة سابقاً، رغم أنها غير اعتيادية، ليست ملائمة وحسب بل راجحة. في حالة حكاية ذي القرنين توازي «نافذة السماء» *هناك* *أعدت* (٢٧) التي من خلالها تجتاز الشمس مسارها، والتي تتبعها الإسكندر في «خرافة الإسكندر» السريانية. المشكلة الباقية هي أن تُفسّر «الطريق» الثالث المذكور في سورة الكهف ١٨ : ٩٢، المسلك الشمالي غير المتّصل بأيّ مسار لأيّ جسم سماويّ في «خرافة الإسكندر». هنا يمكن للمرء أن يجد عُذراً للنصّ العربيّ بأنّه يتبع نموذج الرحلات السابقة. المشكلة متّصلة اتّصلاً وثيقاً بمشكلة كيف كان يتمّ تخيل هذه المسارات السماوية، الأمر الذي سأعالجه في موضع آخر. (٢٨) لو كان هناك تطابق أقرب بين النصّين العربي والسريانيّ لأمكن النقاش بأنّ أحدهما هو مجرد ترجمة مُحوّرة عن الآخر. ولكن في واقع الأمر، المطابقات التي أبرزنا سابقاً هي مع ذلك دقيقة إلى درجة أنّه واضح عند المقارنة أن النصّين متّصلان على الأقلّ اتّصلاً وثيقاً. إنّهما يرويان القصة نفسها بتتابع ترتيبي للأحداث مُتماثل تماماً ويستخدمان تفاصيل خاصّة متماثلة. كل جزء من هذه الفقرة القرآنية له نظير في النصّ السريانيّ، ما عدا أمراً واحداً هو أنّ القصة في القرآن مروية من خلال ضمير المتكلم العائد إلى الله. يُضاف إلى ذلك، أنّ القرآن - كما بيّنا سابقاً - لا يتضمّن الجزء الأخير من «خرافة الإسكندر»، الذي فيه يهزم الإسكندر الإمبرطور الفارسي طوبرلاق، الذي يكتب للإسكندر ويُعطيه نبوءة تُفيد أنّ الرومان في يوم ما سيهزمون الفرس هزيمة نهائية، ويؤسسون حكماً مسيحياً عالمياً يبقى حتى عودة المسيح. تُلقِي الرواية القرآنية تشديداً أكبر على مجيء الآخرة ودينونة الله، ولا تذكر أيّ توقع لإمبرطورية الرومان المسيحية العالمية، وهذا ليس بالأمر المُفاجئ.



## تاريخ تأليف «خرافة الإسكندر» ومحيطها التاريخي

عند هذا النقطة لا أظن أن هناك أي شكّ مهما كان نوعه حول صلة نسب بين الفقرة القرآنية و«خرافة الإسكندر». السؤال هنا هو: كيف يمكن تحديد صلة النسب تلك. سيكون عوناً لنا هنا إيجاد محيط تاريخي للنص السرياني. لحسن الحظ، خصّص ج. ج. رينيك مقالات كثيرة للمشاكل التي عرضتها «خرافة الإسكندر» ونصوص متصلة بها، ونجحت هذه المقالات في الوصول إلى قرار حاسم حول أين، ولماذا، ومتى كُتبت «خرافة الإسكندر». أنا أوّظف دراساته المُفضّلة بشكل واسع فيما يلي، وأحثُّ القارئ أن يتعقّبها سعياً وراء مزيد من المعلومات التي يُمكن استخدامها في تحديد تاريخ لهذا العمل السرياني. (٢٩) قد يبدو هذا القسم كذيلٍ تفسيريّ في كتاب، ولكنه ذو أهمية حاسمة في تعيين المحيط التاريخي للنص السرياني من أجل معرفة صلته بالقرآن.

«خرافة الإسكندر» نصٌّ رؤيوي يُصوّر فيه الإسكندر صاحب نبوءة مكتوبة منذ القدم حول أحداث آتية، قُصِدَ أن يفهمها القراء في زمن كتابتها على أنها تُشير إلى أحداث تتعاقب حتى تشمل أحداث زمانهم. هذه هي الطريقة التي يعمل وفقها كثير من النصوص الرؤيوية. لذا تأريخ تأليف رؤى كهذه يمكن إيجاده غالباً بتحديد آخر نقطة زمنية تتشابه فيها الأحداث المُتنبأ عنها على حدّ زعمهم مع أحداث تاريخية وقعت بالفعل. حيث تنحرف الأحداث «المُتنبأ عنها» عن التاريخ، هناك يجد المرء عادة تأريخ التأليف. ليست رسالة الرؤيا إلى زمانها مجرد الأحداث التي تصف، ولكن في الطريقة التي تصف بها هذه الأحداث والمستقبل الذي تتوقّع أن ينكشف على أساس ما قد حدث.

نبوءة الإسكندر المكتوبة على السور الذي بناه بنفسه في الخرافة السريانية تُقدّم تاريخين يُعلّمان غزوة بدو آسيا الوسطى المعروفين بالهون، هؤلاء الذين يشكّل اختراقهم السور العظيم ووصولهم إلى منابع دجلة حدثين هائلين مُنذرين يجب أن يؤخذا على أنّهما علامتان دالتان على المعارك النهائية السابقة لعودة المسيح وآخر الزمن. يُحدّد الإسكندر كم من السنين يجب أن تنقضي قبل أن تحدث هذه الأحداث. لقد حسب نولدكه في سنة ١٨٩٠ التواريخ بحسب الحقبة السلوقية (تبدأ في ١ تشرين الأوّل/أكتوبر ٣١٢ ق. م.) المتبوعة في التراث

السرياني والمدعوّة بالحقبة اليونانية وبحقبة الإسكندر، وهذا على جانب من الأهمية<sup>(٣٠)</sup>. لهذا أوّل التاريخين يُحوّل من «بعد ٨٢٦ سنة» إلى ٥١٤ - ١٥ ق. م.، وهو على وجه الدقّة زمن غزو البدو السّبير الذين دخلوا سوريا وأناضوليا<sup>(٣١)</sup>. من الواضح أنّ هذا الغزو الّذي لا يحمل أهمية في القصة يخدم كمجرّد مفتاح لمعاصري النصّ يمكن لهم أن يستخدموه للتحقّق من صحّة الحدث الثاني، وهو نبوءة مفصّلة مرتبطة بتاريخ تال. على آية حال، لم يفنّد أيُّ باحث بعد نولدكه حسابَ التاريخ الأوّل، بقدر ما رأيتُ<sup>(٣٢)</sup>.

ثاني التاريخين، وهو ٩٤٠ سنة بعد الإسكندر، التاريخ الّذي يُعلّم زمن الحرب النهائيّة التي تسبق عودة المسيح بحسب النبوءة، يُحوّل بالطريقة ذاتها إلى سنة ٦٢٨ - ٩ م. رسالة النبوءة تتعلّق في الواقع بـ«هذا» التاريخ الّذي يوافق نهاية حرب طويلة في منتهى القسوة بين الفرس والرومان (٦٠٣ - ٦٣٠) دُمّرت خلالها أورشليم وسُلبت ذخيرة الصليب من المدينة وأخضع الفرسُ سوريا وفلسطين ومصر واحتلّوا أناضوليا أيضاً، بل حاصروا القسطنطينيّة نفسها سنة ٦٢٦ م. باتّفاق مع الأفارس Avars الّذين غزوا من الشمال. إنّ البقيّة البيزنطيّة من الإمبرطوريّة الرومانيّة حُفِظت بشقّ النّفس من الانقضاض الفارسي بحملة الإمبرطور هرقل الجريئة عبر أرمينية والمنتية في شتاء ٦٢٧ بغزو مفاجئ لما بين النهرين وغارات مُدمّرة على العُزب الثرية حول قطيسفون. في هذه الغزوات انضمّ الثركُ إلى البيزنطيين في غارات جنوب القوقاز عند غزو هرقل، وتابعوا بعد ذلك في شتّى حرب على المناطق الفارسيّة في ترانزقوقازيا، سالبين ناهبين حتى سنة ٦٣٠ وقد حمل الغزو البيزنطي لما بين النهرين النبلاء الفرسَ على خلع الشاهنشاه خسرو الثاني عن العرش في شباط من سنة ٦٢٨ وشرعوا في محادثات سلام<sup>(٣٣)</sup>. وانسحبت القوّات الفارسيّة المحتلّة مناطق بيزنطيّة سابقاً إلى فارس سنة ٦٢٩ وفي بواكير سنة ٦٣٠ أعاد هرقل ذخيرة الصليب الحقيقي إلى أورشليم في موكب رسمي. (قبل وصول هرقل إلى أورشليم بعدّة أشهر استسلم سكّان مكّة سلمياً لمحمّد وأذعنوا لحكمه، كما يُخبرنا التقليد). بالاستناد إلى التاريخ الّذي تقدّمه نبوءة الإسكندر، وهو سنة ٦٢٨ - ٦٢٩ م.، يتحقّق أنّه يُشير إلى الحروب المُدمّرة في ذلك الزمن والنهاية الناجحة للرومان.

أبرز رينيك أن «خرافة الإسكندر» تكشف، من خلال نبوءتها واستخدامها الإسكندر ممثلاً سبقاً لهرقل، معرفة تفصيلية بأحداث تلك الحرب ووضع حل لها باستعادة الحدود السابقة ومعاهدة السلام والإشارة إلى أورشليم. باستخدام هذه المعلومات، وهي أكبر من أن تُكرَّر هنا، قدّم رينيك حججاً مقنعة بأن «خرافة الإسكندر» كانت قد أُلّفت بعد ٦٢٨، أو ٦٣٠، السنة التي فيها أعاد هرقل الصليب إلى أورشليم.<sup>(٣٤)</sup> خلال مسار الحرب، إذ كان البيزنطيون واقعين تحت ضغط الفرس الخائق، لجأ هرقل إلى دعاية دينية إلى أعلى حدّ ليحشد الحلفاء ويُرسِّخ معنويات الرومان. هذه الدعاية تلقت انتباه البحث الحديث.<sup>(٣٥)</sup> وكذلك محاولات هرقل استئصال الانشقاقات في الكنيسة بعد الحرب معروفة جيداً. يعدّ رينيك «خرافة الإسكندر» قطعةً من الدعاية التالية للحرب المناصرة لهرقل هدفها دعم القضية السياسيّة للإمبرطور بعد نهاية الحرب، وإعادة ترسيخ الحكم الروماني على الولايات التي رزحت تحت حكم الفرس أكثر من عقد من السنين ومحاولة القضاء على الاختلافات الكريستولوجية (: المعتقدات المتعلقة بالمسيح من حيث الطبيعة) الانشقاكية التي فصلت قصره الخلقيدوني عن المونوفيزيين (: القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح) في الولايات المُستعادة مؤخراً من الفرس. وفكرته هي أن «خرافة الإسكندر» السريانية أُلّفت «بعد ٦٢٨ بوقت قصير» (أي في ٦٢٩ أو ٦٣٠) من قِبَل واحد من سگان آمد أو الرها أو مكان قريب من هاتين المدينتين، دعماً لهرقل.<sup>(٣٦)</sup> إنّه يُحاجّج بأنّ السريان المونوفيزيين هم المُخاطبون الأساسيون (رغم أنّه من الممكن أن يكون مونوفيزيون من أقوام أخرى كالعرب مُخاطبين مقصودين بالقصة).<sup>(٣٧)</sup> ربّما كانت زيارة هرقل للرّها في أواخر ٦٢٩ مناسبة تأليفها. من الممكن أيضاً أن تكون القصة أُلّفت بعد عدّة أشهر حين أعاد هرقل الصليب إلى أورشليم.<sup>(٣٨)</sup>

التفاصيل الخاصّة في «خرافة الإسكندر» التي تعكس هذا المحيط التاريخي عديدة. ولكن بخلاف قصة ذي القرنين القرآنيّة، ينتهي النص السرياني بنبوءة الملك الفارسي التي تتضمّن ما وصفه رينيك بحقّ بأنه رسالة إسكاتولوجيا (: رؤية أخروية) بيزنطية إمبرطورية: التنبؤ بأنّ إمبرطوراً بيزنطياً سيؤسس عاجلاً حكماً مسيحياً عالمياً تتبّعهُ عودة المسيح.<sup>(٣٩)</sup> كان المقصود من هذا مجابهة اعتقاد شاع

آنذاك، كما تُظهر مصادر كثيرة، فحواه أنّ الخراب الشامل للإمبراطورية الرومانية/ البيزنطية ونهاية العالم وشيكان. وكما يُلخص رينيك قائلاً: إنّ مؤلف «خرافة الإسكندر»:

يُريد أن يُبين جلياً المكانة الخاصة للإمبراطورية اليونانية - الرومانية، الإمبراطورية الرابعة في رؤيا دانيال، في تاريخ خلاص الله، من بدء الإمبراطورية حتى آخر الأزمنة، حين تُحقّق الإمبراطورية هيمنة عالمية. إنّه ابتكر نموذج الإسكندر - هرقل، وهو مثال تتجسّد فيه عالياً الأيديولوجيا البيزنطية الإمبريالية، بحيث يستطيع معاصروه أن يتبينوا في هرقل الإسكندر الجديد، الذي، على مثال مؤسس الإمبراطورية، خرج إلى الشرق على رأس جيشه وحارب وهزم الفرس.

(G. J. Reinink, "Heraclius, the New Alexander.

Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius," 26)

الآن يجب أن يكون قد اتّضح جيداً أنّ «خرافة الإسكندر» إنتاج وَسَطِ ثقافي وتاريخي خاصّ وقابل للتحديد جدّاً، نهاية حرب مُدمّرة، اعتُقد على نطاق واسع أنّها تحمل مضامين إسكاتولوجية (: أخروية)، انتهت مع حملة هرقل في ٦٢٨ وفي ٦٢٩ بانسحاب نهائي للجيش الفارسيّ. إنّ هذا يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار ويوضع نُصب العين حين يُحسب حساب العلاقة بين هذا النص والقرآن. إن كانت هذه رسالة «خرافة الإسكندر»، فما هي الغاية من جعل الإسكندر يرتحل غرباً ثمّ شرقاً ثمّ شمالاً ثمّ جنوباً؟ الجواب واضح حين يتخيّل المرء مخطّط رحلته. إنّ رحلات الإسكندر، في واقع الأمر، ترسم علامة الصليب فوق كلّ العالم. يبدو أنّ هذا الرمز قد غفل عنه كثير من المفسّرين، ولكنّي أعتقد أنّه كان مقصوداً من كاتب «خرافة الإسكندر». كان رمز الصليب شعار النصر للإمبراطورية المسيحية، والنبوءات في «الخرافة» تشير إلى الحكم العالمي الوشيك للإمبراطورية المسيحية. بل يمكن للمرء أن يُخمن أنّ مخطّط الرحلة المتّخذ شكل الصليب كان المقصود منه أن يُشير بشكل رمزيّ إلى إعادة هرقل لذخيرة الصليب في بواكير سنة ٦٣٠ إلى أورشليم، المدينة التي يضع فيها الإسكندر عرشه في

«خرافة الإسكندر». إن رحلات الإسكندر تصف رمز القوة المسيحية عبر كل العالم، الذي سيتهياً لها أن تحكمه كاملاً بحسب النبوءة.

ولكن ما الغاية من جعل الإسكندر يبني سور جوج وماجوج؟ بحسب التراث اليوناني واللاتيني منذ القرن الأول الميلادي فصاعداً، عُزِي إلى الإسكندر مفعرة بناء بوابات القوقاز لصد الغزاة. كانت هذه البوابات التي وصفها كثير من الكتاب اليونانيين واللاتينيين تُعرَّف بأنها تقع في ممر داريال في وَسَط القوقاز (بالعربية: باب اللان)<sup>(٤٠)</sup>، ولكن في القرن السابع، في غضون زمن تأليف «خرافة الإسكندر» السريانية حدث تشويشٌ حول موقع ممر الإسكندر المُحصَّن. في هذه الأثناء تماهى في السور ذي البوابات الواقع في الساحل الكاسبي الذي بُني في وقت أحدث (بالعربية: باب الأبواب). نحو أواسط القرن السادس، تراجعت مياه الكاسبي بشكل كبير في الشاطئ الغربي، مُبرزةً للعيان ممرّاً واسعاً من الأرض في الطرف الشرقي للقوقاز.<sup>(٤١)</sup> وقد بنى الشاهات الساسانيون سوراً عظيماً (أو سلسلة من الأسوار) ببوابة عظيمة ليسدوا هذه الفجوة الساحلية كحصن في وجه الشماليين القادرين، لولا السور، على الإغارة على إيران وأناضوليا وما بين النهرين. إن أدب البحث العلمي الذي يوثق وجود وتاريخ هذه الأسوار من خلال علم الآثار والمصادر المكتوبة هائل.<sup>(٤٢)</sup> في نهاية الأمر أصبحت بلدة دَرَبَنْد عند هذه الأسوار لدى الكاسبي، عند أول بلدة عسكرية على سبيل الافتراض، وهو موقع مهم في نهاية الأمر. اسمها الفارسي الذي يعني «باب - قفل»، يُشير إلى غايتها الأصلية. تذكر مصادر القرن السابع هذه التحصينات عدّة مرّات. على سبيل المثال، دعاها المؤرّخ الأرمني سيببوس، الذي يكتب في حوالي سنة ٦٨٠، «بوابة الهون».<sup>(٤٣)</sup> ولكن تغيير مكان بوابة الإسكندر من داريال إلى سور دَرَبَنْد لا يظهر بجلاء في المصادر حتى تقرير الحوليّ اللاتيني فرانكيش المعروف بفريديغاريوس (الذي يكتب حوالي سنة ٦٦٠) عن سنة ٦٢٧، الذي يصف فيه بوابات الإسكندر بأنها بُنيت فوق البحر الكاسبي، فيذكر أنّ هذه هي البوابات التي فتحها هرقل ليدخل الأمم المتوحّشة الساكنة فيما ورائها.<sup>(٤٤)</sup> من هذا الوقت فصاعداً انتشر اعتقاد على نطاق واسع أنّ البوابات الكاسبية هي تلك التي عند دَرَبَنْد. ما الذي سبّب هذا الالتباس الواضح بين التقليدين اللاتيني والعربي؟ يبدو

أن «خرافة الإسكندر» السريانية هي التي عزّزته. في الوقت الذي يمكن فيه أن تكون قد قصدت ممرّ داريال (رغم أن خبرة الكاتب الجغرافية موضع شك)، فإنّ غزوات التُّرك من خلال سور دَرُبُنْد في ٦٢٦ - ٣٠ يتحمّم أنّها فرضت ربط أسوار الإسكندر بذلك الطريق.

في بواكير القرن العشرين اكتشف الباحثون الروس عدداً من النقوش الكتابية البهلوية على السور العتيق عند دربند، مؤرّخة بشكل متنوّع في البداية ولكنها تُجمع في النهاية على القرن السادس.<sup>(٤٥)</sup> هكذا كان كاتب «خرافة الإسكندر» السريانية يستخدم تقليداً شائعاً يفهمه القراء جيّداً: كان من المُعتقَد أنّ الإسكندر قد بنى سوراً حقيقياً ببوابة عرفه سكّان منطقة القوقاز وكان شهيراً على نطاق واسع ذلك السور الذي حمل كتابات نقشية. ومن السهل على المرء أن يرى كيف يمكن لواحد من هذه الكتابات النقشية أن يُعتقَد فيه أنّه حُفِرَ بيد الإسكندر.

تُعرّف «خرافة الإسكندر» الشعب وراء السور، الهون، بأنّه جوج وماجوج. هذان الاسمان آتيان أصلاً من الكتاب المقدّس العبري. يربطهما حزقيال ٣٨ - ٩ بالشماليين، غزاة الأمم المُستخدَمين كعِقَابٍ من الله، وتربطهم رؤيا يوحنا ٢٠ بالضيقة العظيمة الأخيرة قبل الفداء النهائي. جوج وماجوج هما، بإيجاز، موضوع أخروي: إنّهما أمم شمالية يُنذر غزوها بنهاية الزمان.<sup>(٤٦)</sup> في القرن السادس نرى أندرياس القيصري يجعل هذا الربط جلياً في تفسيره لرؤيا يوحنا، حين يُماهي جوج وماجوج في الهون، وبفعله هذا كان يتبع مصادر ترجع إلى الوراثة على الأقلّ حتّى يوسيفوس (المتوفى سنة ١٠٠ تقريباً).<sup>(٤٧)</sup>

إذن «خرافة الإسكندر» تجمع بين تراثين: ١ - قيام الإسكندر ببناء سور لصدّ الهون و٢ - مُماهاة الهون، الاسم العامّ لشعوب آسيا الوسطى، في جوج وماجوج، وبذلك تربط الإسكندر بنهاية الزمان وتمنحه مناسبة ليتنبأ نبوءاتٍ أُخرويّة. ويُفسّر سور الإسكندر عدم مقدرة الهون (جوج وماجوج) على الغزو في أيّ وقت؛ يجب عليهم أن يتغلّبوا على عقبة السور أولاً ولكن الوقت الذي يُخرق فيه ذلك السور سيكون علامة على اقتراب النهاية. بعد أن جُمع بين هذين التراثين أصبح من السهل ربط هرقل بالإسكندر فاتح العالم، الذي مثله هزم إمبرطور الفرس، وربطه بنهاية الزمان أيضاً.

كما ذكرنا سلفاً، هرقل في آخر حملاته ضد الفرس، أعداء الإسكندر من قبل، أدخل في لائحة أعوانه شعوب آسيا الداخليّة، الكوك تُرك، في حربه ضد الفرس (٦٢٦ - ٦٢٧) - إنَّهم يُسمَّون بشكل متنوع في المصادر تُركاً وخرزراً، ربَّما لأنَّهم خرزُرٌ تحت حكم الكوك تُرك، رغم أنَّ الهويّة المُحدَّدة أو القبليّة لهؤلاء الغزاة موضع جدال طويل - وبعد ذلك غزا هؤلاء التُّرك ألبانيا القوقازيّة وجورجيا وأرمينيا حتَّى ٦٣٠<sup>(٤٨)</sup> يتساءل المرء حول ما إذا كان هرقل أو داعموه قد عزَّزوا فكرة أن يكون التُّرك حلفاءه المُستدعون من الشمال هم شعب جوج وماجوج الآتي لمعاقبة الفرس. إنَّ غزوات التُّرك معروفة من الحوليَّات اليونانيّة لثيوفانيس<sup>(٤٩)</sup> وبعض التفاصيل من مصنَّف في القرن السابع استخدمه الأرمني موفسيس داسكسورانس في كتابه «تاريخ الألبان القوقازيين». يقول فيه: «خلال هذه الفترة، استدعى (هرقل) الجيش ليخترق به جبل القوقاز العظيم الذي يُغلق على الأراضي الشماليّة الشرقيّة، وليفتح أبواب «كأولي» [أي أبواب دزبند] لكي يُدخل قبائل بربريّة كثيرة ويقهر بهم ملك فارس المُتعجرف خسرو». <sup>(٥٠)</sup> ويذكر فريديغاريوس أيضاً، كما هو مذكور، أن هرقل فتح هذه البوابات. إذن، الغزوات المدمِّرة التي قام بها الهون المُرعبون - «المُتنبأ عنها» في «خرافة الإسكندر» - تشابه أيضاً حملات التُّرك في سنتي ٦٢٦ - ٦٢٧ (مع هرقل) وبين ٦٢٨ - ٦٣٠ (بشكل مستقل)، وكان سكَّان ألبانيا القوقازيّة وإيبيريا وأرمينيا والأراضي المجاورة مثل ما بين النهرين وسوريا على علم تامُّ بها.

علاوة على ذلك، تُبيِّن المصادر اليونانيّة والأرمنيّة أنَّ هذه الغزوات الحقيقيّة التي قام بها المحاربون التُّرك في بواكير القرن السابع كانت قد فُسِّرت آنذاك بمصطلحات رؤيويّة ورُبطت بموضوع جوج وماجوج الإسكاتولوجي (: الأخروي). عَنَوْنَ ج. هوارد المصدر الذي يذكر هذه المعلومات التاريخيّة عن الحملات القوقازيّة التي استخدمها الأرمني موفسيس داسكسورانس بـ «تاريخ ٦٨٢» (لأنَّ تقاريره تنتهي إلى سنة ٦٨٢ ولا نعرف عنوانه الأصلي). <sup>(٥١)</sup> يصف هذا المصدر الغزاة البدو بتعابير مُروّعة بصدد الحصار البيزنطي - التُّركي المُشترَك لعاصمة ألبانيا القوقازيّة باترو (بالعربيّة: باردعة). إنَّهم يُصوِّرون مُتوحِّشين قبيحين كالذئاب التي لا تعرف شعور الرحمة، يقتلون غير مُفرِّقين بين كبير وصغير أو ذكر

وأنشى. (٥٢) إن «خرافة الإسكندر» السريانية تصف الهون بتعابير مشابهة جداً، مؤكدة استعدادهم لقتل النساء والأطفال وطبيعتهم الوحشية. (٥٣)

الطريقة التي بها يصف المصدر الأرمني هذه الحروب بين البيزنطيين والترك من جهة والفرس من جهة أخرى تُقدّم مثلاً آخر للناس وكيف توقّعوا نهاية الزمان خلال هذه الحروب أو عاجلاً بعدها. يركّز «تاريخ ٦٨٢» الانتباه على الأحداث حول العاصمة الألبانية القوقازية باترو، ولكنّه يبدأ أولاً بمقدمة خاصّة لوصف هذه الغزوات، التي توصف بأنها ليست مآسي محلية بل مآسي كونية تنبأ عنها يسوع في الأناجيل ووصفها بأزمة الضيقة العظيمة. (٥٤) هذا الفهم في «تاريخ ٦٨٢» مؤسّس بوضوح على اقتباس من نبوءات يسوع مُتخَبٍ من متى ٢٤ ولوقا ٢١ : ٥ - ٢٨ نبوءة يسوع الكاملة في متى، غير المقتبسة بتمامها من قِبَل المؤرّخ الأرمني، أشارت على نحو خاصّ إلى أنّ حصار أورشليم سيكون واحداً من علامات النهاية. (لوقا ٢١ : ٢٠). سيكون هذا مصحوباً بعلامات في السّماء واهتياج بين الأمم قبل الخلاص النهائي. كل هذا يساعد على تحديد محيط تاريخي لدور الهون في «خرافة الإسكندر» السريانية، الذين يجب مमाهاتهم مع الترك في غزواتهم للمنطقة القوقازية من ٦٢٦ حتى ٦٣٠

قصارى القول: يبدو أنّ «خرافة الإسكندر» تعكس أحداثاً محدّدة ونزعات ثقافية لفترة حول ٦٢٨ - ٦٢٩، السنة التي تظهر زمن حروب بين أمم كثيرة منذ اختراق سور الإسكندر بواسطة الهون. من هذه الحروب ستخرج الإمبرطورية الرومانية منتصرة بعد أن تُقوّض الإمبرطورية الرومانية الفرس تقويضاً نهائياً وتؤسّس إمبرطورية مسيحية عالمية. أفضل وجه لفهمها، وفقاً لرينيك، أن يُنظر إليها كقطعة دعائية ألّفها أحد المُتعاطفين مع حاجات هرقل حوالى سنة ٦٣٠، مباشرة بعد ثلاثين سنة تقريباً من حرب محظّمة للمعنويات وخسارة عسكرية لا سابق لها، من أجل أن يساعد على إعادة دمج ولاءات المناطق المستعادة إلى الإمبرطورية وسكّانها المونوفيزيين (: القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح). إنّ نجاح وشعبية «خرافة الإسكندر» يتجلّيان في استخدامها في ثلاثة كتب رؤيوية، ما يُسمّى بـ «أغنية الإسكندر» المنسوبة زيفاً إلى يعقوب السروجي (المؤلّف بعد بضع سنوات ولكن قبل الفتح العربي، بين ٦٣٠ و٦٣٦)، (٥٥) والرؤيا السريانية «دي



فاين موندي» المنسوبة زيفاً إلى أفرام (المؤلفة في وقت ما بين ٦٤٠ - ٦٨٣)،<sup>(٥٦)</sup> والرؤيا المنحولة لميثوديوس (المؤلفة حوالي ٦٩٢، كردة فعل على بناء قبة الصخرة على سبيل الاحتمال).<sup>(٥٧)</sup> من الواضح أن «خرافة الإسكندر» كانت معروفة جيداً في بواكير القرن السابع.

### العلاقة بين «خرافة الإسكندر» وسورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢

بالعودة إلى السؤال الأساسي، إن الأشباه المتجاوبة المتقاربة إلى حد بعيد بين «خرافة الإسكندر» السريانية وسورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢، التي نُظر فيها أعلاه، يجب أن تعني أن النصين مرتبطان بصلة قرابة. من ناحية، هناك نصٌ سرياني تاريخي مؤكّد تقريباً، حوالي ٦٢٩ - ٦٣٠ م.، ومحيطه التاريخي ومغزاه السياسي معروفان جيداً على وجه الدقة (كما تم شرحه أعلاه)؛ من ناحية ثانية، بين أيدينا فقرة من القرآن، المصنّف العربي، الذي يجادل في تاريخاته وظروفه التاريخية المؤرّخون، ولكنّ ثرائه فهم على أنه جُمع بشكله الحاضر خلال خلافة عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) أو على الأقلّ بعد موت محمّد (٦٣٢). من الممكن مقارنة مسألة الصلة بين الاثنيين بشكل نظامي. النصان تربطهما صلة قرابة. هذا هو التفسير الوحيد لتجاوبهما نقطة نقطة. في تلك الحالة ثمة ثلاثة احتمالات: ١ - النصّ السرياني يأخذ روايته من القرآن، أو ٢ - النصان يأخذان من مصدر مشترك، أو ٣ - القرآن يستخدم الرواية الموجودة في النصّ السرياني.

هل يمكن أن يكون القرآن مصدر النصّ السرياني؟ إن كان هذا هو الحال، فإنّ النصّ السرياني يتحمّم أن يُنظر إليه بوصفه نسخة موسّعة مُسهبة للرواية القرآنية، وبهذا يتحمّم أن يفهم بوصفه محاولة لشرح القصة القرآنية المُلغزة بتسويغات منطقيّة مستمدّة من قصص حول الإسكندر. ولكنّ النصّ السرياني لا يتضمّن إحالات إلى اللغة العربيّة، ذلك النوع من الإحالات اللغويّة التي يتوقع المرء أن يجدها لو كانت غاية النصّ السرياني شرح النصّ العربيّ، ومن المستحيل على المرء أن يرى لماذا تعتمد رؤيا سريانية كُتبت حوالي سنة ٦٣٠ على تراث عربيّ قبل بضع سنوات من الفتوحات العربيّة، حين كان المجتمع المكّي بعيداً عن أن يكون معروفاً جيداً خارج شبه الجزيرة العربيّة. علاوة على

ذلك، رسالة «خرافة الإسكندر» السياسيّة المحدّدة تحديداً دقيقاً لن تكون ذات معنى البتّة في هذا السيناريو. هذا الاحتمال إذاً يجب أن يُعرَضَ عنه.

هل من الممكن أن يعتمد النّصان على مصدر مشترك؟ هذا أيضاً يصبح بشكل خاص مستحيلاً لبعض من تلك الأسباب عينها. كانت «خرافة الإسكندر» السريانيّة قد كُتِبَتْ لدعم هرقل من خلال إبراز مُعتقَد الكاتب في أهميّة أحداث تقود إلى سنة ٦٢٩ م.، وهي أحداث تؤذن بتأسيس إمبرطورية مسيحيّة عالميّة وبمجيء المسيح. مع ذلك، إنّ ربط النبوءة الأولى لذي القرنين عن نهاية الأزمنة هو أيضاً غاية قصّة القرآن: التنبؤ عن إجراءات الله في زمن الحساب باستخدام صوت قديم ذي سلطان عظيم. كما تمّ شرحه سلفاً، جرت الحرب بين بيزنطة وقطيسفون مجرى سيّئاً على البيزنطيين حتّى النهاية، مُحرّضة نوبة كثيفة من الدعاية السياسيّة والدينيّة لتدعم الجهد الحربي اليائس وترصّ الحلفاء خلف النصر. لقد أبرز رينيك أنّ هذا النّص السريانيّ، بأخذ محتوياته بعين الحساب، يجب أن يُفهم أنّه دعاية لهرقل تخصّ هذه البيئة، وترجع إلى ٦٢٩ - ٦٣٠ «إن كانت نبوءة الإسكندر قد أُلْفَتْ لهذه الغاية وفي هذا الزمن، فإنّ التشابه بين النّصين السرياني والنص العربيّ، الذي يضمّ النبوءة نفسها بإعادة صياغة لفظيّة، لا يمكن أن يكون ناجماً عن مصدر مشترك أبكر».<sup>(٥٨)</sup> بكلام آخر، السبيل الوحيد لافتراض وجود مصدر مشترك هو بأن تفترض أن كل شيء مشترك بين الرواية القرآنيّة و«خرافة الإسكندر» السريانيّة يجب أن يكون قد كُتِبَ لمحيط تاريخي أبكر وكان ذا مغزى فيه. في ضوء الدرس المفصّل للمحيط التاريخي للنّص المُقدّم سابقاً، وفي ضوء عمل ج. ج. رينيك المُشار إليه سابقاً أيضاً، يصبح هذا مستحيلاً.

أوحى ستيفن جيرو في واحدة من مقالاته أنّه إن كان النّص من هذا التاريخ المُتأخّر (٦٢٩ م أو بعد ذلك)، «فلا يمكن» أن يُعدّ مصدراً للقرآن. إنّهُ لا يشرح وجهة نظره بالتفصيل ولكنني أرى أنّ مضمون الإيحاء هو أنّ تاريخاً كهذا للتأليف هو جدّ مُتأخّر ليلبغ العامل البشريّ الذي روى القرآن.<sup>(٥٩)</sup> أمّا بالنسبة إليّ فهذا هو الاحتمال الواقعي الوحيد لأنّ الاحتمالات الأخرى باطلة، كما شرح سابقاً. من المُحتم أنّ الرواية القرآنيّة تستمدّ من الرواية السريانيّة، إنّ لم يكن مباشرة فعن طريق الرواية الشفهية.

بما أنّ القرآن يستخدم المادّة الموجودة في هذا النّصّ السريانيّ، النّصّ الذي أُلّف من أجل محيط مُحدّد جدّاً في سياسة ذلك العصر وحُمّل بمعنى دينيّ خاصّ، فإنّ هذا الأمر يزوّد المؤرّخين بفرصة هامّة ليفهموا ديانة محمّد وأتباعه الأوّل بدون الاعتماد كليّاً على تراث مُتأخّر. قبل مزيد من التفكير في أهميّة هذا الأمر، من المهمّ أن يسأل المرء: كيف يُمكن أن يكون النّصّ قد عُرف في العربيّة وتحت أيّ ظروف.

### انتقال نصّ القصة من النّصّ السريانيّ إلى العربيّ

كيف يُمكن لنصّ سريانيّ أُلّف في شمالي ما بين النهرين في ٦٢٩ - ٦٣٠ م. أو نحو ذلك الزمن، أن يكون قد انتقل إلى مُتلقيين عرباً في المدينة أو مكّة بحيث يُصبح وثيق الصّلة بأتباع محمّد بشكل كافٍ يُسوِّغ إعلاناً قرآنيّاً بشأنه؟ إنّ انتقالاً كهذا لا بدّ أنّه كان مُمكناً في الظروف المحيطة بـ ٦٢٨ - ٦٣٠ م. وبعد ذلك فوراً. ثمة تقارير يونانيّة وسريانيّة وأرمنيّة وعربيّة (شعر) معاصرة تذكر مراراً وتكراراً اشتراك عرب كجنود ومستكشفين في جانب الرومان والفرس كليهما خلال وعند نهاية الحرب العظمى في ٦٠٣ - ٦٣٠، و«خرافة الإسكندر» نفسها تذكر العرب بوصفهم إحدى الأمم المتورّطة في الحروب الأخيرة. (٦٠)

في الواقع، من الراجح أنّ «خرافة الإسكندر» كانت منتشرة على نطاق واسع إن كانت جزءاً من الصرخة البيزنطيّة للحشد خلف الحرب في وجه الخسارات العظيمة ووسيلة لهرقل من أجل إعادة بناء ولاء رعاياه لفكرة إمبرطوريّة مسيحيّة لا يُفتتها الانشقاق. إن كان هدفها بشكل خاصّ المونوفيزيّين (: القائلين بالطبيعة الواحدة في المسيح)، كما اقترح رينيك، فإنّ للمرء أن يتوقّع أنّها انتشرت بشكل مقصود بين المونوفيزيّين العرب التابعين للزعامة الغسانيّة، وهي أحد حلفاء هرقل المُقربين. (٦١) بل من المحتمل أنّ أتباع محمّد سمعوا بقصة «خرافة الإسكندر»، خلال غزوة مؤتة، على سبيل المثال، حول الطرف الجنوبيّ الشرقي للبحر الميت (ربّما أيلول/سبتمبر ٦٢٩) بعد انسحاب الفرس من المناطق الرومانيّة بعدّة أشهر وقبل عدّة أشهر من إعادة هرقل المظفّرة للصليب إلى أورشليم. (٦٢)

وإلى ذلك، يبقى المرء متسائلاً على وجه الدقّة كيف كانت الأعمال الرئويّة

منتشرة خلال هذه العقود. بما أنها مُفَعَمَةٌ بأهميّة سياسيّة لفترة خاصّة من الزمن، يتوقّع المرء أنها يجب أن تكون قد نُشِرَتْ ولُقِّنَتْ بواسطة مؤلّفيها. في كلّ حال، من الصعب أن يُشكَّك المرء في حقيقة أنّ هذا النّصّ كان معروفاً على نطاق واسع. وردت آنفاً إشارة إلى ذلك: «خرافة الإسكندر» حرّضت، ضمن بضع سنوات، استجابة المونوفيزيين بالسريانية، المشككين في متانة مملكة هرقل، وثمة معلومات متعلّقة بخرافة الإسكندر كانت معروفة بعيداً حتّى الغال بعد بضعة عقود (حول هذا انظر النقاش حول فريديغاريوس، فيما بعد).<sup>(٦٣)</sup>

وليس من الصعب اقتراح دوافع لمحمّد أو أتباعه لانتباههم إلى هذه الرؤيا. حتّى مع شكّ فوق الاعتيادي في التقارير الباكّة عن الإسلام والسائدة اليوم، لا أحد يُجادل أنّ حركة محمّد كانت مؤسّسة على الإيمان بالأنبياء. في القرآن إشارات كثيرة إلى أنبياء الماضي. و«خرافة الإسكندر» السريانية تُقدّم الإسكندر ذا القرنين نبياً كهؤلاء تماماً. علاوة على ذلك، تُشير نبوءة الإسكندر بوضوح إلى قدوم حروب نهائيّة مُنذرة بنهاية العالم. يبدو أنّ كثيرين من الجماعة التي تبعت محمّداً اشتهروا مع غيرهم في الشرق الأوسط في هذا الفكر الرؤيوي.<sup>(٦٤)</sup> على أية حال، ترك الرواية القرآنيّة خارجاً كلّ ذكر لنصر الإمبراطوريّة الرومانيّة المحتوم والعالمية والمسيحي قبل عودة المسيح، وهو جانب هامّ في القسم الأخير من «الخرافة». بدلاً من ذلك تُركّز وتبلغ الذروة في الإنذار النبوي لذي القرنين أنّ دينونة الله آتية في زمن حروب بين جيوش عظيمة. من الواضح أنّ تلك كانت رسالة القصّة، الرسالة الأوفر معنى لمُتبنّي الرواية العربيّة، والعناصر التي تجعل القصّة تُشعر بأنّها دعاية بيزنطيّة أهملت تماماً في النّصّ العربي.

بل يمكن للمرء أن يفترض أنّ كلمات سورة الكهف ١٨ : ٨٣، « وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا، » هي انعكاسٌ حقيقيٌّ للبيئة التي فيها كانت «خرافة الإسكندر» متداولة. هنا كانت رؤيا معروفة على نطاق واسع وبالتأكيد وثيقة الصلة بالحاضر. ربّما أراد أتباع محمّد أو آخرون في الجوار شرحاً لهذه الرؤيا منه، ومُنحوا رواية لها، رواية مُكيّفة لثلاثم حركتهم. ومن المُحتَمَل أيضاً أن يرى المرء انعكاساتٍ لنبوءة «خرافة الإسكندر» في سورة الروم (٣٠ : ١ - ٦)، حيث يُشار إلى الحرب بين الفرس والروم ويُقال عن الروم بأنّهم

سيغلبون حتماً، على الأقلّ بحسب القراءة المفضّلة عند المُفسّرين المُبكرين. (٦٥)  
 قُصارى القول، ثَمَّة مؤشّرات عديدة إلى أنّ «خرافة الإسكندر» يمكن أن  
 تكون قد بلغت مجتمع المدينة أو مكّة وأنها حين فعلت ذلك كانت ذات معنى  
 بالنسبة إليهم. ليس هناك سبب للتشكيك في هذا الاحتمال، والعلاقة بين النصّين  
 السريانيّ والعربيّ التي فُصلَ فيها أعلاه تقتضي أن يفترض المرء أن «خرافة  
 الإسكندر» كانت في الحقيقة قد انتقلت بكيفيّة ما. ولكن التحديد الدقيق للوقت  
 الَّذي فيه دخلت قصّة ذي القرنين إلى القرآن - أفي سنوات محمّد الأخيرة، أم  
 بعد ذلك - ما زال أمراً غيرَ مَبتوت فيه.

### فيضانات أمم ونبوءة يسوع

هناك نقطة أخرى متّصلة بإعادة رواية القرآن لهذا النصّ السرياني تستحقّ الانتباه.  
 في الوقت الذي يعرف فيه الناس على نطاق واسع أنّ يسوع حُسِبَ ويُحَسَبُ نبياً  
 عند المسلمين، لأنّه لُقّب بهذا في القرآن (سورة مريم ١٩ : ٣٠)، فإنّ هناك قليل  
 من النقاش حول ماذا كان يُفترض أن يتنبأ يسوع النبي. يُهمل غالباً أن يسوع يعتقد  
 فيه حتّى المسيحيّون أنّه لم يتنبأ عن أقلّ من نهاية العالم (كما في متى ٢٤ ولوقا  
 ٢١ : ٥ - ٢٨)، وأنّ هذه النهاية ستكون مسبقة بحصار أورشليم (لوقا ٢١ :  
 ٢٠). لذا نرى أنّ نَهَبَ أورشليم بأيدي الفرس هزّ المسيحيّين المُعاصرين بشكل  
 خاصّ لأنّه بدا علامة على أنّ نهاية العالم وعودة المسيح وشيكان بحسب كلمات  
 يسوع نفسها. علامات أخرى تنبأ عنها يسوع تسبق النهاية ستكون في السّموات،  
 وسيكون هناك «ضيق أمم متحيّرة من زئير البحر والأمواج» (لوقا ٢١ : ٢٥). (٦٦)  
 تُظهر مصادر معاصرة للأحداث أنّ شهود عيان لحرب ٦٠٣ - ٦٣٠ العظمى رأوا  
 تحقّق كلمات يسوع فيها.

الأهمّ هنا هو الرواية المُتعلّقة بغزو الترك لألبانيا القوقازيّة المُستخدّمة في  
 «تاريخ ٦٨٢» للمؤلّف الأرمني موفسيس داسكسورانس. قبل وصف كيفيّة اقتحام  
 الترك لسور دَرَبِنْد، يُكَيّف هذا المصدر النبوءات الظاهرة في متى ٢٤ : ٦ - ٧،  
 ٢٩ ولوقا ٢١ : ٢٥ في مقدّمته، ويُعيد صياغتها، فيقول: سيكون هناك «اضطراب  
 أمم كاضطراب أمواج البحر». (٦٧) ثمّ يُتابع ليصف أحداث الحرب، مستخدماً

إلماعات إلى كلمات نبوءة يسوع هذه المُعادة صياغتها من أجل أن يبرهن أن هذه النبوءات قد تحققت. من أجل هذه الغاية نرى أن الترك يُشبهون بوضوح بالأمواج الطاغية، أمواج اضطراب بين الأمم في نبوءات يسوع: «ثم تحركت الأمواج بالتدريج ضدنا». (٦٨) بعد أن غزا الترك ألبانيا القوقازية انعطفوا غرباً: «نهضت الفيضانات واندفعت على أرض جورجيا». (٦٩) حتى خسرو الثاني «نهض كالسيل الغاضب حين شنَّ الحرب عليهم». (٧٠) ونحن نذكر بهذه الصورة مرة أخرى في عبارة «أمواج الغزاة». (٧١) وهكذا نرى أن كاتب «تاريخ ٦٨٢» ينتهز كل فرصة ليظهر أن نبوءة يسوع كانت تتحقق في غزوات الترك وحروب هذه الفترة عامة. إن صورة الأمم هذه كأموج استخدمت أيضاً لوصف سحق الترك للأسوار عند دَرَبِنْد. لا يربط «تاريخ ٦٨٢» الإسكندر بهذه الأسوار ولكنه يقول: بقرب كول (بلدة قرب البوابة عند دَرَبِنْد) كانت:

أسوار جليلة بناها ملوك فارس بأثمانٍ باهظة، مستنزفين بلدهم ومُجندين معماريين ومدبرين موادَّ كثيرة مختلفة لبناء الأعمال الرائعة التي بها سدّوا [الممرّات] بين جبل قوقاسوز والبحر الشرقي [الكاسبي]. حين أتى الغضب الكوني الذي يجابها جميعاً، فاضت أمواج البحر وضربته وأسقطته أرضاً ومحفته حتى أساساته عند المستهلّ.

(Movses Dasxuranc'i, trans. Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 83)

ليست هذه الأمواج أمواجاً حقيقية للبحر الكاسبي ولكنها مهاجمون من الشمال. يصف النص بعد ذلك مباشرة المظهر الطبيعي للغزاة الترك، فيصوّرهم كمخلوقات هائلة مهولة شنيعة مروعة دعاهم هرقل ليكونوا حلفاءه في الحرب. من اللافت للانتباه أن الكاتب، المواطن من ألبانيا القوقازية، المنطقة الواقعة مباشرة إلى الجنوب من هذه الأسوار، يُخبر أن الترك دَمَرُوا السور («قوّضوه حتى أساساته»)، (٧٢) كما تقول نبوءة الإسكندر السريانية في «الخرافة» أنهم قوّضوه تماماً. ويذكر الحولي البيزنطي ثيوفانيس أيضاً أنه في بداية غزواتهم «اقتحم الخزر بوابات الكاسبي». (٧٣) هكذا تماماً، في القرآن (سورة الكهف ١٨ : ٩٨)، يتنبأ ذو

القرنين أن الله سيجعل العائق كومة تراب حين يأتي زمن وعده، الدينونة النهائية (فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء). ولكن الفرق في المصدر الأرمني هو أن اختراق الترك للسور فيه تحققُ لنبوءة يسوع.

ليس هناك تقارير أخرى باقية حول الغزاة الترك ومرورهم من خلال السور. لهذا يلفت النظر بشكل خاص أن يذكر هذا واحد من الكتاب القليلين الآخرين. فرانكيش المعاصر للأحداث، الحوليّ المعروف بـ «فريديغار يوس» (الذي يكتب حوالي ٦٦٠) يصف البوابات بأنها بُنيت من البرونز من قبل الإسكندر «تحسباً للموجة الطامية من الأمم الأشدّ وحشية». هنا مرة أخرى يوصف الغزاة بموجة طامية تصدّها البوابات التي - يتابع فريديغار يوس فوراً ليقول - : أمر هرقل نفسه بأن تُفتح: <sup>(٧٤)</sup> في ضوء وصف «تاريخ ٦٨٢»، الذي رُبط بجلاء مع نبوءات يسوع، يبدو راجحاً أن فريديغار يوس كان يستمدّ من مصدر صنع إلماعات مشابهة إلى أمواج الأمم، مُعيداً صياغة نبوءة يسوع في لوقا ٢١: ٢٥ علاوة على ذلك، إن إقامة هذه الحولية اللاتينية علاقة بين هرقل وفتح بوابات الإسكندر التي صدّت متوحّشين تجلب معاً معظم أجزاء «خرافة الإسكندر». إنّه في الواقع أقدم ربط معروف بين الإسكندر تحديداً وسور دزبند (وليس السور الذي على ممرّ داريال أو مكان آخر غير محدّد، كما في «خرافة الإسكندر»). <sup>(٧٥)</sup> غير أن المُفتقّد في فريديغار يوس هو إشارة إلى جوج وماجوج. ولكن كاتب الحولية ذاك في تشوشه يعتقد أن الهاغارين الساراسينيين هم الذين أدخلوا من هذه البوابة، لا الترك. هذا يوحي من طرف خفيّ أن العرب هم شعب جوج وماجوج، رغم أن ذلك لم يُصرّح به.

الآن، لا وجود لوصف الغزاة الهون بالأمواج في «خرافة الإسكندر» السريانية. ولكن، كما أظهرنا سابقاً، يُصوّر الله قائلاً في سورة الكهف ١٨: ٩٩، «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» حين يتمّ تدمير السور الذي يصدّ جوج وماجوج. لذا من المُغري أن يظنّ المرء أن «خرافة الإسكندر» السريانية كانت مربوطة ربطاً مقصوداً واعياً في مرحلة ما من الانتقال إلى العربية بشرح أو تفسير شفهيّ يتضمّن إشارة إلى نبوءات يسوع عن نهاية العالم، لأنّ مصدر موفسيس داسكسورانس «تاريخ ٦٨٢» المعاصر تقريباً يُبيّن أن الإشارة إلى أمواج

في نبوءة يسوع أُخِذَتْ كإشارة إلى غزوات الترك الذين في مكان آخر وحَّدهم/ ماهاهم معاصرون في الشعب الإسكاتالوجي (: الأخروي) جوج وماجوج، وإلى اشتراكهم في محاربة أمم كثيرة. تصفهم حولية فريديغاروس أيضاً بأمواج. إن كانت هذه الفرضية صحيحةً فإنَّ كلمة «يموج» أي «يطمو كالأمواج»، في القرآن، هي من حيث الجوهر صدى فعلياً للوقا ٢١ : ٢٥ «ضيقة أمم مُتَحِيرَة من زئير البحر والأمواج»،<sup>(٧٦)</sup> وهذه نبوءة يسوع عمّا سيحدث قبل الخلاص الأخير. هذا يقترح أن مصدر موفسيس داسكسورانس (تاريخ ٦٨٢) ومصدر فريديغاروس ليسا المصدرين الوحيدين بين المصادر التي تحسب أن نبوءات يسوع تحققت في هذه الحروب. ربّما كان أتباع محمّد الأوائل قد فهموا قصّة ذي القرنين لا بوصفها نبوءة عن النهاية الوشيكة التي تنبأ بها الإسكندر، الذي حُسيب تقيّاً وفتحاً قديماً للعالم، ولكن أيضاً بوصفها إلماعاً إلى نبوءة النبيّ يسوع المشابهة عن نهاية الأزمنة، التي أصبحت الآن وشيكة جداً، وتوقّعوها جدّياً كغيرهم من سكّان المنطقة حيث تصادمت الأمم بالفعل في ساحات القتال كما يمكن أن يبدو تلاطم أمواج البحر.

### لُغَة سُورَة الْكَهْفِ ١٨ : ٨٣ - ١٠٢

أمّا بعد أن بان أنّ الاستمرارية التراثية بين «خرافة الإسكندر» السريانية والفقرة القرآنية في سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ التي نحن بصددّها قد تبرهنّت، فمن الممكن استخلاص نتائج جديدة حول لغة القرآن هنا. رغم أنّ خلافاً نشأ عند المحاولة الحديثة لإيجاد ألفاظ سريانية أو آرامية في القرآن في مواقع لم تكن فيها جزءاً من القراءة التقليدية للقرآن، فإنّ المرء الآن يمكنه أن يرى أنّه في المكان الذي يُعيد فيه القرآن بدون ريب تفسير نصّ سرياني لا يوجد لفظ سرياني واحد، بل ألفاظ عربية مكافئة للألفاظ السريانية.<sup>(٧٧)</sup> إنّ سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ نصّ عربيّ بشكل جليّ وليس سريانيّاً بأيّ شكل من الأشكال. إذاً من الواضح أنّ التراث القرآني، وبشكل خاصّ، المعجمية الإسلامية التراثية الخاصة بالألفاظ العربية في هذه الفقرة، يُثبِتُ أنّه موثوق تماماً. لقد برز إلى الضوء رقم عالٍ من الألفاظ المتوازية المتساوية تماماً في المعنى في النصّين السرياني والعربي (رغم



قَصْر الفقرة العربيّة) ونحن نقرأ النصّ العربيّ بطريقة تنسجم انسجاماً شديداً مع التفسير الإسلامي التقليدي - تفسير الألفاظ نفسها، ونعني التفسير المعجمي وليس التفسير الشرحي الذي يُسمّى في العربيّة بـ«تفسير». مهما كانت المشاكل التي يجدها المرء في قواعد وخطّ القرآن، فمن الواضح تماماً أنّ ألفاظ هذه الفقرة ومعانيها الأساسيّة قد فُهِمَتْ في التراث الإسلامي بشكل صحيح. بمعنى من المعاني تُبْتُ «خرافة الإسكندر» السريانيّة هذه موثوقيّة بعض المزاعم التراثيّة الأساسيّة حول هذه الفقرة القرآنيّة، مزوذة بوسائل لتأكيد صحّة التراث العربيّ.

### استنتاجات

الاستنتاج الأساسيّ المُدرَك هنا هو أنّ نصّاً سريانيّاً متداولاً جداً ومهمّاً في السنوات الأخيرة من حياة محمّد كان قد كُيِّفَ ضمن عشرين آية في القرآن. هذا الاستنتاج ليس جديداً تماماً، لأنّ نولدكه توصل إلى خلاصة مشابهة في ١٨٩٠ ولا هي مفاجئة، لأنّ القرآن روى قصصاً أخرى قديمة كثيرة معروفة جيّداً بطريقته الخاصّة ليُبلِّغ رسالته، كما يقبلها المسلمون عامّة. ولكن بان الآن بدون أيّ شكّ معقول أنّ هذا هو الحال بالنسبة إلى نصّ معاصرٍ لمحمّد. علاوة على ذلك، ما هو أكثر أهميّة بالنسبة إلى فهمنا لتكييف «خرافة الإسكندر» في القرآن ليس حقيقة الاستعارة بل الطريقة التي بها استُخدمت الرسالة الخاصّة السياسيّة والدينيّة لـ«خرافة الإسكندر»، وكيف بُدلت من أجل غايات جديدة.

ليست هذه نظريّة جارفة عن تكوين القرآن، لأنّها تتعلّق بجزء صغير من نصّ يتفق الجميع تقريباً أنّه صُنِّفَ من مواد شفهيّة ومكتوبة مختلفة جُمِعَتْ بعد موت النبيّ. لا تُقدِّم هذه النظريّة مزاعمٍ حول نصّ القرآن بتمامه، ولكنها من ذلك تقتضي أن تؤخِّد «خرافة الإسكندر» بعين الاعتبار في أيّة نظريّة تحاول أن تتناول القرآن بتمامه. فقط بدراسة القرآن كنصّ في سياقه التاريخي، الذي أهمله مؤرّخو القرآن إلى درجة مفاجئة في اعتمادهم المُفرط على مصادر عربيّة متأخّرة حول تاريخ القرن السابع، سيصبح القرآن قابلاً للفهم بالنسبة إلى المؤرّخين وهؤلاء المعنيّين حقّاً بفهم تاريخه الفريد.

يمكن تلخيص نتائج هذه المقالة كما يلي: «خرافة الإسكندر» السريانيّة

المكتوبة في ٦٢٩ - ٦٣٠ كدعاية دينية وسياسية لصالح هرقل بعد حرب مُدمّرة، تنشر نبوءتين: واحدة عن نهاية العالم الوشيكة في حرب كل الأمم، والأخرى تنبأ أن الحكم الروماني المسيحي سيشمل كل الأرض قبل عودة المسيح. من الواضح أن هذا النص كان معروفاً جيداً بعد نشره مباشرة، لأن نصوصاً عدّة أخرى مكتوبة في القرن السابع تستجيب له أو تُضمّن موادّ مُستمدّة منه. رواية ذي القرنين العربية القرآنية أيضاً تُعيد هذه القصة، ولكنها تُضمّن النبوءة الأولى فقط من نبوءتها، مع أقصوصة رحلات الإسكندر. إن كان المتكلّم في سورة الكهف ١٨ - ٨٣ - ١٠٢ هو محمّد، فمن الممكن أن الفقرة هي جوابه على أسئلة تتعلّق بنشر هاتين النبوءتين («يسألونك عن ذي القرنين، قل...»). مهما كانت الظروف المحيطة بالتأليف العربي على وجه الدقة، فإن رسالته الأساسية هي أن دينونة الله وشيكة جداً. والإشارة إلى الحروب المعاصرة تعكس انطباعاً ترسّخ على نطاق واسع في نحو ذلك الوقت أن عنف وصراع تلك الفترة كانا بالفعل مؤشراً إلى نهاية العالم المقتربة بسرعة. وليس مفاجئاً أن تجد جماعة من العرب ديانتها مؤسّسة على الإيمان بالنبوءة محتويات هذه القصة ذات معنى، لأنها تضع نبوءة تدعم الأفكار الرؤيوية التي شاركوا، وصمّموا من أجل أوقاتهم المضطربة، في فم فاتح للعالم قديم ومُبجّل.

ما يلفت الانتباه هو أن عنصر المولاة للرومان بقوة، والظاهر بشكل خاص في النبوءة الثانية في «خرافة الإسكندر»، قد حُذِفَ تماماً، رغم أن تفاصيل كثيرة من أجزاء أخرى من القصة قد ضُمَّنت. من المؤكّد أن هذا الحذف يعكس موقفاً ما عند جماعة محمّد. أخيراً، رغم أن سورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢ تعتمد (ربّما من خلال تقرير شفهي) على عمل سرياني من أجل محتواها، فليس فيها أيّ لفظ سرياني. إنها بتمامها نصّ عربي من المُرجّح أنه أُطلق في بواكير القرن السابع. إن التشابهات فوق العادية المتجاوبة بين النصّين السرياني والعربي تثبت فهم المسلمين الأوائل لمعاني ألفاظ النصّ، ولكن ليس تفسيرها.<sup>(٧٨)</sup>

إن مقارنة القرآن بوضعه في محيط تاريخي في بيئة القرن السابع ستقدّم لنا الكثير، ولكن من المفاجئ أن يتبيّن المرء كم هو منفصل ميدان البحث القرآني عن بقية الدراسات التاريخية حول الفترة والمنطقة عينهما، مع بعض الاستثناءات

الحديثة. يبدو الآن أن مستقبل الدراسات القرآنية لا يكمن في الفرع الدراسي الذي يُفسَّر بدراسات إسلامية وحدها، ولكن ثمة كثير من المشاكل الرئيسية التاريخية للقرآن ستُحلُّ بواسطة مؤرّخي العصر القديم المتأخّر، الذين تُثبِتُ مقارباتهم للقرن الإسلامي الأوّل أنّها أنجح من المقاربات العديدة الدفاعية والهجومية التي تُهيمن على الدراسة الحديثة للإسلام الباكر. ذلك ربّما يجب أن يكون مُتوقَّعاً، لأنّ الباحثين في حقل الدراسات الإسلامية مهتمّون بتراث متأخّر وقد أخفقوا بصورة عامّة (وإن ليس في كلّ حال) أن يجدوا أدوات وافية بالغرض من أجل مقارنة القرآن في سياقه الأصلي، أي في بواكير القرن السابع. يُضاف إلى ذلك أنّ كلّ مصدر تقريباً استُخدم في هذه الدراسة كان قد نُشِرَ قبل أكثر من خمسين سنة، وكثير من هذه المصادر نُشِرَ قبل قرن من الزمن. لقد أحدث الباحثون في الدراسات الإسلامية مشاكل تاريخية - معرفية - هي مشاكل بشكل خاصّ حين يقصرون أنفسهم على مصادر متأخّرة - بشكل بارز إلى درجة أنّه من المستحيل تقريباً أن تقرأ النصوص ذاتها، بينما الهجر العام للأدوات الأساسية التمهيديّة للبحث التاريخي - المناهج الفيلولوجيّة المستخدمة لتأسيس نصّ يمكن أن يخدم كأهداف بحث تاريخي - هي مهملة إلى حدّ بعيد. ولكنّ الدراسات القرآنية الآن تتطلّب باحثين مُدرّبين في اليونانية والسريانية، ناهيك عن لهجات آرامية أخرى، بل الأرمنية والأثيوبية وغيرها من اللغات بقدر ما هم مدّربون في العربية.<sup>(٧٩)</sup> مع الاندفاع العظيم في البحث والنشر عن العصر القديم المتأخّر، السياق الذي فيه أتى الإسلام، فإنّ أجوبة على الأسئلة الضاغطة النظرية وعلى بعض الأسئلة التاريخية أيضاً قد تظهر أخيراً.<sup>(٨٠)</sup>

(1) E.A. Wallis Budge, *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889.

(2) Th. Nöldeke, "Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans," *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 38, 1890, 5, 27–33.

(3) Nöldeke, "Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans," 32, "Wie andre Geschichten so hat Muhammed natürlich auch diese auf mündlichen Wege erhalten."

(4) J. Renard, "Alexander," in *EQ*, vol. 1, 61–2. The article "Gog and Magog" in the same encyclopaedia (Keith Lewinsein, vol. 2, 331–3) على الأقل يذكر الخرافة (at least mentions the Syriac *Alexander Legend* and cites Nöldeke's work, but it does not refer to Nöldeke's thesis that this text was a source of the Qur'an, rather citing the *Alexander Legend* with extraordinary understatement inconclusively as one of a few "suggestive parallels."

(5) نظر حاشية ٨.

(6) مثل جلجاميش، الإسكندر في هذه الخرافة يسافر إلى حواف العالم حيث اكتشف بحر مياه مُهْلِكة لمسها يعني الموت. ومثل جلجاميش، يسافر الإسكندر هذا عبر الممر الذي تجتازه الشمس كل ليلة، داخله فيه عند الغروب وخارجة منه عند الشرق وقت الشروق. جلجاميش والإسكندر كلاهما يتبعان مسار الشمس الليلي بعد أن تغرب، بحيث يتعين عليهما على ما يبدو أن يجتازاه قبل أن تُدركهما الشمس مُكَملة مسارها. في القصتين مسار الشمس مرتبط بجبل هو «مامو» في الأكادية و«موساس» في السريانية، وهما اسمان مرتبطان بصلة على ما يبدو. لذا يبدو أن تقليداً شفهيّاً لقصة جلجاميش ارتبط بالإسكندر في وقت ما غير معروف. علاوة على ذلك، تتضمن «أغنية الإسكندر» السريانية، المكتوبة في استجابة لـ «خرافة الإسكندر»، ورواية تلمودية، موادّ أكثر من تقليد جلجاميش (مثل البحث عن ماء الحياة). هذا يشير إلى وجود تقليد آرامي شفهي متأخر لقصة جلجاميش يأخذ فيها اسم الإسكندر مكان اسم جلجاميش. إحالات إلى أدب عن صلوات بين جلجاميش والإسكندر والقرآن تجدها في:

Brannon Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*, London and New York: RoutledgeCurzon, 2002, 10–37 (plus endnotes) ولكن نتائج البحث مشكوك فيها أحياناً. (انظر حاشية ٨).

(7) G.J. Reinink, "Heraclius, the new Alexander: Apocalyptic prophecies during

the reign of Heraclius,” in G.J. Reinink and B.H. Stolte (eds), *The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation, Groningen Studies in Cultural Change 2*, Leuven: Peeters, 2002, 81–94; idem, “Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac ‘Apocalyptic’ Texts,” *Byzantinorossika 2*, 2003, 150–78; this journal is available online at <http://byzantinorossika.org.ru/byzantinorossika.html> where it can be viewed with DjVu software, which is, at the time of this writing, available elsewhere online as a free download); now out of date but full of useful information is F. Pfister, “Alexander der Große in Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen,” in F. Pfister, *Kleine Schriften zum Alexanderroman, Beiträge zur Klassischen Philologie 61*, 1976, 301–37.

(8) B. Wheeler, “Moses or Alexander? Q 18:60–5 in early Islamic exegesis,” *Journal of Near Eastern Studies 57.3*, 1998, 191–215 and idem, *Moses*, 10–36, Wheeler does not address directly Nöldeke’s hypothesis of the relationship of the *Alexander Legend* to Q 18:83–102, which is the subject of the present paper, though he does refer in his notes to Nöldeke’s work (“Moses or Alexander?” 201, n. 52; *Moses*, 138, n. 55 to chapter 1).

يفاجئني هذا كإشراف سيئ الحظ. بينما هذا ليس موضع إعادة رسم خرائط وهيلر التي تُظهر العلاقات الداخلية لهذه النصوص، فإن ملاحظات نقدية قليلة تقدمها الإرشاد القارئ. في مناقشته للقرآن وتفسيره وثلاثة نصوص حول الإسكندر (خرافة الإسكندر، وأغنية الإسكندر، وتنقيحات مختلفة للرومانس)، ثم القصة التلمودية للإسكندر، نرى وهيلر قد غصّ النظر عن كمية كبيرة من الأبحاث الجيدة ذات الصلة المنشورة (انظر أدناه) ولكنه تجنّب تماماً الدخول في تفاصيل النصوص التي يمكن استخدامها في إثبات علاقاتها الداخلية الحقيقية. لناخذ واحداً من استنتاجاته الإشكالية مثلاً هو خرائطة للعلاقات (وهيلر، «موسى أم الإسكندر؟» ٢٠٢–٣؛ موسى، ١٧، ١٩) حيث يناقش في أن التلمود البابلي هو مصدر «أغنية الإسكندر» المسيحية، وهذا بعيد الاحتمال إلى أبعد الحدود. إنه يناقش بدون أساس أنّ مفسري القرآن حينما يُحيلون إلى تراث خارج القرآن، لا يستطيع القرآن أن يفعل الشيء نفسه؛ إن القرآن خالٍ من الاعتماد على هذا التراث القديم نفسه (موسى، ٢٨–٩). لم يُدخل وهيلر «خرافة الإسكندر» في خريطة العلاقات التي قدم. أدخل «أغنية الإسكندر» فقط التي ظهر أنها ليست ليعقوب السروجي كما يبدو أنه اعتقد: «موسى أم الإسكندر؟» ٢٠١؛ «موسى» ١٧؛ متابعاً نولدكه، ولكن مضيئاً كثيراً من البحوث التالية:

for example, A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn: A. Markus und E. Weber, 1922, 191; K. Czeglédy, “Monographs on Syriac and Muhammadan sources in the literary remains of M. Kmoskæ,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae 4*, 1955, (19–90) 35–6; G.J. Reinink, “Ps.-Methodius: A concept of history in response to Islam,” in A. Cameron and L.I. Conrad (eds) *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material, Studies in Late Antiquity and Early Islam 1*, Princeton, NJ: Darwin, 1992, (149–87) 167 n.

73; S. Gero, "The legend of Alexander the Great in the Christian orient," *Bulletin of the John Rylands Library* 75, 1993, 3-9, 7; and above all the introduction accompanying the standard edition of the *Song of Alexander* itself: *Das syrische Alexanderlied. Die Drei Rezensionen*, CSCO 454 (edition)-455 (translation), *Scriptores Syri* 195-6, Trans. G.J. Reinink (ed.), Louvain: Peeters, 1983.

قارن إحالة وهيلر إلى «ما يُسمّى بخرافة الإسكندر الوجيزة التي يقال إنها نثر لأغنية يعقوب السروجي (وهيلر، موسى، ١٧) مع إفادة رينيك: «ليس ثمة باحث أخذ بجذّ احتمال كون خرافة الإسكندر نثراً للأغنية (رينيك، الإسكندر الكبير» ١٥٣). حتى بودج الذي حقق الخرافة أولاً ما اعتقد أن خرافة الإسكندر صيغة نثرية للأغنية؛ لقد اعتقد أنهما معتمدان على مصدر مشترك (بودج، تاريخ الإسكندر). كما أظهر رينيك، أغنية الإسكندر هي إلى حدّ ما ردّة فعل لخرافة الإسكندر نُظمت بعد سنوات غير كثيرة من تأليف الأخيرة، ربما بين ٦٣٠ و ٦٤٠ م. (رينيك، الإسكندر الكبير، ١٥٢ - ٥ و ١٥٦ - ٨). (Reinink, "Alexander the Great," 152-5 and 165-8).

(٩) حول ترجمة «سبب» بـ «مجرى سماوي/مدار فضائي» انظر نقاشي أدناه.

(١٠) فعل «يموج» هنا يعني الحركة كالأموج. الإشارة إلى الجيوش تتحرّك كالأموج تصبح هامة فيما يتبع.

(11) Budge, *The History of Alexander*, text 256, line 12, trans. 145.

(١٢) هنا أساء بودج فهم الفقرة بشكل قاد إلى ترجمة غير سليمة (تاريخ الإسكندر، نص ٢٦٠ - ١، ترجمة. ١٤٨). «وحين تدخل الشمس نافذة السماء، ينحني حالاً ويسجد أمام الله خالقه؛ ويسافر وينحدر طوال الليل عبر السموات، حتى يجد نفسه بعد طويل وقت حيث يشرق. ونظر الإسكندر نحو الغرب ورأى جبلاً ينحدر، واسمه «موساس العظيم»، وانحدر [الجنود] فيه وخرجوا على جبل أولاديا».

إن الفقرة يجب أن تُفهم كما يلي: «وحين تدخل الشمس نافذة السماء، ينحني حالاً ويسجد أمام الله خالقه؛ ويسافر وينحدر طوال الليل عبر السموات حتى يجد نفسه بعد طول وقت حيث تُشرق (الشمس). رأى أرض غروب الشمس وجبلاً حيث انحدر اسمه «موساس العظيم»، و(الجنود) انحدروا ووصلوا معه. ومضوا مباشرة إلى جبل «كلاوديا». دور جبل أراارات، المدعو بـ «ماسيس العظيم» بالأرمنية، يعود إلى أزمنة قديمة جداً. في نقطة ما مجهولة من الزمن كان يُحدّد بأنه جبل مامو (مامو) اللوح التاسع من ملحمة جلجاميش، الجبل الذي وجد فيه جلجاميش الممر الذي تدخل فيه الشمس أثناء الليل. الترجمة العربية المتصرفة للقصة الموجودة في المخطوط الأدالوسي (انظر أدناه) تترجم الاسم بـ «الجودي»، وهو الاسم العربي لجبل آخر أصغر في الشمال الأقصى لما بين النهرين يدعى «أراراد». عن الالتباس المتعلق بهذه الجبال انظر: M. Streck, "Djudi," *EI2*, vol. 2, 573b-4a. عن عدة جبال في أرمينيا تُدعى بـ «ماسيس» انظر:

J.R. Russell, "Armeno Iranica," in *Papers in Honour of Professor Marcy Boyce*,

*Acta Iranica* 25, *Homages et opera minora* vol. XI, Leiden: Brill, 1985 (447–58) 456. For the occurrence of al-Judi in a later Arabic translation of the *Alexander Legend* (discussed in the present article), see E. García Gómez, *Un texto Árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*, Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1929, Arabic edition 50, l. 24.

(13) K. Czeglédy, “The Syriac Legend Concerning Alexander the Great,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1957, (231–49) 245, who seeks to localize the author by reference to the rivers Haloras and Kallath. Reinink, “Entstehung,” 280, and idem, “Alexander the Great,” 161, suggested that the author’s home was Edessa or Amida.

(14) The Haloras (Arabic *Haluras*, Armenian *Olor*) is a high tributary of the Eastern Tigris, upstream north of Amida. Just beyond its head is a pass leading down from the Arsanias river, so that by this way one could cross between the Armenian valleys and northern Mesopotamia.

(15) Budge, *The History of Alexander*, text 269–270, trans. 154–5.

16 Idem, *The History of Alexander*, text 270, trans. 155.

17 Idem, *The History of Alexander*, trans. 146 and 156; text 257 l. 14 and 272 l. 11.

(١٨) معروف جيداً أن الإسكندر كان يُصوّر بقرنين في العصر الذي عاش فيه سلفاً بحسّ أيقونة الآلهة المصرية آمون. (A. R. Anderson, “Alexander’s horns,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 58, 1927, [100-22] 101.) المشكلة هنا ليست في إبراز كل تاريخ هذه الصورة، وهو أمر فعله آخرون بالتفصيل، ولكن المشكلة هي إبراز المصدر التقريبي لهذه المعلومة المستخدمة في القرآن.

19 Josephus, *De Bello Iudaico*, 7.7.4. The ancient traditions on Alexander’s wall, its iron gates, and its location are treated amply by A.R. Anderson, “Alexander’s Horns,” 109–10 and especially in “Alexander at the Caspian gates,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59, 1928, 130–63. The wall is discussed further elsewhere in the present article.

(٢٠) في خرافة الإسكندر السريانية والقرآن كليهما نرى أن الله هو من يجمع الشعوب التي ستقاتل (سريانية: نكائش. عربية: فجمعناهم جمعاً). وفي تقليد أبكر، رؤية يوحنا ٢٠: ٧–٩ نجد أنّ الشيطان هو من يجمع جوج وماجوج للقتال.

(٢١) من الممكن للمرء أن يُعدّل اللفظ في القرآن من «ياجوج» إلى «آجوج» على أساس المصدر السرياني ملتحمًا مع الشواهد العربية لوجود صيغة «آجوج» في العربية عند الزمخشري، فخر الدين الرازي وابن حجر (E. van Donzel and C. Ott, “Yadjudj wa-Madjudj,” *EI*2, vol. 11, 231a-3b) ياء غير مقصودة في ذلك الموقع (قبل الحرف الأول الألف) يمكن خطأ أن تُقرأ سواء في الخط السرياني أو الخط العربي.

(٢٢) أمثلة كثيرة على هذا الاستخدام موجودة في:

W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, London:

Trustees of the British Museum, 1870–1872, vol. 3 (e.g. on 1090b, 1113a, 1127b).

(٢٣) على سبيل المثال، سورة مريم (قرآن ١٩ : ٢) مُصَدَّرَةٌ بِ: « ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً ». لفظ «ذكر» هنا يعني «تقرير» أو «رواية». قارن: سورة طه (قرآن ٢٠ : ٩٩)، حيث يشير اللفظ إلى روايات من أزمنة الكتاب المقدسة السابقة.

(24) E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Book 1, part 4, 1285c, entry “sabab.”

(٢٥) دراستي عن لفظ «سبب» القرآني سيظهر في مكان آخر. معنى «مجاري سماوية/ مدارات فضائية» واضح في قرآن ٤٠ : ٣٧ ، «أسباب» السموات، حيث يريد فرعون أن يتنافس مع موسى في بلوغ «أسباب» السموات ليرى إله موسى. ويظهر المعنى أيضاً في سورة ص (٣٨) : ١٠ «فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ»، حيث يتحدى الله أولئك الذين يتنافسون معه أن يبلغوا السماء بالصعود في «أسباب»؛ في سورة الحج (٢٢) : ١٥ «فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ»، التي حسبها كثيرون إشارة إلى توتير إنشودة من سقف بيت، إنها في الواقع تحدُّ أن يصعدوا إلى السماء بواسطة «المجاري السماوية/ المدارات الفضائية» غير العادية ولكن مصيرهم الإخفاق؛ وفي سورة البقرة (٢) : ١٦٦ حيث يقول الله إن «الْأَسْبَابُ» (حبال السماء) ستنتهار يوم الحساب. من أجل هذه اللائحة من الأحداث استخدمت كمصدر:

Arne A. Ambros, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden: Reichert, 2004, 126–7.

(26) K. van Bladel, “Heavenly cords and prophetic authority in the Qur’an and its Late Antique context,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 70, 2007, 223–247; Lane, *Arabic-English Lexicon*, article “thamanun,” Book 1, part 1, 355c-356a.

*Asbab* in this verse is preferred as the *lectio difficilior*.

(27) Budge, *History of Alexander*, text 260, trans. 148.

(٢٨) الظواهر الكونية في «خرافة الإسكندر» شبيهة جداً بنظيرتها في كتاب آنوخ (١ آنوخ) وبعض عناصر من اختبارات حواف العالم القصية هي تماماً مثل تلك التي واجهها آنوخ. مثل الإسكندر، يزور آنوخ زوايا الأرض الأربعة. يروي ١ آنوخ ١٧ - ٣٦ قصة يرد فيها أن آنوخ رأى سجنًا (1 Enoch 18:14, 21:10: Greek *desmote' rion*, Ethiopic *beta moq7h*) للساقطين ومكان عقاب أنفس الخطاة (1 Enoch 22:13, Greek *hamartoloi*, Ethiopic *xat'en*) في مكان بعيد إلى جهة الغرب. إن هذا يشبه تماماً السجن الذي فيه يُفترق الإسكندر هؤلاء الذين يرسلهم ليدوقوا المياه المميته من أجل فحصها. في رؤيا آنوخ نرى أن الرياح هي التي تقوم مقام أعمدة/ أركان السماء على الأرض (1 Enoch 18:3: Ethiopic *toû ouranou*), وهي أعمدة/ أركان تُحضر إلى الذهن تعبير «أسباب السموات» العربي الذي ناقشه. ويرى آنوخ أيضاً «أبواب السماء» في الشمال (1 Enoch 34–6: Ethiopic *xewaxewa samay*). في القسم المعنون ب «الأنوار السماوية» في كتاب آنوخ ١ آنوخ ٧٥ - ٨٢ يرى آنوخ «أبواب السماء» (1 Enoch 72:2ff.).



(1 Enoch 72:3ff. Ethiopic «النوافذ» and again Ethiopic *xewaxewa samay*, sing. *xoxet*)  
maskot, pl. *masakew*) عن يمينها ويسارها الشمس والقمر والنجوم والرياح تعبر من خلال  
هذه الأبواب السماوية. (الألفاظ مأخوذة من الأثيوبية، ومن الأقسام الباقية باليونانية من ١  
آنوخ:

*I Enoch: Das Buch Henoch. Äthiopischer Text*, J. Flemming (ed.), Leipzig: J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1902 and *Apocalypsis Henochi Graece*, M. Black (ed.), Leiden: Brill, 1970).

من المحتمل أن كاتب خرافة الإسكندر عرف قصة آنوخ أو شاركها فيما يتعلق بظواهر الكون/  
الكوزمولوجيا. «أبواب السماء» مذكورة أيضاً في قرآن ٧: ٤٠ و ٥٤: ١١، حيث يبدو أنها في  
الحالة الأولى بوابات تؤدي إلى الجنة وفي الحالة الثانية «فتحات» منها ينزل المطر إلى الأرض،  
وهي تستدعي إلى الذهن «نوافذ السماء» في تكوين ٧: ١١ (عبرية: رويوت هشمايم).

(29) G.J. Reinink, "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik," in C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay (eds), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday, Orientalia Lovaniensia Analecta* 18, Leuven: Peeters 1985, 263–81; "Ps.-Methodius," 1992, 149–87; "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts," *Aram* 5, 1993, 437–63; "Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle," in L. Harf-Lancner, C. Kappler et F. Suard (eds), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du colloque de Paris, 27–29 novembre 1997*, Nanterre: Centre des sciences de la littérature de l'Université Paris X, 1999, 149–59; "Heraclius, the New Alexander;" "Alexander the Great," 2003, 150–78.

(٣٠) التاريخ اليوناني يبدأ في ١ تشرين الأول/أكتوبر ٣١٢ ق. م. بحسب التاريخ  
اليولياني. يمكن تحويل التواريخ بطرح ٣١٢ - ٣١١ من التاريخ بالسنة الميلادية. حول  
استخدام هذا التاريخ في السريانية انظر:

P. Ludger Bernhard, *Die Chronologie der syrischen Handschriften, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 14*, Wiesbaden: Steiner, 1969, 110–2.

يمكن للمرء أن يلاحظ أن تاريخ اليونان المسمى بالسريانية بتاريخ الإسكندر لا ينسجم في  
الواقع مع موت الإسكندر. إن افتراض كاتب خرافة الإسكندر أن التاريخ اليوناني بدأ مع موت  
الإسكندر خطأ من السهل الوقوع فيه. إن ما أراده هو أن يؤرخ نبوءاته وفق تاريخ مستخدم  
استخداماً شائعاً.

(٣١) القليل المعروف عن التاريخ العام للسايبريين وارتباطهم الإثني مُلخَّص في:

Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis*

*and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992, 104–6.

(32) Czeplédy, “The Syriac Legend,” 245 : إنه مُبرهن على سبيل المثال من قبل :

(33) بحوث أسبق استخدمت ٦٢٨ - ٩ علامة لتأريخ نبوءة الإسكندر مؤرخة النص بطرق

أخرى. رينيك في كتابه «الإسكندر الكبير» ٢٠٠٣، يظهر أن النص كُتِب سنة ٦٣٠ أو قبل ذلك.

(34) Reinink, “Alexander the Great.”

(35) For example, J. Howard-Johnston, “Heraclius’ Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622–630,” *War in History* 6, 1999, (1–44) 26–40. W.E. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

(36) Reinink, “Alexander the Great,” 160–2.

(37) Idem, 163–4.

(38) Idem, “Die Entstehung” and “Alexander the Great.”

(39) Ibid.

A.R. Anderson, “Alexander’s Horns,” 109–10. Idem, “Alexander at the (٤٠)

Caspian Gates” يُقدّم رواية شاملة عن الارتباك القديم والحديث حول موقع الأبواب والممر الذي أغلقته. ظن كثيرون منذ القرن الأول أنها تقع في ممر الداربال في وسط القوقاز. وفي القرن السابع بعد ذلك، التبس الموقع مع ممر الدربند بمحاذاة البحر الكاسبي

(41) Robert H. Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, 89; cf. maps 56 and 57 on 66–7.

(42) Extensive bibliographies are found in E. Kettenhofen, “Darband,” *Encyclopaedia Iranica*, 7, 13–19; G.G. Gamzatov, “Dagestan i: Cultural relations with Persia,” *Encyclopaedia Iranica*, 6, 568–75; D.M. Dunlop, “Bab al-Abwab,” *EI2*, 1, 835. Hewsen, *Armenia*, 85, 90–1, contains maps of these walls and in particular a detailed close-up map of the wall at Darband. For a list of frontier walls built by the Sasanians: H. Mahamedi, “Wall [sic] as a system of frontier defense during the Sasanid period,” in T. Daryae and M. Omidisalar (eds), *The Spirit of Wisdom: Essays in Memory of Ahmed Tafazzoli*, Costa Mesa: Mazda, 2004, 145–59; this study makes almost no use of relevant Greek, Armenian, and other sources.

(43) *The Armenian History Attributed to Sebeos*, trans. and comment. R.W. Thomson and J. Howard-Johnston, Liverpool: Liverpool University Press, 1999, 1, trans. 148.

(44) *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. Cum Continuationibus, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum tomus II*, Bruno Krusch (ed.), Hannover: Hahn, 1888, (1–214) esp. 153.

(45) Erich Kettenhofen, “Darband,” *Encyclopaedia Iranica*, 7, 13–19, 16.

(46) In so characterizing these names I paraphrase Reinink, “Heraclius, the New Alexander,” 2002, 85. On the tradition of these names in Arabic, see E. van Donzel and C. Ott, “Yadjudj wa-Madjudj,” *EI2*, 11, 231a–33b, and K. Lewinstein,

“Gog and Magog,” *EQ*, 2, 331–3.

(47) Andreas, *Commentary on Revelation*, J. Schmid (ed.) in *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Texte I. Der Apokalypse-kommentar des Andreas von Kaisareia*, Munich: Zink, 1955, 223 (*kephalaion* 63): *eínai dè taútá tines mèn Skuthikà éthne nomízousin huperbóreia, háper kaloúmen Ounniká, páses epigeíou basileías, hos horómen, poluanthropótera te kai polemiko' tera.*

«يظن بعض الناس أنّ هؤلاء (جوج وماجوج) هم أمم السكوثين والهايبوريين، الذين ندعوهم الهون. كلتا الأمتين مأهولتين أكثر وحرّيتين أكثر من باقي الممالك الأرضية، كما نرى.» Cf. Josephus, *Judaeen Antiquities*, 1.6.1.

(48) For the complicated debate about the identity of the leader of the Türks (or their Khazar subordinates) in these invasions see A. Bombaci, “Qui était Jebu Xak'an?” *Turcica* 2, 1970, 7–24. See also P. Golden, *Khazar Studies*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980, 49–51.

(49) Theophanes, *Chronographia*, C. de Boor (ed.), Hildesheim: Olms, 1963. *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, trans. and comment. Cyril Mango and Roger Scott, Oxford: Clarendon, 1997, 446–8. See also the modern synthesis of W. Kaegi, *Heraclius*, 142–6.

(50) *History of the Caucasian Albanians*, trans. C.J.F. Dowsett, London: Oxford University Press, 1961, 87.

(51) J. Howard-Johnston, “Armenian Historians of Heraclius: An Examination of the Aims, Sources, and Working-Methods of Sebeos and Movses Daskhurantsi,” in G.J. Reinink and B.H. Stolte (eds), *The Reign of Heraclius*, 41–62.

أقدم اقتباس معروف من العمل هو اقتباس حنانيا موكسعي الذي كتب في وقت ما بعد سنة ٩٥٨، وهو الوقت الذي امتلك كتاب «تاريخ الألبان القوقازيين» سُمعةً مستقلة خاصة به (Dowsett, *History of the Caucasian Albanians* xv-xvi) الآن وقد اكتُشف نصّان مكتوبان على صحف باللغة القوقازية الألبانية في سيناء وفُكّت شيفرتها، مقدمة الرهان أنه كان هناك أدب تاريخ كنسي بهذه اللغة، أصبح من الممكن التساؤل حول ما إذا كان وصف هذه الغزوات الخاصة بـ«ألبانيا القوقازية» قد كُتبت أصلاً باللغة الأدبية المحلية قبل أن تترجم إلى الأرمنية. من الجدير بالملاحظة أنّ الكاتب المجهول لهذه الفقرات يفيد أنّه جاء من قرية كا أنكاتوك (Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 84; this is the reason the compiler (Movses Dasxuranc'i is sometimes mistakenly called Ka,,ankuac'i), (...), القريبة من باترو عاصمة ألبانيا القوقازية (see the map of Hewsen, *Armenia*, 41). من أجل المزيد عن اكتشاف وفك شيفرة نص ألبانية قوقازية جديدة انظر:

Zaza Aleksidze, see the internet site [armazi.unifrankfurt.de](http://armazi.unifrankfurt.de), following the link “Albanica.”

(52) Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 83–4 (Book 2, chapter 11).

(53) Budge, *History of Alexander*, text 263–5, trans. 150–1.

- (54) Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 75 (Book 2, chapter 9). Edition: Movses "Ka,,ankatuac'i", *Patmut'iwn Aluanic' Ashxarhi*, M. Emin (ed.), Tbilisi, n.p., 1912 (reprint of M. Emin's 1860 Moscow edition), ed. 144.
- (55) Reinink, "Alexander the Great," 165.
- (56) Idem, "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende'," 455–63.
- (57) Idem, "Pseudo-Methodius," and "Alexander the Great," 171–7.
- (58) G. Reinink's ("Alexander the Great," 2003, 152)
- مزيد من الملاحظات العامة حول العلاقات الداخلية لكتابات أوائل القرن الثامن الرومانيه تستحق الإعادة: «إن التسليم بـ «مصدر مشترك» أسبق، ضاع الآن على سبيل الافتراض، لا يُشكّل دائماً تفسيراً مُرضياً للخلافات بين النصوص، وهذا صحيح بشكل خاص إن كان يتعين علينا أن نتجاهل تماماً الشروط الأدبية والتاريخية الخاصة التي تحتها جاءت إلى الوجود هذه الأعمال الكتابية، وهي شروط ربما أدت إلى إعادات تفسير معيّنة، وتبنيّات وتعديلات للتراث الموجود».
- (59) Stephen Gero, "The legend of Alexander the Great," 7.
- (60) Budge, *History of Alexander*, text 155, trans. 270 l. 1.
- (61) On Ghassanid monophysitism and their connections with Heraclius, see I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, vol. 2.
- (62) On the raid at Mu'ta see W. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 171–4.
- (63) Reinink, "Alexander the Great," 165–8.
- (64) F. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton: Darwin, 1998, 228–9, includes a basic bibliography for early Islamic apocalypticism. On apocalyptic feeling in other sources from this period, see Reinink, "Heraclius, the New Alexander," 81–3.
- (65) N.M. El Cheikh, *Byzantium Viewed by the Arabs*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 24–33.
- (66) New Oxford Annotated Bible, 2nd edn. rev.
- (67) Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 75; Tbilisi edn, 144. Cf. the Gospel text of *Luke* 21:25 edited by Beda O. Künzle, *Das altarmenische Evangelium*, New York: Lang, 1984, 1, 205: *i yahe,, barba''oy ibrew covu ew x''ovut'ean*.
- (68) Tbilisi edn 154, text, Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 84.
- (69) Tbilisi edn 156, Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 85.
- (70) Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, 88.
- (71) Idem, 89.
- (72) Idem, *History of the Caucasian Albanians*, 83, Tbilisi edn, 153, l. 26.
- (73) Theophanes, *Chronographia*, 315–16.
- (74) *Chronicarum quae dicuntur Fredagarii*, 153.
- (75) Anderson, "Alexander at the Caspian Gates," 135.

(76) New Oxford Annotated Bible, 2nd edn. rev.

(٧٧) أطروحة خلافية كانت قد نشرت تحت اسم كريستوف لوكسينبرغ، *Die Syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin: Das arabische Buch, 2000 مراجعة مفصلة لهذا العمل يمكن أن توجد في مقالات أخرى في هذا المجلد.

(٧٨) حول دليل على أنه وُجِدَت في وقت من الأوقات معرفة أساسية أكثر بخرافة الإسكندر في اللغة العربية، على الأقل في بواكير القرن التاسع، وضمناً بعض الاستقصاءات في التفاسير القرآنية لسورة الكهف ١٨ : ٨٣ - ١٠٢، انظر:

K. van Bladel, "The Syriac sources of the early Arabic narratives of Alexander," in H.P. Ray (ed.), *Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia*, New Delhi: Aryan International, 2007, (54-75) 64-67. See also the important study of the *Alexander Romance* in Arabic by F.C.W. Aerts, *Alexander Magnus Arabicus: Zeven eeuwen Arabische Alexandertraditie: van Pseudo-Callisthenes tot Suri*, Dissertation, University of Leiden, 2003.

(79) This was made amply clear by Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, NJ: Darwin, 1997.

(٨٠) أشكر ألكسندر تريغير لتعليقه على هذه الدراسة في نقاش معي في نقاط متنوعة وقد وجد عددا من الأخطاء في مسودة هذا الدراسة. كل الآراء المعبر عنها هنا وكل ما بقي من أخطاء هي من مسؤوليتي وحدي.

## ما وراء ألفاظ مُفردة

مائدة - شيطان - جبت وطاقوت. آليات الانتقال إلى الأثيوبية (الجعزية).  
الكتاب المقدس والنص القرآني

مانفريد كروب

هذا تقرير حلقة دراسية حول بحث دائم؛ وقد قُلِّصَتْ فيه الإحالات المرجعية إلى الحد الأدنى. ويهدف التقرير عن هذا المؤتمر إلى تقديم النتائج الأولى البارزة لمشروع بعنوان «التأثير الأثيوبي على القرآن والإسلام الباكر»، «بأشرت فيه منذ سنة ٢٠٠٢ ولقد انبثق ونما من الإطار الأوسع ل المرادفات اللغوية الاثيوبية، وقُصِدَ أن يكون مجموعة نصوص أثيوبية رقمية مُقدّمة عبر خط الإنترنت للجماعة العلمية.<sup>(١)</sup>

إنّ التأثير الأثيوبي على القرآن أقرّ لبعض الوقت ولكن معالجة المسألة عانت عدّة عوائق. وثمة مناحٍ أخرى للبحث القرآني، من ضمنها تأثير اللغة السريانية/ الآرامية، وتأثير اللاهوت والجدالات اليعقوبية/ المونوفيزية والنسطورية، والمسألة الخاصة المُتعلّقة بالأفكار اليهودية، وُضِّحت بالأمثلة وعولجَتْ بإسهاب. بعد التقدّم السريع للدراسات العربية الجنوبية/ السبئية، نوقش تأثير الديانة والثقافة العربية الجنوبية إلى حدّ ما. وإلى جانب هذه الدراسات عولجَتْ مسألة تأثير اللغة الأثيوبية من زاوية نظر فيلولوجية فحسب، وعلى وجه التحديد في شكل نقاش حول احتمال وجود ألفاظ مستعارة من الأثيوبية في العربية (الكلاسيكية) ومن ثمّ في القرآن. بيد أنّ الدراستين الجوهريتين تظلّان دراسة ث. نولدكه في ١٩١٠ والموادّ الموجودة في كتاب أ. جيفري المنشور عام ١٩٣٨<sup>(٢)</sup> والتعليقات حول

احتمال تأثير لاهوتي من الجانب الأثيوبي على نظرات محمد وتعاليمه ظلت ضبابية وعرضية، ربما بسبب هامشية أهمية المسيحية الأثيوبية وعلاقتها بالموضوع في حلقة البحث العلمي حول الكنائس الشرقية وفلسفاتها اللاهوتية.

من الواضح الآن أن الألفاظ المستعارة هي أفصح وأوضح مؤشرات التأثير. ولكن حتى هذه لم تُدرَس دراسة وافية؛ فكثير من الأسئلة تُرِكَت مفتوحة، حتى في دراسة نولدكه لدرجة الماجستير وفي دراسات أتباعه، وإلى آخر تجميع لنتائج هذه الدراسات في مُصنَّف لِسْلاو بعنوان: المعجم المقارن ١٩٨٧

هذه المسألة ينبغي أن تُدرَس بدءاً من ألفاظ مستعارة أثيوبية معينة في نص القرآن. وبعد ذلك يتعيّن أن تُفحص الحقائق وتُمحص: أكانت هذه الألفاظ المستعارة معروفة سلفاً في العربية المعاصرة آنذاك، عربية عصر محمد، أم أنّها مُبتدعات النص القرآني والرسالة القرآنية؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ هذا السؤال الحاسم لا يمكن الإجابة عنه دائماً، لأنّ توثيقنا لعربية ما قبل الإسلام هزيل وأصالة الأدب ما قبل الإسلامي على سبيل الافتراض (أي الشعر الجاهلي) مشكوك فيها.

لذا، إنّ بحث التأثير الأثيوبي وراء الألفاظ المُفردة يجب، مع ذلك، أن يبدأ بالألفاظ ومفاهيم دينية. حتى إن كنا لا نستطيع القول ما إذا كانت هذه الألفاظ متداولة سلفاً في الجزيرة العربية قبل الإسلام وقبل زمان محمد ورسالته، فإنّ هذه المصطلحات تشكّل طبقة خاصّة من مفردات تعبّر عن مفاهيم دينية في لبّ تلك الرسالة. إن كنا نستطيع أن نقول ونقرّر أنّها أثيوبية حتماً وليس - دعنا نقول - آرامية، أو سريانية وغير ذلك، أو على الأقل لم تصل مباشرة من هذه الأجواء، فإننا نستطيع حينئذ أن نُصدر حكماً هاماً حول احتمال تأثير ديني وثقافي.

في هذا المجلد يُبرز بويرينغ بحق أننا ما نزال حتى اليوم غير قادرين أن نحدّد بدقة متوازيات نصية في القرآن مع نصوص يهودية أو مسيحية. كلّ ما نملكه هو تلميحات فضفاضة أو غامضة تُشير إلى انتقال غني شفهي لمفاهيم ومحتويات نصوص أجنبية إلى محمد، ولا تُشير إلى اتصال مباشر بقراءة أو تلاوة نصوص. لذا، من المهم جداً تعيين قناة محدّدة، لم تُعيّن حتى الآن، انتقل من خلالها هذا التراث الشفهي.

لا حاجة بي إلى أن أناقش لأبّين أهمية معرفة التاريخ الأثيوبي، ولا سيّما الأكسومي منه، لتكوين خلفيّة تخدم أيّ نقاش حول تأثير أثيوبيا على الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، على شمال الجزيرة العربيّة وعلى الإسلام الباكر. فيما يتعلّق بالتاريخ السياسي والديني والثقافي للقرن الأفريقي، نرى أن أثيوبيا منذ الأزمنة التاريخيّة المدعومة بالشواهد - الألف الثاني قبل الميلاد في المصادر المصريّة - تمتلك تاريخها الخاصّ بها وتلعب دوراً هاماً في التبادل التجاري والثقافي بين أفريقيا وشبه القارّة الهنديّة وشبه الجزيرة العربيّة والعالم المتوسّطي. وغنيّ عن القول: إنّ هذه المنطقة، أعني منطقة البحر الأحمر، امتلكت وتمتلك روابطها القويّة بالبلدان والمناطق الأفريقيّة المجاورة. من هنا اكتسبت منتوجاتها الخاصّة، جلود حيوانات، وعاج، ومسك وذهب وغير ذلك، وأرسلتها إلى المناطق المتمدّنة في الشمال. للحظة محظوظة في التاريخ، ربّما من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثامن بعده، عمل هذا التبادل التجاري والثقافي على نشوء إمبرطوريّة، على انتشار حضارة مدن على الهضبة الأثيوبية، فاشتركت دولة أكسوم بفاعليّة في الحياة السياسيّة والثقافيّة والدينيّة في المسكونة.

كان الوسيط الناقل لهذه الثقافة لغات ساميّة، الأثيوبيّة الكلاسيكيّة، والجعزيّة، المشهود لها منذ القرن الرابع قبل الميلاد على أقلّ تقدير، إن لم يكن قبل ذلك. واللغات الأهمريّة والتغريبيّة والتيغريّة تبعت في وقت متأخر. كانت هذه اللغات متأثرة بقوة بالكوشيّة التي شكّلت طبقة تحتية لها. الخط أيضاً، الخط الساميّ الجنوبيّ (مثلاً: الخط السبئي) طرأ عليه تغيير جذري: اتجاه الكتابة تغيير فاتخذ اتجاهها من اليسار إلى اليمين. وفي الوقت الذي تُرجم فيه الكتاب المقدّس قُدّمت الأبجديّة المقطعيّة، بتأثير هندي ربّما: كلُّ حرف اتخذ سبعة أشكال مختلفة اختلافاً طفيفاً لتعبّر عن الحرف الصامت مع الحرف الصائت الذي يتبعه. إنّ تحوّل أثيوبيا إلى المسيحيّة وما ترتّب على ذلك من ترجمة للكتاب المقدّس وأدب لاهوتي وعلماني - غالباً عن اليونانيّة - أصبح علامة تغيير عميق في حضارة وثقافة أثيوبيا.

مهما كانت علاقة الدول الأثيوبيّة على الهضبة مع الدول العربيّة الجنوبيّة - سواءً أكانت هناك مستعمرات أم دول أثيوبيّة مستقلّة هاضمة عناصر من ثقافة أو



مجتمع مجاور في جنوب الجزيرة العربية - فإن أثيوبيا في القرن الثالث الميلادي كانت تُمارس قوّة عسكرية وسياسيّة في اليمن. لقد أسّست حاميات عسكريّة ومستعمرات مستقرّة في تهامة. ربّما لم يغادر الأثيوبيّون اليمن قط مرّة أخرى حتّى زمن أبريهة (بالعربية: أبرهة)، وهو أثيوبي ولكنه ملك اليمن المستقل في أواسط القرن السادس، والغزو الفارسي الذي تلاه، قبل بعض العقود من ظهور الإسلام. حتّى اليوم تُظهِرُ بعض المساجد في تهامة بعض الخصائص العمرانيّة للكنائس الأثيوبيّة.

ولكنّ هذا التأثير المسيحي في شبه الجزيرة العربية ليس بدون منافس. لقد رأت شبه الجزيرة تأسيس جماعات يهوديّة من القسم الشمالي الغربي حتّى الجنوب. وأصبحت اليمن مملكة يهوديّة في القرن الخامس وهذا هو السبب المباشر للغزو الأثيوبي للمنطقة فيما بعد - كما تُخبر قصّة شهداء نجران الشهيرة.

لذا ليس من المفاجئ أن يجد المرء كلّ أنواع التأثير اللغوي والمفهومي الأثيوبي في نص القرآن. عند المجيء إلى مسألة التأثير الأثيوبي ينبغي على المرء أن يأخذ بالحسبان حقيقة هامّة: إنّ أثيوبيا اهتدت إلى المسيحيّة على يد رجل لبنانيّ هو ابن تاجر من صور. لقد خضعت الكنيسة الأثيوبيّة رسمياً وشرعياً لبطيريكيّة الإسكندريّة، ولكنّ الإرساليّات التبشيريّة الهامّة والمؤثّرة جاءت من سوريا وفلسطين. والمنطقة نفسها أثّرت تأثيراً قوياً في شبه الجزيرة العربية المتاخمة لها: نتيجة لهذا من الصعب الجزم فيما إذا كان لفظ معيّن أو تأثير مُعيّن قد جاء من سوريا - فلسطين مباشرة أم من طريق أثيوبيا إلى شبه الجزيرة العربية. ولا بدّ من إجراء بحث دقيق في تاريخ الألفاظ، وفي السياق الذي تظهر فيه لأوّل مرّة، وفي أشكالها الصوتيّة ودلالاتها، من أجل أن نبتّ في هذه الأسئلة. التقرير التالي يُقدّم أمثلة ثلاثة ألفاظ جرى عليها هذا البحث الدقيق.

ولكن أوّلاً نسوق كلمة أخيرة لهذه المقدّمة: يُخبر التراث الإسلامي أنّ محمّداً فهم وتكلّم أثيوبيّة سهلة.<sup>(٣)</sup> قد يكون هذا مسلّم به في أدب السيرة الديني (الإسلامي)، كما يُشير غولديزهر،<sup>(٤)</sup> ولكن قد يعكس دور أثيوبيا التاريخي الهامّ في الأصول الإسلاميّة.

## مائدة وشيطان

التائج الأولى لهذا البحث الدائم قد نُشِرتْ سلفاً، ولهذا يُمكن ببساطة أن تُختصر: مائدة في القرآن (سورة المائدة ٥، ١١٢؛ ١١٤) استعارة واضحة من الأثيوبيّة (مائيدي) بمعنى «طاولة؛ أطباق؛ مائدة». إنّه لفظ أجنبيّ، كما هو معتاد في الألفاظ بمعنى «طاولة» في هذه اللغات، لأنّه لا تفسير إيمولوجياً لها في اللغات الساميّة. الجذر هو، على الأغلب، «ماغيّدة» بمعنى «طاولة؛ صحن خشبي، فضّة وغير ذلك»، في اللاتينيّة الدارجة (vulgar) أو اليونانية الكونيّة koine، وشواهد اللفظ نادرة في الأدب. وكنتيجة منطقيّة أحلّ مترجمو الكتاب المقدّس إلى الأثيوبيّة لفظ «تربيزة» محلّ «مائدة» متّبعين في ذلك التعليمات العامّة لمترجمي الكتاب المقدّس القُدّامي: أن يستخدموا لغة شعبيّة مفهومة من العامّة، وليس من الضروري أن تكون لغة أدبيّة. وهذا بشكل طبيعي هو الحال حين لم تكن بعدُ لغة أدبيّة، حين استدعى الأمر أن تُخلَق على وجه التحديد بواسطة مترجمي الكتاب المقدّس. وفي حال اللغة الأثيوبيّة والجعزيّة يجب أن نعترف أنّه كان هناك تراث أدبي هو الكتابات النقشيّة للأكسوميين الوثنيين.

الاستنتاج المعقول هو أنّ «ماغيّدة» كانت مستخدمة على نحو شائع، ولفظاً «شعبيّاً» في الجعزيّة في ذلك الزمن، وجزءاً من الطبقة المعجميّة للألفاظ المستعارة الناجمة عن الاتّصالات المتنوّعة والتبادلات بين أثيوبيا والعالم المتوسّطي في أواخر العصور القديمة.

تلقى القرآن لفظ «مائدة» جزءاً من موضوع قصصي هو، على وجه التحديد، فقرة من سورة المائدة (٥ - ١١١ - ١١٥) التي أفضت إلى تخمين كثير حول الفقرة الكتابيّة التي تشكّل خلفيّة لها (صلاة «أبانا الذي» أو العشاء الأخير أو أعمال ١٠ - ٩ حول رؤيا القديس بطرس؟).<sup>(٥)</sup> في نهاية هذه الدراسة سأقدّم فقرة مقتطفة من ترنيمة أثيوبيّة «تنفّس» جَوّ النّصّ القرآني.

شيطان لفظ يُثبت أنّه أعقد ولكن بالقدر ذاته مثل موضّح للفظ القرآني المستعار. لنبدأ بحقيقة أنّ هناك جذر عربي أصيل هو «شطن» بمعنى عام هو «استخراج الماء (من بئر) بواسطة (دلو و) حبل؛» شيطان، «حبل»، يعني على سبيل المجاز «حيّة، ثعبان» - ومن هنا صُنِعَ الربط فيما بعد بـ «الشّرير» - وكان

مستخدماً اسمَ عَلَمٍ عند العرب قبل الإسلام. هذه الألفاظ لا علاقة لها أصلاً  
بـ الشيطان (الشَّرير) القرآني.

الإشكال المُثير والمُضِيء هو الشكل الصوتي لـ «شيطان». إنَّ المعنى وأخيراً  
اللفظ مأخوذ بالتأكيد من لفظ «ساتان» satan المعروف جيِّداً والوارد تقريباً في كلِّ  
اللغات التي لها إرث (دينيّ ولغوي) مشترك مع الكتاب المقدَّس العبري. يمكن  
للمرء أن يقترح بسهولة - وسيكون اقتراحاً معقولاً - أن يُفسَّره كنوع من  
الاستيعاب الصَّوتي والايتمولوجي الشعبي والتبني في العربيَّة. <sup>(٦)</sup> ولكن هناك  
حقيقة هي أن «الشيطان» الأثيوبي في الكتاب المقدَّس الأثيوبي يسبق القرآن، وما  
هو أعظم من ذلك هو حقيقة أن «الشيطان الرجيم» ليس «الشيطان المَرجوم»  
بالحجارة، بل «اللعين» من لفظ «ريجوم» في الأثيوبيَّة.

كما في حال «المائدة» وجد المترجم/ المترجمون الأثيوبيون مراراً وتكراراً  
لفظ «ساتان» في الشكل اليوناني فوضعوا بشكل منتظم «شيطان». والاستنتاج  
بالتوازي مع الاقتراح المذكور أعلاه هو أن هذا الشكل للفظ «شيطان» كان  
شائعاً، متداولاً، مستخدماً ومفهوماً على العموم من قِبَل الشعب في ذلك الزمن.  
كيف يمكن لنا أن نُفسِّر هذا الشكل بتغيير صوتي؟ هذا يقتضي عدَّة - وباعتراف  
الجميع (اليوم) - خطوات افتراضية. تبدأ مع ظاهر الإمالة الشديدة في اللغات  
المحكيَّة في فلسطين. <sup>(٧)</sup> وعند الخطوة الثانية حرف صوتي/ عَلَيّ يميل إلى أن  
يصبح إدغاماً لحرفين صوتيين تحت نبر. <sup>(٨)</sup> والافتراض الأخير هو أنَّ البعثات  
التبشيرية والمترجمين القادمين من سوريا فضَّلوا - نفترض ذلك الآن - شكلاً شعبيّاً  
على «ساتان» المستخدم في لغة الأدب، ما لم يكن هذا الشكل قد وصل سلفاً  
واستُخدم من قِبَل الشعب الأثيوبي في ذلك الزمن. <sup>(٩)</sup>

### أمثلة جديدة

اللفظ الزَّوجي جِبْت/ طاغوت في الآيات القرآنيَّة

جيب/ طاغوت في الكتاب المقدَّس الأثيوبي

مسألة التأثير الأثيوبي في القرآن أهملت إلى حدِّ ما كما قيل. ولكنَّ مسألة لفظي

جبت/ طاغوت هي استثناء ضئيل من هذا الحكم. والحقيقة المتمثلة في أنّ المفسرين والمعجميين المسلمين قد أجمعوا تقريباً على أنّ لفظ «جبت» أثيوبي، مُعطينه معنى «العرّاف» أو معنى مشابهاً، قادت الباحثين المعاصرين (الغربيين) إلى الاستنتاج ذاته. المعنى هناك كان قد أُعطيَ وفقاً لمعناه الفعلي في الكتاب المقدس الأثيوبي<sup>(١٠)</sup> - «أمليكتا جيبت» «الآلهة الجديدة والغريبة» أو مثل ذلك كما سنشرح لاحقاً. كيف آل الأمر إلى أن يُستخدم هذا اللفظ استخداماً زوجياً في القرآن مع اللفظ المستعار «طاغوت» «صنم/ أصنام» الذي أثار نقاشاً حاراً؟ إنّ هذا في الحقيقة لم يُفسّر، ولا فُسّرَ الأصل المحدّد والتطور للشكل القرآني والعربي الخاص «طاغوت» في ضوء مقارنة مع اللفظ الآرامي (الفلسطيني - «طاعوثا» والأثيوبي «طاعوت».

إنّ نُظْم البحث الحديثة الجيدة التنظيم والتقنية، ومنها علم التّميات على سبيل المثال، تبنّت الاستخدام المنطقي المتمثّل في إيجاز النقاش العلمي الأقدم والأدب بتقديم إحالة مصدرية واحدة حيثُ توجد مصادر كثيرة، وبأخذ معرفة المحاجّات السابقة على أنّها مُسلّمات: «... للاطلاع على الآراء الأقدم انظر...» ثمّ بالبدء مباشرة بالحجاج حول جدول الأعمال. لا أقول: إنّ الفيلولوجيا الشرقية قد بلغت هذا المستوى من التنظيم والتماسك الداخلي ولكن للاختصار أشير - من أجل كلّ المُحاجة ومعالجتها في النقاش العلمي الأبعد - إلى دراسة وهيب عطالله بعنوان «جبت وطاغوت في القرآن» العربية، ١٧ ١٩٧٠، ٦٩ - ٨٢.<sup>(١١)</sup>

بعد هذا الإيجاز السريع عليّ أن أضيف أنّي لا أشارك فكرة وهيب عطالله القائلة بأنّ «جبت» ترجع إلى «قبط» «مصريّون» وأنّ «طاغوت» متّصل بالآله المصري «توت»، لأسباب صوتية ولأني أشكّ في المعنى المُقترح لهذه الألفاظ في القرآن. وهكذا آتي مباشرة إلى عرض ما لديّ لأقول حول هذين اللفظين، بحسب الخطوط الإرشادية التالية: بعد نظرة في نص الكتاب المقدس الأثيوبي وعلاقته بالشكل والأصل اليوناني وعلاقتها بالشكل والأصل العبري المُشترك - من منظور أوسع - سأنظر فيما إذا كانت النتائج تُزوّدنا بتفسير واف بالمراد للحقائق القرآنية. سنرى أنّ اللفظين مرتبطان جوهرياً في الاستخدام والمعنى في الكتاب المقدس الأثيوبي إلى درجة يصبحان فيها لفظين مترادفين. علاوة على

ذلك سنرى كيف تُرجمت مصطلحات متعدّدة ومُعقّدة ومُتنوّعة في الكتاب المُقدّس العبري لتفاصيل وأنية لفرق دينيّة، ولاسيّما فرق وثنيّة، في الترجمة السبعينيّة اليونانية للكتاب المقدّس، وفيما بعد إلى الأثيوبيّة بحريّة كبيرة، بعد تطبيق مختلف تقنيات الترجمة التي في مُتناوّل المُترجم الأثيوبي/ المترجمين الأثيوبيين.

لا يوجد شك يحوم حول المعنى - المنعزل - للفظ الأثيوبي «جبت». هو مشتق من «و.ج.ب.»، ونادراً ما يُستخدَم فعلاً محدوداً، ولكن الصفة/ الاسم منه تعني: «جديد؛ بدعة؛ طارئ؛ مُفاجئ؛ غير مُتوقّع». إنّه يُستخدَم في الغالب ظرفاً.<sup>(١٢)</sup> يرد في الكتاب المقدّس الأثيوبي بشكل أساسي ترجمة للفظ اليوناني «پروسفاتوس» *prosfatos* بمعنى «طازج، جديد»، على سبيل المثال: ابن سيراخ ٩ ١٠ «لا تتخلى عن صديقك القديم، لأنّ الجديد/ جبت لن يعضدك مثله». <sup>(١٣)</sup> ويشير إلى إله/ آلهة ومؤلّهات في المزمور المقتبس غالباً ٨٠ (٨١)، ٩ (١٠): «لا يكن لك إله غريب، لا تسجد لإله أجنبي!» حيث «إيل زار»، «إيل نيكار» يقابلان في اليونانية «ثيوس پروسفاتوس»، «ثيوس اللوتريوس» ويقابلان في الأثيوبيّة «أملكّا جبت»، «أملكّ ناككير». الانتقال الدلالي من «جديد» إلى «غريب، أجنبي» واضح. ما يُشكّل نموذجاً للقلب والأقوال الجداليّة المُتكرّرة في العهد القديم باللغة العبريّة ضدّ الآلهة الأجنبيّة، والفرق الدينيّة الغريبة والأصنام الجديدة، ويتطلّب لغة اصطلاحية مُعقّدة للوصف هو ثنية ٣٢ ١٧ «ذبحوا لأوثانٍ لَيْسَتْ اللّهُ. لآلِهَةٍ لَمْ يَعْرِفُوهَا، لآلهة جاءت حديثاً لَمْ يَخْفِهَا آبَاؤُكُمْ»؛ إنّ لفظ پروسفاتوس يُترجم ويُشرح في الأثيوبيّة بـ: «أملكّا جبت إيللا يغابيرو وا - ي - يياق وقويو» «آلهة أجنبيّة جديدة اختلقوها بأنفسهم مؤخّراً وهي باطلة». <sup>(١٤)</sup>

هذه الإضافة توضح أنّ المُترجم لم يترجم الفقرة موضوع النقاش فحسب، بل امتلك فكرة واضحة حول الصنف الذي تنتمي إليه الأعمدة النقشيّة، الأصنام، المذابح، الأوثان، الآلهة الجديدة والغريبة<sup>(١٥)</sup> في جدل الموالين ليهوه في الكتاب المقدّس. أي أنّه امتلك فكرة عن الأوثان بشكل عام، إن كنت تُفكّر في التمثيل الماديّ وفي التزييف، وهي الفكرة التي تُرجمت بـ «طاعوت» (سنتناول هذا بالمزيد من النقاش) وامتلك فكرة عن «الآلهة الجديدة، الغريبة، الأجنبيّة»، إن كنت تُفكّر في المفهوم اللاهوتي، وهي الفكرة التي تُرجمت بـ «أملكّا جبت».

إنّ تثنية ٧ ٥ مثال آخر بديع للغة الاصطلاحية المتطورة لن نناقشه بالتفصيل هنا. ولكننا مُلزَمون بمعالجة مسألة التبادلية بين الصنفين المذكورين أعلاه؛ في الواقع، باراليومينا ٢ أخبار ٢٣ ١٧ و ٢٤ ١٨ يمكن أن تخدم كمثال توضيحي حيث اللفظ اليوناني «إيدولا»، الذي يترجم عادة بـ «طاغوت» في الأثيوبية، يترجم هنا بـ «أمليكتا جبت» «آلهة جديدة، غريبة». (١٦)

وهكذا بعد تقديم الدليل على تبادلية المصطلحين في الكتاب المقدس الأثيوبي (كلاهما يعنيان «باطل، جديد، آلهة غريبة والأصنام الخاصة بها») علينا أن نلقي نظرة على لفظ «طاغوت». يرد في فقرات كثيرة من العهد القديم بمعنى «صنم». (١٧) إنّ أصل وإيمولوجيا اللفظ واضحان وقد مُيز منذ وقت طويل: لفظ «طاغوثا» الآرامي هو الصيغة القواعدية التي لها شواهد على نطاق واسع. (١٨) وللمعنى الخاص «صنم»، المشتق من المعنى العام «الضلال» شواهد في الآرامية الفلسطينية (اليهودية) الغربية فقط. (١٩)

أخيراً نغامر ضمن النص القرآني وشواهد «جبت» و«طاغوت» هناك. إنّ الحالة الكلامية للفقرات القرآنية موضوع البحث مشابهة بشكل ملحوظ للحالة الكلامية في الكتاب المقدس. يُهاجم النص جدالياً إماما الذين يعبدون الأصنام بدلا من الله، أو الذين بعد أن تلقوا قسماً من الوحي (نصيياً من الكتاب) ارتدوا إلى عبادة الأصنام. «جبت» كلمة ترد مرة واحدة فقط وترد في صحبة زوجية مع «طاغوت» في سورة النساء ٤: ٥١ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أَوْتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيْلًا؟» أي «ألم تَرَ إلى الذين أتاهم نصيب من الوحي، يؤمنون، (رغم ذلك) بآلهة غريبة جديدة وأصنام؟» (٢٠) العنصر الثاني من العبارة الأثيوبية «أمليكتا جبت» «آلهة حديثة» فهم كنوع من اسم علم أو تعيين قائم بحد ذاته، تماماً كما هو الحال مع «طاغوت»، بمعزل عن المعنى العام لـ «آلهة».

بقيت لدينا كلمة نقولها حول الصيغة العربية «طاغوت»، بالغين. هذه الكلمة تقذف بها صلة هذا اللفظ بالجذر العربي المُجانس «طغى» الذي يرد له شواهد على نطاق واسع في القرآن بمعنى «طغى، ظلم، اضطهد، استبد». وثمة عدد جيد من المفسرين المتأخرين ممن ذهبوا إلى أنّ «طاغوت» مشتق من هذا الجذر «طغى»،

وليس عملهم هذا سوى نوع من التخمين والتحزير. بعد هذا النقاش عن الأصل الأثيوبي أقول إن هذا ليس موضوعي ولا مُشكلتي. لكنّ مشكلتي هي بالطبع: لماذا لم يستخدم محمّد والقراءة الأصليّة لفظ «طاعوت» لا لفظ «طاغوت»؟

من الصعب في اللحظة الحاضرة أن يجد المرء حُججاً حاسمة لاحتمال واحد. ولكنّ النصّ القرآني يُثبت أنّه مُزوّد تزويداً جيّداً بمعلوماتٍ حول تفاصيل لغويّة أثيوبيّة أخرى (انظر أعلاه). علاوة على ذلك، أنا مُتردّد في اللحظة الحاضرة أن أستخلص نتائج حول أصالة القراءة والتلاوة القانونيّة للقرآن.

### قراءة لفظ «مائدة»: معالجة فكرية قرآنية لقرنينة أثيوبية؟

الهدف من هذا المقطع الأخير هو تقديم انطباع عن «جوّ» البحث الناشئ حول السياق الأوسع لل فقرات القرآنيّة التي تظهر فيها الألفاظ الأثيوبية المستعارة. إنّ القصّة المرويّة في سورة المائدة ٥ لم تلقَ موازياً مُقنعاً في الأناجيل والنصوص ذات الصلة.

١١١ وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ. ١١٢ إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. ١١٣ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ. ١١٤ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ. ١١٥ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ.

تعليقات الباحثين الغربيين حول هذه الفقرة مُتعدّدة من ناحية ومقاربة من ناحية أخرى: إنهم يقترحون فقرات مختلفة من العهد الجديد كمصادر محتملة - عادة «أبانا الذي» أو العشاء الأخير أو أعمال ١٠، رؤيا القديس بطرس - ولكنهم يتفقون في توكيدهم إمّا جهل العرب المسيحيين في زمن محمّد وإمّا سوء فهم

محمد لما أُخبرَ به أو تلقاهُ من الرسالة المسيحية. (٢١) هل كانوا مُرَكِّزين جداً على نصوص الكتاب المُقدَّس وحدها، أم على تراثات ونصوص يهودية مسيحية من خارج الكتاب المقدس، إلى حدّ استثناء التراث الأثيوبي؟ إنني على وعي تام أنّ النص الأثيوبي الذي اقترحه كنصّ يمتلك «جواً قرآنيّاً» هو بعيد عن أن يُقدِّم موازياتٍ أدبيّةً مباشرةً لسورة المائدة، ١١١ - ١١٥ ولكن في النصين كليهما هناك تشديد موضوع على المائدة المشتركة: مائدة القديسين في النص الأثيوبي، ومائدة تلاميذ يسوع في القرآن. والمائدة (والنور النازل عليها) أعجوبة وعيد في كلا النصين للمؤمنين. والفقرات مأخوذة من ترنيمة أسقف أكسوم حول واحد من «القديسين السريان» في الكنيسة الأثيوبية عاش وتلمذ في أثيوبيا، بحسب التقليد، في القرن الخامس الميلادي. إنّ الترنيمة، المُترجمة في وقت متأخر، يجب ألا تكون قد كُتبت قبل ذلك بوقت طويل.

ولكن هناك أولاً ملاحظتان أخيرتان: الملاحظة الأولى، النص الأثيوبي حُقق، ولكن لم يُترجم، قبل أكثر من مئة سنة. لقد تهيأت لي أعلاه مناسبة أن أقدم ملاحظة عامّة عن حالة الفيلولوجيا والتاريخ في الشرق الأدنى - بالتأكيد بسبب العدد الصغير نسبياً لـ «العاملين في الكرم»، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بموضوعات مسيحية الشرق الأدنى. كم مرّة قرئ هذا النص من قِبَل المُختصين في هذه الفترة التي تتجاوز المئة سنة؟ الملاحظة الثانية، أودّ أن أكرّر أن البحث حول التأثير الأثيوبي في القرآن والإسلام الباكر «ما وراء الكلمات المُفردة» قد بدأ. وبرغم هذه البداية المُتردّدة، يبدو حقلاً واعدًا.

### ترنيمة يوحنا أسقف أكسوم، في إكرام غاريمان (٢٢)

(القديسون التسعة أتوا من الإمبرطورية البيزنطية، اشتركوا في منزل هناك، احتفلوا في صلوات مشتركة وكرّسوا حياتهم للبشارة وأعمال الخير).

في كلِّ وقتٍ أتوا معاً إلى المائدة (مائيديدي)، الأنوار تنزل عليهم مُشعة كالشمس؛ تذوّقوا الطعام عند انبلاج الصباح فقط وفي يوم



السبت، ويوم عيد الميلاد، يوم ميلاده، وفي يوم الغطاس؛ في يوم معجزة قانا لم يذوقوا طعاماً سوى القربان (جسد ودم المسيح)، وفي عيد الفصح وعيد حلول الروح القدس أكلوا ثلاث حبات من العنب فقط.

(ص. ١٥٣، سطر ١١٧ وما يتبعه)

تنحدر ملائكة لثخبرهم أن يفترقوا، أن يبحث كلٌّ منهم في منطقة خاصة به ليُبشِّر؛ الملائكة يُستقبلون في منزل القديسين.

وبعد أن أتموا غسل أقدام الملائكة وشربوا ما تبقي من الماء الذي وضعوه لوجبة طعام ظهرت الأنوار كالمعتاد. حين أنها المائدة (مائد(د)ي) سمعوا صوتياً آتياً يناديهم: ملائكة كانت تزورهم، رأوا رؤى عن ربنا، حتى أصبحوا قادرين على إقامة الموتى، شفاء البرص بصلواتهم، وجعل العمي يرون والعرج يمشون والضمم يسمعون. هكذا اجترحوا معجزات كثيرة واستمرت الأنوار تنزل من السماء على مائدتهم (مائد(د)ي). هكذا استمرّوا ثلاث عشرة سنة.

(ص. ١٥٧، سطر ٢٢٨ وما يتبعه)

ثم أتاهم راهب اسمه ملكيانوس الذي لم يعرف عملاً سوى صنع كسوة لشعر النساء. كان ذلك مصدر عيشه. لم يشاركهم الجلوس على مائدتهم بل أكل خبزه وحيداً. وهكذا وبخوة، ولكن هذه الأنوار منذ ذلك الوقت فارقتهم وأشرقت فوق ذلك الراهب. حينئذ سأل القديسون: «أين أنوارنا التي اعتادت أن تنزل (من السماء) على مائدتنا (مائد(د)ي)؟ لماذا اختفت عنا؟» أجابهم الراهب: «سادتي! النور اليوم يُشرق عليّ!» حينئذ فهموا فقالوا: «حدث هذا لأننا وبخنا هذا الراهب!» عانق بعضهم بعضاً وبكوا بكاءً مرّاً أربعين يوماً وليلةً ثم غادروا مفترقين كلٌّ إلى منطقته الجديدة.

(ص. ١٥٩، سطر ٢٩٥ وما يتبعه)

## خاتمة

لنلخص بإيجاز النتائج المستخلصة حتى الآن:

- الكتاب المقدس الأثيوبي والقرآن يشتركان في طبقة ذات لغة اصطلاحية دينية غالباً. بعض من هذه اللغة الاصطلاحية ذو أصل أجنبي في اللغتين. حين تكون هذه اللغة الاصطلاحية من أصل آرامي تبدو الآرامية الفلسطينية (باستبعاد الفروع الآرامية الأخرى) اللغة المُتبرِّعة الأساسية.
- الكتاب المقدس الأثيوبي يسبق القرآن في الترتيب الزمني. (٢٣)
- مترجم/ مترجمو الكتاب المقدس الأثيوبي يستخدم/ يستخدمون تقنيات مختلفة لترجمة اصطلاحات خاصة، غالباً اصطلاحات دينية، من ذلك:
  - أ - باستخدام مصطلحات جديدة و/ أو بترجمات تفسيرية بألفاظ أثيوبية أصيلة؛
  - ب - ترجمات بسيطة لألفاظ أجنبية - غالباً يونانية - (يصبح بعضها شائعاً في التراث الأدبي بعد ذلك)؛
  - ج - بألفاظ أجنبية غير مكافئة لتلك التي في النص الأصلي (:الفورلينغ). الافتراض هو أنّ هذه الألفاظ كانت منطوقة سلفاً وشائعة وجزءاً من الشريحة المعجمية للغة الأثيوبية القديمة (الجعزية) اقترضتها من اللغات العالمية في عالم الساحل المتوسطي والبحر الأحمر في العصور القديمة المتأخرة (يونانية وآرامية). كما في عملية ترجمة واقعية هناك على الأقل فريقان مشتركان بالتأكيد - بعثات مسيحية قادمة من الخارج وناطقون أصليون بالأثيوبية مُدْرَبون. حقيقة أنّ أغلب هذه البعثات (رهبان ورجال دين) قد جاء من سوريا، بحسب التراث الأثيوبي، هي حقيقة على جانب من الأهمية (انظر أعلاه الآرامية الفلسطينية). لذا يمكن للمرء أن يتحدث عن تواصل وتبادل ثقافي ولغوي من خلال قناة نقل شفهي.
- بعض هذه الألفاظ الدخيلة ترد بعد ذلك في القرآن ويمكن تعريفها بمستحدثات قرآنية، أي أنها لم تكن موجودة في اللغة العربية الشمالية في زمن محمد، على الأقل بقدر ما نعرف. الفحص بالمقابلة ممكن فقط من خلال الشواهد الباقية للغة العربية الشمالية قبل الإسلامية، ومن خلال النقوش الكتابية النادرة والشعر العربي قبل الإسلامي (وأصالة خاضعة لنقاش حاد).

- على أساس الشكل الصوتي والخصوصيات الدلالية من المحتمل أن بعض هذه الألفاظ الأثيوبية - حتى حين تكون ذات أصل آرامي - جاءت إلى العربية والقرآن من خلال انتقال شفهي ربما مباشر: تجار أثيوبيون، مرتزقة، خدم وكهنة ولم لا؟ أو - ربما على جانب أكبر من الأهمية - المسلمون العرب المهاجرون في الهجرة الأولى إلى أثيوبيا. هذا الافتراض الأخير يلقي دعماً من حقيقة أن الفقرات القرآنية ذات الصلة هي جميعاً مدنية (متأخرة).
- هذه الألفاظ ليست عناصر معجمية منعزلة، ليست استعارات منعزلة. سياق الألفاظ الأثيوبية في القرآن يُظهر بالأمثلة أنها جزء من مادة منقولة. هذه المادة يجب أن تُفحص جيداً ويُحسب حسابها بعناية.

مزيد من البحث في موازاة الخطوط الإرشادية لهذه الفرضية حول الألفاظ ذات الصلة والفقرات في الكتاب المقدس الأثيوبي والقرآن ربما يُعطي نتائج تُمكننا من تكوين صورة أكثر تفصيلاً ودقيقة وصحيحة عن التأثير الأثيوبي بشكل عام في القرآن والإسلام الباكر. من المأمول أن يصنع هذا عدلاً لهذا الحقل الهام والمُهمل، حقل التبادل اللغوي، الديني، السياسي، الثقافي والاقتصادي بين ضفتي البحر الأحمر.

(١) هذا المشروع الأوسع عانى من تأخير كثير، وأول الأسباب هو صعوبات تقنية. هذه الصعوبات تذيّلها بطيء بالتقدم التكنولوجي عامة الملائم للغات تُكْتَب بحروف غير لاتينية، وبخدمة السيد رينهارد هيب المختص التكنولوجي لهذا المشروع. وكان السبب الثاني انتقالي غير المتوقع وغير المخطط له من جامعة مينز إلى المعهد الشرقي في بيروت لأخدم مشرفاً لمدة ست سنوات حتى الآن. والسبب الثالث هو سلوك زملائي في جامعة مينز خلال غيابي. هذا قادني إلى نتيجة هي أن أنظّم وأبحث مشروعات فردية، بدون موارد شخصية أو مالية من أطراف ثالثة - خصوصيات دراسات في حقل الإنسانيات تسمح.

(2) T. Nöldeke, "Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen," *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Trübner, 1910, 31-66; *FV*.

(٣) Cf. *FV*, 12-14. لأقتبس واحداً من أكثر الباحثين انتقاداً لإمكان واحتمال تأثير (ديني) أثيوبي على محمد والقرآن: «ثمة مفردات دخيلة إلى العربية من الأثيوبية غير تلك التي في القرآن وشيء ما معروف فيما يتعلّق بأصلها. S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 210-16، في نقاشه لمفردات عربية متنوعة من أصل أثيوبي تتعلّق بالسفن والشحن أظهر أنّ هذا ثمر جزئي لحقبة طويلة ارتبط خلالها العرب والأثيوبيون في المسؤولية عن حركة الإبحار في البحر الأحمر». C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York: Ktav Publishing House, 1967 (New edition of the Hilda Stich Stroock Lectures at the Jewish Institute of Religion, 1933 and introduction by F. Rosenthal), 53 المشروع الموصوف في هذه الدراسة هو إسهام مقدّم إلى هذا السؤال غير المبتوت فيه. حقيقة الهجرة الأولى إلى أثيوبيا وأسبابها نوقشت من قبل: Frants Buhl (*Das Leben Muhammads*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, 171-4) لقد تزوّج امرأة عاشت في أثيوبيا زماناً طويلاً وكانت من أوّل المهاجرين على وجه الدقة. حكاية من هذه الفترة التالية عن محمّد تُخبر أنّ المهاجرين عادوا مع أطفالهم إلى النبي. واحدة من بناتهم عانقته وأرته قميصاً أثيوبياً أصفر. صاح محمّد مازحاً «سنا سنا»، (ما يمكن قراءته «سنا (ي) سنا (ي)» ويعني أيضاً بالأثيوبية: حسن، حسن). الترجمة العربية المقدّمة في طبقات ابن سعد بحسب طبعة 72، 4، 1905-21، E. Sachau (ed.), Leiden: Brill، هي «أبلي وأخلفي». ولكن ترجمة أفضل ترد في طبعة بيروت، دار الكتب العلمية 1982، 4، 69، «أبلي وأخلفي» ومعناه: «البسي هذا الثوب حتّى يبلى ثم البسي ثوباً آخر جميلاً كهذا» - «أتمنى لك أن تملكني دائماً ثوباً جميلاً كهذا». (هذا التعبير بكلمات مختلفة قليلاً ما زال مستخدماً في العربية المحكية). هذه الحكاية لا تشير فقط إلى أن محمّداً كان قادراً أن يتحدّث مع الأطفال ويمازحهم، كما يقول وات (*Muhammad at Medina*, Oxford: Oxford University Press،

1956, 323 and note 5; idem: *Muhammad. Prophet and Statesman*, Oxford: Oxford University Press, 1961, 230). . . . إنها تشير إلى أن محمّداً كان يعرف بعض الكلمات بالأثيوبية في أقلّ تقدير.

السؤال الشائك لرؤية «تنقيحية» لتراث إسلامي مختلف حوله يمكن الاحتفاظ به، حتى وإن لم يكن بالإمكان مناقشة رؤية شكّاعة جذرياً هنا. أنا واعي تماماً بأنني أستخدم جزءاً من التراث لأدعم حججاً تطوّرت ودُعِمَتْ من مصادر أخرى. في حالي، أنا أصنع نقاطاً حول تاريخ نصّ القرآن على أساس منهج لغوي فيلولوجي؛ والنتائج المُحرّزة لها قيمتها العلمية الخاصة بها. إنّ مقارنة ضرورية مع تراث تاريخي، سواء أكان تراثاً إسلامياً أم غير إسلامي، وسواء أكان موافقاً أم مناقضاً، هي خطوة ثانية يجب عدم الخلط بينها وبين الأولى. استقلالية عمل منهجه انتقاد النص هي شرط ضروري إن كان لعمل كهذا أن ينقض تراثاً تاريخياً. يتعيّن على النقاش العلمي الذي يليه أن يحلّ المرگبات/الجميعات أو أن يعترف ببساطة وصراحة بوجود تناقضات.

(4) I. Goldziher, "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik," *ZDMG* 26, 1872, (764–85) 770.

(5) For the full discussion see M. Kropp, "Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch ma'ed(d)e und arabisch ma'ida/mayda," *OC* 87, 2003, 140–3.

(6) كان أحدث اقتراح هو أن تفسّر الياء بكونها علامة إملائية لصوت الفتح الطويل وهكذا تقرأ «ساتان».

(7) من أجل لغة عربية ترجع إلى ما قبل الإسلام في المنطقة (سوريا)، إنه مبرهن بوجود صيغة «إبراهيم» بدلاً من «أبراهام»؛ قارن: محمد أبو الفرج العشي، «كتابات عربية غير منشورة في جبل أوسايس»، الباحث، 17، 1964، 227–316؛ رقم 85 ص. 302. يبدو أن قواعد صوتية كهذه تتعلّق بالمنطقة الجغرافية، عبر الزمن وتغيّر اللغات. الآرامية الفلسطينية الغربية تشترك على الأغلب في هذه الخواص.

(8) العربية اللبنانية تقدّم كثيراً من الأمثلة: هادا «هذا» هيدا؛ المثال الأبرز هو «باروت» بيروت (اسم المدينة).

(9) For the full discussion see M. Kropp, "Der äthiopische Satan \_ Shaytan und seine koranischen Ausläufer; mit einer Bemerkung über verbales Steinigen," *OC* 89, 2005, 93–102.

(10) يتعيّن على المرء أن يُضيف هنا ملاحظة على صفة البحث الإسلامي في النص وتاريخ القرآن. إنهم يُخبروننا لا شيء تقريباً حول الأصول التاريخية للنص الذي يحاولون أن يفسّروا - مستثنين من ذلك النوع الأدبي «قصص الأنبياء» الذي يتضمّن موادّ من التراث اليهودي والمسيحي. أمّا فيما يتعلّق بالبقية - في حالتنا، الضروري هو استقصاء بسيط في الأثيوبية القديمة وكتابتها المقدس، وهو أمر ملائم تماماً لباحثين مسلمين - فلا شيء إلاّ التخمين. حين يقرأ المرء هذه المادة الضخمة التي جمعها الباحثون المسلمون من أقدم زمن حتى العصر

الحديث تظهر له فوراً العزلة والانقطاع الجذري لهؤلاء الباحثين عن البحث الذي سبقه. مما لا شك فيه، تُشكل هذه المادة مصدراً عن الحقبة الإسلامية يجب دراستها بعناية لمعرفة تاريخ الإسلام نفسه. ولكنّ تاريخ أصول تاريخ الرسالة القرآنية والإسلامية هو أمر مختلف تماماً. (١١) هذا لا يقَدِّم عدلاً لإسهامات إلى المسألة قدّمها:

R. Dvořák, "Über die Fremdwörter im Korân," *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Classe. Sitzungsberichte* 109, 1, 1885, 481–562. T. Nöldeke, "Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen," 31–66. *FV*.

ولكن ما سيُنشر في المستقبل من نتائج «التأثير الأثيوبي في القرآن» سيمتلك الفضاء الضروري ليصنع عدلاً كاملاً مع ١٥٠ سنة من البحث العلمي.

(12) Cf. A. Dillmann, *Lexicon linguae aethiopiae* (henceforth *DL*), New York: Ungar, 1955 (Reprint of Leipzig, 1865), 938; W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)* (henceforth *LCD*), Wiesbaden: Harrassowitz, 1987, 608a.

(13) I am citing the Ethiopic text according the partial edition of the OT in G7'7z with the And7mta-commentary: *Mäsah7ftä Sälomon wä-Sirak*. Addis Abeba: T7nfa'e Masatämiya D7r7jjs, 1988 a.m. \_ 1995; Reprint of the edition 1917 a.m. \_ 1924.

(14) Cf. A. Dillmann, *Octateuchus Aethiopicus* ( \_ *Biblia Veteris Testamenti Aethiopica* 1), Lipsiae: Vogelii, 1853–97, 157, apparatus criticus to Deuteronomy.

(١٥) الاستشهادات الشاملة ذات الصلة بعبارات وردت في اللغة العبرية، مثل، أشيرا، أسباب، بسيل . . الخ، وفي اللغة اليونانية إيدولا، كلابتا، كيروبويتوي . . الخ، ستظهر لاحقاً في دراسة مكثفة لهذا التعبير ضمن إطار دراسة عن ترجماته من العبرية إلى اليونانية إلى الأثيوبية. من المهم أن نرى أولاً أنّ المترجمين الأثيوبيين عرضوا تعابير محددة وخاصة مثل كيلفو (كليبتا) (LCD 190a)، محسل «صورة» (LCD 365b)، كحبرا حداوي-هن «عمل أياديهم»، محهراماتا أوم (اشيرتا) «بستان» (LCD 62a; DL 994) الخ. ومن باب الفكر التصنيفي، فقد تصرّف بحرية باضافة شرح عام لمثل هذه التعابير في النص، أو بترجمة محددة مباشرة لتصنيف معين. هذا يعني أنّه في النتيجة المستشهد بهما سابقاً أنّ التعابير التصنيفية (املاكا) كحبت وتعوب سادت في النصوص.

(16) I am using here the Ethiopic text in the partial edition of the OT *Mäshafä nägäft*, Asmära: Mawbärä Hawaryat F7re Haymanot, 1974 a.m. \_ 1981.

(17) Cf. for example, Isaiah, 10:11; *DL* 1243 with further attestations; *LCD* 584a.

(١٨) ولكن لاحظ أن اللفظ السرياني مختلف. إنه «طاعوثا».

(19) Cf. (1) M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*. (2), Ramat Gan (Israel): Bar Ilan University Press, 1990, 227b; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic, Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum*. (3), Ramat Gan (Israel); Baltimore: Bar Ilan University Press; John Hopkins University Press, 2002, 509a.

مما لا شك فيه، أنه بسبب التقييد على الوثائق الآرامية المسيحية الفلسطينية لم يظهر حتى الآن هذا اللفظ بهذا المعنى نفسه هناك. مع ذلك، في هذا الحال أيضاً، فرضيتنا بالانتقال الشفهي من الآرامية الفلسطينية إلى الأثيوبية ممكنة.

(٢٠) في مقاطع أخرى حيث أشكال الطاغوث تكون متوازية جزئياً مع هذا النص؛ في كل منها معنى الأصنام يناسب الآيات في: سورة البقرة ٢: ٢٥٦، ٢٥٧؛ سورة النساء ٤: ٧٦؛ سورة الحجر ١٦: ٣٦؛ سورة الزمر ١٦: ٣٦.

(21) To cite one of the more frequently used reference works: "5,112-115 Der Abschnitt über den Tisch (*ma'ida*), den die Jünger Jesu aus dem Himmel erbitten, bezieht sich offensichtlich auf die Einsetzung des Abendmahls. Vielleicht ist er aber auch durch die Vision des Petrus in Apostelgeschichte 10,10 ff beeinflusst. Jedenfalls ist der Sachverhalt mangelhaft erfaßt und weithin mißverstanden. Siehe W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1992, S. 81 f." R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart (etc.): Kohlhammer, 1971, 133. Yet Rudolph does not really widen the horizon, except for the mention of the thesis of Ebionite influence.

(22) C. Conti Rossini, "L'omelia di Yohannes, vescovo d'Aksum in onore di Garimâ," *Actes du Congrès international des Orientalistes, section sémitique*, Paris, 1898, 139-77.

(٢٣) أعني بتعبير «نصّ الكتاب المقدس» لا نصوص الكتاب المقدس على وجه الحصر فحسب، ولكن الأدب الديني الغني - عظات، سير القديسين إلخ - ذلك الذي نشأ وتطور سريعاً في أثيوبيا بعد تبنيها المسيحية وترجمتها للكتاب المقدس. اقتباسات من الكتاب المقدس، على سبيل المثال - تظهر سريعاً في النصوص العالمية، مثل النقوش الملكية.

## الإسلام الناشئ في مصادر القرن السابع السريانية

عبد المسيح سعدي

### مقدمة

كانت الفتوحات العربية في القرن السابع علامة لبداية تغيير درامي مثير في قلب وطن المسيحية الشرقية. كان أسلوب العرب حتى ذلك الوقت يتمثل في الغزو والسلب ثم الانسحاب السريع من الأرض إلى صحرائهم. ولكن كان لهم شأن مختلف في هذا الوقت. لقد سموا فتحهم الجديد هجرة،<sup>(١)</sup> ودعاهم السريان **مُهْغْرَايِي** **مَدَّ** **حَتُّمَ** أي مهاجرين. في هذه الدراسة سأجيب عن الأسئلة التالية: كيف استجاب المسيحيون السريان حين استقرَّ الـ **مُهْغْرَايِي** في هذه الأرض المُخْضَعَة؟ كيف نظروا إلى الـ **مُهْغْرَايِي** تاريخياً، ودينياً وإثنيّاً في القرن السابع؟

كان للمسيحيين السريان المُتَنَوِّعِينَ آراءً متنوّعة حول الـ **مُهْغْرَايِي**. ولكنَّ وصفهم الشائع للـ **مُهْغْرَايِي** يُسَوِّغُ انتباهاً وتأملاً. في هذه الدراسة سأتجنَّب المصادر البيزنطية المسيحية، إلا من أجل إشارات بغرض المقارنة. كان البيزنطيون المسيحيون قد هوجموا وخسروا أرضهم التي استولى عليها الفاتحون المسلمون. بسبب مواجعتهم هذه التجربة، ينزع الكتاب البيزنطيون نزعة جدالية هجومية. وسأتجنَّب كذلك الكتاب العرب المسلمين، لا لأنهم كانوا منتصرين وكتبوا لتسويغ فتوحاتهم، ولكن لأنه، بكلِّ بساطة، لا وجود لكتابات عربية عن أحداث القرن السابع معاصرة لها. فالحوليات العربية، وغيرها من الكتابات العربية، لم تبرز إلى الوجود قبل أواخر القرن الثامن. لذا سأحصر نفسي في الكتاب السريان، فهم لم يُعلَنوا أعداء ولا أصدقاء ظاهرين للفاتحين الجُدُد.



## تنوع المسيحيين السريان

كان المسيحيون السريان منقسمين كنسياً إلى أربع مجموعات أساسية. كان هناك الخلقيدونيون (أو الملكانيون) واللاخلقيدونيون. وكانت كل مجموعة من هاتين منقسمة إلى مجموعتين فرعيتين. كان في الخلقيدونيين مجموعة من المعتقدين بوحدة الإرادة في المسيح ومجموعة أخرى من المعتقدين بإرادتين فيه. وكان في اللاخلقيدونيين مجموعة النساطرة ومجموعة اليعاقبة. المسيحيون السريان الخلقيدونيون الذين كانوا ذوي امتيازات تحت الحكم البيزنطي بسبب اشتراكهم في انتماء كنسي واحد مع الإمبرطور،<sup>(٢)</sup> توجّعوا لخسارتهم وعبروا عن غضبهم على الفتح. وأما المسيحيون اللاخلقيدونيون فلم يخسروا امتيازاً بل تخلّصوا من اضطهادين ديني وعقدي - كان اليعاقبة تحت وطأة القمع البيزنطي لقضايا عقدية، وكثيرون من النساطرة عانوا اضطهاداً من الفرس الزرداشتيين. إذاً، نظر المسيحيون السريان إلى تقدّم المهگرايي من وجهات نظر انتماءاتهم الكنسية، وعلاقتهم مع السلطات السياسية السابقة، وعلاقتهم مع العرب، الذين كانوا يُشيرون إليهم بلفظ طيايي هلتك.

## توجيه تاريخي

يُشير الكتبة السريان إلى العرب قبل الفتوحات في سياقات متنوعة وبأسماء متعدّدة: حاتمك، هلتك (عربايي، طيايي)، أبناء هاجر، إسماعيليون. ولكن عند تقدّم جيوش العرب في القرن السابع استُخدمت أسماء إضافية مثل هلتك، حاتمك (طيايي د محمّد)، ولكن في الغالب الأعم: حاتمك، حاتمك مهگرايي. الاسم الذي لا سابقة له مهگرايي ينطوي على قدر كبير من الإثارة لأنه يُقدّم أكبر دليل على تحديدهم لهويّتهم بأنفسهم بأنهم مهگرايي أي مهاجرون بالعربية. بتعبير آخر، إنّ هذا الاسم يوحي بأنّ العرب وصلوا ليحتلّوا الأرض ويتوارثوها. الكتبة السريان الذين كانوا يخبرون ويكرّرون ما يسمعون ولا يتدعون حدثاً تاريخياً لم يفعلوا سوى أنّهم سرّينوا هذا الاسم العربي الأصيل «مهاجرين» بصيغة مهگرايي.

ثمّة قصّة قديمة شاعت بين الكتبة السريان، ترد أيضاً في تاريخ سيببوس

المعاصر لتلك الحقبة،<sup>(٣)</sup> تعكس انطباع الكتبة المسيحيين أنّ العرب أتوا ليقبوا. حين زار محمّد فلسطين، بحسب القصة، أُعجِبَ بتوحيد اليهود وبخصوبة الأرض، التي «أعطيَتْ لهم مكافأة لإيمانهم بالله الواحد». وتتابع القصة وتذكر أنّ محمّداً حين رجع إلى قومه أعلن لهم: «إن تسمعوا لي، فاتركوا هذه الآلهة الباطلة واعترفوا بالله الواحد، فيُعطيكم الله أرضاً تفيض لبناً وعسلاً». (٤) أي أنّ قبائل العرب، بحسب الكتبة السريان، أسأؤوا تفسير التراث اليهودي واستغلّوه ليُشرّعوا حروباً ويُخضعوا الأراضي.

في هذه الأثناء، وظّف الكتبة السريان مصطلحات علمانية لتسمية قادة المهّجري. مراراً وتكراراً دعوا الخلفاء العرب بملوك (مَلِك)، والعمّال/الولاة بأمراء (مَرء)، وذوي السلطات بمُسَلّطين أو رؤوس أو رؤساء (عَلْم، مَعْم، مَعْم). (٥) في مقاربة إثنية واضحة لجماعة المهّجري، يكتب في القرن السابع الكاتب النسطوري يوحنا فينيك (ت. ٦٩٠): «بينهم (العرب) مسيحيون كثيرون، بعضهم من الهراطقة، وبعضهم منّا». (٦) أمّا محمّد فيوصف غالباً بأنه «أول ملوك المهّجري»، ولكنّه يُدعى بين حين وآخر بالمُهدي (مَدِي) (٨) أو بلفظ مثلث بمدى واسع من المعنى، المعلم، المهذب، المؤدّب، المرشد (مَدِي)، (٩) أو بالقائد (مَدِي)، (١٠) أو بالسلطان/الحاكم الكبير (عَلْم، مَعْم). (١١) فرد واحد من الكتبة السريان لم ينسب إلى محمّد أو الخلفاء أيّ لقب ديني، بل عدّوهم حكّاماً إثنيين وفهموا فتحهم أنّه اجتياح مؤقت مُرسَل من الله عقاباً.

### الاجتياح عقاب من الله

اتّفقت المجموعات الأربع من حيث المبدأ على إحساس أساسي: أنّ الاجتياح كان مُرسلاً من الله نفسه عقاباً لخطاياهم. في ليلة عيد الميلاد سنة ٦٣٩، بعد سنة من فتح فلسطين، حثّ صفرونيوس بطريرك أورشليم الملكاني رعيته على التوبة ليزول عنهم عقاب الله، أي على وجه التحديد الاحتلال الإسماعيلي. ويتابع: «بالتوبة سنُثلم سيف الإسماعيليين ونكسر قوس الهاجريين، ونرى بيت لحم مرّة أخرى». (١٢) ورأى يوحنا فينيك (ت. ٦٩٠) المهّجري شعباً مُرسلاً من

الله لعقاب المسيحيين بسبب الهرطقات، وبسبب رخاوة إيمان جماعته أيضاً. (١٣)  
ويرى يوحنا أيضاً اجتياح العرب عقاباً من الله للأباطرة الخطاة، البيزنطيين منهم  
والفرس. إنه يكتب: «دعا الله العرب من آخر الأرض ليهدم بهم مملكة خاطئة  
ويُذَلَّ بهم روح كبرياء الفرس». (١٤)

كثيراً ما لام الكتبة السريان بعضهم بعضاً على استنزالهم غضب الله. كتبة  
اليعاقبة يُخبرون أنه بسبب اضطهاد البيزنطيين إياهم أرسل إله النعمة الإسماعيليين،  
أقلَّ شعوب الأرض شأنًا، من أرض الجنوب؛ بهذا تخلَّصنا من حكم البيزنطيين  
المُستبدِّ. (١٥) الكاتب الخلقيدوني المونوثيلي (: القائل بإرادة واحدة في  
المسيح)، (١٦) كاتب حياة مكسيموس بالسريانية، عزا اجتياح العرب (طَيَّايي)  
الجارف لكلِّ الأراضي والجزر التي انتشرت فيها عقيدة الديوثيلية (: عقيدة  
القائلين بإرادتين في المسيح) إلى سخط الله. (١٧) وبالعكس، يعدُّ أناستاسيوس  
الديوثيلي (: من القائلين بإرادتين في المسيح) انتصارات العرب عقاباً من الله  
للإمبرطور كانستانس الثاني لمناصرته عقيدة المونوثيلية (: القائلة بإرادة واحدة في  
المسيح). (١٨)

إنَّ المُسلِّمة الشائعة بين كل المجموعات السريانية أنَّ تقدُّم جيوش المُهْكَرَّايي  
كان فعل عقاب إلهي توحى أنَّهم جميعاً توقَّعوا نهاية سريعة، أو نوعاً من خاتمة  
لسيطرة المُهْكَرَّايي. أفاد يوحنا فينيك، وهو يكتب في العقد الأخير من القرن  
السابع أنَّه، «من ذلك الوقت فصاعداً، لم تعد مملكة الطيَّايي ثابتة الأسس». (١٩)  
لم يكن هذا مجرد حدس وحزر. في الواقع، رأت كلُّ المصادر التي يرجع  
تاريخها إلى أواخر القرن السابع أنَّ «الحربين الأهليتين، الأولى والثانية» بين زُمر  
وأحزاب العرب السياسيَّة والقبليَّة علامة لدمارهم النهائي. (٢٠)

### توجُّه المُهْكَرَّايي الديني

كان الكتبة السريان أوَّل مَنْ أخبر عن المُهْكَرَّايي ويتعاطى معهم في قضايا دينية.  
أبكر وثيقة سريانية (: متعلِّقة بهذا الشأن)، ترجع إلى سنة ٦٤٤، تُخبر عن  
جدال ديني بين أمير المُهْكَرَّايي والبطريك السرياني يوحنا أبي السدرات. تُشير

الوثيقة إلى المَهْغَرَايِي بوصفهم قابلين بالتوراة كاليهود والسامريين تماماً. (٢١) وتُشير الوثيقة، علاوة على ذلك، إلى بعض اليهود المثقفين الذين كانوا يُرافقون أمير المَهْغَرَايِي ويفحصون اقتباسات المسيحيين من التوراة. (٢٢) ورغم أن قسماً كبيراً من النقاش الدائر مع أمير المَهْغَرَايِي هو حول الكتب المقدسة، لا ترد إحالة واحدة إلى القرآن، وهذه إشارة إلى احتمال أن القرآن لم يكن مُتداولاً بعد.

أحد أبكر الكتابات الرؤيوية الأخروية السريانية في العصور الإسلامية، المنحول إلى أفرام، يُشير إلى المَهْغَرَايِي بلغة اصطلاحية دينية بأنهم «ذرية هاجر، أمة سارة، التي تمسك بعهد إبراهيم، زوج سارة وهاجر». (٢٣) وكذلك الحولية الموجزة السريانية من القرن السابع، حين تشير إلى ممارسة العرب الدينية، لا ترى أمراً غير عاديّ عبادة العرب (طيائي) عند قُبّة (صهصه) إبراهيم - في إشارة إلى الكعبة - لأنهم استمروا يفعلون ذلك منذ القِدَم إجلالاً لأبي أمّتهم (أي إسماعيل). (٢٤) علاوة على ذلك، تُفيد الحولية الموجزة أن العرب (طيائي) غيروا اسم مدينة يَثْرِب فجعلوه «المدينة» باسم مديان بن إبراهيم. (٢٥)

يصف يوحنا فينيك ديانة المَهْغَرَايِي وصفاً مباشراً فيقول: إن المَهْغَرَايِي يعبدون الله الواحد بحسب العهد القديم. (٢٦) ويضيف يوحنا فينيك أن المَهْغَرَايِي يتبعون تعاليم محمّد، الذي أصبح مُعلّمهم، مُهديهم (ܡܗܕܝܢܐ. ܡܗܕܝܢܐ ܬܪܐܐ، مَهْدِيَانَا) وشرّع عقوبة الموت على كلِّ مَنْ يُخالف تعاليمه. (٢٧) وربطت حوليات تالية بناء قبة الصّخرة على موقع هيكل سليمان بقيام اليهود في آخر الدهر بإعادة بناء الهيكل. (٢٨) ما من مصدر سرياني واحد يصف المَهْغَرَايِي بأنهم يهود، ولكنهم يفهمونهم بأنهم مُوحّدون لله على شاكلة يهودية.

### خاتمة

رغم أن الكتبة السريان لم يقصدوا أن يدوّنوا تاريخ الإسلام الباكر بالتحديد، فما كتبوه حيويّ للإلقاء مزيد من الضوء على حقبة مفعمة بالأحداث مشيرة للجدال. يُضاف إلى ذلك أن الكتبة السريان اعتقدوا أن المسلمين الأوائل (المَهْغَرَايِي) هم

أحفاد إبراهيم عبر إسماعيل وهاجر، شعب يؤمن بالله الواحد، جيء به إلى المنطقة ليعاقب الهراطقة، ويجعل المؤمنين يتوبون. بكلام آخر، نُظر إليهم بوصفهم شعباً بمهمة إلهية، ولكن قدرهم أن يتلاشوا بعد إكمال المهمة. ولكن ليس هناك إشارة واضحة أنّ الكتبة السريان ميّزوا أو لاحظوا ولادة ديانة جديدة تُدعى الإسلام. هذا الاسم لم يستخدموه قط.



(18) W. Kaegi, "Initial Byzantine reactions to the Arab conquest," *Church History* 38, 1969, 142.

(19) Mingana, *Sources Syriacques*, 155\*.

(20) Ps.-Ephraem; Ps-Methodius; (John the Lesser) see *The Gospel of the Twelve Apostles*, ed. J.R. Harris, Cambridge: Cambridge University Press, 1900, 15–21 (text; 34–9 (trans.)); For text and translation of John of Phenke see book XV, A. Mingana, *Sources Syriacques*, 143\*–179\*; see also S. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John of Penkaye's *Ris Melle*," *JSAI* 9, 1989, 51–75 (reprint: *Studies in Syriac Christianity*, London: Variorum, 1992) on the historical background of the Arab Civil Wars, see G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*, London: Routledge, 1989, 51–3.

(21) A.-M. Saadi, "The letter of John of Sedreh: A new perspective on nascent Islam," *Karmo* 1, 1998, 1, 18–31 (Arabic and Syriac); 1, 1999, 2, 46–64 (English). Theodore Bar Koni (d. 792) sees them as "believing as the Jews." Theodore Bar Konai, *Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum*, CSCO 55, ed. A. Scher, Paris: E Typographeo Reipublicae, 1910, 235. Michael the Syrian wrote: "Muhammad attached himself to the faith of the Jews, because it pleased him" (ܡܠ ܕܝܫܘܥܐ ܪܫܝܘܢܐ ܪܫܘܢܐ ܕܡܘܫܐ). *Chronique de Michel le Syrien*, 2, 405; See also *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens*, CSCO 81 (text) 109 (Latin translation) 354 (French translation), ed. J.B. Chabot, Paris: E Typographeo Reipublicae, 1920, 227–8.

(22) Saadi, "The letter of John of Sedreh: A new perspective on nascent Islam," *Karmo* 1.2, 52.

(23) Ephraem, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*, CSCO 320, ed. E. Beck, Louvain: Peeters, 1972, 61.

(24) *Chronica Minora*, CSCO 1, 38 (ed.); *Chronica Minora*, CSCO 2, 31 (trans.).

(25) Ibid. On Midian see Genesis 25:2.

(26) Mingana, *Sources Syriacques*, 146\*.

(27) Mingana, *Sources Syriacques*, 146\*.

(28) *Chronique de Michel le Syrien*, 2, 431 (ed.), 4, 421 (trans.); *Chronicon ad annum 1234*, 260.

القسم الثالث

دراسة نقدية للقرآن  
والتراث التفسيري الإسلامي





## ملاحظات حول تعديلات القرآن في القرون الوسطى والعصر الحديث

ديفين ج. ستيوارت

نشر « كتاب لوكسينبرغ القراءة السريانية-الآرامية للقرآن: مساهمة في حل شيفرة لغة القرآن، الذي يناقش فيه ليثبت أن انتبهاً إلى المفردات المسيحية السريانية، وإلى النحو، والكالكيولات (صياغات لتعابير جديدة مع ابقاء اصل الكلمة)، والنصوص تُمكن المرء من أن «يفك شيفرة» القرآن، فيذيع بهذا أسرار فقراته الصعبة والغامضة، أثار ردّات فعل قويّة، إيجابية وسلبية على حدّ سواء. (١) روبرت ر. فينيكس وكورنيليا ب. هورن، وفي مراجعة احتفالية نُشرت في مجلة هوغويو للدراسات السريانية يُطري روبرت ر. فينيكس وكورنيليا ب. هذا العمل ويصفانه بأنّه أعظم اختراق علمي في النقد القرآني - أوّل محاولة جدّية، في تقديرهما، لتطبيق النقد التاريخي والنّصي على القرآن.

في تاريخ تفسير القرآن، ما من عمَلٍ كهذا قد عمِل. أعمال شبيهة يُمكن أن يُعثر عليها فقط في جسمِ علمِ نقد النّصّ حول الكتاب المقدّس. من منهجه إلى استنتاجاته عن لغة ومحتوى القرآن، بحثُ لوكسينبرغ حرّر الباحثين من التراث الإشكاليّ للمفسّرين الإسلاميين. سواء أكان لوكسينبرغ مُصيباً في كلّ نقطة تفصيليّة أم لم يكن، فقد جلب بكتاب واحد علم تفسير القرآن إلى «منعطف نقدي»، ذلك المنعطف الذي اتخذهُ مفسّرو الكتاب المقدّس منذ أكثر من قرن. يوضّح هذا العمل بالأمثلة لكلّ مفسّري القرآن قوّة المنهج العلمي الفيلولوجي وقيّمته في

إنتاج نصّ أوضح للقرآن. والباحثون من الصّفّ الأوّل سيكونون الآن مُجبرين على مساءلة الافتراض أنّ التراث الإسلامي، من منظور فيلولوجي، موثوق غالباً، كأنه ذو حصانة من الخطأ البشريّ الذي يتخلّل كلّ انتقال لكلّ إنتاج مكتوب. إن كان علم الكتاب المقدّس أي إشارة، فمستقبل الدراسات القرآنيّة مُقرّر تقريباً بهذا العمل.<sup>(٢)</sup>

ربّما كان المراجعون في هذه الحالة يعرفون شيئاً عن تاريخ نقد الكتاب المقدّس ولكنهم على ما يبدو غير مُزوّدِين بمعلومات عن تاريخ الدراسات القرآنيّة على الإطلاق. وزعمٌ مندفع بخفّة كهذا - ويتعيّن على المرء أن يُبرز أن لوكسينبرغ نفسه يصنع مزاعم أقلّ مبالغة، وإن كانت كبيرة، حول عمله - هو زعم لا معنى له. «المنعطف النقدي» في العلم الغربي حول القرآن حدث على مدى قرن مضى؛ ويتفق معظم الباحثين في الحقل أنّ الحدّ الفاصل النقديّ كان كتاب نولدكه، *Geschichte des Qorans* المنشور عام ١٨٦٠<sup>(٣)</sup> على النقيض من وجهات النظر المُفرّطة في الحماس هذه، ما من مَطّ للخيال يسمح لامرئ بأن يرى في عمل لوكسينبرغ مقدّمة نموذج نقدي جديد مُجفّل للدراسات القرآنيّة. بل يُمكن للمرء أن يناقش في أنّ علم النقد طُبّق على القرآن بالفعل قبل قرون كثيرة، ضمن التراث الإسلامي نفسه. إنّ مساعي باحثي القرون الوسطى المسلمين لتصنيف سُور القرآن المئة والأربعة عشر إلى مكّيّة ومدنيّة، فترتي بعثة محمّد، بغرض تقرير ترتيبها التاريخي، وبغية تسجيل الظروف التي كانت سبباً لنزول فقرات معيّنة (: من القرآن)، كلّ ذلك يُمثّل نقداً تاريخياً من نوع ما. ويبدو أنّ فينيكس وهورن يجهلان تمام الجهل تُراثي البحث كليهما (: الإسلامي والغربي). إنّهما يُلخّصان كتاب لوكسينبرغ بعناية لجمهور قراء الإنكليزيّة ولكنّهما لا يستطيعان تحديد موقعه بشكل وافٍ ضمن تراث البحث حول القرآن، ولا هما قادران على الحكم في احتمال صحّة اقتراحات لوكسينبرغ حول كفيّة قراءة نصّ القرآن.

يصنع عمل لوكسينبرغ عدداً من النقاط الصحيحة فيما يتعلّق بنصّ القرآن، ولكنّه بمحاولته أن يضعها ضمن إطار مزعوم، إطار «فكّ شيفرة» اللغة القرآنيّة، يُقدّمها بشكل أخرق وفي عدّة حالات قصر عن أن يوثّقها ويُعيّن موقعها تعييناً

ملائماً في تاريخ النقد القرآني. وليس سراً بالنسبة إلى الباحثين المحدثين ولا بالنسبة إلى مُستقصي النّصّ المسلمين في القرون الوسطى أنّ القرآن يتضمّن مفردات آراميّة أو سريانيّة الأصل. <sup>(٤)</sup> والمثال البارز على نحو خاصّ هو اللفظ المستخدم لتسمية جبل سيناء، طور (٢ ٦٣، ٩٣؛ ٤ ١٥٤؛ ١٩ ٥٢؛ ٢٠ ٨٠؛ ٢٣ ٢٨؛ ٢٩ ٤٦؛ ٥٢ ١؛ ٩٥ ٢) الناشئ من اللفظ السريانيّ/الآرامي طور المقابل للفظ العربيّ جبل والعبري هار. جليّ أيضاً أنّ للقرآن صلات وثيقة بمادّة مسيحيّة ويهوديّة، على الأرجح من خلال مصادر شفهيّة وكتابيّة. فيما يتعلّق بهذا فإنّ عمل لوكسينبرغ هو ببساطة واحد ضمن دراسات كثيرة تتحرّى الخلفيّة المسيحيّة للقرآن وتشدّد على مديونيّة القرآن للتراث المسيحي. <sup>(٥)</sup> وقد ناقش كثيرون ليبرهنوا أنّ القرآن إلى حدّ ما مدين بقدر أكبر إلى التراث اليهوديّ، والتقصير عن الإقرار بهذا والحديث عنه يُمكن أن يُعدّ عيباً هاماً في عمل لوكسينبرغ. <sup>(٦)</sup> قنّ إنّ الزعم أنّ النّصّ القرآني يعتمد على مصادر أدبيّة مسيحيّة معيّنة مكتوبة بالسريانيّة ليس جديداً أيضاً. والنصوص المسيحيّة القانونيّة وغير القانونيّة المُعرّفة بمصادر محتملة لمادّة إنجيليّة وتوراتيّة في القرآن تشمل ما يلي: إنجيلي لوقا ويوحنا، دياطسرون طيطيان، الإنجيل المزيف لمتّى، حياة آدم وحواء، نائمو إفسس السبعة، وغير ذلك. هذه النصوص شاعت في لغات كثيرة مختلفة، منها اليونانيّة، اللاتينيّة، الأرمنيّة، الجيورجيّة، وغيرها، ولكنّ الروايات التي منها استمدّت المادة القرآنيّة هي على الأرجح، في حالات كثيرة، (: الروايات) السريانيّة. إضافة إلى ذلك فإنّ زعم لوكسينبرغ أنّ اللغة القرآنيّة كانت متأثرة بالأبنيّة القواعديّة السريانيّة غير ملائم رغم أنّ أغلب المراجعين أنكروا الإمكانية برمتها. وبما أنّه معروف أنّ فقرات بعضها من القرآن على علاقة بنصوص في السريانيّة/الآراميّة والعبريّة، فمن المُرجّح تماماً أنّ بعض خصائص النّصّ (: القرآني) تعكس نحو تلك النصوص التحتيّة (: السريانيّة) وبعض الخصائص اللغويّة الأخرى، كما يُلاحظ عموماً في ترجمات النّصوص المقدّسة، مثل السبعينيّة (: اليونانيّة)، الفولغاتا اللاتينيّة، يونانيّة العهد الجديد، أو ترجمة الملك جيمس للكتاب المقدّس (: الإنكليزيّة). وهكذا اقترح مينغانا أنّه ليست الألفاظ المفتاحيّة وحدّها ولا المصطلحات الدينيّة فقط في القرآن مستمدّة من

السريانية، ولكن نحو فقرات بعينها أيضاً يكشف تأثير سريانية تحتية. (٧) قد يكون لوكسينبرغ مُحققاً حين يعزو، على سبيل المثال، إلى تأثير لغة تحتية البناء الموجود في عبارة «وَقَطَّعْنَا هُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَّمًا» (سورة الأعراف ٧ ١٦٠) «ثَلَاثَ مِائَةِ سِنِينَ وَأَزْدَادُوا تِسْعًا» (سورة الكهف ١٨ : ٢٥)، فكلّ من العبارتين تخالفان قواعد العربية الكلاسيكية (واللهجة العامية) بجعل المعدود جمعاً بعد عدد فوق العشرة. (٨) إذاً، من المُمكن قبول بعض نقاط لوكسينبرغ العامة بوصفها معقولة مقبولة. ولكنّ القليل منها جديد وثوريٌّ، كما يزعم الكاتب. والمشكلة مع «السريانيّات» الكثيرة التي يفترض لوكسينبرغ وجودها هي أنّ كثيراً منها مشهود لها ضمن المدى الطبيعي للإمكانات القواعدية ضمن العربية نفسها.

رغم عناصر الحقيقة هذه، نرى لوكسينبرغ يجعل قاعدة النظريات التي يفترضها فكرة أنّ اللغة التي بها دُون القرآن كانت لغة مزيجاً، أشبه بـ ( : لغة) هجينة عربية - آرامية، تنطق بها جماعة في غربي شبه الجزيرة العربية خاضعة لتأثير مسيحي شديد، وهي فكرة خاطئة بالتأكيد. والنقاد مُحققون في إشارتهم إلى أنّ لوكسينبرغ لا يُقدّم دليلاً على أنّ مكّة كانت فعلاً مستوطنةً آرامية. لم تكن لغة القرآن بكلّ ترجيح اللغة العالية المستخدمة في الشعر السابق للإسلام بشكل خاصّ ولا ببساطة اللهجة الحجازية في ذلك الزمن. كانت تشكيلة عالية من العربية، أدبية بمعنى اشتمالها على أدب شفهي، وثيقة الصلة بتشكيلة لغة عربية استُخدمت وقتذاك في الخطابات وفي نصوص ذات محتوى ديني، كالصلوات، والكهانات والعرافات، وأشباه تلك.

إنّ السخط هو اللفظ الأسهل الذي يصف أغلب ردّات الفعل على دراسة لوكسينبرغ من قِبَل الباحثين في العربية والدراسات الإسلامية في عدد لا يُحصى من التعليقات في لوائح نقاش إلكترونية ومواقع أخرى. لقد التهبت جراءة لوكسينبرغ لأسباب ثلاثة بشكل أساسي: إنه يصنع اقتراحاً جذرياً حول التاريخ الباكر للإسلام، وإنه ليس باحثاً مُحترفاً في الإسلام، وإنه يُعدّل في نصّ القرآن. والتعليقات التالية تُركّز على قضية التعديل.

لقد راجع عمل لوكسينبرغ أربعة باحثين بارزين في الحقل هم: فرانسيس دي بلويس، كلاود جيليو، سيمون هوبكينس، وفيديريكو كورينتي. تتفاوت هذه

المراجعات في النعمة، ولكن ليس من بينها نعمة احتفالية كتلك التي في مراجعة فينيكس وهورن. إن دي بلويس لاذع جداً، وهوبكينس قاس ولكن أكثر تقيّداً، كورينتي انتقاديّ ولكن متعاطف إلى حدّ ما، وجيليوت المتعاطف الأكبر في المجموعة.<sup>(٩)</sup> تصنع المراجعات عدداً من النقاط الصحيحة، ولكنها في مجموعها تناولت جزءاً صغيراً من اقتراحات لوكسينبرغ المُحدّدة. هوبكينس، على سبيل المثال، يسمّ زعماءاً للوكسينبرغ بأنه في منتهى الغرابة، وهو زعم لوكسينبرغ بأنّ مكّة كانت أصلاً مستعمرة آرامية تكلم سكانها بـ«لغة مزيج» تتكوّن من عناصر آرامية (سريانية) وعربية، وأنّ القرآن أُلّف بهذه اللغة المزيج، وأنّ ربع النص ما زال غير مفكوك الشيفرة. إنّه يتّهم لوكسينبرغ بانتهاج منهج متهور لا مبالٍ وبفيلولوجيا مُعاندة وبهوى تفسيريّ. إنّه يعيب لوكسينبرغ بعدم الاقتباس من عدد من الدراسات الهامة السابقة في الحقل، ومنها أعمال غولدزيهر، وأرييه ليفين حول الإمالة، ومعجم أوللمان للغة العربية الكلاسيكية (WKAS).<sup>(١٠)</sup> هذه جميعاً نقاط صحيحة، ولكن المرء يجب أن يحترس من ردّة الفعل المُفْرِطة. يشعر المرء أنّ إفادات كهذه هي إلى حدّ ما تعبير عن حاجة إلى حراسة الحلبة الاحترافية. إنّ كثيراً من الباحثين في الحقل متضايقون من أنّ الكاتب هاوٍ، وليس باحثاً محترفاً بأوراق اعتماد ملائمة في الدراسات العربية والإسلامية. ولكنّه أمر يستحقّ أن يُحفظ في الذاكرة أنّ الهواة يُمكن أن يصنعوا نتائج هامة، وأنّ العمل يجب أن يُحكّم عليه بناء على استحقاقاته الخاصّة به، لا أن يُستبعد بتسرّع. بعد كلّ شيء، كان ميشيل فينتريس هاوياً، ومع ذلك يُمثّل إنجازهِ اللامع في فكّ شيفرة linear B ثورة في دراسة اليونانية القديمة، ومع كلّ غرائب أطواره وصل إلى اكتشافات تضارع الخيال في تروي وميسينيا.

ولكنّ مصدراً آخر للسخط، على أية حال هو، ببساطة، الشعور بأنّ تعديل نص القرآن هو فعل في منتهى الوقاحة. يكمن خلف هذه العاطفة حساسية تجاه التبجيل الشعبي الإسلامي للقرآن والمزاعم المرافقة بأنّه كلام الله الأبدي، وأنّ انتقاله الشفهي حال دون فسادهِ وتعديله النصّي، وأنّه لا يتضمّن تباينات هامة (: في القراءات)، وأنّه لا تنازعات هامة حول تكاملية نصّه، وأنّه لا يتضمّن تناقضاً. هذه المواقف التي تعكس ما يتعلّمه الفتیان المسلمون في البيت ومسجد

الحي لا تصمد حين تُفحص، سواء أكان الفحص في ضوء العلم النقدي الغربي أم في ضوء العلم الإسلامي التراثي عن القرآن، الذي يستخدم قدراً عظيماً من نقد النص القرآني الفيلولوجي والتاريخي المُعقّد والمُفصّل والثاقب النَّظر. على وجه التخصيص، لم يُظهر المراجعون أنهم مُطلعون على مدى الدور الذي لعبه التعديل في البحث التراثي/التقليدي أو الحديث حول القرآن. إنّ المراجعات النقدية لعمل لوكسينبرغ لم تكن مُرضية تماماً. وما هو مؤكّد أنهم صنعوا نقاطاً صحيحة. يجب أن يُعاب لوكسينبرغ لأنّه لم يأخذ بالحسبان بشكل كافٍ البحوث الأكاديمية ذات الصلة بالموضوع حتّى الآن، ومن الواضح أنّه في بعض الحالات تجاهل أو فقط دفع جانباً نتائج معيّنة مقبولة على نطاق واسع بدون تقديم حجة مُقنعة لفعله هذا. يُمكن أن يُعاب أيضاً لاتباع إجراءاته المُشار إليها من أجل كشف القراءة «السرّانية - الأرامية» للنص بنمط آليّ. لسبب ما، هو ومراجعه فينيكس وهورن، يحسبون هذا نقطة إيجابية، ظانين أنّها تنم عن دقّة فليلولوجية صارمة - في حين أنّ الحقيقة بعيدة عنها. ولكنّ مراجعات عمله كانت إلى حدّ ما مُخيبة للآمال في تركيزها بشكل أساسي على قضايا منهجية عامّة وفي عدم قولها ما يكفي حول التعديلات النصية الفعلية والتفسيرات التي يُقدّمها العمل. لقد أُخبرت جميعاً أنّ لوكسينبرغ يقترح مئات التعديلات لنصّ القرآن، والمراجعات تناولت مقدار قبضة لا غير. والمراجعة الأكثر تفصيلاً فيما يتعلّق بالتعديلات هي مراجعة كورينتي. لذا بقيت أغلبية تعديلات لوكسينبرغ المُقترحة في منأى عن الفحص؛ لم يستجب لها الباحثون مباشرة.

لقد احتجّ عدد من المُحقّقين في القرآن بشكل مُقنع أنّ القرآن ليس ذا مناعة من الخطأ البشري وأنّ تقليد التلاوة الشفهية للقرآن لم يحفظ النصّ من الفساد بشكل عجائبي.<sup>(١١)</sup> ويلاحظون أيضاً أنّ قراءات القرآن المُتباينة المحفوظة في التراث الإسلامي تُقدّم دليلاً على فساد نصّي وأخطاء نُساخ وأنّ الباحثين المسلمين في القرون الوسطى اقترحوا تعديلات ثاقبة النَّظر.<sup>(١٢)</sup> لقد افترض في وقت من الأوقات أنّ التراث الإسلامي كان متواصلاً بشكل كافٍ إلى درجة أنّ معنى القرآن بالنسبة إلى الأجيال المُبكرة من المسلمين كان استخلاصه من المصادر ممكناً بسهولة، ولكن جرى النقاش حول بُقَع عمياء (: غامضة) تعرضها

التفسير التراثية عن معنى بعض النصوص الهامة، مُشيرة إلى حصول انقطاع هام في التاريخ الإسلامي الباكر، ضاع أثناءه ببساطة فهُم كثير من الفقرات. (١٣) إنّ الولوج باسترداد الشكل الأصلي والمصادر الأصلية والمعنى الأصلي للنص قد تلاشى فيما يبدو منذ الأعمال الخطيرة لنولدكه وغولديزهر وباحثين آخرين. وقد تجنّب بعض الباحثين في الدراسات القرآنية هذا المشروع الفيلولوجي الخاصّ بتركيزهم بدلاً منه على التفسير القرآني، منظوراً إليه بوصفه مُجسّداً ما عنته النصوص القرآنية تاريخياً للمسلمين. (١٤) بينما هذا موضوع مُغرٍ بحدّ ذاته، يجب أن يُميّز بصفة نوع من نقد استجابة - القارئ، الذي يُمكن أن يُكمل البحث عن معنى النص القرآني في محيطه الأصلي، ولا يحلّ محلّه.

إنّ القرآن عُرضة لأنواع أخطاء النسخ ومشاكل الانتقال التي تحدث للأعمال الأخرى التي يتناقلها البشر (: عبر الزمن)، ومنها النصوص الدينية المقدّسة. ثمّ إنّ حالة النصّ نفسه تقتضي تعديلاً، وفي غياب مخطوطات قديمة، لا بدّ للتعديل الحدسي أن يلعب دوراً هاماً في هذه العملية. والحجّة الشائعة أنّ الانتقال الشفهي غير المُنتقطع والموثوق به تماماً قد حفظ القرآن بشكل عجائبي من أخطاء كهذه تسقط بدون جدوى. ويُمكن إظهار تقليد التلاوة القرآنية متجاهلاً أو داهساً مخشوشن النعل كثيراً من ملامح النصّ القابلة للإدراك والاسترداد، خاصّة ما يتعلّق بالقافية التي يجب أن تكون أقدم مرحلة في أدائه. إضافة إلى ذلك، بينما كثير من (: القراءات) المتباينة المُعترف بشرعيّتها في التراث الإسلامي يُمكن أن تكون قد نشأت من خلال الانتقال الشفهي، فكثير من القراءات المتباينة الأخرى لا يمكن أن تكون كذلك، لأنها مؤسّسة على شبه إملائي لا صوتي. يُمكن للمرء أيضاً أن يلفت النظر إلى فقرات قرآنية لا تصنع معنى كافياً وافياً بحسب النصّ المُستلم، وتعديل ملائم لها يُمكن أن يُقدّم قراءة أفضل.

التعديل عملية مُتوقّفة على احتمالين: احتمال أنّ النصّ كما هو في الحاضر فاسد، واحتمال أنّ التعديل المُقترح صحيح. من الواضح أنّ الاحتمال الثاني يعتمد على الأوّل: إن كان النصّ المُستلم بعيد الاحتمال عن أن يكون فاسداً أو يُمكن إظهار صحّته كما هو، فلا قدر من البراعة يُمكن أن يكتشف تعديلاً مُلائماً. إن كان النصّ كما هو يبدو فاسداً فعلاً، فعلى المرء أن يفتش عن تعديل يستلزم



إجراء الحد الأدنى من التغييرات أو التغييرات القابلة للتفسير على الرسم (*ductus*) ثلاثم السياق المباشر، وتتفق مع فقرات موازية (: لها في القرآن)، إن وُجِدَتْ، وتُعطي قراءة مُحَسَّنَةً. تقويم هذه الاحتمالات يمكن أن يعتمد على نظرات فاحصة في النحو، القافية، المعجم، الخصائص الأسلوبية، الإيتمولوجيا/التأصيل، أو موازنة مع فقرات مشابهة (: في القرآن)، ولكن لا مناص من أن يبقى هذا التقويم إلى حد ما ذاتياً. في النهاية، باستعارة عبارة تتعلق بنظرية المعرفة المعتزلية، فإنّ طعم الصُّحَّة ينزل إلى «سكون النَّفس» «رضي» داخلياً عقلياً يُشير إلى أنّ التعديل الذي نحن بصده قد أنتج نصّاً مُرَجَّحاً ومُحَسَّنًا. إنّ هذه الحالة العقلية يجب أن تكون مؤسّسة على معرفة واسعة بالعربية ولاسيما الأسلوب القرآني وملامح لغوية ذات علاقة بالموضوع، لا اعتبارية ذاتية تماماً.

ناقش نولدكه في كتابه، تاريخ القرآن، وغولديزهر في كتابه، التوجيهات الإسلامية لتفسير القرآن، تعديلات النصّ القرآني الإسلامية التراثية. (١٥) وكان أحد مصادرهم الفصل الواحد والأربعين «حول معرفة البناء النحوي الصحيح المفيد في النص» من كتاب هامّ عن الفيلولوجيا القرآنية للسيوطي (ت ٩١١/ ١٥٠٥) بعنوان، الإتيقان في علوم القرآن. (١٦) في هذه الحالة، كما في حالات أخرى، كان السيوطي جامعاً أكثر منه مبتكراً؛ على أنّ الإتيقان عمل هامّ هائلٌ لأنّه، على وجه التحديد، يُلخّص نتائج مئات من الدراسات التي أنتجت على مدى ستة أو سبعة قرون سابقة. (١٧) فيما يلي أمثلة من التعديلات للنصّ القرآني المُقترحة من قِبَل كتاب أقدم يقتبس منهم السيوطي:

وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (سورة المؤمنون ٢٣ - ٦٠) (: يرد لفظ «قلوبهم» في النصّ الإنكليزي مشكلاً خطأ بكسر الباء والهاء: *qulubihim* - المترجم).

التعديل: وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ. (١٨)

ينقل السيوطي الاقتراح أنّ الصيغة الرابعة للفعل (وزن أفعل) يُؤْتُونَ، آتَوْا «يُعطون، أعطوا» يجب أن تُقرأ هنا بصيغة الفعل الأولى (وزن فعل) يَأْتُونَ، آتَوْا.

هذا التعديل يُنتج، على نحو قابل للأخذ والرد، قراءة مُحسَّنة للنَّص. إنَّه معنى أقرب إلى العقل أن يأتي النَّاس - المؤمنون خائفو الله - إلى الموت أو الحساب في خوف، مِنْ أَنْ يُؤْتُوا/ يُعْطُوا شيئاً ما نتيجة خوفهم. إنَّه ليس من الواضح ما يمكن أن يكون مفعول الفعل «آتوا/ أعطوا» في حين أن المحذوف في حالة «آتوا» قابل للتقدير. إنَّ التغيير في النَّص هو في الحد الأدنى في هذا التعديل.

يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا  
عَلَى أَهْلِهَا (سورة النور ٢٤ ٢٧)

التعديل: يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا  
وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا.

يُعزى هذا التعديل إلى ابن أبي حاتم (الرازي، ت ٩٣٨/٣٢٧)، الذي يفترض أنَّه علَّق قائلاً: («فيما أحسبُ مِمَّا أخطأتُ بِهِ الكُتَّاب»).<sup>(١٩)</sup> هنا، التعديل تَسْتَأْذِنُوا يفضل النَّصَّ المقبول «تَسْتَأْنِسُوا»، لأنَّ المرء، من الناحية المنطقية، يطلب الإذن بالدخول قبل الدخول؛ أمَّا الاستئناس فيحصل في مرحلة تالية بعد أن يُدعى المرء إلى الدخول.

أَفَلَمْ يَيَّاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعاً (سورة الرعد ١٣ ٣١).

التعديل: أَفَلَمْ يَتَّبِعِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعاً.

يُعزى هذا التعديل إلى الصَّحابي ابن عبَّاس (عبد الله، ت. ٦٨٧/٦٨)، الذي يفترض أنَّه علَّق على هذا قائلاً: «أظنُّ النَّاسخ كتبها وهو نَعسان». <sup>(٢٠)</sup> يبدو مُستغرباً أن يوصف المؤمنون الذين يُصَوِّرون هنا باليائسين. هذا يُناقض المنطق المعتاد في القصص القرآني، الذي له بشكل عام نطاق أخلاقي قابل للتوقع. الصلاح والإيمان مُكافآن، أمَّا الشر والكفر فمُعاقبان، والله قلَّما يترك الَّذِينَ يتَّقونه في أيِّ شكِّ حول المكان الذي يقومون فيه بتوازن، ليولد فيهم شكّاً عظيماً والتباساً. التعديل المُقترح إذاً يأتي بقراءة فضلى. كان من المُمكن أن ينشأ بسهولة لأنَّ (رسم) ييشس بدون تنقيط شديد الشبه برسم يتبين بدون تنقيط.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا .

(سورة الإسراء ١٧ ٢٣)

التعديل: وَوَصَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا .

يُعزى هذا التعديل أيضاً إلى ابن عباس<sup>(٢١)</sup> هنا يبدو الفعل قَضَى خارج المكان، فهو مُحْتَمٌّ جَبْرِيٌّ جداً غير ملائم لوصف علاقة الله مع العمل الصالح الصادر عن البشر الذين يتوقعون أن يُكافأوا عليه. والسياق يتطلب أن يفرض الله مطلباً أو واجباً على البشر أن يُتَمِّمُوهُ، لا أن يُكْرِهَهُمْ أو يُجْبِرَهُمْ أن يؤدوا عملاً صالحاً. قراءة وَصَى «أمر، نصح» قراءة مُفَضَّلَةٌ، وهي مُعزَّزة بنصوص موازية، مثل ما يلي: وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ . (سورة النساء ٤ ١٣١). الفعل وَصَى في هذا المثال الأخير يُشير إلى أن المؤمنين منصوحون، غير مُجْبَرِينَ أن يخافوا الله، الأمر الذي يوحى بأنَّ التعديل صحيح. والقراءتان تختلفان اختلافاً طفيفاً من ناحية الشكل الإملائي: وصى تماثل وصى تماماً في نص غير منقط وغير مُشكَّل، والواو التي التصقت صدفة بالحرف التالي أمكن بسهولة أن تُقرأ خطأ قافاً.

ثمة تعديلات تراثية أخرى تظهر في القراءات المُتباينة للقرآن. القراءة المتباينة التالية مثيرة للاهتمام بكونها غير مُمكنة عبر انتقال شفهي، لأن التشابه كتابي لا صوتي. إن القراءة المعطاة في معظم نسخ القرآن المُعاصرة، استناداً إلى قراءة حَفْص، هي كما يلي:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضَى الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (سورة الانعام ٦ ٥٧)

التعديل: إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ .

الفعل يَقْضَى يعني «يروى، يسرد حكاية»، وهو مستخدم بهذا المعنى في عدة فقرات أخرى من القرآن، غالباً مع حرف الجرّ على. يلفت هوروفيتس الانتباه إلى أن الفعل قَصَّ يَقْضَى مستخدم في القرآن للإخبار عن حادث في الماضي في كلِّ موقع للفعل عدا هذا<sup>(٢٢)</sup>، إنه لا يترافق جيداً مع المفعول المباشر الحق، لأنَّ المرء عادة لا يقول: «أقص الحق». في هذه الحالة، يبدو أن قراءة يَقْضِي بِالْحَقِّ

المحفوظة في قراءات أخرى، هي القراءة المفضّلة. للآية علاقة بالمحاكمة أو إصدار حكم، كما يتّضح من استخدام الاسم حِكْم: **إِنَّ الْحِكْمَ إِلَّا لِلَّهِ**. إنَّ تعبير **يَقْضِي بِالْحَقِّ** يُلائم السياق تماماً ومن الواضح أنه قراءة أفضل. من السهل تفسير **يَقْضُ الْحَقَّ** بخطأ في نسخ **يَقْضِي بِالْحَقِّ**. والعلاقة بالمحاكمة مُعزّزة بنهاية الآية، وهو خيرُ الفاصلين. وهي مُعزّزة أيضاً بفقرات مُوازية في مواقع أخرى في النصّ القرآني. الآية في سورة غافر ٤٠ ٢٠ تنصّ على ما يلي: **وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ**. يبدو أن جلال الدين السيوطي الذي ألف هذا الفصل من تفسير الجلالين الشهير قد صادق على هذا الرأي، لأنه يذكر هذه القراءة المباشرة بشكل بارز في تفسيره بينما يتجاهل عادة القراءة المباشرة المتعلقة بآيات أخرى. (٢٣)

ومن المنقول أن عليّ بن أبي طالب اقترح التعديلات التي ستتلو للقرآن. يرد النقل في تفسير الطبري الشهير وقد ناقشه غولدزيهر وبيلامبي. (٢٤) والفقرة المتعلقة بالموضوع، كما هي قائمة الآن، وصف للجنة، تنصّ على ما يلي:

في سِدْرِ مَخْضُودٍ

وَطَلْحٍ مَنضُودٍ

وَوَيْلٍ مَمْدُودٍ

وَمَاءٍ مَسْكَوبٍ (سورة الواقعة ٥٦ ٢٨ - ٣١)

التعديل:

في سِدْرِ مَخْضُودٍ

وَطَلْحٍ مَنضُودٍ

وَوَيْلٍ مَمْدُودٍ

وَمَاءٍ مَسْكَوبٍ

يبدو غريباً شاذاً ذكر الموز هنا (: طَلْح)، لأنه لا يُذكر في مكان آخر في القرآن. اقترح عليّ بن أبي طالب (ت. ٦٦١/٤٠) تعديلاً، قائلاً: هذا النص يجب أن يُقرأ: **وَطَلْحٍ مَنضُودٍ** «وعناقيد تمرٍ مصفوفة». إنَّ غولدزيهر يلمح الترجمة

*Blutenschichten* الإحالة إلى عناقيد تمر تصنع معنى أقرب إلى العقل والفهم، لأن التمر ونخيل التمر المذكوران في القرآن غالباً وهما مملح هام من ملامح البيئة التي أوحى فيها القرآن. هذه القراءة مدعومة بفقرة قرآنية موازية تنص: وَالنَّخْلَ بِاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَاضِدٌ (سورة ق ٥٠ ١٠). استخدام الصفة ناضد في هذه الآية الأخيرة، وهي لفظ نسيب ومرادف لـ مَنْضُود، يُشير إلى التساوي بين طَلْح و طَلْع. يُزَعَمُ أَنَّ عَلِيًّا قَالَ: مع أن هذا هو المعنى الصحيح للنص، فالقراءة المقبولة يجب ألا تُغَيَّر: إنَّ القرآن لا يُهاجُ ولا يُحوَّل. لذا من الواضح أن التعديل لم يكن شيئاً لم يسمع به أحد بصفة منهج في العلم التراثي الإسلامي. بحسب تقويمي، كل التعديلات المُقترحة الموصوفة هنا لها احتمال عالٍ من الصَّحَّة. إنها تتلاءم تلاؤماً كبيراً مع الخط الموجود وتنتج قراءات أفضل انسجاماً مع السياق المباشر ومع الأسلوب القرآني.

قِلَّة قليلة فقط من الباحثين في الدراسات القرآنية بعد نولدكه وغولدزيهر كرَّسوا انتباهاً جادا لتعديل النص. الشخصية الأبرز بين هؤلاء هو، بدون شك، جيمس أ. بيلامي، الذي، في سبع مقالات بين سنة ١٩٧٣ و ٢٠٠٢، اقترح ٢٩ تعديلاً للنص القرآني وعشرات التعديلات في المُقَطَّعات، أو الحروف السريّة في القرآن.<sup>(٢٥)</sup> هذه التعديلات مؤسّسة على حسابات مفصّلة لشكل رسم النص القرآني المُستلَم وأنواع الأخطاء التي يمكن أن تحدث بأيدي النساخ. ولكنها في معظم الحالات تبقى غير مفحوصة ومُمتحنة نقدياً. والانتباه الضئيل الذي تلقته من المنشورات في الحقل قد يكون أداء سرعة بطيئة للبحث في الدراسات القرآنية والدراسات الإسلامية عامّة. يشعر المرء أن هذا الموضوع يُجابه بشكل ملموس معتقدات إسلامية حول القرآن مُعتنقة على نطاق واسع، فيُسبب صعوبة ما في اتخاذ خط نقد يُمكن أن يُسائل مُسلّمات أساسية للمسلمين أو يجرح مشاعرهم.

يقترح بيلامي أن «الحروف السريّة» المعروفة جيّداً، الحروف المُقَطَّعات، التي ترد في مطالع تسع وعشرين سورة من القرآن هي اختصارات متنوّعة لبسمة.<sup>(٢٦)</sup> هذا الاقتراح حرّض بعض الاستجابة في الحقل، فقد انتقده ألفورد ويلش في مقالة «القرآن» في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام. يلفت ويلش

الانتباه إلى أن اقتراح بيللامي يتطلب تعديلات متميزة كثيرة ولا يُفسر علاقة هذه الحروف السريّة مع سياقاتها المباشرة - في حالات كثيرة تُشير الآيات التي تليها إلى الكتابة، القرآن، الوحي، إلخ... ، وغالباً ما تعرض سججاً أو قريب سجج مع الآيات التي تليها. <sup>(٢٧)</sup> على سبيل المثال، تبدأ سورة طه، ١:٢٠، كما يلي:

طه

ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى  
إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى

التعديل:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى  
إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى

إنّ تحويل طه إلى بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ يهدم التسجج بالف المدّ، وهو تسجج مقصود بشكل جليّ. إنّ اعتبارات الإيقاع والدليل على أساليب كلام «سريّة غامضة» تدعم أيضاً هذه الفرضيّة. من المعروف جيّداً أنّ عبارات أخرى تتضمّن أعداداً أو حروفاً أبجدية تخدم غالباً في إنتاج نصوص إيقاعية. يظهر هذا في أغاني شعبية تبدأ بتوليفات من حروف أبجدية أو عددية: أ - ب - ت، ١ - ٢ - ٣، ٢ - ٤ - ٦ - ٨، إلخ. والصياغات التي تُنتج رُقَى أو تعويذات سحرية أو نصوصاً أخرى متّصلة بما وراء الطبيعة غالباً ما تتضمّن توليفات حروف - أو مستمّدة من حروف - في غناء مسجج، مثل *abracadabra*، استناداً إلى الحروف الافتتاحية في الأبجدية اللاتينية: a - b - c - d؛ والعربية المصرية إنجي بنجي فينج؛ والفارسية: اجي ماجي لا ترّجي، إلخ. إنّ افتتاحيات كهذه تؤسّس لا السجج فحسب بل الإيقاع أيضاً، الذي يقوم مقام الأساس المعماري للنص الذي يتلوها. هذه الاعتبارات تُقوّي الاقتراح أنّ الحروف السريّة هي جزء مُتمّم للنص. وأنا أتفق مع تقويم ويلش أنّ الحروف السريّة - بعكس البسملة - تُشكّل جزءاً مُتمّماً للسورة، ولم تُضف إلى النص في مرحلة لاحقة. في هذه الحالة، إنّ تعديلات

بيلامي المُقترحة، استناداً إلى أن الحروف السريّة أُضيفت لاحقاً إلى النص،  
يجب أن تكون خطأ.

وعلى النقيض، يبدو التعديل التالي الذي اقترحه بيلامي صحيحاً إلى درجة  
عالية من الاحتمال.

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ (سورة الأنبياء ٢١ ٩٨)  
التعديل: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَطْبُ جَهَنَّمَ

القراءة القياسية الشائعة حَصَبُ «حَصَى» بعيدة الاحتمال، لأنّ علاقة الحَصَب بنار  
جهنّم غير واضحة. والتعديل بسيط تماماً بقدر ما يتعلّق الأمر بالخط. إنّه من  
المعقول والمقبول أن يكون إهمال الحُطيط العمودي للطاء قد تسبّب في قراءة  
الحرف خطأ صاداً. واللفظ المُعدّل المُقترح حَطْبُ ذو معنى أقرب إلى المنطق في  
السياق، وهو مدعوم علاوة على ذلك من فقرات موازية، مثل سورة الجن ٧٢  
١٥ «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا». يبدو أنّ السيوطي قد لمّح إلى هذا  
التعديل حين زعم في فصل عن المفردات الدخيلة في القرآن أنّ حَصَب لفظة  
زنجيّة بمعنى حَطْب. <sup>(٢٨)</sup> قد يكون هذا الاقتراح مُتأثراً جوهرياً لا من معرفة  
تفصيليّة بلغات أفريقيّة، ولكن من معرفة عامّة بكلام الأفارقة في الشرق الأوسط  
الذين يُحتمل أنّهم لفظوا الطاء صاداً، أو - على الأرجح - لفظوا الحروف  
المدمجة - صط - أو - ست - بشكل - صص - أو - سس - . في آية حال،  
يُنمّ اقتراح السيوطي بخصوص هذا الجذر عن بعض الإدراك بأنّ المعنى العاديّ  
ل حَصَب لا يُلائم السياق جيّداً بقدر ما يفعل حَطْب.

من التعديلات الأخرى التي اقترحها بيلامي، والتي لها حظّ طيّب في أن  
تكون صحيحة، التعديل التالي:

وَأَثْرُكَ الْبَحْرِ رَهْوَاً (سورة الدخان ٤٤ ٢٤) [كلام الله لموسى عند البحر]  
التعديل: وَأَنْزَلَ الْبَحْرَ رَهْوَاً

هذا التعديل مدعوم في المقام الأوّل من سياق القصة. في هذه الإفادة، يخاطب

الله موسى عند البحر، قبل أن يدخل العبريون الماء ويعبروا إلى الجانب الآخر. بما أنهم لم يدخلوا البحر بعد، فمن الشاذّ تماماً إذاً أن تأمر الآية موسى بأن يترك البحر. علاوة على ذلك، لفظ رَهْوَأ، الذي يعني عادة «على مهل»، لا يبدو أنه يُلائم النَّص كما هو قائم. والتعديل لا يستلزم تغييراً جذرياً في الخط الأصلي، ويتسق جيداً مع رَهْوَأ، ويحلّ مشكلة التقدّم المنطقي للقصة. والتحسين المُمتاز الطارئ على النص كما هو يعني أنّ التعديل تعديل عالي الاحتمال.

صيغة اسم يسوع في القرآن، عيسى، حيرت الباحثين طويلاً، لأنّ المرء يتوقّع تعريب الصيغة العبرية والسريانية، «يَشوع» بصيغة عربية هي «يسوع»، وهي الصيغة التي استخدمها في الواقع المسيحيون الناطقون بالعربية. اقترح بيلامي في مقالة سنة ٢٠٠١ أنّ كلّ مناسبات اسم العلم عيسى فساد طارئ على الاسم الأصلي مَسِيّاً الناشئ جوهرياً من صيغة يونانية هي ميسسياس. في السنة التالية تراجع عن هذا التفسير، مقترحاً، بديلاً من ذلك، أنّ عيسى نتج عن فساد طارئ على مَسِيح، الناشئ هو نفسه عن يَسوع. إنّه يقترح أنّ هذا كان خطأ ناسخ ومحاولة لتجنّب الفعل النادر سَاع، يَسوعُ بمعنى ضاع يضيع.<sup>(٢٩)</sup> واقترح هوروفيتس قبل بعض الوقت أنّ اسم عيسى قُصِدَ منه أن يُوازي اسم موسى. ثمّ إنّ وجود ثنائيات أخرى لأسماء أعلام من الكتاب المقدّس مسجوعة في النَّص القرآني يميل إلى دعم هذه الفرضية. يمكن أن يُقرن عيسى مع موسى في ثنائية مسجوعة، تماماً كما يتوازن اسم جالوت «جوليات» مع اسم طالوت «شاول»، وهارون مع قارون «كورَه» (: قورَح). ثمّة ثنائيات مشابهة لاسمي الملاكين هاروت وماروت، ويضاف إلى ذلك ياجوج وماجوج. ثنائية أخرى مسجوعة تتمثل في اسمي هابيل وقابيل «قايين»، رغم أنّ هذين الاسمين غير واردين في القرآن نفسه، بل في التراث الإسلامي فقط. لا يرجع السجع إلى الكتاب المقدّس إلّا في اسمي ياجوج وماجوج، وفي هذه الحالة أيضاً يزداد التوازن الصرفي بين الاسمين في نسختهما العربية. في الحالات الأخرى، جرى تغيير جذري على أحد الاسمين في الثنائية لكي يتوازن مع الآخر. والمُكافئ العربي للاسم العبري «قايين» يمكن أن يكون شيئاً ما مثل «قائين»، ومُكافئ «كورَه» يمكن أن يكون قورَه، إلخ. إذاً ليس أمراً مستوردّاً من بعيد الاقتراح أنّ عيسى هو نسخة مُعدّلة من



اسم يسوع، القصد منه هو أن يتوازن إلى أقصى حدّ مع موسى. هذا، إلى جانب أمور أخرى، يُشير إلى أنّ هذه الصيغ القرآنيّة لأسماء علم من الكتاب المقدّس ناشئة من تراث شفهي وردت فيه مراراً وتكراراً هذه الأسماء في ثنائيات. في نظري، هذا التفسير المعقول تماماً يُبعد اقتراح بيلامي عن مجال البحث.

يربط بيلامي لفظ طوى، اسم الوادي المقدّس الذي واجه فيه موسى العليقة المتقدّدة، مع اسم المكان «جلجال» المذكور في علاقة مع يشوع ٥ ١٥ إنّه يقترح أنّه، كجلجال، اسم المكان القرآني، مضبوطاً بالشكل طوى بدلاً من طوى، عنى «دحرج» وهو على علاقة بالسجود لله. هذا التفسير في نظري بعيد الاحتمال. اسم المكان الوارد في الكتاب المقدّس (: جلجال) يُشير بوضوح إلى زمان ومكان مُختلفين وسياق مختلف في التاريخ الكتابي المقدّس، ولهذا - في الوقت الذي يمكن أن يكون مُشابهاً من الناحية الرمزية المتعلقة برموز الكتاب المقدّس - ليس على صلة (: بجلجال) بأي شكل قابل للإدراك. إضافة إلى ذلك، طوى، الذي يعني «ثنى» لا يتلاءم مع السياق. إنّ بيلامي مُصيب في لفته الانتباه إلى غرابة اسم المكان هذا، الذي لا صلة له بأيّ اسم مكان في رواية الكتاب المقدّس عن موسى. إنّي أقدم اقتراحاً بديلاً هو أنّ طوى يمتُّ بصلة إلى طور، اللفظ الآرامي/السرياني بمعنى جبل المستخدم في القرآن ليشير إلى جبل سيناء، إمّا مستقلاً - الطور = الجبل (٢ ٦٣، ٩٣؛ ٤ ١٥٩؛ ٥٢ ١) - أو مع تتمّة، كما في طور سيناء/سينين (٢٣ ٢٠؛ ٩٥ ٢). يلفت هوروفيتس الانتباه إلى أنّ طوى متطابق مع جانبِ الطور الأيمن، حيث تلقى موسى الدعوة عند العليقة المتقدّدة (١٩ ٥٢؛ ٢٨ ٢٩، ٤٦؛ ٢٠ ٨٠). (٣٠) إنّ تشويه صيغة الاسم بنقلها إلى طوى من طور يُشبه ما طرأ على اسم طور سيناء من أجل السجع في ٩٥ ٣ حيث تحوّلت سيناء/سيناء إلى سينين: وطور سينين. ترجيح هذا مُقترح من حقيقة أنّ المصطلح طوى يرد مرتين فقط في القرآن، وفي كليهما في موقع السجع في آخر الكلام: إنّي أنا ربّك فأخلع نعليك إنك بالوادي المقدّس طوى (سورة طه ٢٠ ١٢)؛ وإذ ناداه ربّه بالوادي المقدّس طوى (سورة النازعات ٧٩ ١٦). في الحالتين، يرد لفظ طوى في فقرات تعرض فيها الآيات نهاية سجعية بألف المدّ، وآيات أخرى تُعرّف المكان الذي نحن بصدده في القصة -

حيث شاهد موسى العليقة المُتَّقِدة - بأنه الجانب الأيمن من جبل سيناء، فيبدو معقولاً أن يكون لفظ طوى تحريفاً لـ طور. يبدو هذا التفسير أرجح من تفسير بيلامي، لأنَّ العلاقة مع موسى مدعومة بكثير من الفقرات في القرآن، بينما العلاقة المزعومة مع يشوع ليست كذلك.

قُصارى القول، إنَّ لوكسينبرغ ليس الوحيد الذي اقترح تعديلات في النص القرآني. ثمة تعديلات كثيرة يُخبر عنها في أعمال عن الفيلولوجيا القرآنية في القرون الوسطى، وبعض الباحثين المحدثين مثل بيلامي قدّموا عملاً هاماً في هذه الناحية الخاصّة. والنتائج متنوّعة. كثير من تعديلات القرون الوسطى التي يقدّمها السيوطي تبدو معقولة وفي بعض الحالات مرجّحة جداً. وكثير من تعديلات بيلامي بعيدة جداً عن الاحتمال، ولكنَّ بعضاً منها اقتراحات ممتازة تُقدّم قراءة مُحسّنة. كيف يُقارن لوكسينبرغ مع سابقه في مشروع التعديلات القرآنية؟

كلّ ما يمكن قوله هو أنّ لوكسينبرغ يقترح مئات من التعديلات لنصّ القرآن. بعض «القراءات» السريانية للنصّ لا تتضمّن تعديلاً؛ وبعضها يتضمّن. ولكنَّ كثيراً من تعديلاته للنصّ لا تتضمّن التجاءً إلى مفردات أو أبنية سريانية، أو تفعل ذلك بواسطة كثير من مطّ الخيال. لقد طفّت عبر نصّ لوكسينبرغ في طبعته بعناية. إنَّ عمل لوكسينبرغ في طبعته لا يختلف كثيراً فيما يتعلّق بالتعديلات نفسها؛ الطبعة الثانية تتضمّن كثيراً من التغييرات الجماليّة، فهي بحروف الُطف وإخراج مطبعي مُحسّن، وتمتلك حواشي وهوامش موسّعة. ولكنَّ لوكسينبرغ، فيما يبدو، لم يشطب أو يُغيّر أو يُضف أي زعم جوهرى للعمل في الطبعة الثانية. هنا سأقوم بمجرّد تلخيص وأقدم بعض الأمثلة لتحليل أمل أن أقدمه في مكان آخر بتفصيل أكبر. إنّ أغلب تعديلات لوكسينبرغ غير معقولة وبيّنة الخطأ غالباً. وعدد قليل من التعديلات محتمل ويستحقّ مزيداً من التفكير.

يفيد لوكسينبرغ، في عدد من تعديلاته، من حقيقة أنّ الألف في نهاية الأسماء السريانية/الآرامية تُمثّل أداة التعريف، مقترحاً أنّ هذا الاستخدام (: للألف أداة للتعريف) يُفسّر عدّة نصوص قرآنية. إنّ «أ» التي تُفسّر عادة بأنها أداة تنكير في آخر الاسم المفرد في العربية، يُفسّرها (: لوكسينبرغ) بأنها أداة تعريف سريانية في آخر الاسم المفرد (ألف إطلاق) أو أداة تعريف للجمع (ألف مُمالة). فيما يلي مثل

واحد على ذلك: هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا (سورة هود ١١ ٢٤؛ سورة الزمر ٣٩: ٢٩). يقترح لوكسينبرغ أن هذا يُمثل صيغة الجمع السريانية مَثَلِي، بحيث تصبح العبارة معادلة ل: هَلْ يَسْتَوِيَانِ الْمَثَلَانِ. (٣١)

ينتقد كورينتي ودي بلويس كلاهما هذا الاقتراح، لافتين النظر إلى أن هَلْ يَسْتَوِيَانِ الْمَثَلَانِ عربيّة غير صحيحة؛ إن أتى الفاعل المُثَنَّى بعد الفعل، فالفعل يجب أن يكون في حالة الإفراد: هَلْ يَسْتَوِي الْمَثَلَانِ. (٣٢) ثمّة حجّة قويّة أخرى ضدّ هذا الاقتراح، وهي حجّة كشافة عن منهج لوكسينبرغ. إنّه غالباً يُقصر عن أن يحسب حساباً كافياً لتفسير بديل لبناء في النَّصّ الذي يقترح تعديله. في الحالة التي نحن بصددّها، علامة النصب (: أ) في آخر اللفظ العربي (: مَثَلًا) الذي يقترح تعديله يُمكن تفسيرها بأنّها علامة نصب للتخصيص (تمييز)، فعبارة هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا تعني: «هَلْ يَسْتَوِي الاثنان في كونهما مثلاً؟» ولا غرابة في هذا، لأنّه المعنى المُقترح في فقرات أخرى كثيرة في القرآن تُحلّل إعرابياً بأنّها منصوبات للتخصيص وَسَاءَ سَبِيلًا (٤ ٢٢؛ ١٧ ٣٢) «إنّه سيّئ بوصفه سبيلاً.»؛ فَسَاءَ قَرِينًا (سورة النساء ٤ ٣٨) «إنّه سيّئ بوصفه رفيقاً.»؛ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ (سورة غافر ٤٠ ٣٥؛ سورة الصف ٦١ ٣) «كان فظيماً بكونه مقتاً في نظر الله.»؛ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ (سورة الكهف ١٨ ٥) «كانت شنيعة بوصفها كلمة تخرج من أفواههم»؛ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (سورة النساء ٤ ٦٩) «أولئك جيّدون بوصفهم رفاقاً.» من الواضح أنّ نصب التخصيص (: التمييز) مطلوب حيث يوجد لفظ آخر يجب أن يكون هو الوكيل (: المسند إليه) في الفقرة، كما في وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جِمْلًا (سورة طه ٢٠: ١٠١) «سيكون سيّئاً كجملٍ لهم في يوم القيامة» (: كذا. تعاني عبارة الكاتب من بعض الغموض. إنّه في الواقع يُريد أن يشير إلى نوع من التمييز يُسمّيه النحاة العرب بتمييز الجملة أو النسبة أو الملحوظ أو المحوّل. هذا التمييز مُحَوَّلٌ من مبتدأ أو فاعل أو مفعول. على سبيل المثال، التمييز في عبارة وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جِمْلًا مُحَوَّلٌ من فاعل، لأن أصل العبارة هو: وَسَاءَ لَهُمْ جِمْلٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. - المترجم) بما أنّ نصب التخصيص (: التمييز) شائع جدّاً في القرآن، لا سبب للجوء إلى تفسير بعيد الاحتمال من أجل الإتيان بتفسير للنصّ السابق. إنّه مفهوم تماماً كما هو.

في مثال آخر يستخدم لوكسينبرغ هذا المبدأ فيقترح أنّ الجمع المنصوب  
سُجِّدَا (٢) ٥٨ ؛ ٤ ١٥٤ ؛ ٧ ١٦١ ؛ ١٢ ١٠٠ ؛ ١٦ ٤٨ ؛ ١٧  
١٠٧ ؛ ١٩ ٥٨ ؛ ٢٠ ٧٠ ؛ ٢٥ ٦٤ ؛ ٣٢ ١٥ ؛ ٤٨ ٢٩)، المُكافئ  
لـ ساجد ينفي المعنى، هو في الواقع الجمع السرياني سجدا المُكافئ في  
المعنى. (٣٣) مرة أخرى، هذا التفسير لا ضرورة له؛ لو كان اللفظ بدون شواهد  
في القرآن تشهد على صحته أو كان غير منسجم مع السياق لكان التفسير مطلوباً.  
ولكن في كلّ الحالات (: السابقة) يتطلّب السياق جمعاً نكرة منصوباً. إضافة إلى  
ذلك، صيغة فُعَل ليست نادرة ولا مفتقرة إلى شواهد في اللغة العربيّة. إنّها ترد في  
القرآن نفسه في رُكِّع (٢) ١٢٥ ؛ ٢٢ ٢٦ ؛ ٤٨ ٢٩).

ولكن في حالة واحدة يُطبّق لوكسينبرغ هذا النوع من التفسير على نص صعب  
الإعراب قليلاً كما هو قائم: قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ  
إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (سورة الأنعام ٦ : ١٦١). النَّصُّ مُرْبِكٌ  
لاحتوائه عدداً كبيراً من المنصوبات، والوظيفة النحويّة لكلّ منها ليست واضحة.  
في هذه الحالة، اقترح لوكسينبرغ أنّ الألف الأخيرة في حَنِيفًا، التي يجب أن  
تُقرأ ألفاً بدون تنوين، تُمثّل أداة التعريف السريانيّة يُخَفَّفُ هذه المشكلة بجعله  
حَنِيفًا نعتاً لإبراهيم، مُقلِّلاً بهذا واحداً من عدد المنصوبات المتباينة. بكلمات  
أخرى، تركيب إبراهيم حَنِيفًا الذي يرد تكراراً سيكون في الواقع مكافئاً لتركيب  
النعته والمنعوت في العربيّة: إبراهيم الحنيف. (٣٤) لهذا (: التعديل) فرصة تقديم  
قراءة مُحسّنة. إنّهُ يلقي عوناً من حقيقة أنّ لفظ حَنِيف ناشئ من اللفظ السرياني  
حَنْفَا، ج. حَنْفِي حَنْفَا، نَنْفَا، بمعنى «وثني، وثنيون»، وهي النقطة التي يُشَدِّد  
عليها لوكسينبرغ وكانت مُقترحةً من نولدكه وآخرين. (٣٥)

لفظ حَنِيف إشكاليّ إلى بعض الحدود في النَّصِّ القرآني؛ معناه الحرفي  
عُرْضَةٌ للأخذ والردّ، ويبدو أنّه مُستخدَم بأسلوبين نحويّين مُتميّزين. يظهر  
بالإجمال اثنتي عشرة مرة في النَّصِّ، عشرة منها بصيغة المُفرد (٢) ١٣٥ ؛ ٣  
٦٧، ٩٥ ؛ ٤ ١٢٥ ؛ ٦ ٧٩، ١٦١ ؛ ١٠ ١٠٥ ؛ ١٦ ١٢٠، ١٢٣ ؛ ٣٠  
(٣٠) ومرّتين بصيغة الجمع حُنْفَاء (٢٢) ٣١ ؛ ٩٨ ٥). واللفظ، بشكل عامّ،  
مُرتبط ارتباطاً وثيقاً بإبراهيم (٢) ١٣٥ ؛ ٣ ٦٧، ٩٥ ؛ ٤ ١٢٥ ؛ ٦ ٧٩،

١٦٦؛ ١٦ ١٢٠، ١٢٣؛ ٢٢ ٣١) وهو نقيض الشُّرك. رأى الباحثون أنّ اللفظ يُشير إلى الإسلام وإلى توحيد إبراهيم السابق للمسيحية واليهودية. يشدّد اللفظ بشكل خاصّ على هويّة الإيمانيّن. <sup>(٣٦)</sup> في بعض الأمثلة، يرد لفظ حَنِيفَ خَبَرًا أو نعتًا لإبراهيم، كما في «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة آل عمران ٣ ٦٧)؛ «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة النحل ١٦ ١٢٠). إذا تفسير لوكسينبرغ ل حَنِيفَ بأنه نعت لإبراهيم ليس مُستوردًا من بعيد تمامًا. ولكن لفظ حَنِيفَ في أغلب المواقع التي يرد فيها لا يظهر صفة خبراً بل حالاً منصوباً، يصف حال صاحب الحال وهو يقوم بعمل آخر. هذا واضح في الحالات التي يرد فيها اللفظ بصيغة الجمع حُنَفَاءَ، بدون أي علاقة بإبراهيم: سورة الحج ٢٢ ٣٠ - ٣١ «... فَاجْتَنِبُوا الرُّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ \* حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ...» (سورة الحج ٢٢ : ٣٠ - ٣١)؛ «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ...» (سورة البينة ٩٨ : ٥). في كلٍّ من هاتين الفقرتين، لفظ حُنَفَاءَ حال منصوب في صيغة جمع لأنّ صاحب الحال في الفقرتين هو الفاعل الوارد في صيغة جمع. وزيادة على ذلك، تُشير الفقرتان إلى أنّ لفظ حُنَفَاءَ يُوازي في المعنى العنصرين اللفظيين المنصوبين، غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. يرد هذا الاستخدام بصيغة المُفرد، ومرةً أخرى، بدون ذكر صريح لإبراهيم، في الفقرات التالية: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا...» (سورة الأنعام ٦ ٧٩)؛ «وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة يونس ١٠ ١٠٥)؛ «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (سورة الروم ٣٠ ٣٠). في هذه الفقرات، المُفرد حَنِيفًا يُمكن أن يُعرَبَ حالاً منصوبةً صاحبها ضمير الشخص الأوّل المُفرد، التاء المتحرّكة في وَجَّهْتُ في النص الأوّل (: الآية ٦ ٧٩)، وضمير الشخص الثاني المُستتر في فعل الأمر أَقِمَّ في التّصين الأخيرين (: ١٠ ١٠٥ ؛ ٣٠ ٣٠).

ولكن في أربع فقرات يرد لفظ حَنِيفَ بعد اسم إبراهيم مباشرة، وفي الوقت الذي يُمكن فيه إعرابه حالاً منصوباً، يبدو أيضاً كأنه يُمكن أن يكون قد قُصِدَ منه أن يكون نعتاً لإبراهيم. مُشكلة الإعراب الأخير هي أنّه يتطلّب بحسب المعتاد

أداة تعريف؛ أي أن المرء يتوقّع النعت والمنعوت: إبراهيم الحنيف. والفقرات الأربع هي التالية: وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا (سورة النساء ٤ ١٢٥)؛ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (سورة الأنعام ٦ ١٦١)؛ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (سورة البقرة ٢ ١٣٥)؛ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (سورة آل عمران ٣ ٩٥). إن فسّر المرء حنيفاً بأنه حال منصوبة، فيمكن أن يفهم أنها تشير إلى المفرد في الفقرتين الأوليين، ولكن في الفقرتين التاليتين، وفي الآيات التي يعالجها لوكسينبرغ، فالمرء يتوقّع الجمع حُنَفَاءً بديلاً، بسبب الجمع كونوا، وتَهْتَدُوا، في الفقرة الثالثة والأمر الجمع، فَاتَّبِعُوا، في الرابعة.

أهذه حالة موضع في النَّصِّ طراً عليه فساد؟ أوجب أن يورد النَّصُّ حُنَفَاءً بدلا من حَنِيفًا؟ تبدو قراءة حُنَفَاءً مُفْضَلَةً، لأنها أكثر انسجاماً مع القواعد الكلاسيكية، ولكنّ مثالا شبيهاً إلى حدّ ما لمُفْرَدٍ منصوب على التمييز يرد في موضع يتوقّع المرء أن يلقى جمعاً: وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (سورة النساء ٤ ٦٩). مع ذلك، يبدو أنّ تعديل لوكسينبرغ، في هذه الحالات، يحلّ مشكلة، لأنّه يجعل حَنِيفًا، المُكافئ لـ الحَنِيف في العربية، نعتاً لإبراهيم، بدلاً من حال منصوبة له. إن هذا (: التعديل) لا يُزيل فقط مشكلة ظهور مفرد حيث يتوقّع المرء صيغة جمع، بل يُزيل أيضاً مشكلة الفصل المُربك بين حَنِيفًا والضمير المُفْرَد (: ياء المتكلم في «هداني» - المترجم) الذي يجب أن يُقَيِّده/ يعود عليه بوصفه حالاً في سورة الأنعام ٦ ١٦١ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا. إنه جدير بالملاحظة، في دعم مُمكن لمُحَاجَّة لوكسينبرغ، أن لفظ حَنِيف لا يرد مُعَرَّفًا بِال التعريف في القرآن بتاتا.

كثير من تعديلات لوكسينبرغ لا يعتمد على قراءة سريانية للنص. بعد أن يُلاحظ أنّ لفظ قرآن نفسه مكتوب من حين إلى آخر «قرين» في رسم النص القرآني، يستنتج أنّ الياء يمكن أن تُمثّل غالباً ألف مدّ. إضافة إلى ذلك، بما أنّ هذه هي الحالة، تنهض إمكانية أنّ ألف المدّ كُتِبَتْ أصلاً ياءً، ثمّ قُرِئَتْ خطأ على أنّها ب/ن/ت/ث، لأنّ هذه الحروف غير متميّز بعضها عن بعض في نصّ غير

مُنْقَط. <sup>(٣٧)</sup> لقد أشار نولدكه قبل ذلك مراراً إلى أنّ الياء تُمثل ألف مدّ في النَّصّ القرآني، ولكن عادة في آخر اللفظ أو قبل ضمير متصل مثل طحاها (طحيها)، وغير ذلك. وأفاد أنّ الياء المتوسطة تُمثل ألف مدّ في ألفاظ مستعارة فقط، مثل التوراة (التوريه). <sup>(٣٨)</sup> إذاً الاقتراح أنّ الياء المتوسطة تُمثل ألف مدّ مرّات كثيرة أكثر ممّا لوحظ حتّى الآن هو واحد من المساهمات الملموسة لوكسينبرغ. ولكنّه يربط هذه النتيجة بشكل غير ضروريّ، بل غير منطقيّ بالسريانية. وتقديمه لهذه النقطة مُرتبكٌ، لأنّه يُحاول أن يناقش ليثبت أنّ هذا الملمح الإملائي نتيجة منطقيّة لحقيقة أنّ لفظ قرآن ناشئ من اللفظ السرياني قريانا «الدرس» وهو تأصيل قبل به الكثيرون وعدّوه مُقنعاً. <sup>(٣٩)</sup> ينبغي على المرء أن يلفت الانتباه إلى أنّه ليس هناك بالضرورة علاقة بين المنشأ الإيمولوجي للفظ «قرآن» وحقيقة أنّ الياء في الخطّ القرآني تُمثل أحيانا ألف مدّ. المشكلة مع الاحتجاج بأثر سرياني في الإملاء القرآني هنا هي أنّ الياء في الخطّ السرياني لا تُمثل ألف مدّ ولكن ببساطة تُمثل حرف الياء، وهذا يُناقض النقطة التي يُحاول لوكسينبرغ أن يُثبت.

إنّ عدداً من تعديلات لوكسينبرغ مؤسّسٌ على فكرة أنّ الياء تُمثل ألف مدّ أصلاً. كما هو معروف جيّداً، تتضمّن سورة الكهف (سورة الكهف ١٨) نسخة لقصة سريانية عنوانها «نائمو إفسس السبعة»، يرفض فيها مجموعة من الشباب النبلاء أن يمارسوا طقوساً وثنيّة بأمر من الإمبرطور الروماني ديسيوس. إنهم يلجأون إلى كهف، حيث ينقذهم الله على نحو عجائبي من الاضطهاد ويحفظهم في نوم عدّة قرون من الزمن. وفقاً لملاحظة بيللامي، لفظ الرّقيم، الوارد في الآية «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» (سورة الكهف ١٨ ٩) حير المفسّرين زمناً طويلاً. <sup>(٤٠)</sup> اقترح توري أنّ هذا كان فساداً لاسم ديسيوس (دقيس) الذي قرئ رقيم. <sup>(٤١)</sup> وانتقد هوروفيتس اقتراح توري لأنّه قصّر أن يُفسّر أصل ال التعريف في الرّقيم. <sup>(٤٢)</sup> وأشار جيفري، مثل هوروفيتس، إلى أنّ هذا التعديل لا يُقدّم تفسيراً لوجود ال التعريف وصرف تفسير توري على أساس أنّ فساد القراءة يحدث فقط في خطّ عبري، حيث السامخ (: السين) تشبه الميم، وليس في خطّ سرياني. في النهاية، يقترح أنّ الرّقيم على الأرجح اسم مكان. <sup>(٤٣)</sup> واقترح بيللامي إزالة حرف العطف الواو وقراءة الرّقود، بدلاً من

الرقيم، أي بفهم النص على أساس أنه يُشير إلى «أصحاب الكهف الرّاقدين/ النّائمين.»<sup>(٤٤)</sup> أخيراً يقترح لوكسينبرغ تعديل الرّقيم بـ الرّقاد، بقراءة الياء ألف مدّ وتعديل الميم بدال، وبهذا يُحوّل العبارة إلى: «أصحاب الكهف والرّقاد.»<sup>(٤٥)</sup> تعديل لوكسينبرغ يمتلك ميزة المحافظة على حرف العطف الذي أهمله بيلامي، ولكنه يبقى قريباً تماماً في المعنى من قراءة بيلامي. كلّ هذه التعديلات (: للفظ الرّقيم) لا ضرورة لها، لأنّ هناك تفسيراً مفهوماً لوجود لفظ الرّقيم. لقد سبق لهوروفيتس أن أشار إلى أنّ أرجح تفسير هو أنّ الرّقيم لفظ يُشير إلى لوحات مُوجّهة خارج الكهف سجّل عليها نائموا الكهف السبعة أسماءهم. وهو يربط اللفظ، زيادة على ذلك، بعبارة كتاب مرقوم التي ترد في غير هذا المكان في القرآن (سورة المطففين ٨٣ : ٩ ، ٢٠). في الواقع، ذكر الفراء (ت. ٢٠٧/٨٢٢) سلفاً أنّ الرّقيم كان حجراً، حديداً، أو لوحة مُوجّهة.<sup>(٤٦)</sup> تدعم مساهمة سيدني غريفيت هذا التفسير من خلال فحص عدّة روايات/نسخ سريانية للحكاية، مُحتجاً بأنّ الرّقيم يُشير إلى لوح كان مرفوعاً على موقع الكهف احتفاءً بذكرى هذه الحادثة العجائبيّة.<sup>(٤٧)</sup> لفظ رقيم إذاً، بكلّ ترجيح، صحيح كما هو، والتعديلات المُقترحة بعيدة الاحتمال تماماً.

مثال آخر لتعديل مبنيّ على مبدأ أنّ الياء - وبالنتيجة ب/ت/ث/ن أيضاً - قد تُمثل ألف مدّ هو المثال التالي:

وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذْنَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ (سورة فصلت ٤١ : ٤٧)

[التعديل:] وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا إِذْ ذَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ.

يُعدّل لوكسينبرغ آذْنَاكَ «نُبْلُغَكَ» (في الرسم، اذنك) بـ إِذْ ذَاكَ «حينذاك» (بافتراض الرسم الأصلي: اذيك).<sup>(٤٨)</sup> هذا التعديل، على النقيض من السابق، يتمتّع بشيء من احتمال أن يكون صحيحاً. أولاً، النص كما هو قائم، إشكالي بسبب هذا اللفظ الخاصّ تحديداً. من غير المعقول أنّ كائنات خاضعة للاستجواب يوم الحساب «تُخبر» الله بأيّ شيء، لأنّ الله عارفٌ سلفاً بكلّ شيء. إنّه هو الذي يُقدّم لهم سجلاً بأعمالهم الماضية. إضافة إلى ذلك، يبدو شاذّاً أن يقولوا إنهم



يُخبرونه بشيء بدلاً من إعلانه حكماً تُصدره محكمة. ثمة بعض الاحتمال إذاً أن يكون النصُّ فاسداً. التعديل المُقترح يُلائم أيضاً السياق. تعبيرات أخرى بمعنى «إذ ذاك»، مثل يَوْمئِذٍ، تظهر مراراً في التصوير القرآني للزمن الأخير، وتعبير كهذا هنا يُنتج إفادة مفهومة تلائم القصة بشكل منطقي. مرةً أخرى، يُلاحظ المرء أن التعديل هنا لا علاقة له بتاتاً بالسريانية: ليس لفظ إذ ذاك جذراً سريانياً ولا مُستعاراً ولا تعبيراً مستحدثاً ولكن عربياً ببساطة.

مثال لتعديل بعيد الاحتمال يقترحه لوكسينبرغ هو التالي:

لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (سورة النحل ١٦: ١٠٣)

التعديل: لِسَانُ الَّذِي يُلْجِزُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

يزعم لوكسينبرغ أن فعل يُلْحِدُونَ لا يُلائم السياق ويقترح أن الفعل يجب أن يُقرأ يلجزون، مُفسّراً بصفة انعكاس للفعل السرياني لِكِزْ Igez لِحَا، ويعني هنا «يُشيرون إشارة خفية/ يُلمّحون». <sup>(٤٩)</sup> ولكنّ المُكافئ العربي في الواقع للفعل السرياني لِكِزْ Igez لِحَا «الغز» بالغين لا بالجيم، ويعني أيضاً «أشار من طرف خفيّ/ لمّح». إنّ حجّة لوكسينبرغ، في جزء منها، مستندة إلى الشبه الشكلي بين الحاء والجيم في الخط العربي، فهذا أمر ذو مشكلة لتفسيره. علاوة على ذلك فإنّ النص كما هو قائم لا يُرجّح أن يكون فاسداً، لأنّ الفعل يُلْحِدُونَ مفهوم تماماً في هذا السياق. فعلُ أَلْحَدَ، يُلْحِدُ يعني أصلاً «إخطأ الهدف»، خاصّة في الرماية، بعكس أصاب، يُصِيبُ بمعنى «أصاب الهدف». ويعني الفعل في هذا السياق أنّ هؤلاء المنتقسين من قدر الرّسول يُحدّدون أو يُشيرون خطأ إلى مُعلّم مُفترَض للرّسول. هذا التّفسير مدعوم من استخدام الفعل نفسه في آية في سورة الاعراف، الذي يُشير إلى فعل الكفّار المستوجب للشجب، وهو استخدامهم أسماء الله عند توجّههم بالصلاة إلى الآلهة الوثنيّة: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سورة الاعراف ٧ ١٨٠). في كلِّ من ٧ ١٨٠ و١٦ ١٠٣، فعل يُلْحِدُ يعني أن تُسدّد إلى الهدف الخطأ أو تُوجّه شيئاً في الاتجاه الخطأ. لا حاجة إلى استحضار معنى «أشار بطريقة خفية/ لمّح».

قراءات لوكسينبرغ الأشد حساسية هي تلك المتعلقة بالحواريات، الخليلات الخياليات الوصف في الجنة. إنه يقترح أن لفظ حور ذو علاقة باللفظ السرياني *حيوارا* *هؤا* بمعنى «أبيض» وأن عين ذو علاقة باللفظ السرياني *عينا* *عع* الذي لا يعني «عين» فقط، بل «مظهر، لون، بهاء، إشراق» أيضاً. من ثمَّ يُعدّل عبارة «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ»، بِ: «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ»، وهو يترجم هذا التعديل بِ: «سُنْرِيحُهُمْ تَحْتَ أَعْنَابٍ بَيْضٍ كَالْبَلُّورِ». <sup>(٥٠)</sup> حجّته في صالح هذا التفسير هي أنه شاذُّ مستغربٌ أن توصف عيون الخليلات الجميلات بأنها «بيضاء»، وهذا هو المعنى الذي ينسبه للألفاظ العربية: أحور، حوراء، حور. ولكنَّ هذا غير صحيح، لأنَّ لفظ الحور يُشير إلى ملمح جمالي خاص، وهو التعارض القوي بين شدة بياض العيون وشدة سواد حدقاتها. إن ترجمة بيل بِ: «ذوات العيون الداكنة»، التي ينتقدها لوكسينبرغ هي في الواقع تقريب لا غبار عليه، بحسبان صعوبة نقل المعنى باقتضاب إلى الإنكليزية. <sup>(٥١)</sup> إنَّ وجود مثل هذا اللفظ الخاص يجب ألا يُفاجئ كأمر شاذُّ مستغرب؛ واللفظ الموازي، لمى، مع مشتقاته الصرفية الوصفية، ألمى، لمياء، ولمى، تُشير إلى ملمح جمالي مشابه، لون قاتم في الشفاه واللثة متعارض مع لون الأسنان المُشرق. اعتراض لوكسينبرغ الآخر، أن الأوصاف القرآنية للجنة تخصص للذكور المتوطنين في الجنة طاقمين من الزوجات، زوجاتهم الأرضيات وهؤلاء العذراوات السماويات، هذا الاعتراض يُمثل مشكلة تفسيرية حقيقية. حتى في هذه الحالة، الزوجات الأرضيات يُذكرن بشكل أقل تكراراً (مثلاً: سورة يس ٣٦ ٥٦؛ سورة الزخرف ٤٣ ٧٠)، بحيث يصبح من المجازفة أن يحاول المرء إهمال الإشارات الكثيرة إلى الحور على تلك الأسس. لكي يجوز للوكسينبرغ هذا التفسير، عليه أن يُعدّل أو يُعيد تفسير جمهرة من الألفاظ في فقرات أخرى تصف الحوريات، وعليه أن يصنع تعديلات أخرى كثيرة في فقرات متفاوتة. <sup>(٥٢)</sup> وحقيقة أنه يتحتم عليه أن يعدّل هذه الكثرة الكاثرة من العناصر الفردية في نصوص غير متجاورة أو متصلة بأي نموذج طبيعي تستدعي مُجمّع التعديلات بتمامه إلى الاستجواب. يمكن للمرء أن يتخيل، على سبيل المثال، سيناريو لعطبٍ طبيعي يُصيب نصّاً ما، ككُتُب أو بُقعة في صفحة، شقّ في صفحة أو علة صفحات مجاورة، أو ضياع ورقة أو أكثر

من نصّ يتطلّب تعديلات فردية كثيرة لإعادة النصّ إلى صيغة أقرب إلى الأصل. ولكن لا دليل على وجود حالة كهذه هنا. يبقى سبب واحد لنقاط فساد متنوّعة ومُتعدّدة كهذه وهو إعادة عمل مقصودة للنصّ من قِبَل كاتب لأسباب أيديولوجية. فيما هذا ليس من المستحيل، على المرء أن يأتي بحجّة قويّة تدعم ذلك، ولو كسينبرغ لا يفعل.

مرّة أخرى، من المهمّ جداً أن نلاحظ أنّ لو كسينبرغ لا يأخذ بالحسبان تفسيرات بديلة للنصّ كما هو قائم. والسبب الأوّلي للسعي إلى بدائل عن التفسير القياسي هو أنّ الألفاظ حور، «حوريات»، «عين»، «واسعات العيون»، «شاذة في العربية». إنّها ليست كذلك. صيغة الجمع من الصفة «أفعل» (مفرد مذكّر)، وفَعْلَاء (مفرد مؤنث) هي فُعَل، وهذه الصيغة النعتية ليست نادرة. جمع أخور، حوراء بمعنى «ذوي/ذوات عيون شديدة البياض وشديدة سواد حدقاتها» هو حُور، وجمع أعين (مفرد مذكّر)، عِيناء (مفرد مؤنث) هو عِين، تماماً كما أنّ جمع أعمى، عمياء، أسود، سوداء، أغور، عوراء، أخول، حولاء، أبيض، بيضاء هو عُمي، سُود، عُور، حُول، بيض. بما أنّ هذه الصيغ تُفسّر بسهولة فإنّ الحاجة إلى تعديلها أو تفسيرها يجب تسويغها لسبب آخر. تنضمّ إلى هذا الحاجة إلى تعديل كثير جداً من العناصر الفردية لكي تمضي قُدماً بالقراءة المُعادة التي تُحوّل الحوريات إلى أعناب كروم، بحيث أنّ الإشارات إلى نظراتهنّ الخجولة (قاصرات الطرف) يُعاد تفسيرها لتصبح إشارات إلى أوراق متدلّية، وعبارة وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورِ عَيْنٍ (سورة الدخان ٤٤ ٥٤؛ سورة الطور ٥٢ ٢٠) تُعدّل فتصبح وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورِ عَيْنٍ، وهذا يفهمه لو كسينبرغ بمعنى «ونجعل متكآتهم مع أعناب كروم». (٥٣) كلُّ هذه التعديلات والقراءات المُعادة غير ضرورية وبعيدة الاحتمال إلى حدّ بعيد. علاوة على ذلك، تتطلّب تعديلات فقرات الحوريات تعديلاً لطاقم ثانٍ من الفقرات، تلك التي تُشير إلى حُلان أو حَدم وسيمين (ولدان، غلمان) يظهرون أيضاً في الجنة، لأنّ وجود غلمان وسيمين في الجنة يدعم الإشارات إلى صواحب إناث ويعمل ضد تفسير هذه الأخيرة بوصفها إشارات إلى أعناب أو كروم أعناب. (٥٤) هذه التعديلات أيضاً بعيدة الاحتمال جداً. تظلّ، مع ذلك، تلك الإمكانية المُقترحة سلفاً من قِبَل بيك، وهي أنّ أوصاف حدائق الجنة في

الكتابات المسيحية، ومنها كتابات أفرام السرياني، أثرت في النصوص القرآنية حول الموضوع نفسه. (٥٥)

واحد من تعديلات لوكسينبرغ التي تبدو معقولة هو التالي. سورة الصف (ق ٣٧) تتضمن لازمة هي التالية في النص المستلم:

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ (سورة الصافات ٣٧ ٧٨، ١٠٨، ١١٩، ١٢٩)  
التعديل: وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ «باركناهم من أجل ذرّية». (٥٦)

التعديل نفسه كان قد اقترح سلفاً من قبل ج. بارث في ١٩١٦، رغم أن لوكسينبرغ لا علم له بذلك. (٥٧) لا يقتضي هذا التعديل أيّ تغيير في رسم النص، إلا تغييراً في تنقيط حرف واحد - تغيير من ت إلى ب. وافترض ألف مدّ بدلاً من فتحة مسألة بسيطة، لأنّ ألف المدّ غير مُعلّمة مراراً وتكراراً في النص القرآني. التعديل يحلّ مشكلة في النصّ كما هو قائم، لأنّ استخدام الفعل تَرَكَ مع حرف الجرّ على استخدام شاذّ. لماذا يقول الله «تركنا عليهم»؟ أين المفعول المباشر؟ ترجمة بيكثال، على سبيل المثال، تترجم سورة الصافات ٣٧ ١٠٨ هكذا: «وَتَرَكْنَا لَهُ بَيْنَ الشَّعْبِ (سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ فِي الْعَالَمِينَ!)»: «إنّ ترجمة حرف الجرّ على، الذي يعني عادة «على» أو «ضد»، ب «ل» غريب تماماً. إضافة إلى ذلك، إنّهُ يُفسّر المفعول المباشر للفعل تَرَكَ بأنّه العبارة الواردة في الآية التالية، «سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ فِي الْعَالَمِينَ!». ولكنّ الفعل بَارَكَ يأخذ عادة حرف الجرّ على، وأنّه أقرب إلى الفهم والمنطق أن يُبارك الله نوحاً وإبراهيم وموسى وهارون من أن يترك شيئاً ما عليهم. صحّة هذا التعديل مدعومة بقوة من الآية ١١٣ من السورة نفسها التي تنص: «وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِم مُّحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ». النقطة الحاسمة هنا هي أنّ الفعل بَارَكَ مستخدم بشكل بارز في سياق موازٍ جداً لسياق الآيات الأخرى المقتبسة سابقاً.

تعديل النصّ القرآني ينزع إلى أن يرفع الحواجب في الجماعات المسلمة والدوائر الأكاديمية المكرّسة لدراسة الإسلام على السواء. جزء من سبب هذا هو الافتقار إلى معرفة بتاريخ القرآن النصّي، كما هو مُدوّن في النصوص الإسلامية التراثية، وبمزيد من التحديد، افتقار إلى اطلاع على الدور الذي لعبه التعديل في

البحث الإسلامي التراثي . سيكون خطأ تحاشي التعديل كمقاربة نافعة للنصّ القرآني، سواء بقصد تجنّب إيذاء المؤمنين أو مجاراة لاتّجاه البحث ما قبل الفيلولوجي الذي يعتقد أنّ التفتيش عن النصوص والمعاني الأصليّة تعبٌ لا جدوى منه ولا متعة فيه، (: سيكون ذلك خطأ) بقدر ما هو خطأ تبني النظرة الاعتقاديّة التي تقول بأنّ الانتقال الشفهي حفظ بطريقة عجائيّة نصّ القرآن من الفساد. مهما كانت استحقاقات عمل لوكسينبرغ فإنّ ردود الفعل التي انتقصت من قدره لا لسبب سوى جراته على تعديل النصّ القرآني هي ردود فعل مُخيّبة للآمال. إنّ الباحثين في القرآن، إنّ كانوا جديرين بالاسم، يجب أن يكونوا قادرين أن يُرَقُّوا الحجج المُتعلّقة باحتمال أو عدم احتمال التعديلات المُحدّدة التي اقترحها لوكسينبرغ، لا أن يصرخوا ببساطة: مخالفة. قليل جداً من تعديلات لوكسينبرغ محتملٌ قابلٌ للتصديق؛ من بين عشرات التعديلات والقراءات للنصّ التي اقترحها ثمة حفنة فقط معقولة. مع ذلك، على الباحثين في الدراسات الإسلاميّة أن يسعوا إلى إثبات خطئها بأسلوب واضح، مُحدّد، ومسؤول إن كان للبحث أن يُحرز خطوات حقيقيّة إلى الأمام في فهم النصّ القرآني.

(1) Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ansprache* ("The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decipherment of Qur'anic Language"), Berlin: Das arabische Buch, 2000; 2nd revised edition: Berlin: Schiler, 2004.

(2) R.R. Phenix and C.B. Horn, Review of Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, *Hugoye Journal of Syriac Studies* 6.1 (2003).

(3) Nöldeke's work far outstripped Gustav Weil's short introduction to the Qur'an, published in 1844: *Einleitung in den Koran*, Bielefeld: Belhagen und Klasing, 1844.

(4) See *FV*.

(5) See W.St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Qur'an*, New York: E. S. Gorham, 1905, 136–211; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart: Kohlhammer, 1922; R. Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment*, London: MacMillan, 1926; reprint: London: Frank Cass & Co., 1968; T. Andrae, "Der Ursprung des Islams und das Christentum," *Kyrkhistorisk arsskrift* 23 (1923): 149–206; 24 (1924): 213–92; 25 (1925): 45–112; A. Mingana, "Syriac influence on the Style of the Koran," *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 77–98; K. Ahrens, "Christliches im Qoran," *ZDMG* 84, 1930, 15–68, 148–90; E. Gräf, "Zu den christlichen Einflüssen im Koran," *ZDMG* 111, 1962, 396–98; G. Parrinder, *Jesus in the Qur'an*, New York: Barnes and Noble, 1965; H. Räisänen, *Das Koranische Jesusbild: Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan, 1971; A. Schall, "Die Sichtung des Christlichen im Koran," *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 9, 1971, 76–91; G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an*, Erlangen: Lüling, 1974; C. Schedl, *Muhammad und Jesus*, Vienna: Herder, 1978; idem, "Die 114 Suren des Koran und die 114 Logien Jesu im Thomas-Evangelium," *Der Islam* 64, 1987, 261–4; T.J. O'Shaughnessy, *The Koranic Concept of the Word of God*, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1984.

(6) A. Geiger, *Was hat Mohammed aus den Judenthume aufgenommen?* Bonn: F. Baaden, 1833; revised edn. Leipzig: M. W. Kaufmann, 1902; T. Nöldeke, *GdQI*; H. Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, London: Royal Asiatic Society, 1902; Tisdall, *The Original Sources of the Qur'an*, 51–135; I. Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Leipzig: Gustav Fock, 1907; J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin: de Gruyter, 1926; C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933; H. Speyer, *Die biblische Erzählungen im Qoran* (Gräfenhainichen: Schulze, 1931; reprint Hildesheim: Olms, 1961, 1988).

(7) Mingana, "Syriac influence on the Style of the Koran," *Bulletin of the John Rylands Library*, 11, 1927, 77–98.

(8) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn., 68–9.

(9) F. Corriente, "On a proposal for a Syro-Aramaic reading of the Qur'an," *Collectanea Christiana Orientalia* 1, 2004, 305–14; S. Hopkins, Review of Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, *JSAI* 29, 2003, 377–80; C. Gilliot, "Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran," *Arabica* 50, 2003, 380–93; F. de Blois, Review of Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, *Journal of Qur'anic Studies* 5, 2003, 92–7.

(10) Hopkins, Review of Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, *JSAI* 29, 2003, 377–80.

(11) Nöldeke, *GdQ1*, 265–79; I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-vorlesungen*, Leiden: Brill, 1920, 2–32; D.S. Margoliouth, "Textual variations of the Koran," *The Muslim World* 15, 1925, 334–44; F. Rosenthal, "Some minor problems in the Qur'an," *The Joshua Starr Memorial Volume*, n.e. New York: n.p. 1953, 68ff.; D.S. Powers, "The Islamic law of inheritance reconsidered: A new reading of Q 4:12B," *Studia Islamica* 55, 1982, 61–94; J.A. Bellamy, "Some proposed emendations to the text of the Koran," *JAOS* 113, 1993, 562–73.

(12) Bellamy, "Some Proposed Emendations," 562–63.

(13) J. Burton, "The voweliling of Q 65,1," *JSS* 29, 1984, 267–83; P. Crone, "Two legal problems bearing on the early history of the Qur'an," *JSAI* 18, 1994, 1–37; D.S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley: University of California Press, 1986.

(14) See J.D. McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991; A. Rippin, "The Qur'an as literature: Perils, pitfalls and prospects," *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 10, 1983, 38–47; idem, "Quranic studies, Part IV: Some methodological notes," *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 1997, 39–46; B. Wheeler, *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*, London: Routledge/Curzon Press, 2002.

(15) Nöldeke, *GdQ1*, 236–42; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-vorlesungen*, 31–6.

(١٦) جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، المحقق غير مذکور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ١، ٣٩٢-٤.

(١٧) دراسة كينيث إدوارد نولين عن مصادر «الإتيقان» يُقدّم مسحاً مفيداً لهذه الأعمال، ولكنها لسوء الحظ مليئة بالأخطاء من تواريخ غير صحيحة وأسماء مغلوبة لمؤلفين وتعريفات خاطئة لمؤلفات. انظر:

*The Itqan and Its Sources: A Study of al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, by Jalal al-Din al-

Suyuti, with Special Reference to *al-Burhan fi 'ulum al-Qur'an* by Badr al-Din al-Zarkashi, Doctoral dissertation, The Hartford Seminary Foundation, 1968.

(١٨) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ١، ٣٩٢.

(١٩) المصدر نفسه، ١، ٣٩٢-٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ١، ٣٩٣.

(٢١) المصدر نفسه، ١، ٣٩٣.

(22) J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 7.

(٢٣) جلال الدين المهلالي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، تحقيق مروان سيوار، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥، ١٣٤. المهلالي فسر سورة ١، ١٨-١١٤، وبداية سورة ٢، بينما كمل السيوطي العمل وكتب تفسير السور ٢-١٧. قارن: Pellat, "al-Mahalli," *EI2*, 5, 1223.

(٢٤) الطبري، جامع البيان، محققه غير مذكور، القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢١-١٨/١٩٠٣-١٠، ٢٧، ٩٣.

Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petri-vorlesungen*, 36; Bellamy, "Some Proposed Emendations," 563.

(25) J.A. Bellamy, "The mysterious letters of the Qur'an: Old abbreviations of the *Basmalah*," *JAOS* 93, 1973, 267-85; idem, "*Al-Raqim* or *al-Ruqud*!": A note on Surah 18:9," *JAOS* 111, 1991, 115-7; idem, "*Fa-Ummuhu Hawiyah*: A note on Surah 101:9," *JAOS* 112, 1992, 485-7; idem, "Some proposed emendations to the text of the Koran;" idem, "More proposed emendations to the Text of the Koran," *JAOS* 116, 1996, 196-204; idem, "Textual criticism of the Koran (Presidential Address)," *JAOS* 121, 2001, 1-6; idem, "A further note on 'Isa,'" *JAOS* 122, 2002, 587-8.

(26) J.A. Bellamy, "The mysterious letters of the Qur'an," 267-85; idem, "Some proposed emendations to the text of the Koran," 562-73.

(27) A. Welch, "Qur'an," *EI2*, 5, 400-29, here pp. 413-4.

(٢٨) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ١، ٢٩٢.

(29) Bellamy, "Textual criticism of the Koran," 6; idem, "A further note on 'Isa,'" 587-88.

(30) Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 125.

(31) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, 52-3.

(32) Corriente, 378; De Blois, 93-4.

(33) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, 70-1.

(34) *Ibid.*, 62-6.

(35) Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Trüber, 1910, 35; *FV*, 112-5.

(36) W.M. Watt, "Hanif," *EI2*, 3, 165-6; U. Rubin, "Hanif," *EQ*, 2, 402-4.



- (37) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, 81–7.
- (38) Nöldeke, *GdQ1*, 252–55.
- (39) *FV*, 233–4.
- (40) J.A. Bellamy, “Al-Raqim or al-Ruqud?,” *JAOS* 111, 1991, 115–7. See also R. Paret, “Ashab al-kahf,” *ET2*, 1, 691.
- (41) C.C. Torrey, “Three difficult passages in the Koran,” in T.W. Arnold and R.A. Nicholson (eds), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne ( . . . ) on his 60th Birthday*, Cambridge: Cambridge University Press, 1922, 457–9.
- (42) Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 95.
- (43) *FV*, 144.
- (44) Bellamy, “Al-Raqim or al-Ruqud?,” 115–7.
- (45) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, 92–4.
- أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٥-٧٢، ٢، تحقيق R. Tottoli, “Raqim,” *EQ*, 4, 351–52 (٤٦)
- ١٣٤
- (٤٧) انظر مقالة سيدني غريفيث في هذا الكتاب.
- (48) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd ed, 87–8.
- (49) *Ibid.*, 119–22.
- (50) *Ibid.*, 254–74.
- (51) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd ed, 266.
- (52) *Ibid.*, 254–94.
- (53) *Ibid.*, 276–8, 258–61.
- (54) *Ibid.*, 295–303.
- (55) E. Beck, “Eine christliche Parallelen zu den Paradiesjungfrauen des Koran?,” *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948, 398–405.
- (56) Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, 2nd edn, 170–1.
- (57) J. Barth, “Studien zur Kritik und Exegese des Qorans,” *Der Islam* 6, 1916, 113–48, esp. 124–5.

## اللغة السريانية في القرآن

نظريات المسلمين التقليديّة (الكلاسيكيّة)

أندرو ريبين

من المهمّ أن نتذكّر أن كريستوف لوكسينبرغ أو الفونس مينغانا ليسا أوّل الناس الذين تأمّلوا في حضور السريانية في القرآن. منذ بدء العصور الإسلامية الأولى كان المفسّرون المسلمون مرارا وتكراراً يناقشون مفردات متنوعة عدّوها سريانية الأصل. كان الكتابُ المسلمون الأوائل على ما يبدو واعين لوجود لغة إمّا محكيّة في أوساطهم وإمّا مكتوبة في نصوص تدعى سرياني أو نبطي - ويظهر أنّهم لجأوا إلى تلك المعرفة لحل مشاكل تفسيرية في القرآن. والدافع الأساسي إلى هذا هو نفسه عند كلٍّ من لوكسينبرغ<sup>(١)</sup> ومينغانا<sup>(٢)</sup>: إن كان النصّ مُشكلاً فمِنَ المُمكنِ للسريانية أن تحلّ الإشكال. وقد نحا مسلمو القرون الوسطى مقاربة أساسية مشابهة.

في هذا المقال سأفحص استخدام السريانية وسيلةً عند مُفسّري القرون الوسطى المسلمين، وأتحرّى أسباب شعورهم بضرورة النظر إلى أصل دخيل لمفردات معيَّنة وسبب اختيارهم السريانية في شواهد قرآنية معيَّنة، مقارنة باليونانية أو القبطية أو العبرية، و«اللغات الأجنبية» شائعة أخرى وردت في تفسيراتهم.<sup>(٣)</sup> لكي أحقّق هذا، سأتحدّث أولاً عن مفهوم اللغات الأجنبية في القرآن وأظهر الفرق بين المقاربة التقليدية للمسلمين من جهة وموقف أحدث البحوث من جهة ثانية. ثم سألتفتُ بالتحديد إلى مجال السريانية مُحاولاً أن أضيف بعض الوضوح إلى المفهوم نفسه، وبعد ذلك أتفحص الاستخدام الإسلامي للصنف نفسه (أي مفهوم

اللغات الأجنبية - المترجم). بتلك المعلومات بين أيدينا سنكون في موقف أفضل لنحاول أن نقارن بعض مقاربات البحوث الحديثة مع التقليدية، وهي الفكرة الأساسية لهذه الدراسة.

إنَّ مقارنةً فيلولوجيةً أساسيةً للقرآن توحى جيداً بأنَّ التفتيش عن مفردات أجنبية في النص هو عمل طبيعي جداً؛ فاللغات تتفاعل، وتنمو، وتتغيَّر نتيجةً لاختلاط الناس في حالاتٍ يستخدمون فيها لغاتٍ مختلفة. والدليل واضح لكلِّ نظرٍ في نشوء الإنكليزية الحديثة، وليس ثمة سببٌ يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ العربية ليست كذلك تماماً. إنَّ انتباهَ الباحثين الفيلولوجيين في العربية كان قد أُثيرَ حتماً في الماضي بواسطة الصيغة الخاصة لأسماءِ أعلامٍ شائعةٍ في الكتاب المقدَّس وواردة في القرآن؛ لا بدَّ أنَّها أثارَت أسئلةً لغويةً: كيف يمكن لـ «أفراهام» أن يصبح «إبراهيم» في العربية؟ أو لـ «يصحاق» أن يُصبح «إسحاق»؟ عبر أيِّ من وسائط اللغة دخلت هذه الأسماء إلى العربية لكي تتبنَّى هذه الصيغ؟ إنَّ هذه الأسئلة يمكن لها أن تكون بحقَّ أسئلةً مثيرةً لفضول الباحثين. وكذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخ الشغف بالبحث في اللغة العربية فإنَّ ملاحظة مفرداتٍ أجنبيةٍ فيها يمكنُ القول إنَّها من المُحتمِّم أن تبرزَ أيضاً. كان فيلولوجيو القرن السابع عشر، والثامن عشر، وخاصة التاسع عشر، الأوروبيون العظامُ مجذوبينَ لدراسة العربية لأهميتها في فهم عبرية التوراة. من الواضح أنه كان هناك إحساسٌ بأنَّ عزلة الصحراء يجبُ أن تكون قد حَفِظت (من خلال العربية - المترجم) صفاء اللغات السامية وأنَّ العربية ستكون المفتاح لفهم بعض الألغاز (: اللغوية - المترجم) في التوراة. إنَّ هذه الفكرة الرومانسية أثارَت بشكلٍ جليٍّ قدرًا كبيراً من الشغف. وبدأت المعاجم متعدِّدة اللغات تظهرُ في القرن السابع عشر - معجم شهيرٌ بينها نشره كاستل عام ١٦٦٩ يُزوِّدنا بمقارنة بين اللغات العبرية، الآرامية، السريانية، السامرية، الأثيوبية، العربية وبعض الفارسية علاوة على ذلك. لهذا نجد أنَّ فحص المفردات العربية في سياق الدراسات التوراتية نبَّه الباحثين المعاصرين باكراً إلى حقيقة أنَّ بعض المصطلحات المستخدمة في القرآن كانت في الواقع تُستخدَمُ بمعنى دينيٍّ تقنيٍّ وُجِدَ في لغاتٍ ساميةٍ أخرى. خلقَ هذا حالةً مُعقَّدةً مُزدوجة الهدف لهذا النوع من الدراسة المُتعلِّق بالمفردات الدخيلة في العربية. من أجل الهدف الأوَّل كان هناك

السؤال التاريخي المتصل باللغة نفسها، السؤال المتعلق بفهم كيفية نمو اللغات. من أجل الهدف الآخر هناك التفتيش عن المعنى حيث بعض المعنى للفظ «الأصلي» في سياق إيتمولوجي يُحسُّ بأنه ملائم للكيفية التي وفقها يمكن أن يفهم القرآن. لقد استُكشفت أشراك هذه المقاربة الثانية من قِبَل أناسٍ مثل جيمس بار، وأنا لن أركز الانتباه على ذلك الإشكال في هذا السياق إلا بأن أقول: إنني أعتقد بأنه يُمكن للمرء أن يكسب بعض الإدراك لإنجاز الإسلام والقرآن برؤيته لكيفية تحوُّل المفردات: لا يمكن النظر إلى الإيتمولوجيا (: علم أصول المفردات - المترجم) بوصفها مُحددة للمعنى، ولكنها كاشفة للتحوُّل وللإبداع.

هناك، على أية حال، بُعد آخر لهذه البحوث الاختصاصية الحديثة. إنَّ الطابع الجدليّ لدراسة المفردات الدخيلة ملاحظٌ، وهذا (الطابع الجدلي) يبدو أنه ينشأ بسبب اهتمام بالسياق الذي نشأ الإسلام ضمنه. أي أن الاهتمام مُنصبٌّ على إدراج سياق القرآن ضمن خلفية مسيحية أو يهودية (أو زرداشتية أو مانوية للغاية نفسها)، وهو عملٌ يُثبتُ غالباً أنه عملية انتقاصية تُجرّد الإسلام من أي معنى للأصالة وتنسبُ كلَّ جيّد (أو سيئ) من الأفكار إلى دين سابق. هذا يوضعُ غالباً ضمنَ دراسات كثيرة (رغم التحفظات المعبر عنها بشكل ظاهر) في سياق لغوي مُعيّن، وليس مجرد الكلام العام عن التوحيد أو المجاز؛ مثل هذه المفاهيم تزعج المؤرّخين كونها غير محددة ولا يمكن اقتفاء أثر مسارها. مهما كان الأمر فإنَّ الدافع الانتقاصي يمكن أن يظهر في كثير من الكتابات الحديثة حول الموضوع. إنَّ مينغانا هو الأشهرُ فيما يتعلّق بهذا الشأن باكتشافه السريانية مفتاحاً لفهم القرآن، الأمر الذي سمح له أن يُعلن أن «التأثير اليهودي في مفردات القرآن الدينية تافهٌ جديرٌ بالإهمال»، وأنَّ «المسيحية هي مصدر كلِّ الوحي الديني في الإسلام». (٤)

أما بالنسبة للباحثين المسلمين، في الجانب الآخر، فإنَّ مناقشة موضوع اللغات الأجنبية في القرآن حدثت في سياق مختلف تماماً، فهو سياق ذو نظريات عامة عن وجود مفردات أجنبية في القرآن. كان هذا الموضوع ميداناً لقدر جيّد من الأخذ والرّد، ولكن يمكن الجزم فوراً أنه، على النقيض من الباحثين المعاصرين، لم يكن لفكرة وجود لغات أجنبية أو سريانية بشكل خاصّ أيُّ تلميح إلى وجود طبقة تحتية مسيحية في النص القرآني.

يُنسَبُ إلى أبي عُبيدة، الباحث الفيلولوجي من القرن التاسع، هذا الحكم: «مَنْ اعتقد أن في القرآن شيئاً غير اللغة العربيّة فقد ارتكب أحد الكبائر ضدّ الله». (٥) يبدو أن هذا الرأي وما يرافقه من عاطفة كان منتشرًا انتشاراً واسعاً في القرون التي تشكّل فيها الإسلام. ومن الواضح أن أبا عُبيدة قد لاحظ وميّز وجود تشابه بين كلمات مُعيّنة في لغات أجنبية وكلمات في القرآن، ولكنّ ردّة فعله تُجاء هذه الملاحظة كانت في إقراره بأنّ صيغة لفظ ما في لغة ما يمكن أن يُوافق صيغته في لغة أخرى، ومعناه في لغة ما يُمكن أن يُقارب معناه في لغة أخرى، سواء أكان هذا بين العربية والفارسية أو لغة أخرى. (٦) وفي القرن التاسع أيضاً اعتقد الشافعي أن لا أحد يعرف كلّ مخزون المفردات العربيّة، فما يبدو «أجنبيّاً» عند جماعة من العرب هو في الحقيقة معروف عند جماعة أخرى. إنّه يقول:

ولسانُ العرب أوسعُ الألسنةِ مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا تعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غيرُ نبيٍّ، ولكنه لا يذهب منه شيءٌ عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها مَنْ يعرفه. والعلمُ به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه: لا نعلمُ رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيءٌ... وهكذا لسانُ العرب عند خاصّتها وعامّتها: لا يذهبُ منه شيءٌ عليها، ولا يطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا من قبله عنها، ولا يشركها فيه إلا من اتّبعتها في تعلّمها منها، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها. (الشافعي، رسالة، ٢٧-٢٨) (٧)

في الوقت نفسه أقرّ الشافعي أنّه قد يكون «في الألسنة الأجنبية كلماتٌ معيّنة، سواء أكانت مكتسبة أو منقولة، مشابهة لتلك التي في اللسان العربي، تماماً كما يوجد كلماتٌ في لسان أجنبي ما مشابهة لتلك التي في السنة أخرى، رغم أنّ هذه الألسنة منطوقة في بلدان مُتفرّقة، وهي متباينة لا صلة قرابة بينها رغم التشابه في بعض الكلمات». (٨) لذا، مع وجود أوجه الشبه فإنّها موجودة هناك بالصدفة وليس بسبب علاقة بين الكلمات.

وفي مطلع القرن التاسع أيضاً يُجري أبو عُبيدة مناقشةً تاريخيّة: ثمة كلماتٌ من أصل أجنبيّ في القرآن ولكنها دخلت إلى العربية قبل نزول القرآن فلذلك يجب

أن تُعدَّ الآنَ عربيَّةً. إنَّ استخدامَ كلماتٍ عربيَّةٍ محسوبٌ متفوقاً على استخدامِ كلماتٍ من لغاتٍ أخرى.<sup>(٩)</sup> في القرنِ العاشرِ يُزوِّدنا الطبريُّ بزاويةٍ أخرى للمشكلة، رغم أنَّ هذا المنظورَ قد لا يكونُ منه أصلاً: الكلماتُ التي تبدو متشابهةً تعكسُ تشابهاً بين اللغاتِ؛ هذا لا يُشيرُ إلى أيِّ شيءٍ عن الأصولِ التاريخيَّةِ للكلماتِ. يُبرهنُ الطبريُّ على صحَّةِ الموقفِ القائلِ بأنَّ اليقينَ في هذه الأمورِ لا يمكنُ إحرازه؛ إننا لن نعرفَ أبداً معرفةً يقينيَّةً ما إذا كانت كلمةٌ ما قد بدأت في لغةٍ أم في أخرى. إنَّه يعتقدُ أنَّ الشخصَ الذي يقولُ: «هذه الكلماتُ كانت أصلاً عربيَّةً ثمَّ انتشرتُ وأصبحتُ متداولةً في الفارسيَّةِ» أو «كانتُ أصلاً فارسيَّةً ثمَّ انتشرتُ وتُدولتُ عند العربِ فعُربَّتْ»، يجبُ أن يُقالَ فيه:

كان مستجهلاً (لو أن قائلًا قاله) لأن العربَ ليست بأولى أن تكونَ كان مخرجُ أصل ذلك منها إلى العجم ، ولا العجم أحقُّ أن تكونَ كان مخرج أصل ذلك منها إلى العرب، إذ كان استعمال ذلك بلفظ واحد ومعنى واحد موجودًا في الجنسين .  
(الطبري، جامع البيان، ١، ١٥)<sup>(١٠)</sup>

كانت مناقشات كهذه تُستخدمُ في حالاتٍ دفاعيةٍ عن الدين، وخاصَّةً عند الجدالِ حولِ ميزاتِ القرآنِ. وكانت مناقشاتٌ حولِ إعجازِ القرآنِ تُدعمُ بإنكارِ أن يكونَ قد أُدخِلَ أيُّ ألفاظٍ خاصَّةٍ إلى العربيَّةِ بواسطةِ محمَّد. كانت هذه النقطةُ في جوهرها لاهوتيَّةً مربوطةً بتصوِّراتٍ لطبيعةِ العربيَّةِ كلغةٍ والإسلامِ كوحيٍ إلهيٍّ. وأنَّ تُقرَّ بوجودِ كلماتٍ أجنبيَّةٍ في القرآنِ كانت قد استُعيِرتِ بسابقٍ قصدٍ يعني أنَّ تُقوِّضَ من الأساسِ معنى التحديِّ الموجَّه إلى أساطينِ الخطابةِ العربيَّةِ أن يأتوا بسورةٍ مثل نصِّ القرآنِ.

في القرونِ المتأخِّرةِ خاصَّةً لم تُنكَّرَ فكرةُ وجودِ مفرداتٍ «أجنبيَّةٍ» من قبَلِ المُفسِّرينِ. الجواليقي، من القرنِ الثاني عشرِ، على سبيلِ المثالِ، تحدَّثَ بصراحةٍ عن «كلماتٍ أجنبيَّةٍ وُجِدَتْ في خطابةِ العربِ القدامى ووظفَتْ في القرآنِ» بدونِ أيِّ تحفظاتٍ حذرةٍ.<sup>(١١)</sup> في أواخرِ القرنِ الخامسِ عشرِ اتخذَ السيوطيُّ إدماجَ اللغاتِ الأجنبيَّةِ في القرآنِ واقعةً إيجابيّةً، وهو تغييرٌ في الموقفِ كان نتيجةً،

ربّما، لتوكيد مُتزايد للدعوة العالمية للإسلام، وأتخذ بال تأكيد جزءاً من البرهان على الامتياز النوعي لنصّ الكتاب المقدّس. (١٢)

في أساس كلِّ تلك النقاشات يكمن ما اعتقده المسلمون في لغة القرآن. وكما يتضح سلفاً كانت هذه المعتقدات مُحفّزة ومدفوعة بمواقف معيّنة: لقد ناقش بعضهم في اتجاه أنّ وجود مفردات أجنبية في القرآن يدعم اشتماليته للناس أجمعين: بناء على هذا استنتجوا أنّه بقدر ما تكثر اللغات في القرآن يكون الأمر أفضل، بل تطرّف بعضهم إلى الزعم بأنّه يوجد تعابير في القرآن من كلِّ لغة.

لقد أبرز بشكل متكرّر أنّ بين النحويين والمُعجميين والمُفسّرين العرب القدامى عدد كبير ممّن امتلكوا لغة غير العربيّة بصفة لغة أمّ أو لغة دينيّة نشأوا عليها. ودار نقاش في اتجاه أنّه قد تمّ تحصيل بعض المعرفة الخاصّة بدراسة المفردات المستعارة الدخيلة في العربيّة، وهو موضوع لاقى بعض الاهتمام عند المُفسّرين والمُعجميين عامّةً. على سبيل المثال، كان عدد من المفردات الفارسيّة قد عُيّن غالباً بشكل صحيح - وفقاً لحكم الباحثين المعاصرين. وثمة عامل آخر ربّما أدّى إلى هذا النوع من الملاحظات هو مفردات كان الباحثون القدامى يعرفون أنّها من لغات أجنبيّة، إذ كانت معانيها في القرآن تُشير إلى علاقة بين الاستخدام القرآني لهذه المفردات واللغة الأجنبيّة. وربّما خطر هذا على البال لأنّ معنى الجذر العربي لا يدعم الاستخدام القرآني له: لفظ «دين» بمعنى «الديانة» وبمعنى «يوم الحساب» قد يكون مثلاً (١٣)

وهناك عامل آخر أدّى إلى ملاحظات حول المفردات الدخيلة هو نشوء الدراسات النحويّة والصرفيّة للغة العربيّة التي أدّت إلى فهم الصيغ أو النماذج الصرفيّة للمفردات العربيّة. وهذا فتح الباب بعد ذلك لملاحظات حول شذوذ - بحسب مقاييس العربيّة - بعض المفردات الموجودة في القرآن عن الصيغ والأوزان الصرفيّة العربيّة. من هذه أمثلة من الأبنية الصرفيّة الصعبة والملاحم الصوتيّة غير القياسيّة في مفردات قرآنية مثل لفظ «إِسْتَبْرَق»، أي المُطرّزات الحريريّة بالفارسيّة، وقد ورد أربع مرّات في القرآن (سورة الكهف ١٨ ٣١؛ سورة الدخان ٤٤ ٥٣؛ سورة الرحمن ٥٥ ٥٤؛ سورة الانسان ٧٦ ٢١)؛ لفظ «زنجبيل»، ومعناه «نبات الزنجبيل» (سورة الانسان ٧٦ ١٧)؛ ولفظ

«بَرْزَخ»، ومعناه «الحاجز»، استُخدم ثلاث مرّات (سورة المؤمنون ٢٣ ١٠٠؛ سورة الفرقان ٢٥ ٥٣؛ سورة الرحمن ٥٥ ٢٠) لفظ «فِرْدَوْس» ومعناه «الجَنَّة» (سورة الكهف ١٨ ١٠٧؛ سورة المؤمنون ٢٣ ١١)؛ ولفظ «نَمَارِق»، ومعناه «الوسائد» (سورة الغاشية ٨٨ ١٥). وقبيلُ آخرُ من الاعتبار هو مفردات من جذور عاقِرٍ - أي مفردات لا صيغة فعلية مرتبطة بها - مثل «تَنور» بمعنى «الفرن» (سورة هود ١١ ٤٠؛ سورة المؤمنون ٢٣ ٢٧)؛ «جبت» ومعناه «الصنم» (سورة النساء ٤ ٥١)؛ «الرحيق» بمعنى «الخمير» (سورة المطففين ٨٣ ٢٥). إنَّ عزل هذه الخصائص بصفة «شواذ» اعتمد، بطبيعة الحال، على طاقم من المعايير تأسست وتمكّنت من أن تُحدّد اللغة العربيّة في بناء لغوي قائم بذاته. طوّر هذه المعايير النحويّون القُدّامى من مشاهير القرن الثامن مثل سيبويه والخليل اللّذين أسّسوا، على سبيل المثال، الصّيغ الصّرفيّة الجائزة للمفردات العربيّة. علاوة على ذلك، حدّدوا بعض الالتلافات من الحروف التي لا يمكن أن توجد في المفردات العربيّة، وهذا التحديد أصبح معياراً آخر. من الملاحظات الواردة عند السيوطي، على سبيل المثال، قوله: إنَّ الجيم والقاف لا يُمكن أن يجتمعا في مفردة عربيّة. والمفردات التي تُخالف هذه الأحكام يُحكّم عليها بأنّها أجنبيّة.<sup>(١٤)</sup> أخيراً، أُدرجت الهاباكس ليكومينا ومفردات نادرة الاستخدام في لوائح المفردات الدخيلة (يجب أن نذكر أن هذا حدث حتّى في حالات يبدو فيها اللفظ عربيّاً الأصل بحسب فهمنا اليوم).

ثمّة عديدٌ من اللغات عدّها النحويّون والمعجميّون التقليديّون مصدراً لمفرداتٍ عربيّة، ومن بين هذه اللغات السريانيّة. والسريانية التي يُشار إليها بلفظ «سرياني» أو «نبطي» يبدو أنّها كانت معروفة جيّداً بوصفها لغةً محكيّة وفقاً لنوادير وُجِدَتْ في أعمال ابن قُتيبة وابن دُرَيْد اللّذين عاشا في القرن العاشر. وارتباط اللغة السريانية بالميّسيحيّة واضح أيضاً في عمل البيروني الكاتب الذي عاش في القرن الحادي عشر.<sup>(١٥)</sup>

ولكن علينا توخّي العناية بالمصطلحات هنا. إنَّ استخدامنا الحديث لمصطلح «سريانية» هو في حدّ ذاته استخدامٌ زَلِقٌ قَلِقٌ، كما يتّضح ذلك عند مينغانا الذي يُكوّم ببساطة «الآراميّة» و«السريانية الفلسطينية» مع «الآراميّة الشريقيّة» تحت مظلة



مصطلح «السريانية».<sup>(١٦)</sup> قد يكون من الأفضل هنا استخدام مصطلح «السريانية الآرامية» رغم أنه يمكن أن يكون المرء مُبرراً في التساؤل عما يُشير إليه المصطلح ويقود إلى الشك بأن لدينا انزلاق دقيق من حقل لغوي إلى حقل ثقافي بل إلى حقل جغرافي. أودُّ أن ألاحظ برفقٍ أنه يبدو لي أن مناقشة مينغانا حول انعدام الأثر اليهودي مُتزعزعٌ إن كان مفهومه لـ «السريانية» يتضمَّن بالفعل مخزون «الآرامية الغربية» المرتبط بالترجوم اليهودي. إن كانت «السريانية» عنده تتضمَّن «الآرامية اليهودية» ولكنَّ «السريانية» كمصطلح تُشيرُ أيضاً إلى المسيحية عنده، فإنَّ كلَّ أسس مناقشته تبدو بلا ريب غيرَ مؤكَّدة. يمكن القول بشكل عام: إنَّ النقاش حول ما نعبه بهذه المصطلحات اللغوية يلقي عضداً هائلاً بتعريف دقيق للمصطلحات. إننا بأمسِّ الحاجة إلى الحذر الشديد من أن نُسقط تصنيفات لغوية حديثة على أزمنة قديمة مُتوقَّعين علاقات مُتبادلة مباشرة. والأهمية هنا تذهب إلى ما هو أبعد بكثير. إن أخذنا عملَ لوكسينبرغ، حتَّى باستخدام تعبير «السريانية الآرامية» بفحواه الألماني، فالمناقشة هامة: يناقش لوكسينبرغ أن القرآن تطوَّر ضمن الثقافة السريانية أو «السريانية الآرامية»، بحسبان العربية لغة غيرَ مكتوبة في ذلك الزمن. كان كثير من الناس المشتركين في نشوء هذا الإسلام الباكر مسيحيين سريانياً عرباً جلبوا مقاربتهم للكتاب المقدَّس إلى تطوَّر القرآن. إن كان الخط العربي قد نما من الخط النبطي، كما هو الاعتقاد المقبول عامَّة بحسب ما يبدو لي، أفندعي الآن أن هذه جزء من شبكة «السريانية الآرامية»؟ هل نحن نتحدَّث عن العراق أم سورياً أم فلسطين حين نتحدَّث عن هذه البيئة الثقافية؟ هل نتحدَّث عن الآرامية الغربية أم الشرقية؟ ما هي المصادر النصية التي تُشكِّل فعلاً أساس الادِّعاءات؟ هناك غالباً كما يبدو احتكامات ساذجة إلى معجمات باين سميث أو بروكلمان مع قلة حساب للسياق الجغرافي والتاريخي ذي العلاقة بالفرضيات حول ظهور القرآن في علاقة بالنصوص السريانية.

ولكنَّ الأهمَّ بالنسبة لغاياتي المباشرة هو هذا السؤال الموازي: ماذا فهم المسلمون من مصطلح «سريانية»؟ وأيُّ معرفة كانت لهم عن اللغة؟

إنَّ هذا الموضوع أيضاً مُعقَّدٌ ومن الصعب إعادة بنائه. أولاً ثمة مفردتان - كما ذكرتُ - مستخدمتان للإشارة إلى ما يمكن أن يُحسب «سريانية»، وهما:

«سريانية» و«نبطية». المصطلح الثاني مُشير للنقاش كما تُظهر نظرة خاطفة للمدخل المتعلق به في موسوعة الإسلام. <sup>(١٧)</sup> أولاً، في الاستخدام العربي، يبدو أنّ المصطلح ذو معنى مزدوج، يشير إلى مجموعتين، إحداهما تسكن في شمال الجزيرة العربية والأخرى في ما بين النهرين. أمّا التساؤل عن سبب هذه الازدواجية في المعنى فمسألة تاريخية خلافية، رغم أن بعضهم يشير إلى «ترجوم» التكوين ٢٥: ١٣ ومواقع أخرى يبدو أنّها تُفسّر هاتين المجموعتين النبطيتين بربط ابن اسماعيل الأكبر، «نبايوث» - وهو اسم مُرتبط بأشور القديمة - بتهجئة «نباث» في إشارة إلى الجماعة العربية الشماليّة، حيث تصبح التاء وفق هذا التفسير ثاء. ومهما كان الأمر في ذلك الشأن، فالنبطيون (كما تُسمّاهم اليوم) يبدو أنّهم يشتركون في ثقافة عامّة مع الناطقين بالعربية (إذا أخذنا بعين الاعتبار أسماءهم) وقد تكلموا بلهجة آرامية غربية قريبة جداً من لغة أقدم النقوش العربية (ولكن حتى في ذلك الوقت، يذهب بعضهم إلى أنّ لغتهم لها بعض العلاقات التاريخية بالآرامية الشرقية). إذن هؤلاء «النبطيون» هم منّ نحسب اليوم أنهم نبطيون، رغم أنّه ليس كلّ كاتب عربي من العصور الكلاسيكية يربط هؤلاء الناس ببيترا وما شابهها، الأمر الذي ينجم عنه لباحثي اليوم افتقار مستمرّ للوضوح. في الزمن السابق لظهور الإسلام، كان هؤلاء الناس يُعدّون من التجار - فعلى سبيل المثال، ثمة إشارة إلى سوق نبطي في المدينة في حقبة ما قبل الإسلام بحسب الواقدي الذي يستخدم لفظ «نبطي». <sup>(١٨)</sup>

ولكنّ الاستخدام الآخر للفظ «نبطي» هو الذي يستقطب اهتمامنا. ثمة جماعة ما بين النهرين هي من أصل آرامي وتكلّمت بلهجة آرامية شرقية، قريبة من المندعية، التي منها اشتقت السريانية. يتحدّث المسعودي، المؤرّخ من القرن العاشر، عن هذه المجموعة في علاقة مع الآشوريين، قائلاً: «سكان نينوى كانوا هؤلاء الذين ندعوهم بالنبطيين والناس الناطقين بالسريانية؛ إنهم» يؤكّد «من جنس واحد وينطقون باللغة ذاتها». <sup>(١٩)</sup> وعند ابن خلدون في القرن الرابع عشر، كان النبطيون السكّان الأصليين لما بين النهرين قبل الفتح الإسلامي للعراق. الآشوريون والبابليون والكلدانيون يُدعون نبطيين؛ وكانوا مشهورين بممارساتهم السحرية. يوضح كتاب آخرون أنّ هذا الاسم المُميّز لم يكن لغويّاً حصراً،

ولكنّ مجموعةً قديمةً من الناس مُيِّزَتْ بممارستها للزراعة، في مقابل الحياة الرعوية أو العسكرية. <sup>(٢٠)</sup> إنّ دراسة أهارون مامان بعنوان «فيلولوجيا سامية مقارنة في العصور الوسطى» تشير بوضوح تامّ إلى أنّ بعض الوضوح الإضافي (أو ربّما بعض الالتباس الإضافي) يمكن اكتسابه باستشارة المصادر اللغوية اليهودية (المكتوبة بالعبرية أو العربية) من الحقبة الإسلامية الكلاسيكية. عند كتابٍ مثل سعديا كاتباً بالعربية: الآرامية تُسمّى «سرياني»، واللفظ نفسه يُفهم تحويراً عبرياً لـ «آشورية»، اللغة المعروفة في ميدان اللغويات بالأكادية. لذا يُدعى الآراميون بسريانيين؛ تُدعى آرامية ما بعد الإنجيل سريانية من قِبَل الكتاب اليهود الذين كتبوا بالعبرية والعربية. ولكنّ النحويين البابليين الذين كتبوا بالعبرية يستخدمون غالباً لفظ «النبطي» ليشيروا إلى الشيء نفسه كما يفعل الذين يكتبون بالعربية. لكي أقدم مثلاً على ذلك أذكر سعديا غاون العراقي من القرن العاشر الذي كتب بالعربية واستخدم لفظ «سرياني» ليشير إلى الآرامية في دراسته لأيوب ٢٩: ١٥ ليرسم مقارنة لغوية بين العبرية والآرامية؛ ولكنه يستخدم لفظ «نبطي» في إحالة إلى دانيال ٨: ٣ (حيث يترجم اللفظ إلى الإنكليزية بالكلدانيين). عند الفاسي، من القرن الحادي عشر، السريانية تعني آرامية الكتاب المقدّس على وجه التحديد، في مقابل لغة الترجوم التي دلّ عليها بلفظ الترجوم نفسه. بكلمات أخرى، «سرياني» هو اللفظ المستخدم عادة من قِبَل الكتاب اليهود الكاتبين بالعربية بمعنى ما ندعوه نحن «آرامية»؛ ولكنهم يدعونه أيضاً بـ «نبطي» بشكل أقلّ تكراراً فيما يظهر.

لذا يمكن لنا بصورة عامّة أن نجزم أنّ «النبطية» بالنسبة للكتاب العرب هي الصيغة الأقدم لـ «السريانية»، وكلتا اللغتين مرتبطتان بشعوب العراق. واحدٌ من أشهر تجلّيات السريانية للعرب في الأزمنة الإسلامية الكلاسيكية كان «كتاب الفلاحة النبطية»، لابن وحشية، وهو دراسة زراعية ترجمت على ما يبدو عن السريانية. <sup>(٢٢)</sup> في وقت من الصعب فيه أن نكون متأكّدين، ثمة مسألة علينا أن نعالجها، على أساس من المصادر اليهودية العربية بشكل خاص، وهذه المسألة متعلّقة بلفظ «نبطي» بمعنى ما ندعوه «سريانية» و«سرياني» بمعنى «آرامية»، بعكس ما افترض في بعض الأوقات. حتى في هذه الحالة، ما يمكن أن يُشير إليه ذلك

بدقة بمصطلحات متصلة بها اليوم هو - في أقل تقدير - غامض. لقد حرّر السيوطي المتوفي عام ١٥٠٥، في بعض من النسخ المختلفة لوائح بالمفردات الدخيلة في القرآن. واحد من أعماله يُدعى «المُتوكّلي فيما ورد في القرآن باللغات». والبحث المسمّى باسم الخليفة المتوكّلي المتوفى في ١٥٣٦/٩٤٣ الذي أمر الكاتب بتأليف العمل هو لائحة بالألفاظ القرآنية الواردة في كلام الأثيوبيين والفرس أو أيّ شعب آخر غير العرب». (٢٣) تتألف اللائحة من ١٠٨ ألفاظ منسوبة إلى إحدى عشرة لغة ومنظمة بحسب اللغة و- ضمن التنظيم - بحسب ترتيب القرآن، وهذا خاصّة يجعلها مفيدة لغرضي الحالي؛ قد لا تكون هذه اللوائح بالضرورة أفضل تمثيل للتراث الإسلامي عن الألفاظ الدخيلة ولكنها بحسب اعتقادي تمثيلٌ له على الأقل.

في فصله عن «السياني»، ثمة سبعة عشر لفظاً مدرجاً في اللائحة. وله أيضاً فصل عن «النبطي» أدرج فيه ثمانية عشر لفظاً. وهناك تقاطع لافت للنظر بين اللائحتين يتمثل في ستة ألفاظ على الأقل تُعدّ آية من أيّ من اللغتين. تتضمّن لائحة أخرى تسعة عشر لفظاً عبرياً، ضمنها اثنان من لائحة «السياني». المفردات المعالجة هي التالية:

«ساري» بمعنى «نهر» (سورة النور ١٩: ٢٤)

«طاها/ طه» بمعنى «يا رجل!»

«جنّات عدن» بمعنى «كرم وأعناب»

«طور» بمعنى «جبل»

«هون» بمعنى «رجال حكماء» (سورة الفرقان ٢٥: ٦٣)

«هَيْتَ لَكَ» بمعنى «تعال إلى هنا» (سورة يوسف ١٢: ٢٣)

«ولات» بمعنى «لا يوجد» (سورة ص ٣٨: ٢)

«رَهْوَأ» بمعنى «هادئ»

«سُجَّداً» بمعنى «برؤوس مرفوعة» (سورة البقرة ٢: ٥٥؛ سورة النساء

٤: ١٥٤)

«قَيّوم» بمعنى «مَنْ لا ينام»

«أسفار» بمعنى «كُتِب»

«قُمَّل» بمعنى «ذباب، نحل»

«شهر» (لم يُقَدِّم أي تعريف)

«يَم» بمعنى «بحر» (سورة الأعراف ٧ ١٣٢)

«صَلَوَات» بمعنى «مجامع» (سورة التوبة ٩ ١٠٠؛ سورة الحج ٢٢ ٤١)

«دَارَسَتْ» (لم يُقَدِّم أي تعريف)

«قِنطَار» بمعنى «جلد ثور مليء بالذهب أو الفضة»

السؤال الخطير الآن هو: لماذا اعتقد المفسرون أن هذه المفردات بعينها سريانية؟ ولماذا اختاروا مصطلح «سريانية» اسماً مُميّزاً لهذه اللغة وليس اسماً آخر؟ في حالة الألفاظ العربية الواضحة المصنّفة ألفاظاً «أجنبية» الشكُّ الفوري من المُحتم أن يكون أن إشكالاً تفسيريّاً أدى إلى الحكم بأجنبية اللفظ، كما بيّن آرثر جيفري في عمله: ألفاظ القرآن الدخيلة. <sup>(٢٤)</sup> والفائدة التفسيرية واضحة: إن كان اللفظ أجنبياً فهو مفتوح لتنوع تفسيري أوسع بكثير ممّا لو كان اللفظ عربياً شائعاً. هذا يُعلّل وجود بعض الألفاظ في اللائحة. ولكنّ السؤال يبقى مطروحاً: لماذا اختيرت السريانية لا غيرها من اللغات؟ هل كان الاختيار على أساس من العلم أم - كما يقول جيفري في عدّة مناسبات - «عباءة تغطي جهلهم» أم أن الكتاب المسلمين استخدموا هذا الاسم، اسم «سرياني»، لكل ما هو موغل في القِدَم، شرفه الزمن، وبالنتيجة لم يُعد يفهم منه إلا القليل، أم لكي يُميّزوا بعلامة «لفظاً من اللغات القديمة المكتسبة بالتعلّم فهي مُبهمة كثيراً أو قليلاً بالنسبة إلى الشخص العادي»؟

عند تحديد اللغة الأجنبية التي ينتمي إليها لفظ ما، يبدو لي أن المفسرين المسلمين دمجوا عنصرين في إجراءاتهم: أحدهما، بعض المعرفة باللغات الأجنبية، وثانيهما، الأدوات التفسيرية النموذجية للمفسرين المسلمين. في بعض الأوقات، أسفر هذا الدمج عمّا يمكن أنه قد بدا لحدس المفسرين أنفسهم تسميات «خاطئة». وقد أشرتُ في مقالة لي سابقة إلى أن لغاتٍ معيّنة كانت لها ارتباطات ثقافية بالنسبة إلى المسلمين الكلاسيكيين، بالطريقة ذاتها التي يمكن أن

نقول نحن: «إنها جميعاً يونانية بالنسبة إليّ» أو حين نستخدم تعبيراً فرنسياً بالإنكليزية له بعد اجتماعي (مثل: RSVP).

عموماً، يمكن أن يُلاحظ أنه، في الوقت الذي يبدو فيه أن هناك معرفة بأنّ الكتاب المقدس اليهودي قد كُتِبَ بالعبرية، نجد أن لغة شخصيات الكتاب المقدس اليهودي المذكورة في القرآن لا تُربط بالعبرية في غالب الأوقات. في كتاب «المتوكّلي» للسيوطي، كما أُشرتُ، هناك تسعة عشر لفظاً مذكورة على أنها عبرية على وجه الاحتمال، وسبعة منها مذكورة بأسلوب يُشير بوضوح إلى أنّ السيوطي لا يحسب أنّ لهذه الادعاءات دعماً كبيراً. هذا أمرٌ شاذٌ مُستغربٌ: ينبغي أن يظنّ المرء أنّ المسلمين عرفوا أنّ الكتاب المقدس العبري قد كُتِبَ بالعبرية ولهذا ينبغي أنّهم سلّموا بأنّ شخصيات الكتاب القديمة تكلمت بالعبرية وأنّ العبرية هي اللغة الشعبية التي ينبغي أن تقترح مصدراً للمفردات العربية. ولكنّ الاقتراحات المتعلقة بلغات أخرى مثل الآرامية والسريانية والقبطية هامة جداً، وإن وردت الألفاظ في سياق قصص حول أنبياء الماضي القديم. إنّ هذا يوحي بأنّ الأفكار المتعلقة باللغات التي منها جاءت الألفاظ الدخيلة أمثلتها إلى حدّ بعيد اللغات الأجنبية المحكيّة المعروفة للعرب، الأمر الذي يكشف عن نظرة غير تاريخية إلى أقصى حدّ إلى العالم: هذا يعني أنّ اللغة التي كان يتكلم بها مجموعة من الناس في الحاضر هي اللغة التي تكلموا بها دائماً.

يبدو أنّ هناك عوامل أخرى تلعب دورها أيضاً. (٢٥) بعض الألفاظ العربية الشائعة - «تحت» قيل إنّها تعني «ضمن» لا معناها العادي «تحت» في سورة مريم ١٩ ٢٤ على سبيل المثال - تُنسبُ إلى القبطية حين تتخذ الألفاظ معاني معاكسة لدلالاتها الشائعة في العربية. هذا يقود إلى ملاحظة مفادها أنّ اللغة القبطية يُحتمل أن تكون قد لعبت دوراً ثقافياً كلغة تضليل بالنسبة إلى الناطقين بالعربية؛ يُحتمل أن تكون خلف ذلك صورة اجتماعية أكبر، صورة الأقباط كمخادعين في تعاملهم مع المسلمين يلوون اللغة العربية لمصلحتهم الخاصة.

وعلى نحو مماثل، تبدو أنّ نسبة عدد من الألفاظ إلى اليونانية تحمل افتراضات ثقافية مُعيّنة لا معرفة لغوية. في هذه الحالة، يبدو أنّها شؤون متعلّقة بالتجارة ومجتمع المدينة. على سبيل المثال، شاعت نسبة الألفاظ التالية إلى

اليونانية: «قسط»، بمعنى «عدل»؛ «قسطاس»، بمعنى «ميزان»؛ «صراط»، بمعنى «طريق»؛ و«قنطار»، بمعنى «مئة مثقال». من الجدير بالملاحظة أنه فيما تتفق الفيلولوجيا الحديثة، في عدد من الشواهد، مع أفكار المسلمين القدامى حول انبثاق ألفاظ معينة من اليونانية، فإن ذلك لا يدلُّ على معرفة لغوية ضرورية عندهم. إن فكرة مجيء هذه الألفاظ من اليونانية لا تُفسَّرُ، في الحقيقة، تاريخياً وجود هذه الألفاظ في العربية. وليس هناك شاهد واحد يُحتمل فيه أن يكون اللفظ قد عبر مباشرة إلى العربية من اليونانية. من الأرجح جداً أن الآرامية أو السريانية كانت القناة لانتقال الألفاظ اليونانية. في عدد من الحالات، ليست اليونانية المصدرَ الجوهريَّ بأية حال؛ بل ألفاظ لاتينية انتقلت إلى اللغات الشرق أوسطية في صيغها الميؤنة خلال أزمته الحكم الإداري اليوناني. لذا الفكرة التي أمسك بها المفسرون المسلمون، فكرة أن الألفاظ يونانية، من المستبعد أن تكون نتيجة ملاحظة لغوية.

بالاستناد إلى سياق فهم العرب التقليدي لـ «نبطي» و«سرياني» كما ينعكس خاصة في عبارات متنوعة واردة عند الكتاب الكلاسيكيين، وبالاستناد إلى «كتاب الفلاحة النبطية»، يمكن لنا أن نتوقع تركيزاً على الزراعة والماء والسحر وهلمَّ جراً في الألفاظ التي تفرَّرت أنها آتية من هذه اللغة. من المُغري أن نصنع ذلك التعميم بالنظر إلى ألفاظ مثل «يَم»، أي «بحر»، «سَري»، أي «نهر»، و«جَنَاتِ عَدْنِ»، أي «جَنَّةُ عَدْنِ»، ولكن ذلك سيكون على أساس بضعة ألفاظ من مجموعة شاملة. والموضع الحدسي الآخر الذي يُمكن أن نُفكِّر فيه سيكون الألفاظ المرتبطة بالمسيحية. ولكننا هناك أيضاً نعودُ خائبين، مرةً أخرى، نعود فقط ببضعة ألفاظ مسيحية في السياق ضمن القرآن. قُصارى القول: إنَّ الجوابَ على هذا السؤال القائل: لماذا اختيرت هذه الألفاظ اعتقاداً منهم أنها سريانية؟ يبدو أنه في أفضل الأحوال يكمن في سياقات متعددة يصعب التعميم حولها: على الأقل، لا يستطيع خيالي أن يصنع القفزة.

ولكنَّ بعضَ المسلمين اعتقدوا أنَّ لهذه الألفاظ خلفيةً سريانية أو موازياً سريانيةً وهذه هي الحقيقة المثيرة التي معها نتعامل. من أجل أن أجلب هذه المقالة إلى خاتمة دعوني أعود إلى حيث بدأتُ وأعيدكم معي إلى يومنا الحاضر.

لا شك أن معرفتنا بانتقال اللغة تفضل في التطور تلك التي كانت عند الكتاب المسلمين الكلاسيكيين. ولكن لا أحد بالتأكيد يناقش ليقول: إن مجرد وجود نظائر متوازية في السريانية والعربية يُثبت القضية - كثير من الألفاظ لها نظائر توازيها في اللغة الأخرى واللغتان كلتاهما تشتركان في قدر كبير من المفردات المشتركة. لذا نظر الباحثون المعاصرون الحذرون إلى مصطلحات تقنية، خاصة الدينية منها، ومنها أسماء الأعلام، بوصفها مفتاحاً لفهم الخلفية السريانية. إن مثال القرآن و«قريانا» حالة بارزة، كما هو حال كثير من أسماء الأعلام. في البناء هنا افتراض خلفية متجسدة في المسيحية نقلت مصطلحات غير موجودة في العربية قبل ذلك، لأنه لم تكن لها تطبيقات خاصة ولهذا فلا حاجة إلى تطوير لها.

ولكن تبقى هنا قضية توضع الكثير من هذا النقاش في المجال نفسه، مجال الربط التخميني كما في مقالات باحثي القرون الوسطى: لدينا قليل من الإدراك حول السياق الاجتماعي لكي نرى فيه هذا الانتقال اللغوي حادثاً ولذا الكلام هو حول «مسيحية سريانية» مُعرفة تعريفاً فضفاضاً جداً. ويصبح هذا أكثر إزعاجاً حين يأخذ المرء بالحسبان أن أصل القرآن هو في الحجاز: السؤال الذي ينبغي أن يُطرح هو: كيف تسربت كل تلك المفردات؟ إننا ننطلق في طريق تخميني يصبح أقرب فأقرب إلى محاولات في التعميم من أجل نظريات قروسطية: في الأزمنة القروسطية كانت هناك ربّما صوراً ثقافية للماء والزراعة والسحر أصبحت مرتبطة بالسريانية؛ اليوم نربط قوافل الجمال والمسيحيين المترحلين مع قوى ثقافية ونؤسس هذا على تقارير «حديث» يُعطي بعض المصداقية لتخميننا. إن مراجعة للفرضيات الواردة في دراسة جيفري بعنوان «مفردات القرآن الدخيلة» ستظهر بسرعة كم هي عتيقة الطراز انطباعات التبادل الثقافي بمصطلحات تاريخية. (٢٦)

بالنسبة إلى أمثال لوكسينبرغ الذي يتمنى أن يرى حضوراً أقوى للسريانية في النص، الحاجة إلى تحليل الآلية التي بها حدث هذا، والحاجة، خاصة، إلي وضع ذلك في سياق ما نستطيع أن ندعي حول نشوء نص القرآن نفسه، هي أمس وأقوى. هذا يعني أن كل المعرفة الفيلولوجية في العالم لن تُساعد ما لم تعضدها صورة تاريخية مُتعلقة بنشأة نص القرآن. كل هذه العوامل يجب أن تجتمع معاً. لقد أوضح فرانسوا بلويز هذه النقطة جيداً في أحدهم مقالة له عن المفردات الدينية



المسيحية والإسلام رغم أنه يستخدم دليله ضد موقف «التعدليين» بدون أن يُطالب نفسه بتقييم نقدي للتاريخ الذي يستند إليه بعد التقييم الفيلولوجي اللغوي - سوى أن يقول: يُمكن للمرء أن يتخيّل حالةً حيثُ وُجِدَتْ - في مكّة على سبيل الافتراض - قاعدة أمامية لـ «مسيحية يهودية» نصرانية. (٢٧)

فقط حين نُحدِّق إلى الوراء في القرن العاشر نستطيعُ أن نتبيّن إحساساً بيقين حقيقيّ. بالنسبة إلى مسلمي القرون الوسطى، كانت الأجوبة عن كثير من هذه القضايا سهلةً: لقد عرفوا عن أصل القرآن أنّ وجود ألفاظ سريانية في النصّ - إن قبل المرء بوجود أيّ منها من حيث المبدأ - كان جزءاً من إعلان سرّ الله ومعرفته، وهذا لا يحتاج إلى تعليل على مستوى بشريّ، بالطريقة التي بها يجب أن نُعلّل اليوم. وذلك بالتأكيد هو الفرق الوحيد بين المقاربتين، الحديثة والقروسطية: النظريات التخمينية الحديثة أو النظريات المؤسسة على الجزم لا تأخذنا، في الحقيقة، إلى أيّ مكانٍ وراء الموقف القروسطي. والإيمان بالسُّجُل التاريخيّ ينافسُ الإيمان بالألوهة. إنني أعتقد من دون شكّ أنه، فيما تتطوّر معرفتنا بالإسلام الباكر والقرآن، سيكون موضع المفردات الدخيلة في القرآن عنصراً واحداً - عنصراً هاماً فيما أعتقد - في مساعدتنا لفهم نشوء الظاهرة التي نعرفها باسم القرآن. ولكنّ المحاولة لتحديد هذه (الظاهرة) خارج المجرى العامّ للتاريخ ضمنَ محيط الشرق الأوسط المتعصّب طائفياً على وجه العموم ستظلّ دائماً تخمينيةً. البحث إذاً ليس عن «أصل» نصّ القرآن: نصّ القرآن كما نمتلكه هو ما يجب أن نتعامل معه، ولكنّ ذلك يجب أن يُنظرَ إليه كعنصر واحدٍ ضمن «المدراش» اليهودي والمسيحي في الشرق الأدنى، الاتجاه الذي يستمرّ في انحداره حتّى اليوم حين نشترك في تلك العملية نحن أنفسنا. بالتأكيد هنا تكمن أهمية لوكسينبرغ: ماذا يُخبرنا عن نفسه، عن أزمته، عن منظوره الديني في علاقة مع القرآن؟ بالتأكيد، تلك هي أمتع الأسئلة.

- (1) Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Das Arabische Buch, 2000.
- (2) Alphonse Mingana, "Syriac influence on the style of the Koran," *Bulletin of the John Rylands Library* 11, 1927, 77–98, reprinted in Ibn Warraq, *What the Koran really says. Language, Text, and Commentary*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2002, 171–92, to which reference is made hereafter.
- (3) I have also treated aspects of these topics previously in recent essays: Andrew Rippin, "The designation of 'foreign' languages in the exegesis of the Qur'an," in J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, J. W. Goering (eds), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 437–44; Andrew Rippin, "Foreign vocabulary," *EQ*, 2, 226–37.
- (4) Mingana, "Syriac influence on the style of the Koran," in Ibn Warraq, *What the Koran really says. Language, Text, and Commentary*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2002, 180.
- (٥) أبو عبيدة، مجاز القرآن، محمد فؤاد سزكين (تحقيق)، القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤،  
١٧-١٨
- (٦) المصدر نفسه، ١، ١٧
- (٧) محمد سيّد كيلاني (تحقيق)، القاهرة: حليبي، ١٩٧٣ الترجمة الإنكليزية:  
M. Khadduri, *Al-Imam Muhammad ibn Idris al-Shafi'i's al-Risala*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961, 88–9.
- (8) Ibid., 28; English trans., 90.
- (9) Claude Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris: Vrin, 1990, 98–9.
- (١٠) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أحمد شاكر (تحقيق)، القاهرة: دارالمعارف،  
١٩٥٤ الترجمة الانكليزية:
- J. Cooper, *The Commentary on the Qur'an by Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari*, Oxford: Oxford University Press, 1987, 14.
- (١١) الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، احمد محمد شاكر  
(تحقيق)، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٤٢، ٣.
- (١٢) يبدو لي أنّ هذه هي النقطة الرئيسية للأعمال المختلفة للسيوطي في موضوع الكلمات  
الدخيلة في القرآن؛ انظر: "Foreign vocabulary," *EQ*, 2, 231–2.
- (13) This is a topic which has been studied in some detail by Ramzi Baalbaki, "Early Arab lexicographers and their use of Semitic languages," *Berytus* 31, 1983,

117–27, reprinted in his *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*, Aldershot: Ashgate/Variorum, 2004.

(١٤) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون (تحقيق)، القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٨، ١، ٢٧٠.

(15) Baalbaki, “Early Arab lexicographers and their use of Semitic languages,” *Berytus* 31, 1983, 118–20.

(16) Mingana, “Syriac influence on the style of the Koran,” in Ibn Warraq, *What the Koran really says. Language, Text, and Commentary*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2002, 174.

(17) “Nabatiya,” *EI2*.

(18) Ibid.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

(21) Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages from Sa’adiah Gaon to Ibn Barun (10th-12th C.)*, Leiden: Brill, 2004; for what follows see especially 53–5: “Nomenclature for Aramaic.”

(22) See the recent analysis Jaakko Hämeen-Anttila, “The Nabatean Agriculture: Authenticity, textual history and analysis,” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 15 (2002/3), 249–80.

(٢٣) السيوطي، المتوكل فيما ورد في القرآن باللغة الحبشية، ترجمة دبليو بيل (W. Bell) (تحقيق)، القاهرة: Nile Mission Press, 1926.

(24) Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda: Oriental Institute, 1938, 31–2.

(25) As I have pointed out in my entry on “Foreign Vocabulary” *EQ*.

(26) Jeffery, *Foreign Vocabulary*, for example, 38.

(27) François de Blois, “*Nasrani* and *hanif*: Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam,” *BSOAS* 65, 2002, 27.

## المصادر والمراجع<sup>(١)</sup>

### المصادر الأولية، الإسلامية

- أبو عبيدة. مجاز القرآن. محمد فؤاد سزكين (تحقيق). القاهرة: الخانجي، ١٩٥٤  
البغوي. تفسير. خالد عبد الرحمن العك ومروان سيوار (تحقيق). بيروت: دار الكتب  
العلمية، ١٩٩٢
- البلاذري. فتوح البلدان. عبد الله وعمر أنيس الطباع (تحقيق). بيروت: مؤسسة  
المعارف، ١٩٥١\١٣٧٧ (الطبعة الثانية: ١٩٨٧).
- Bal'amī: al-Ṭabarī (i.e. Bal'amī). *Muḥammad, sceau des prophètes*. Trans. H.  
Zotenberg. Paris: Sindbad, 1980.
- ابن البيهقي. دلائل النبوة. عبد المعطي قلعجي (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية،  
١٩٨٥\١٤٠٥
- Al-Bukhārī. *Al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ*. Ed. L. Krehl et al.. Leiden: Brill, 1862-1908.  
*The Divans of the Six Ancient Arabic Poets: Ennābiga, 'Antara, Tharafa, Zuhair,  
'Alqama and Imruulqais*. Ed. W. Ahlwardt. London: Trübner, 1870 (Rep-  
rint: Osnabrück: Biblio, 1972).
- هود بن محكم. تفسير. الحاج بن سعيد شريقي (تحقيق). بيروت: دار الغرب الإسلامي،  
١٩٩٠
- ابن عبد ربه. العقد الفريد. عبد المجيد الترحيني (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية،  
١٩٨٧
- ابن أبي الزميين. تفسير. حسين بن عكاشا ومحمد بن مصطفى الخازن (تحقيق). القاهرة:  
الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.
- ابن عساكر. تاريخ مدينة دمشق. عمر العمروي وعلي شيري (تحقيق). بيروت: دار  
الفكر، ١٩٩٥-٢٠٠١.

(١) رُتبت أسماء المؤلفين وفق ترتيبها الأبجدي في اللغة الإنكليزية.

- ابن عطية الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. عبد السلام محمد (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣
- ابن حجر. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. عبد العزيز بن عبد الله بن باز (تحقيق). ترقيم الأحاديث بحسب تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. تحت إشراف محب الدين خايط. القاهرة: دار الكتب الجديد، ١٣٩٠ | ١٩٧٠ (اعيد طبعه: بيروت: دار المعارف، تاريخه غير مذكور).
- ابن حجر. تهذيب التهذيب. حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٧-٩. (إعيد طبعه في بيروت: دار صدر، تاريخه غير مذكور).
- ابن حنبل. المسند. محمد الزهري الغمراوي (تحقيق). القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٨٩٥
- Ibn Hishām. *Sīrat rasūl Allāh*. Ed.: F. Wüstenfeld. *Das Leben Muhammeds nach Muḥammad Ibn Ishāq*. Göttingen: Dieterich, 1858-60. Trans.: A. Guillaume. *The Life of Muḥammad*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
- ابن إسحق. انظر Ibn Hishām.
- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. غير مذكور التحقيق. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠
- Ibn al-Nadīm. *Fihrist*. Ed. G. Flügel. Leipzig: Brockhaus 1871.
- Ibn Rusta. *Al-A'lāq al-nafīsa*. Ed. M.J. de Goeje. Leiden: Brill, 1892.
- Ibn Sa'd. *K. al-Ṭabaqāt*. Ed. E. Sachau. Leiden: Brill, 1905-21.
- ابن شبة. تاريخ المدينة المنورة. فهم محمد شلتوت (تحقيق). جدة: أحمد، ١٣٩٩ | ١٩٧٩
- Al-Idrīsī. *Opus geographicum*. Ed. A. Barbaci et al. Naples-Rome: Istituto Universitario di Napoli, 1982.
- أبو الفرج الأصفهاني. كتاب الأغاني. بولاق، ١٢٨٥ | ١٨٦٨
- الجواليقي. المعرب من الكلام الاعجمي على حروف المعجم. أحمد محمد شاكر (تحقيق). القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٤٢
- أبو القاسم الكعبي البلخي. قبول الخبر ومعرفة الرجال. أبو عمر الحسيني بن عمار بن عبد الرحمن (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ | ٢٠٠٠.
- المهلاي. جلال الدين وجلال الدين السيوطي. تفسير الجلالين. مروان سيوار (تحقيق). بيروت: دار الجيل، ١٩٩٥
- المقرئزي. كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطوط والآثار. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٧
- Al-Māturīdī. *Āyāt wa suwar min ta'wīlāt al-Qur'ān*. Ed. A. Vanlioğlu and B. Topaloğlu. Istanbul: Acar Matbaacılık, 2003.

- الماتريدي. أبو منصور. تأويلات السنّة. فاطمة يوسف الخيمي (تحقيق). بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤\١٤٢٥
- الموردي. تفسير الموردي. السيّد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، التاريخ غير مذكور.
- معجم القراءات القرآنية مع مقدّمة في القراءات وأشهر القراء. أحمد مختار عمر وعبد العال سالم مكر (تحقيق). الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٣\١٤٠٣
- مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل بن سليمان. عبد الله محمد شحاته (تحقيق). القاهرة: الحياة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-٨٩.
- النويري. نهايات الأرب في فنون الأدب. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٣-٩٨.
- القرطبي. تفسير. أحمد عبد العليم البردوني وغيره (تحقيق). القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢-٦٧
- الصالحي. سُبُل الهدى. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤\١٩٩٣
- Al-Shāfi'ī, *Risāla*. Ed. Muḥammad Sayyid Kīlānī. Cairo: Ḥalabī, 1973. Trans. M. Khadduri, *Al-Imām Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī's al-Risāla*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961.
- Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, I. Les manuscrits de style hiḡāzī, le manuscrit arabe 328*. Ed. F. Déroche and S.N. Nosedada. Lesa, Italy: Fondazione F. Noja Nosedada, 1998.
- Sources de la transmission manuscrite du texte coranique, I. Les manuscrits de style hiḡāzī, Le manuscrit Or. 2165 (f. 1 à 61)*. Ed. F. Déroche and S.N. Nosedada. Lesa, Italy: Fondazione F. Noja Nosedada, 2001.
- السهيلي. التعريف والإعلام في ما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام. علي محمد النقرة (تحقيق). طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ١٩٩٢
- Al-Suyūṭī. *Al-Mutawakkilī fīmā warada fī-l-Qur'ān bi-l-lughāt*. Ed. and trans. W. Bell. Cairo: Nile Mission Press, 1926.
- السيوطي. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرون (تحقيق). القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٨.
- الإِتقان في علوم القرآن. محمد أبو الفضل إبراهيم (تحقيق). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧ (الطبعة الثانية: ١٩٧٤-٥).
- الدرّ المشور في التفسير بالمأثور. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

- الطبري. تفسير. أحمد سعيد علي، مصطفى السقا وآخرون (تحقيق). القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤-٧.
- *Annales* (تاريخ). M.J. de Goeje (ed.). Leiden: Brill, 1879-1901.
- الطبرسي. مجمع البيان في تفسير القرآن. هاشم المهللاتي (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٢
- تفسير الجلالين. انظر المهللاتي، جلال الدين.
- الثعالبي. الكشف والبيان عن تفسير القرآن. أبو محمد بن عاشور (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢
- الطوسي. التبيان في تفسير القرآن. محمد قصير العاملي (تحقيق). النجف: مطبعة النعمان، ١٩٦٢
- وهب بن منبه. كتاب التيجان. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٢٩
- يحيى بن سلام. تفسير. هند شلبي (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥ | ٢٠٠٤
- Al-Ya'qūbī. *Ibn Wādhīh Qui Dicitur al-Ja'qūbī Historiae*. Ed. M.Th. Houtsma, Leiden: Brill, 1969.
- Yāqūt al-Hamawī. *Mu'jam al-buldān*. Ed. F. Wüstenfeld, Göttingen: Brockhaus, 1866-73.
- الزرقاني. شارح المواهب اللدنية. محمد عبد العزيز خالدي (تحقيق). بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦

### المصادر الأولية، غير الإسلامية

- I Enoch: Das Buch Henoch. Äthiopischer Text*. Ed. J. Flemming. Leipzig: J.C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1902.
- Ahudemmeh. "Histories d'Ahoudemmeh et de Marouta." *Patrologia Orientalis* 3. Ed. F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1909.
- Das altarmenische Evangelium*. Ed. B.O. Künzle. New York: Lang, 1984.
- Andreas of Caesarea. *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Texte I. Der Apokalypse-kommentar des Andreas von Kaisareia*. Ed. J. Schmid. Munich: Zink, 1955.
- Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens, CSCO 81* (text) 109 (Latin translation) 354 (French translation). Ed. J.-B. Chabot. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1920.
- Apocalypsis Henochi Graece*. Ed. M. Black. Leiden: Brill, 1970.

- Bar Hebraeus. *Chronicon syriacum*. Ed. P. Bedjan, Paris: Maisonneuve, 1890.
- تاريخ مختصر الدول. إعداد انطون صاليجاني. بيروت: المطبعة الكاثوليكية  
للآباء اليوسفيين، ١٨٩٠
- Callimachus. *The Poems of Callimachus*. Trans. F. Nisetich. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Chronica Minora*. CSCO 1. Ed. I. Guidi. Leipzig: Harrassowitz, 1903.
- Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici libri IV. Cum Continuationibus*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum tomus II. Ed. Bruno Krusch. Hannover: Hahn, 1888.
- Chronicle of Siirt, Ch. 60. *Patrologia Orientalis* 13, 1919.
- Chronicon ad annum 1234*. CSCO 81. Ed. J.B. Chabot. Louvain: Peeters, 1920.
- Ephraem. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174-5. Ed. and Trans. E. Beck. Louvain: Peeters, 1957.
- . *Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*. CSCO 320. Ed. E. Beck. Louvain: Peeters 1972.
- . *Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine*. Ed. J.S. Assemani. Rome: n.p., 1732-46.
- Eutychius of Alexandria. *The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*. Ed. P. Cachia. CSCO 192 and 209. Ed. W.M. Watt CSCO 193 and 210. Leuven: Peeters, 1960 and 1961.
- The Gospel of the Twelve Apostles*. Ed. J.R. Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*. Trans. E.A. Wallis Budge. Cambridge: Cambridge University Press, 1889.
- Īsho‘yahb. *Liber Epistularum*. CSCO 11. Ed. R. Duval. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1904-5.
- Jacob of Serugh. *Jacob of Serugh: Select Festal Homilies*. Trans. T. Kollamparampil. Rome: Centre for Indian and Inter-religious Studies / Bangalore: Dharmaram Publications, 1997.
- John of Ephesus. *Historiae Ecclesiasticae III*. Ed. E. Brook. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1935.
- Littmann, E. *Semitic Inscriptions. Princeton University Archaeological Expeditions to Syria*. Leiden: Brill, 1914-49.
- Māṣahāftā Sālonon wā-Sirak*. Addis Abeba: Tənśa‘e Masatāmiya Dərəjjit, 1917 a.m. = 1924 (Reprint: 1988 a.m. = 1995).
- Michael the Syrian. *Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d’Antioche (1166-1199)*. Ed. J.B. Chabot. Paris: Leroux, 1899-1924.
- Movsēs Dasxuranc‘i. *Patmut‘iwn Ašuanic‘ Axarhi*. Ed. M. Emin. Moscow, n.p. 1860 (Reprint: Tbilisi, n.p., 1912). Trans.: *History of the Caucasian Alba-*



- nians*. Trans. C.J.F. Dowsett. London: Oxford University Press, 1961.
- Narsai. *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*. Ed. A. Mingana. Mosul: Fratrum Praedicatorum, 1905.
- New Testament Apocrypha*. Ed. W. Schneemelcher. Trans. R. Wilson. Philadelphia: Westminster Press, 1963 (2nd edition: Cambridge: Clarke, 1991).
- Octateuchus Aethiopicus* (= *Biblia Veteris Testamenti Aethiopica* 1). Lipsiae: Vogelii, 1853-97.
- Photius. *Bibliotheca*. Ed. and trans. R. Henry. Paris: Société d'édition les belles lettres, 1959-77.
- Sebeos' History*. Trans. R. Bedrosian. New York: Sources of the Armenian Tradition, 1985.
- Sozomen. *Historia Ecclesiastica*. Ed. R. Hussey. Oxford: Academic Press, 1860.
- Das syrische Alexanderlied. Die Drei Rezensionen*. CSCO 454 (edition)-455 (translation). Ed. and trans. G.J. Reinink. Louvain: Peeters, 1983.
- Testi Orientali Inediti sopra I Sette Dormienti di Efeso. Reale Accademia dei Lincei* 282, 1884-1885. Ed. I. Guidi. Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1885.
- Un texto árabe occidental de la Leyenda de Alejandro*. Trans. E. García Gómez. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1929.
- Theodore Bar Konai. *Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum*. CSCO 55. Ed. A. Scher. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1910.
- Theodore of Cyrrhus. *Theodoret Kirchengeschichte*. Ed. Léon Parmentier. Berlin: Akademie Verlag, 1954. Trans.: *The Ecclesiastical History, Dialogues, and Letters of Theodoret. A Select Library Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 3. Trans. B. Jackson. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979.
- Theophanes. *Chronicle*. Ed. C. de Boor. Leipzig: Teuneri, 1883-85. Trans.: *The Chronicle of Theophanes the Confessor*. Trans. Cyril Mango and Roger Scott. Oxford: Clarendon, 1997.
- Zacharias of Mytilene. *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo Adscripta II*. CSCO 84. Ed. E.W. Brooks. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1921

## المصادر الثانوية

- Abbott, N. *The Rise of the North Arabic Script and Its Qur'ānic Development, with a Full Description of the Qurān Manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
- Aerts, F.C.W. *Alexander Magnus Arabicus: Zeven eeuwen Arabische Alexandertraditie: van Pseudo-Callisthenes tot Šūrī*. Dissertation, University of Leiden, 2003.

- Ahrens, K. "Christliches im Qoran. Eine Nachlese." *ZDMG* 84, 1930, 15-68, 148-90.
- Allgeier, A. "Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende." *Oriens Christianus* 4, 1915, 279-97; 5, 1915, 10-59.
- . *Die westsyrische Überlieferung der Siebenschläferlegende*. Leipzig: W. Dru-gulin, 1915;
- . "Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende." *Oriens Christianus* 6, 1916, 1-43; 7-8, 1918, 33-87.
- . "Der Ursprung des griechischen Siebenschläferlegende." *Byzantinische-neugriechische Jahrbücher* 3, 1922, 311-31.
- Althelm, F. and R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*. Berlin: de Gruyter, 1964-9.
- Anderson, A.R. "Alexander's horns." *Transactions and Proceedings of the Amer-ican Philological Association* 58, 1927, 100-22.
- . "Alexander at the Caspian gates." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 59, 1928, 130-63.
- Andrae, T. "Der Ursprung des Islams und das Christentum." *Kyrkshistorisk års-skrift* 23, 1923, 149-206; 24 (1924), 213-25; 25 (1925), 45-112 (Reprint: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1926). Trans.: *Les origines de l'islam et le christianisme*. Trans. J. Roche. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955.
- . *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1932. Trans.: *Mohammed: The Man and His Faith*. Trans. T. Menzel. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- . *I Myrträdgården: Studier I Tidig Islamisk Mystik*. Lund: Albert Bon-niers Forlag, 1947. Trans.: *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Isla-mic Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. ed. A.F.L. Beeston et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Arnaldez, R. *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*. Paris: Desclée, 1980.
- Athamina, K. "The tribal kings in pre-Islamic Arabia." *al-Qantara* 19, 1998, 19-37.
- عطوان، حسين. روايات الشاميين للمغازي والسيرة في القرنين الأول والثاني للهجرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦
- الأعظمي، محمد مصطفى. مغازي رسول الله. عروة بن الزبير بن العوام. نقل بواسطة أبو الأسود. رياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١
- Azzi, J. See al-Ḥarīrī, Abū Mūsā.
- Baalbaki, R. "Early Arab lexicographers and their use of Semitic languages." *Berytus* 31, 1983, 117-27 (Reprint: *Grammarians and Grammatical Theory*

in the Medieval Arabic Tradition. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2004).

- البكري، محمد حمدي. أصول نقد النصوص ونشر الكتب، محاضرات المستشرق الألماني بيرجستراسر. القاهرة: مكتبة دار الكتب، ١٩٦٩
- Baumstark, A. *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn: A. Markus und E. Weber, 1922.
- . “Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache.” *Islamica* 4, 1929-31, 562-575.
- . “Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung.” *Oriens Christianus*, 1934, 3. ser. 9, 31, 165-88.
- . “Eine frühislamische und eine vorislamische arabische Evangelienübersetzung aus dem Syrischen.” *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti* (1935), Rome: G. Bardi, 1938, 682-684.
- Beck, E. “Der ‘uthmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts.” *Orientalia* 14, 1945, 355-73.
- . “‘Arabiyya, Sunna und ‘āmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts.” *Orientalia* 15, 1946, 180-224.
- . “Die Kodizesvarianten der Amṣār.” *Orientalia* 16, 1947, 353-76.
- . “Eine christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans?” *Orientalia Christiana Periodica* 14, 1948, 398-405.
- . *Ephraems Hymnen über das Paradies*. *Studia Anselmiana*, 26; Rome: Herder, 1951.
- . “Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien.” *MIDEO* 6, 1959-1961, 405-408.
- Becker, C.H. *Christianity and Islam*. Trans. H.J. Chaytor. New York and London: Harper, 1909.
- Bedjan, P. *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace I*. Paris: Otto Harrassowitz, 1890.
- Beeston, A.F.L. “Nemara and Faw.” *BSOAS* 42, 1979, 1-6.
- . “Antecedents of classical Arabic verse.” *Festschrift Ewald Wagner*. Beirut: Steiner, 1994, 1, 234-43.
- Bell, R. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan, 1926.
- . “Muḥammad’s call.” *The Muslim World* 24, 1934, 13-19.
- . “Muḥammad’s visions.” *The Muslim World* 24, 1934, 145-5.
- . *The Qur’ān. Translated with a Critical Re-arrangement of the Suras*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1937 (Reprint: 1960)
- . *A Commentary on the Qur’ān*. Ed. C.E. Bosworth and M.E.J. Richardson. Manchester: University of Manchester, 1991.

- Bellamy, J.A. "The mysterious letters of the Qur'ān: Old abbreviations of the *Basmalah*." *JAOS* 93, 1973, 267-85.
- . "A new reading of the Namārah inscription." *JAOS* 105, 1985, 31-48.
- . "Two pre-Islamic Arabic inscriptions revised: Jabal Ramm and Umm al-Jimāl." *JAOS* 108, 1988, 369-78.
- . "*Al-Raqīm* or *al-Ruqūd*? A note on Sūrah 18:9." *JAOS* 111, 1991, 115-7.
- . "*Fa-Ummuhu Hāwiyah*: A note on Sūrah 101:9." *JAOS* 112, 1992, 485-7.
- . "Some proposed emendations to the text of the Koran." *JAOS* 113, 1993, 562-73.
- . "More proposed emendations to the text of the Koran." *JAOS* 116, 1996, 196-204.
- . "Textual criticism of the Koran." *JAOS* 121, 2001, 1-6.
- . "A further note on 'Īsā." *JAOS* 122, 2002, 587-8.
- Bergsträsser, G. "Plan eines Apparatus Criticus zum Qoran." *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* January 1930, vol. 7, 3ff. (Reprint: *Der Koran*. Ed. R. Paret. *Wege der Forschung* 326, 389-97).
- . "Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koran Ausgabe," *ZDMG* 84 (1930), 82-3.
- . "Koranlesung in Kairo." *Der Islam* 20, 1932, 1-42
- Birkeland, H. *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*. Oslo: Nygaard, 1956.
- Blachère, R. *Introduction au Coran*. Paris: Maisonneuve, 1947.
- . *Le problème de Mahomet*. Paris: PUF, 1952.
- Blau, J. "Über einige christlich-arabische Manuskripte aus dem 9. und 10. Jahrhundert." *Le Museon* 75, 1962, 105-07.
- Bombaci, A. "Qui était Jebu Xak'an?" *Turcica* 2, 1970, 7-24.
- Bou Mansour, T. *La théologie de Jacques de Saroug. Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit* 16 and 40. Kaslik, Lebanon: L'Université Saint-Esprit, 1993 and 2000.
- Bousquet, G.-H. *Remarques critiques sur le style et la syntaxe du Coran*. Paris: Maisonneuve, 1953.
- Bowman, J. "The debt of Islam to monophysite Syrian Christianity." *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19, 1964/65, 177-201 (Reprint: E.C.B. Mac Laurin [ed.] *Essays in Honour of Griffithes Wheeler Thatcher (1863-1950)*. Sydney: Sydney University Press, 1967, 191-216).
- Buhl, F. *Das Leben Muhammads*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Breydy, M. *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'īd ibn Baṭrīq um 935 AD*. CSCO 471. Louvain: Peeters, 1985.

- Briquel Chatonnet, F. et al., *Les inscriptions syriaques*. Paris: Geuthner, 2004.
- Brock, S.P. "An early Syriac life of Maximus the Confessor." *Analecta Bollandiana* 91, 1973, 299-346 (Reprint: London: Variorum Reprints, 1984, XII).
- . "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of John of Penkaye's *Ris Melle*." *JSAI* 9, 1989, 51-75 (Reprint: *Studies in Syriac Christianity*, London: Variorum, 1992, II).
- . "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer." *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, 1996, 23-35.
- Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: Brill, 1937-49.
- Burton, J. "Those are the high-flying Cranes." *Journal of Semitic Studies* 15, 1970, 246-65.
- . *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . "The vowelling of Q 65,1." *JSS* 29, 1984, 267-83.
- . "Linguistics errors in the Qur'ān." *JSS* 33, 1988, 181-196.
- . *The Sources of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990
- Busse, H. *Die theologischen Beziehungen des Islam zu Judentum und Christentum*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Calder, N. "Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham." In G.R. Hawt-  
ing and A.A. Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge, 1993, 101-40.
- Casanova, P. *Muḥammad et la fin du monde: Étude critique sur l'islam primitif*. Paris: Geuthner, 1911-24.
- Chwolsohn, D. *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856.
- Clair Tisdall, W.St. *The Original Sources of the Qur'ān*. New York: E. S. Gorham, 1905.
- Conti Rossini, C. "L'omelia di Yohannes, vescovo d'Aksum in onore di Gari-  
mâ." *Actes du Congrès international des Orientalistes, section sémitique*. Paris, n.p., 1898, 139-77.
- Contini, R. "Il Hawran preislamico ipotesi di storia linguistica." *Felix Ravenna* 1, 1987, 2, 25-79.
- Cook, M. "The stemma of the regional codices of the Koran," *Graeco-Arabica* 9-10, 2004, 89-104.
- Cramer, W. *Die Engelvorstellung bei Ephräm dem Syrer*. *Orientalia Christiana Analecta* 173. Rome: 1965.
- Crone, P. "The first-century concept of *higra*." *Arabica* 3, 1994, 352-87.

- . “Two legal problems bearing on the early history of the Qur’ān.” *JSAI* 18, 1994, 1-37.
- Crone, P. and M. Cook. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Cumont, F. *Catalogue des sculptures et inscriptions antiques des musées royaux*, Brussels: Vromant, 1913.
- Czeglédy, K. “Monographs on Syriac and Muhammadan Sources in the Literary Remains of M. Kmoskó.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 4, 1955, 19-90.
- . “The Syriac legend concerning Alexander the Great.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 7, 1957, 231-49.
- Daniel, R.W. “P. Petra Inv. 10 and Its Arabic.” *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia*. Florence: Istituto papirologico G. Vitelli, 2001, 1, 331-41.
- de Blois, F. “The Ṣābians (Ṣābi’ūn) in pre-Islamic Arabia.” *Acta Orientalia* 56, 1995, 39-61.
- . “Elchasai—Manes—Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich.” *Der Islam* 81, 2004, 31-48.
- . “*Naṣrānī* and *ḥanīf*: studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam,” *BSOAS* 65, 2004, 1-30.
- de Prémare, A.-L. “Les textes musulmans dans leur environnement.” In Cl. Giliot et T. Nagel (eds.), “Les usages du Coran.” *Arabica* 47, 2000, 391-408.
- . *Les fondations de l’islam. Entre écriture et histoire*. Paris: Seuil 2002.
- . *Aux origines du Coran. Question d’hier, approches d’aujourd’hui*. Paris: Téraèdre, 2004.
- Diem, W. “Some glimpses at the rise and early development of the Arabic orthography.” *Orientalia* 45, 1976, 251-61.
- Donner, F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- . “From believers to Muslims: Confessional self-identity in the early Islamic community.” *Al-Abḥāth* 50-51, 2002-2003, 9-53.
- Dundes, A. *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur’an*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Ed. K.-H. Ohlig and G.-R. Puin. Berlin: Schiler, 2005.
- Dussaud, R. and F. Macler. *Mission dans les Régions Désertiques de la Syrie Moyenne*. Paris: Imprimerie Nationale, 1903.
- Dvořák, R. *Ein Beitrag zur Frage über die Fremdwörter im Koran*. Inauguraldisertation, München, 1884.

- . “Über die Fremdwörter im Korân.” *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Classe. Sitzungsberichte* 109, 1, 1885, 481-562.
- El Cheikh, N.M. *Byzantium Viewed by the Arabs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fischer, A. “Eine Qorân-Interpolation.” In Carl Bezold (ed.), *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag*. Gieszen: Töpelmann 1906, 1, 33-55.
- Fleisch, H. *Introduction à l'étude des langues sémitiques*. Paris: A. Maisonneuve, 1947.
- Fleischer, F.L. “Ueber arabische Lexicographie und Ta‘âlibī’s Fikḥ al-luġa.” *Berichten für die Verhandlungen der k. sächs. Gesellschaft der W., Philol.-histor. Cl.*, 1854, 1-14 (Reprint: *Kleinere Schriften* 3, Osnabrück 1964, 152-66).
- Fowden, E.K. *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Fraenkel, S. *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Leiden: Brill 1886.
- Fück, J. *Muḥammad ibn Ishâq. Literarhistorische Untersuchungen*. Dissertation, Frankfurt am Main, 1925.
- . *‘Arabīya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 1950.
- Geagea, N. *Mary in the Koran: A Meeting Point between Christianity and Islam*. Ed. and trans. L.T. Fares. New York, Philosophical Library, 1984.
- Geiger, A. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. Bonn: F. Baaden, 1833.
- Gerock, C.F. *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*. Hamburg: Perthes, 1839.
- Gilliot, C. *Exégèse, langue, et théologie en Islam*. Paris: Vrin, 1990.
- . “Muḥammad, le Coran et les ‘contraintes de l’histoire’.” In S. Wild (ed.), *The Qur’ān as Text*. Leiden: Brill, 1996.
- . “Les ‘informateurs’ juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d’un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke.” *JSAI* 22, 1998, 84-126.
- . “Un verset manquant du Coran ou réputé tel.” In M.T. Urvoy (ed.), *En hommage au Père Jacques Jomier, O.P.* Paris: Cerf, 2002, 73-100.
- . “Le Coran, fruit d’un travail collectif?” In D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. van Reeth (eds.), *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l’Islam. Acta Orientalia Belgica*, 2004, 185-23.
- . “L’embarras d’un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l’Abondance (al-Kawthar, sourate 108).” In R. Arnzen and J. Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean*

- Sea*. Leuven: Peeters 2004, 33-69.
- . “Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta’līf al-qur’ān*).” In Cl. Gilliot und T. Nagel (eds.), *Das Prophetenḥadīṭ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 14-39.
- . “Zur Herkunft der Gewährsmänner des Propheten.” In K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds.), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Ed. K.-H. Ohlig and G.-R. Puin. Berlin: Schiler, 2005, 148-69.
- . “Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d’Aladin?” In M. Kropp (ed.), *Results of Contemporary Research on the Qur’an: The Question of a Historico-Critical Text*. Beirut: Orient-Institut, 2006.
- . “Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d’analyse d’un vocabulaire ambigu.” *JSAI*, forthcoming.
- Ginkel, J.J. van. *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*. Ph.D. dissertation, Groningen, 1995.
- Goldziher, I. “Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik.” *ZDMG* 26, 1872, 764-85.
- . “Neue Materialien zur Literatur des Überlieferungswesens bei den Muhammedanern.” *ZDMG* 50, 1896, 465-506.
- . *Muhammedanische Studien*. Halle: Niemeyer, 1888-90. Trans. *Introduction to Islamic Theology and Law (Vorlesungen über den Islam)*. Trans. A. and R. Hamori. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Graf, D.G. and M.J. Zwettler, “The North Arabian ‘Thamūdic E’ Inscriptions from Uraynibah West.” *Bulletin of the American School of Oriental Research* 335, 2004, 53-89.
- Graf, E. “Zu den christlichen Einflüssen im Koran.” *al-Bāḥith* 28, *Festschrift Joseph Henninger zum 70 Geburtstag* (1976), 111-44.
- Graf, G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- Graf von Bothmer, H.-C., K.-H. Ohlig and G.-R. Puin. “Neue Wege der Koranforschung.” *Magazin Forschung* 1, 1999, 33-46.
- Griffith, S. “The Gospel in Arabic: An inquiry into its appearance in the first Abbāsīd century.” *OC* 69, 1985, 126-67.
- . “The Qur’ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument; Abū Qurrah in the *Maḡlis* of al-Ma’mūn.” *Parole de l’Orient* 24, 1999, 203-33.
- . “Apologetics and Historiography in the *Annals* of Eutychios of Alexandria: Christian Self-Definition in the World of Islam.” In R. Ebied and H.



- Teule (eds.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir, S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, Eastern Christian Studies 5*, Leuven: Peeters, 2004, 65-89.
- . “‘Syriacisms’ in the Arabic Qur’ān: Who were ‘Those who said that Allāh is third of three’, according to *al-Mā’idah 73*?” forthcoming.
- Grohmann, A. *Arabische Paläographie II*, Graz, Wien, Köln: Hermann Böhlau Nachf., 1971.
- Gruendler, B. *The Development of the Arabic Scripts*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Guillame, A. “The version of the Gospels used in Medina.” *Al-Andalus 15*, 1950, 289-96.
- الحدّاد، درّة. الإنجيل في القرآن. جونه: المكتبة البولسية: ١٩٨٢  
الحدّاد، محمّد بن علي الحسيني. السيوف الساحقة لمنكر نزول القراءات من الزنادقة.  
القاهرة: مكتبة المعاهد، ١٣٤٤
- Hämeen-Anttila, J. “The Nabatean Agriculture: Authenticity, textual history and analysis.” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 15* (2002/3), 249-80.
- Hamidullah, M. “Two Christians of Pre-Islamic Mecca.” *Journal of the Pakistan Historical Society 6*, 1958, 97-103.
- الحريري، أبو موسى. نبي الرحمة. بيروت: دير عقل، ١٩٩٠  
----- . قسّ ونبيّ. بيروت: ١٩٩١ ترجمة
- J. Azzi. *Le Prêtre et le Prophète*. Trans. M.S. Garnier. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Harnack, A. von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*. Tübingen: Mohr, 1909.
- . *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig: Hinrichs, 1915.
- Hawting, G.R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. London: Routledge, 1989.
- . *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Hayek, M. *Le Christ de l’Islam*. Paris: Seuil, 1959.
- Healey, J. and G. Rex Smith, “Jaussen-Savignac 17: The earliest dated Arabic document.” *Atlat 12*, 1989, 77-84.
- Hebbo, A. *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hisc-hām*. Frankfurt: Peter Lang, 1984.
- Henninger, J. *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*. Schöneck: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1951.

- Hirschfeld, H. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Hock, R.F. *The Infancy Gospels of James and Thomas*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1995.
- Honigmann, E. "Stephen of Ephesus (April 15, 448 – Oct. 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers." In E. Honigmann, *Patristic Studies, Studi e Testi*, 173. Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1953, 17, 125-68.
- Horowitz, J. "Jewish proper names and derivatives in the Koran." *Hebrew College Annual*, 2, 1925, 145-227 (Reprint: Hildesheim: Olms, 1964).
- . *Koranische Untersuchungen*. Berlin and Leipzig: de Gruyter, 1926.
- . *The Earliest Biographies of the Prophet and Their Authors*. Ed. L. Conrad, Princeton: Darwin, 2002.
- Howard-Johnston, J. "Heraclius' Persian campaigns and the revival of the East Roman Empire, 622-630." *War in History* 6, 1999, 1-44.
- . "Armenian Historians of Heraclius: An Examination of the Aims, Sources, and Working-Methods of Sebēos and Movses Daskhurantsi." In G.J. Reinink and B.H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation. Groningen Studies in Cultural Change* 2. Leuven: Peeters, 2002, 41-62.
- Hoyland, R.G. *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin, 1997.
- . "Language and identity: The twin histories of Arabic and Aramaic." *Scripta Classica Israelica* 23, 2004, 183-99.
- . "Epigraphy and the emergence of Arab Identity." in P. Sijpestein et al. (eds.), *From Andalusia to Khurasan: Documents from the Medieval Islamic World*. Leiden: Brill, forthcoming.
- Huber, M. *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern: Eine literargeschichtliche Untersuchung*. Leipzig: Harrassowitz, 1910.
- Jaussen, P. and P. Savignac. *Mission archéologique en Arabie*. Paris: Leroux, 1909-22.
- Jeffery, A. "Progress in the study of the Qur'ān text," *Moslem World* 25, 1935, 4-16 (Reprint: *Der Koran*. Ed. R. Paret. *Wege der Forschung* 326, 398-412).
- . *Materials for the History of the Qur'ān. The Old Codices*. Leiden: Brill, 1937.
- . *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda: Oriental Institute, 1938.
- . "The textual history of the Qur'an." *Journal of the Middle East Society* (Jerusalem) 1, 1947, 35-49.
- . *The Qur'ān as Scripture*. New York: Moore, 1952.

- . “The present status of Qur’ānic studies,” *Middle East Institute: Report of Current Research*, Spring 1957, 1-16.
- Jeffery, A. and I. Mendelsohn. “The orthography of the Samarqand Qur’ān codex.” *JAOS* 3, 1942, 175-194.
- Jourdan, F. *La tradition des Sept Dormants: Une rencontre entre chrétiens et musulmans*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Kaegi, W.E. “Initial Byzantine reactions to the Arab conquest.” *Church History* 38, 1969, 139-49.
- . *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Kahle, P.E. *The Cairo Geniza*. Oxford: Oxford University Press, 1947 (2<sup>nd</sup> edition: 1959).
- . “The Qur’ān and the ‘Arabīya.’” In S. Löwinger and J. Somogyi (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest: n.p., 1948, 163-8.
- . “The Arabic readers of the Koran.” *JNES* 8, 1949, 65-71.
- Kandler, H. *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Ashab al-kahf) im Islam: Untersuchungen zu Legenden und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1994.
- Khalil, S. See Samir, S.K.
- Knauf, E.A. “Bemerkungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie I: eine übersehene frühhocharabische Inschrift vom Nordostrand des Toten Meeres.” *Orientalia* 53, 1984, 456-58.
- Kollamparampil, T. *Salvation in Christ according to Jacob of Serugh: An Exegetico-theological Study on the Homilies of Jacob of Serugh (451-521 AD) on the Feasts of Our Lord*. Bangalore: Dharmaram Publications, 2001.
- Der Koran*. Ed. R. Paret. *Wege der Forschung* 326, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Krauss, S. “Talmudische Nachrichten über Arabien.” *ZDMG* 70, 1916, 321-53.
- Kropp, M. “Iatromagie und der Beginn der arabischen Schriftsprache: die naba-täisch-arabische Inschrift von ‘Ayn ‘Abada.” *Mélanges de l’Université Saint Joseph* 55, 1997-98, 91-117.
- . “Viele fremde Tische, und noch einer im Koran: Zur Etymologie von äthiopisch ma’əd(d)ə und arabisch mā’ida/mayday.” *Oriens Christianus* 87, 2003, 140-3.
- . “Der äthiopische Satan = Šaiṭān und seine koranischen Ausläufer mit einer Bemerkung über verbales Steinigen.” *Oriens Christianus* 89, 2005, 93-102.

- Lammens, H. "Le Chrétien à la Mecque à la veille de l'Hégire," *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, 14 (1918), 191-230.
- Lamy, T.J. "Profession de foi." *Actes du onzième congrès international des Orientalistes*. Paris: Leroux, 1897, 117-32.
- Land, J.P.N. *Anecdota Syriaca*. Leiden: Brill, 1868.
- Lane, E.W. *An Arabic-English Lexicon*. London, 1863-93 (2<sup>nd</sup> edition: Cambridge: Islamic Texts Society Trust, 1984).
- Lecker, M. "Zayd b. Thābit, 'A Jew with Two Sidelocks,' Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina (Yathrib)." *JNES* 56, 1997, 259-73.
- Leemhuis, F. "Ursprünge des Korans als Textus receptus." In S. Wild and H. Schild (eds.), *Akten des 27. Deutschen Orientalistentages*. Würzburg: Ergon, 2001.
- Lester, T. "What is the Koran?" *The Atlantic Monthly* 283, January 1999, 1, 43-56.
- Levine, B.A. "The various workings of the Aramaic legal tradition: Jews and Nabataeans in the Naḥal Hever Archive." In L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000.
- Lietzmann, H. and H. Hilgenfeld. *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*. Leipzig: Hinrichs, 1908.
- Littmann, E. *Safaitic inscriptions*. Leiden: Brill, 1943.
- Lüling, G. *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*. Erlangen: Lüling, 1974 (2<sup>nd</sup> edition: Erlangen: Lüling, 1993); Recently translated and expanded as *A Challenge to Islam for Reformation*. Delhi: Molital Banarsidass, 2003,.
- . *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba*. Erlangen: Lüling, 1977.
- . *Die Wiederentdeckung des Propheten Muḥammad: eine Kritik am "christlichen" Abendland*, Erlangen: Lüling, 1981
- . "Preconditions for the Scholarly Criticism of the Koran and Islam, with Some Autobiographical Remarks." *Journal of Higher Criticism* 3, Spring 1996, 1, 73-109.
- . "A New Paradigm for the Rise of Islam and Its Consequences for a New Paradigm of the History of Israel." *Journal of Higher Criticism* 7, Spring 2000, 1, 23-53.
- Luxenberg, C. *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Berlin: Das arabische Buch, 2000 (2<sup>nd</sup> edition: Berlin: Schiler, 2002).
- . "Nöel dans le Coran." *Enquêtes sur l'Islam*. Paris: Editions Desclée de Brouwer, 2004, 117-38.
- . "Weihnachten im Koran." In C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, Berlin 2005, 35-41.

- . “Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen.” In K.-H. Ohlig and G.-R. Puin (eds.), *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin: Schiler, 2005, 124-47.
- Madigan, D.A. *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islamic Scripture*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Margoliouth, D.S. “On the origin and import of the names *muslim* and *ḥanīf*.” *JRAS* 1903, 467-93.
- . “Textual variations of the Koran.” *The Muslim World* 15, 1925, 334-44.
- . “Some additions to Jeffery’s *Foreign Vocabulary*.” *JRAS*, 1939, 53-61.
- Macdonald, M.C.A. “Languages, scripts and the uses of writing among the Nabataeans.” In G. Markoe (ed.), *Petra Rediscovered: Lost city of the Nabataeans*. New York: Abrams, 2003, 37-56.
- Maman, A. *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages from Sa'adiah Gaon to Ibn Barūn (10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> C.)*. Leiden: Brill, 2004.
- Massignon, L. “Les ‘sept dormants’; apocalypse de l’islam.” *Analecta Bollandiana* 68, 1950, 245-60 (Reprint: *Opera Minora*. Ed. Y. Moubarac. Beirut: Dar al-Maaref, 1963, 3, 104-18).
- . “Les sept dormants d’Ephèse (*ahl al-kahf*) en islam et chrétienté.” *Revue des Études Islamiques* 12, 1954, 61-110.
- . *Le culte liturgique et populaire des VII dormants, martyrs d’Ephèse (ahl al-kahf): trait d’union orient-occident entre l’islam et la chrétienté*. *Studia Missionalia*. Rome: The Gregorian University, 1961 (Reprint: *Opera Minora*. Ed. Y. Moubarac. Beirut: Dar al-Maaref, 1963, 3, 119-80).
- McAuliffe, J.D. *Qur’ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Melchert, C. “Ibn Mujāhid and the establishment of seven Qur’ānic readings.” *SI* 91, 2000, 5-22.
- Michaud, H. *Jésus selon le Coran*, Neuchatel: Delachaux et Niestlé, 1960.
- Millar, F. “Il ruolo delle lingue semitiche nel vicino oriente tardo-romano.” *Mediterraneo Antico* 1, 1998, 71-94.
- Mingana, A. *Sources Syriaques*. Leipzig: Harrassowitz, 1908.
- . “The transmission of the Koran.” *Muslim World* 7, 1917, 223-32, 402-14 (Reprint: Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam’s Holy Book*. Amherst, NY: Prometheus, 1998).
- . “Syriac influence on the style of the Kur’ān.” *Bulletin of the John Rylands Library* 11, January 1928, 1, 77-98 (Reprint: Ibn Warraq (ed.), *What the Koran Really Says: Language, Text and Commentary*. Amherst, NY: Prometheus, 2002, 171-92).

- Mingana, A. and A.S. Lewis. *Leaves from Three Ancient Qur'āns, Possibly Pre-'Othmanic, with a List of their Variants*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Motzki, H. "The collection of the Qur'ān. A reconsideration of Western views in light of recent methodological developments." *Der Islam* 78, 2001, 1-34.
- Mourad, S. "On the Qur'anic stories about Mary and Jesus." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1 (1999) 2, 13-24.
- . "From Hellenism to Christianity and Islam: The origin of the palm-tree story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān," *Oriens Christianus* 86, 2002, 206-16.
- Muir, Sir W. *The Life of Moḥammad from Original Sources*. Ed. T.H. Weir, Edinburgh: Grant, 1912.
- Müller, C.D.G. *Kirche und Mission unter den Arabern in vorislamischer Zeit*. Tübingen: Mohr, 1967.
- Müller, W. "Das Altarabische und das klassische Arabisch." In W. Fischer (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie I*. Wiesbaden: Reichert, 1982, 17-36.
- . "Eine sabäische Gesandtschaft in Ktesiphon und Seleukia." *Neue Ephe-meris für Semitische Epigraphik* 2, 1974, 155-65.
- Muranyi, M. "Neue Materialien zur tafsir-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawān." In S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 1996, 225-55.
- Murray, R. "The origin of Aramaic 'îr, angel." *Orientalia* 53, 1984, 303-17.
- . "Some themes and problems of early Syriac angelology." *V Symposium Syriacum 1988: Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988. Orientalia Christiana Analecta* 236. Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1990, 143-53.
- Nagel, T. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1995.
- Nau, F. "Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens." *Journal asiatique* 11, 1915, 225-79.
- . *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*. Paris: Imprimerie nationale, 1933.
- Negev, A. *Personal Names in the Nabatean Realm*. Jerusalem: Hebrew University, 1991.
- Neuwirth, A. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: de Gruyter, 1981.
- . "Qur'ānic literary structure revisited." In S. Leder, *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 388-420.

- . “Qur’ān and History – a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur’ānic History and History in the Qur’ān.” *Journal of Qur’anic Studies* 5, 2003, 1-18;
- . “Zur Archäologie einer Heiligen Schrift: Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation.” In C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, Berlin: Schiler, 2004, 82-97.
- Nevo, Y. “Towards a pre-history of Islam.” *JSAI* 17, 1994, 108-41.
- Nevo, Y. and J. Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst, NY: Prometheus, 2003.
- Newby, G.D. *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Muhammad*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1989.
- Nicholson, R.A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Nöldeke, T. “Hatte Muḥammad christliche Lehrer?” *ZDMG* 12 (1858), 699-708.
- . “Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes und der Haurângend.” *ZDMG* 29, 1875, 419-44.
- . “Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans.” *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 38, 1890, 5, 27-33.
- . *Sketches from Eastern History*. London: Black, 1892.
- . *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: Trübner, 1910.
- Nöldeke, T, et al. *Geschichte des Qorāns*. 1<sup>st</sup> edition: Göttingen: Verlag der Dietrichschen Buchhandlung, 1860. Complete edition with F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl (including *Über den Ursprung des Qorāns*, *Die Sammlung des Qorāns*, *Die Geschichte des Koran-texts*): Hildesheim: G. Olms, 1970.
- O’Shaughnessy, T.J. *The Koranic Concept of the Word of God*. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1984.
- Owen, J. “Idgām al-Kabīr and history of Arabic language.” In W. Arnold and H. Bobzin (eds.) “*Sprich doch Aramäisch, wir verstehen es!*” *60 Beiträge zur Semitistik für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002, 503-20.
- Paret, R. *Mohammed und der Koran*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- . *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer 1971, 1977.
- Parrinder, G. *Jesus in the Qur’an*. New York: Barnes and Noble, 1965.

- Pfister, F. *Kleine Schriften zum Alexanderroman, Beiträge zur Klassischen Philologie* 61, 1976, 301-37.
- Powers, D.S. "The Islamic law of inheritance reconsidered: A new reading of Q 4:12B." *Studia Islamica* 55, 1982, 61-94.
- . *Studies in Qur'ān and Ḥadīth: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Pretzl, O. "Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran." *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1934, vol. 2.
- . "Bericht über den Stand des Koranunternehmens der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München." *Mitgliederversammlung der DMG, Halle, 3. Januar 1936*. *ZDMG* 89, 1935, 20-1.
- . "Die Wissenschaft der Koranlesung." *Islamica* 6, 1935-6, 1-47; 230-246; 290-331.
- . "Aufgaben und Ziele der Koranforschung." *Actes du XXe Congrès International des Orientalistes, Bruxelles 5-10 Septembre 1938*. Louvain: Bureaux du musée, 1940, 328-9 (Reprint: *Der Koran*. Ed. R. Paret. *Wege der Forschung* 326, 411-2).
- Puin, G.-R. "Observations on early Qur'ān manuscripts in Ṣan'ā'." In S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*. Leiden: Brill, 1996, 107-11.
- . "Die korrumpierte Tradition? Ein Gespräch mit Gerd-Rüdiger Puin." In Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, 51-63.
- al-Qādī, W. "The impact of the Qur'ān on early Arabic literature: The case of 'Abd al-Ḥamīd's epistolography." In A.A. Shareef and G.R. Hawting (eds.), *Approaches to the Qur'ān*, London: Routledge, 1993, 285-313.
- . "The religious foundation of late Umayyad ideology and practice." In *Saber Religioso y Poder Político en el Islam*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994, 231-73,
- Rabin, C. *Ancient West-Arabian*, London: Taylor's Foreign Press, 1951.
- . *Qumran Studies*. New York: Oxford University Press, 1957.
- Räisänen, H. *Das koranische Jesusbild: Ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan, 1971.
- . *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. London: SCM, 1997.
- الرشيد، سعد. كتابات إسلامية من مكة المكرمة. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٥
- Reeth, J.M.F. van, "L'Évangile du Prophète." *Acta Orientalia Belgica* 2004, 156-74.
- . "Le vignoble du paradis et le chemin qui y mène. La thèse de C. Luxemburg et les sources du Coran." *Arabica* 50 (2006) 4.



- Reinink, G.J. "Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik." In C. Laga, J.A. Munitiz, and L. Van Rompay (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday. Orientalia Lovaniensia Analecta* 18. Leuven: Peeters, 1984, 263-81.
- . "Ps.-Methodius: A concept of history in response to Islam." In A. Cameron and L.I. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material. Studies in Late Antiquity and Early Islam* 1. Princeton: Darwin, 1992, 149-87.
- . "Pseudo-Ephraems 'Rede über das Ende' und die syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts." *Aram* 5, 1993, 437-63.
- . "Alexandre et le dernier empereur du monde: les développements du concept de la royauté chrétienne dans les sources syriaques du septième siècle." In L. Harf-Lancner, C. Kappler et F. Suard (eds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales. Actes du colloque de Paris, 27-29 novembre 1997*. Nanterre: Centre des sciences de la littérature de l'université Paris X, 1999, 149-59.
- . "Heraclius, the new Alexander: Apocalyptic prophecies during the reign of Heraclius." In G.J. Reinink and B.H. Stolte (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation. Groningen Studies in Cultural Change* 2. Leuven: Peeters, 2002, 81-94.
- . "Alexander the Great in the Seventh-Century Syriac 'Apocalyptic' Texts." *Byzantinorossika* 2, 2003, 150-78.
- Results of Contemporary Research on the Qur'an: The Question of a Historico-Critical Text*. Ed. M. Kropp. Beirut: Orient-Institut, 2006.
- Retsö, J. *The Arabs in Antiquity*. London: Routledge, 2003.
- Revell, E.J. "The diacritical dots and the development of the Arabic alphabet." *JSS* 20, 1975, 178-90.
- Reynolds, G.S. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu: 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. Leiden: Brill, 2004.
- Rippin, A. "The Qur'ān as literature: Perils, pitfalls and prospects." *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin* 10, 1983, 38-47.
- . "Literary analysis of *Qur'ān*, *Tafsīr*, and *Sīra*: The methodologies of John Wansbrough." In R.C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press, 1985, 151-63.
- . *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, London, Routledge 1990.
- . "Quranic studies, Part IV: Some methodological notes." *Method and Theory in the Study of Religion* 9, 1997, 39-46.

- . *The Qur'ān: Formative Interpretation*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 1999.
- . *The Qur'ān: Style and Contents*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2001.
- . "The designation of 'foreign' languages in the exegesis of the Qur'ān." In J. D. McAuliffe, B. D. Walfish, J. W. Goering (eds), *With reverence for the word. Medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity and Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003, 437-44.
- Robin, C. "Les plus anciens monuments de la langue arabe." In idem. (ed.), *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet*, Aix-en-Provence: Edisud, 1991, 113-25.
- . "Les inscriptions de l'Arabie Antique et les études arabes." *Arabica* 48, 2001, 545-56.
- Robin, C. and M. Gorea, "Un réexamen de l'inscription arabe préislamique du Ġabal Usays." *Arabica* 49, 2002, 503-10.
- Robinson, N. *Christ in Islam and Christianity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- . *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, London: SCM, 1996.
- Roncaglia, M.P. "Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran." *Proche Orient Chrétien* 21 (1971), 101-126.
- Rosenthal, F. "Some minor problems in the Qur'ān." N.e. *The Joshua Starr Memorial Volume*. New York: n.p., 1953.
- Rubin, U. "Ḥanīfiyya and Ka'ba – an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of Dīn Ibrāhīm." *JSAI* 13, 1990, 85-112.
- . *The Eye of the Beholder*. Princeton: Darwin, 1995.
- Rudolph, W. *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*. Stuttgart: Kohlhammer, 1922.
- Saadi, A.-M. "The letter of John of Sedreh: A new perspective on nascent Islam." *Karmo* 1, 1998, 1, 18-31 (Arabic and Syriac); 1, 1999, 2, 46-64 (English).
- Samir, S.K. "La culture arabe chrétienne ancienne en interaction avec la pensée arabe musulmane." *Islamochristiana* 8, 1982, 1-35 (in Arabic).
- . "Vie et œuvre de Marc Ibn al-Qunbar." *Christianisme d'Égypte: Mélanges René-Georges Coquin, Cahiers de la Bibliothèque Copte* 9. Louvain: Peeters, 1995, 123-58.
- al-Samuk, S.M. *Die historischen Überlieferungen nach Ibn Ishāq. Eine synoptische Rekonstruktion*. Inaugural-Dissertation, Frankfurt am Main, 1978.
- Schall, A. "Die Sichtung des Christlichen im Koran." *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 9, 1971, 76-91.

- Schapiro, I. *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*. Leipzig: Gustav Fock, 1907.
- Schedl, C. *Muhammad und Jesus*. Vienna: Herder, 1978.
- . “Die 114 Suren des Koran und die 114 Logien Jesu im Thomas-Evangelium.” *Der Islam* 64, 1987, 261-4.
- Schlatter, A. “Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam.” *Evangelisches Missionsmagazin* 62, 1918, 251-64.
- Schoeler, G. *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferungen über das Leben Muhammads*. Berlin: De Gruyter, 1996.
- . *Écrire et transmettre dans les débuts de l’islam*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- . “Foundations of a new biography of Muhammad: The production and evaluation of the corpus of traditions from ‘Urwah b. al-Zubayr.” In H. Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003, 21-8.
- Schoeps, H.J. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr, 1949.
- Schröter, R. “Trostschreiben Jacobs von Sarug an die himjaritischen Christen.” *ZDMG* 31, 1877, 361-405.
- Segal, J.B. “Arabs in Syriac literature before the rise of Islam.” *JSAI* 4, 1984, 89-124.
- Sellheim, R. “Muhammeds erstes Offenbarungserlebnis.” *JSAI* 10, 1987, 1-16.
- Semaan, K.I.H. “A linguistic view of the development of the Arabic writing system.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 61, 1967, 22-40.
- Sezgin, G. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden: Brill, 1967-2000.
- Sfar, M. *Le Coran, la Bible et l’Orient ancien*. Paris: Sfar, 1998.
- . *Le Coran est-il authentique?* Paris: Sfar, 2000.
- Shahid, I. *The Martyrs of Najrân: New Documents. Subsidia Hagiographica* 49. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971.
- . “Byzantium and the Arabs during the reign of Constantine: The Nemara inscription.” *Byzantinische Forschungen* 26, 2000, 73-124.
- . *Byzantium and the Arabs*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1984-Present.
- Sidersky, D. *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*. Paris: Geuthner, 1933.
- Speyer, H. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Schulze, 1931 (Reprint: Hildesheim: Olms, 1961).
- Spitaler, A. “Die Nichtkanonischen Koranlesarten und ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft.” *Actes du XXe Congrès International des Or-*

- ientalistes, Bruxelles 5-10 Septembre 1938*. Louvain: Bureaux du muséon, 1940, 314-5. (Reprint: *Der Koran*. Ed. R. Paret. *Wege der Forschung* 326).
- . “Otto Pretzl,” *ZDMG* 96, 1942, 163-4.
- . “Die Schreibung des Typus *صلوة* im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranische Orthographie.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56, 1960, 212-26.
- Sprenger, A. “Ueber eine Handschrift des ersten Bandes des Kitàb Ṭabaqàt al-kabyr vom Sekretär des Wàqidy.” *ZDMG* 3, 1849, 450-56.
- . “Foreign words occurring in the Qôran.” *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 21, 1852, 109-14.
- . “Mohammad’s Journey to Syria and Professor Fleischer’s Opinion Thereon” (with texts and translations from al-Tirmidhī and Ibn Ishâq). *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 21, 1852, 576-92.
- . “Moḥammad’s Zusammenkunft mit dem Einsiedler Baḥyrâ.” *ZDMG* 12, 1858, 238-49.
- . “Ueber den Ursprung und die Bedeutung des arabischen Wortes Nâmûs.” *ZDMG* 13, 1859, 690-701.
- . *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*. 2nd ed., Berlin: Nicolai, 1869.
- Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe*. Ed. C. Burgmer. Berlin: Schiler, 2004.
- Stülpnagel, J. von. ‘*Urwa Ibn az-Zubair. Sein Leben und seine Bedeutung als Quelle frühislamischer Überlieferung*. Dissertation, Tübingen, 1957.
- الطاهر، سلوى مرسى. *بدايات الكتابة التاريخية عند العرب. أول سيرة في الإسلام: عروة بن الزبير بن العوام*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥
- Tardy, R. *Najrân: Chrétiens d’Arabie avant l’islam*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1999.
- الطيب، سليمان. *نقوش جبل أم جذايد النبطية*. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ٢٠٠٢.
- Torrey, C.C. “Three difficult passages in the Koran.” In T.W. Arnold and R.A. Nicholson (eds.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne (...) on his 60th Birthday*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922, 457-9.
- . *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion, 1933 (2<sup>nd</sup> edition: New York: Ktav Publishing House, 1967).
- Trimingham, J.S. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London: Longman, 1979.
- Usener, H. “Weihnachtspredigt des Sophronios.” *Rheinisches Museum für Philologie* 41, 1886, 500-16.

- العشر، محمد أبو الفرج. «كتابات عربية وغير منشورة في جبل يوسايس». الأبحاث ١٧، ١٩٦٤، ٢٢٧-٣١٦.
- van Bladel, K. "The Syriac sources of the early Arabic narratives of Alexander." In H.P. Ray (ed.), *Memory as History: The Legacy of Alexander in South Asia*. New Delhi: Aryan International, forthcoming.
- Versteegh, C.H.M. *Arabic Grammar and Qur'ānic Exegesis in Early Islam*. Leiden: Brill, 1993.
- . *The Arabic Language*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997 (2<sup>nd</sup> edition: 1997).
- Violet, B. "Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damascus." *Orientalische Literaturzeitung* 4, 1901, 384-403, 425-441, 475-88.
- Vollers, K. *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg: Trübner, 1906.
- Vööbus, A. *Handschriftliche Überlieferung der Memrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg*. CSCO 344 and 345, 421 and 422. Louvain: Secrétariat du CSCO 1973 and 1980.
- Wallace-Hadrill, D.S. *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wansbrough, J. *Qur'ānic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977 (2<sup>nd</sup> edition: Amherst, NY: Prometheus, 2004).
- . *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Watt, W.M. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 1953.
- . *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- . *Muhammad. Prophet and Statesman*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- . *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- . *Muhammad's Mecca. History in the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Weil, G. *Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Belhagen und Klasing, 1844.
- Wheeler, B. "Moses or Alexander? Q 18:60-65 in early Islamic exegesis." *Journal of Near Eastern Studies* 57.3, 1998, 191-215.
- . *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. London and New York: RoutledgeCurzon, 2002.
- Witkowski, W. *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē: A Study in the History of Historiography*. *Studia Semitica Upsaliensia* 9. Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1987.

- Yardeni, A. "Notes on two unpublished Nabataean deeds from Naḥal Ḥever – P. Yadin 2 and 3." In L.H. Schiffmann, E. Tov and J.C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, 836-51, 862-74.
- Zammit, M.R. *A Comparative Lexical Study of Qur'ānic Arabic*. Leiden: Brill, 2002.
- Zwettler, M. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978.
- . "Imra'alqays, son of 'Amr, king of ...?" In M. Mir (ed.), *The Literary Heritage of Classical Islam*. Princeton: Darwin, 1993, 3-37.

## فهرس آيات الكتاب المقدس

الصفحة	الإصحاح	اسم السفر
		١ - العهد القديم
٢١٨	١٥:٣	التكوين
٢٤٢ (هامش ٢٧)	٢٤:٥	
٢٩٨ (هامش ٢٨)	١١:٧	
٣٢٨ (هامش ٢٥)	٢:٢٥	
٣٧١	١٣ : ٢٥	
٢١٧	٢٠ : ١٥	خروج
٢٤٢ (هامش ١٧)	٨:٢٤	
٣١١	٥ : ٧	الاشتراع
٣١٠	١٧ : ٣٢	
١٤١ (هامش ٦٠)	٢٩:٣٧	مزامير
٣١٠	٩:٨١	
٣٤٦	١٥ : ٥	يشوع
٢١٧	٢٩ : ١٥	الأخبار الأول
٣١١	١٧ : ٢٣	الأخبار الثاني
٣١١	١٨ : ٢٤	
٣٧٢	٢٩ : ١٥	أيوب
١٤٨	٣ : ٦	إشعيا
٣١٩ (هامش ١٧)	١١:١٠	
٢٢٧	١٢-١١ : ٥٣	

الصفحة	الإصحاح	اسم السفر
٢٦٩	١٤ : ١	إرميا
٢٤٢ (هامش ١٨)	٣١ : ٣١	
٢٧٩	٣٩-٣٨	حزقيال
٣٧٢	٨ : ٣	دانيال
٢٠٩ (هامش ٨٢)	١٣ : ٤	
٢٠٩ (هامش ٨٢)	٢٣ : ١٧	
		٢ - العهد الجديد
٢٤٨	١ : ١	متى
٢٤٧	١١-٦ : ١	
٢٤٨	٢٠ : ١	
٢٥٤	١٨-١٣ : ٢	
٢٢٧	١١ : ٦	
١٥٨	٣٢ : ٢	
٢١٩	١٥-١ : ٢٠	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	٢٨ : ٢٠	
٢٨٦	٢٩ ، ٧-٦ : ٢٤	
٢٣٧	٢٥	
٢٢٧ ، ٢٢٦	٢٨ : ٢٦	
١٥٨	٢٦ : ٤	مرقس
٢٤٢ (هامش ٢٠)	٤٥ : ١٠	
٣٢	٥١ : ١٠	
٢٤٢ (هامش ٢٩)	٣٢ : ١٣	
٢٢٧ ، ٢٢٦	٢٤ : ١٤	
٢٥٠	٢ - ١	لوقا
٢٢٧	٣ : ١١	
٢٨٦ ، ٢٨١	٢٨-٥ : ٢١	
٢٨٦ ، ٢٨١	٢٠ : ٢١	



الصفحة	الإصحاح	اسم السفر
٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠١ (هامش ٦٧)	٢١ : ٢٥	لوقا
٢٤٢ (هامش ١٩)	٢٢ : ٢٠	
٢٣٤	١ : ١	يوحنا
٢٢٧	٢ : ٢	
٢٢٧ ، ٢٤٢ (هامش ١٣)	٦ : ٥١	
١٤١ (هامش ٦٠)	١٥ : ٢٣ - ١٦ : ١	
١٦٥ (هامش ٣٣)	١٥ : ٢٥ - ٦	
٢٧٩	٢٠	
٢٩٦ (هامش ٢٠)	٢٠ : ٧ - ٩	
٣٢	٢٠ : ١٦	
٢٨٦ ، ٢٨١	٢٤	
٢١٠	١٠	أعمال الرسل
٣٠٧	١٠ : ٩	
٢٢٥ ، ٣٠٧	١٠ : ٩ - ١٣	
٢٠٨ (هامش ٥٧)	١٩ : ٢٨ - ٣٥	
٢٢٣	٥ : ١٢ - ٢١	رومية
٢٤٢ (هامش ٢٠)	٥ : ١٥	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	٥ : ١٩	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	١٢ : ٤	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	١٠ : ١٧	كورنثوس الأولى
٢٤٢ (هامش ١٩)	١١ : ٢٥	
٢٢٨	١١ : ٢٧ - ٢٩	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	١٢ : ٢	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	١٢ : ١٤	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	١٢ : ٢٠	

الصفحة	الإصحاح	اسم السفر
٢٢٣	٢٢ : ١٥	كورنثوس الأولى
٢٤١ (هامش ١١)	٩-٤٥ : ١٥	
٢٤٢ (هامش ٢٠)	٢٨ : ٩	العبرانيين
٢٤٢ (هامش ٢٧)	٥ : ١١	
١٥٧ ، ١٢٨	٩-٨ : ٥	رسالة بطرس الأولى

## فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة	
٣٤٩	٥٨	٢	البقرة	
٣٤٦	٦٣			
٢٤٦	٩٣			
١٣٣	١١١			
١٣٢	١١٣			
١٣٢	١٢٠			
٣٤٩	١٢٥			
٣٥١ ، ٣٤٩ ، ١٣٣	١٣٥			
٢٣٧	١٣٨			
١٣٣	١٤٠			
٢٤٨	٢٤٦			
٢٤٩ ، ٢١٦	٣٤ ، ٣٣	٣		آل عمران
٢٤٦	٣٦ ، ٣٥			
١٥٨	٤٨-٣٥			
١٥٨	٣٧			
٢٥٠	٤٩-٤٢			
٢٢٢	٤٧			
٢٤٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٠	٤٩			
٢٣٣	٥٤			
٣٧٣ ، ٢٣٠	٥٥			

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٣٥٠ ، ٣٤٩ ، ١٣٣	٦٧	٣	آل عمران
٣٥١ ، ٣٤٩	٩٥		
٢٤٨	١٠٣		
٣٤٨	٢٢	٤	النساء
٣٤٨	٣٨		
٣٦٩ ، ٣١١	٥١		
٣٥١ ، ٣٤٨	٦٩		
٢٣٠	٨٢		
٣٤٩	١٠٤		
٣٥١ ، ٣٤٩	١٢٥		
٣٤٠	١٣١		
٣٧٣	١٥٤		
٢٢٩	١٥٦		
٢٣٠ ، ٢٢٩ ، ١٥٨	١٥٧		
٢٣٠	١٥٨		
٣٤٦ ، ٢٣٠	١٥٩		
٢٣٤	١٧١		
٢٣٤	١٧٢		
١٣٢	١٨	٥	المائدة
١٣٣	٤٧		
١٣٢	٥١		
١٣٣	٦٤		
١٣٣	٦٩		
٢٤٨	٧٢		
١٨١	٧٣		
١٣٣	٨٢		
٢٢١	١١٠		

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٣١٢ ، ٣٠٧	١١٢	٥	المائدة
٣١٢ ، ٣٠٧ ، ٢٢٥ ، ٢٢٤	١١٢		
٣١٢ ، ٢٢٤	١١٣		
٣١٢ ، ٣٠٧ ، ٢٢٧-٢٢٤	١١٤		
٣١٢ ، ٣٠٧ ، ٢٢٨	١١٥		
٢٣١	١١٧		
٣٤٠	٥٧	٦	الأنعام
٣٥٠ ، ٣٤٩	٧٩		
٣٥١-٣٤٩	١٦١		
٢٤٨	٣٥	٧	الأعراف
٢٤٨	٣٨		
٢٤٨	٧٣		
٣٧٤	١٣٢		
٣٣٤	١٦٠		
٣٤٩	١٦١		
٣٥٤	١٨٠		
٢٣٣	٣٠	٨	الأنفال
١٣٢	٣٠	٩	التوبة
٣٧٤	١٠٠		
٣٥٠ ، ٣٤٩	١٠٥	١٠	يونس
٣٤٨	٢٤	١١	هود
٣٦٩	٤٠		
١٠٦	٢	١٢	يوسف
٣٧٣	٢٣		
٣٤٩	١٠٠		
٣٣٩	٣١	١٣	الرعد
١٠٦	٣٧		

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
١٥١ ، ١٠٧	٤	١٤	إبراهيم
١٣٢	٤٣	١٥	الحجر
٣٤٩	٤٨	١٦	النحل
٣٩ ، ١٠٧ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥١	١٠٣		
٣٥٤ ، ١٥٢			
٣٥٠ ، ٣٤٩	١٢٠		
٣٥٠ ، ٣٤٩	١٢٣		
٣٤٩	١٠٧	١٧	الإسراء
١٨٥ ، ١٨٤	٤	١٨	الكهف
٣٤٨	٥		
١٩-٢٠ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧	٩		
٣٥٢ ، ١٩٦ ، ١٩٤			
١٩٧ ، ١٨٦ ، ١٨٥	١٠		
١٩٧ ، ١٨٦	١١-١٦		
١٩٧ ، ١٨٧	١٧		
١٩٨ ، ١٩٥ ، ١٨٧	١٨		
١٩٧ ، ١٨٧	١٩-٢٠		
١٩٩ ، ١٨٧	٢١		
٢٠٠ ، ١٨٧	٢٢		
١٨٧	٢٣-٢٤		
٣٣٤ ، ٢٠٠ ، ١٨٧	٢٥		
٢٠٠ ، ١٨٧ ، ١٨٥ ، ١٨٤	٢٦		
١٨٥ ، ١٨٤	٢٧		
٣٦٨	٣١		
٢٨٥ ، ٢٨٢ ، ٢٧٢ ، ٢٦٨-٢٦٦	٨٣-٩١		
٢٧٢ ، ٢٦٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٦	٩٢-٩٣		
٢٨٢ ، ٢٧٣			

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٢٨٢ ، ٢٦٩ ، ٢٦٧	٩٧-٩٤	١٨	الكهف
٢٧٢ ، ٢٧٠ ، ٢٦٩ ، ٢٦٧	٩٩-٩٨		
٢٨٨ ، ٢٨٧ ، ٢٨٢			
٢٨٢ ، ٢٧٠ ، ٢٦٧	١٠٢-١٠٠		
٣٦٩	١٠٧		مريم
٣٧٥ ، ٣٧٣	٢٤	١٩	
٢٢٩	٢٧		
٢٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٢٩ ، ٢١٧	٢٨		
٢٨٦	٣٠		
٣٤٦	٥٢		
٢٣٠	٥٧		
٣٤٩	٥٨		طه
٣٤٣	١	٢٠	
٣٤٦	١٢		
٣٤٩	٧٠		
٣٤٦	٨٠		
٣٤٨	١٠١		
١٣٢	٧	٢١	
٣٤٤ ، ٢٢٢	٩١		
٣٤٩	٢٦	٢٢	
٣٥٠	٣٠		
٣٥٠ ، ٣٤٩	٣١		الأنبياء
٣٧٤	٤١		
٣٦٩	١١	٢٣	
٣٤٦	٢٠		
٣٦٩	٢٧		
٣٥٤	٥٠		
			المؤمنون

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٣٣٨	٦٠	٢٣	المؤمنون
٣٦٩	١٠٠		
٣٦٩	٥٣	٢٥	الفرقان
٣٧٣	٦٣		
٣٤٩	٦٤		
١٥١ ، ١٠٦ ، ٣٩	١٩٥	٢٦	الشعراء
٣٤٦	٢٩	٢٨	القصص
٣٤٦	٤٦		
٢٢١	١٧	٢٩	العنكبوت
٣٥٠ ، ٢٨٥	٦-١	٣٠	الروم
٣٥٠ ، ٣٤٩	٣٠		
٢٣٦	٣٤	٣١	لقمان
٣٤٩	١٥	٣٢	السجدة
٣٥٥	٥٦	٣٦	يس
٢٤٨	٦٠		
٢٢٢	٨٢		
٣٥٧	٧٨	٣٧	الصفافات
٤١	١٠٣		
٣٥٧	١٠٨		
٣٥٧	١١٣		
٣٥٧	١١٩		
٣٥٧	١٢٩		
٣٧٣	٢	٣٨	ص
٣٤٨	٢٩	٣٩	الزمر
٣٤١	٢٠	٤٠	غافر
٣٤٨	٣٥		
٣٥٣ ، ٢٣٦	٤٧	٤١	فصلت



الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٢٣٦	٦١	٤٣	الزخرف
٣٥٥	٧٠		
٢٣٦	٨٥		
٣٤٤	٢١	٤٤	الدخان
٣٦٨	٥٣		
٣٥٦ ، ١٧٩ ، ١٧٨ ، ١٥٩	٥٤		
١٠٧	١٢	٤٦	الأحقاف
٣٤٩ ، ١٥٨	٢٩	٤٨	الفتح
٣٤٢	١٠	٥٠	ق
٣٤٦	١	٥٢	الطور
٣٥٦ ، ١٧٩ ، ١٧٨	٢٠		
١٥٩	٢٤		
١٣٣	٣٧ ، ٣٦	٥٣	النجم
١٢٨	٦٢		
٣٦٩	٢٠	٥٥	الرحمن
٣٦٨	٥٤		
١٧٨	٧٢		
١٥٩	١٧	٥٦	الواقعة
١٧٨	٢٢		
٣٤١	٣١-٢٨		
٣٤٨	٣	٦١	الصف
٢٣٨	٦		
٢٤٦ ، ٢١٧	١٢	٦٦	التحريم
٣٤٤	١٥	٧٢	الجن
٣٦٨	١٧	٧٦	الإنسان
١٥٩	١٩		
٣٦٨	٢١		

الصفحة	رقم الآية	رقمها	السورة
٣٤٦	١٦	٧٩	النازعات
٣٥٣	٩	٨٣	المطففين
٣٥٣	٢٠		
٣٦٩	٢٥		
١٣٣	١٩	٨٧	الأعلى
٣٦٩	١٥	٨٨	الغاشية
٣٤٦	٢	٩٥	التين
٣٤٦	٣		
٢٢٢	١	٩٦	العلق
١٢٨ ، ٤٢	١	٩٧	القدر
٣٥٠ ، ٣٤٩	٥	٩٨	البينة
١٥٦ ، ١٢٨	٢	١٠٨	الكوثر

## فهرس الأعلام

ابن لهيعة، عبد الله: ٢٥٦	(١)
ابن مجاهد: ٢١	أبراهام = إبراهيم (النبي)
ابن مسعود: ١٤٩	إبراهيم (النبي): ٤١، ١٢٥، ١٣٢،
ابن معقل: ١٥١	٢١٦-٢١٩، ٢٤٩، ٣٢٥، ٣٢٦،
ابن النقيب: ١٥٦	٣٥٧، ٣٥٠
ابن هشام: ٣٨، ١٤٧، ٢٣٨	إبراهيم التللي: ١٠٢
ابن وحشية: ٣٧٢	أبرهة: ٣٠٦
ابن ورق: ٦١	ابن أبي حاتم، الرازي: ٣٣٩
أبو بكر (خليفة): ١٤٨	ابن أبي الزناد: ١٤٩
أبو بكر الأصم: ١٥٧	ابن إسحق (محمد): ٣٨، ١٤٧، ٢٠١،
أبو السادات، يوحنا: ٣٢٤	٢٥٣، ٢٤٧
أبو عبيدة: ٣٦٦	ابن بطريق، سعيد: ٢١٩
أبو عتبة الرملي: ٢٥٦	ابن خلدون: ٣٧١
أبو عمرو (قارئ): ١٥٣	ابن دريد: ٣٦٩
أبوللو: ١٩١، ١٩٢، ٢٥٢، ٢٥٣	ابن الزناد، عبد الرحمن: ١٤٨
أبيفانيوس: ٩٤، ٩٨، ١٠٧	ابن سعد المصري، الليث: ٢٥٦
آدم: ١٣١، ٢١٦-٢١٩، ٢٢٢-٢٢٤،	ابن عباس، عبد الله: ٣٣٩
٢٣٣، ٢٤٨، ٣٣٣	ابن العبري، غريغوريوس: ٩٢، ١٨٩
أرتيميس: ١٩١، ١٩٢	ابن عساكر: ١٤٨، ٢٤٧، ٢٥٥، ٢٥٦
إستفندباز: ١٤٦	ابن عطية الأندلسي: ٢٥٤، ٢٥٥
إسنحاتياس: ٢٤٠	ابن قتيبة: ٣٦٩
الاسكندر الكبير: ٤٥، ٩٢، ٢٦٣-٢٦٦،	ابن كثير: ٢٥٥
٢٩١-٢٦٨	ابن كيسان: ١٥٦

- إسماعيل (النبي): ١٢٥ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٧١
- إشعيا = شعيب
- الأعشى: ٢٧٣
- اغناطيوس الانطاكي: ٢٣١
- أفرايم = السرياني
- أفراهاط: ٢١٧
- الإفسي، أسطيفان: ١٨٨
- الإفسي، يوحنا: ١٨٩ ، ١٩١ ، ٢٠٠
- إقليدس: ٢٠٠
- ألثيم، ف: ٦٩
- الكسندر (مطران): ١٠٢
- الياس (مطران): ١٠٢
- امرؤ القيس: ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٢٢١
- أندريا، تور: ٣٩ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ١٣٠ ، ١٧٦-١٧٩ ، ١٨١
- أندرياس القيصري: ٢٧٩
- أنستاسيوس: ١٠٦
- أوباداس (إله): ٩٤
- أبودة (إله): ٩٤
- أوريجين: ٢١٨
- أوطيخيوس الاسكندري: ٢١٨
- أوللمان: ٣٣٥
- ايريناوس: ٢٣٢
- أيوتيخيوس الاسكندري: ٢٠١
- (ب)
- بار، جيمس: ٣٦٥
- بارث. ج: ٣٥٧
- باريت، رودي: ١١٩ ، ١٥٩
- باسيليدس: ٢٣٢
- الباقر (الإمام): ٢٥٥
- بحيرة (الراهب): ١٣٤ ، ١٤٨
- براون: ١٧٧
- برغشترسر، غوثيلف: ٢٢-٢٧ ، ٣٠ ، ٤٦ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٨٢ ، ١٤٥ ، ١٦١
- بروتون، جون: ٧٧
- بروكلمان (كارل): ٤١ ، ٣٧٠
- بريتزل، أوتو: ٢٤-٢٧ ، ٣٠ ، ٤٦ ، ٦٠ ، ١٤٥ ، ١٦١
- بطرس (قديس): ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٥ ، ٣٠٧ ، ٣١٢
- بطرس البيت رأسي: ٢٣٣
- البكري، محمد حمدي: ٢٤
- بلاديل، كيفن فان: ٤٥ ، ٢٦٣
- بلاشير، ريجي: ٦٠ ، ٦٩ ، ١٥٩
- بلعمي: ١٤٧
- بلوتارك: ٢٥٢
- بلويز، فرانسوا: ٣٧٧
- بليني: ٢٥٢
- بوثير، ه. س. غرافت: ٢٨
- بودج، ي. أ. واليس: ٢٦٣ ، ٢٦٧
- بورتو، جون: ١٢٢
- بورتون: ٦٢
- بورميزي: ١٥٨
- بولس: ١٣١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٥
- بومان، جون: ١٧٧
- بومشترك، فيشر: ٢٣
- بويرينغ، غيرهارد: ٤٤ ، ١١٧ ، ٣٠٤
- بوين، جرد: ٢٨
- بيترا: ٣٧١
- بيركيلاند، هاريس: ١٥٦ ، ١٥٧

جذيمة الأبرش: ١٠٠  
 جرم الله بن تميم الله: ٩٤  
 جعفر الصادق (الإمام): ٢٥٥  
 الجواليقي: ٣٦٧  
 جوليان (امبراطور): ١٥٨  
 جيجر، أبراهام: ٦٣، ٦٠، ٤١  
 جيرو، ستيفن: ٢٨٣  
 جيروم: ٢٢٨  
 جيفري، آرثر: ٢٢-٢٧، ٣٩، ٤١، ٤٦،  
 ٦٠، ٢٢١، ٣٠٣، ٣٥٢، ٣٧٤، ٣٧٧  
 جليوت، س: ١٣١، ١٣٤  
 جليوت، كلاود: ١٤٣، ٣٣٤، ٣٣٥  
 جيمس (الملك): ٣٣٣  
 (ح)  
 الحارث (ملك): ٩٦  
 الحارث بن عمرو: ١٠٦  
 الحجاج بن يوسف الثقفي: ٢١، ٦٨،  
 ١٦٠  
 الحداد، محمد بن علي الحسيني: ٢٠  
 حزقيال: ٢٧٢  
 الحسن البصري: ١٤٦  
 الحسين (الإمام): ٢٥٦  
 حسين، محمد كامل: ٢٣٠  
 حفص: ٢١، ٢٢، ٢٦  
 حنة: ٢١٧، ٢٤٧  
 حواء: ٣٣٣  
 (خ)  
 خديجة (السيدة): ١٣٠، ١٤٦-١٤٨،  
 ١٦١  
 خريجة بن زياد: ١٤٨

البيروني: ٣٦٩  
 بيك: ٦٠، ٦٢، ١٧٨، ١٧٩، ٣٥٦  
 بيكنال: ٣٥٧  
 بيل، ريتشارد: ٦٠، ٦٢، ١١٩-١٢١،  
 ١٣٠، ٣٢٥  
 بيلاجيوس: ٢٤٠  
 بيلامي، جيمس أ.: ١٤٥، ٣٤١-٣٤٧،  
 ٣٥٢، ٣٥٣  
 البيهقي، أبو بكر: ١٤٧  
 (ت)  
 التبريزي: ٢٥٥  
 تريمغهام، سينسر: ١٣٠  
 تميم الداري: ١٤٩  
 توري، س.س: ٦٠، ٦٣، ٣٥٢  
 تيرش، فريدريك: ٢٤  
 تيموثي: ٢٣٨  
 (ث)  
 الثعالبي: ١٥٧، ٢٤٩، ٢٥٤  
 ثودور (أسقف): ١٨٨  
 ثودوريط: ٢٣٩  
 ثودوسيوس الثاني: ١٩٣، ١٩٦، ١٩٩،  
 ٢٠٠، ٢٠٢  
 ثوسيديس: ٢٢٢  
 (ج)  
 جابر الحضرمي: ١٤٦  
 الجاحظ: ٢٥٧  
 جاكوبي، دوكترينا: ٣٧  
 جبر: ١٤٦  
 جبريل (ملاك): ٣٠، ١٤٧  
 جديماثو باسيلوس: ٩٩

خسرو الثاني: ٢٤٠، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٨٧  
الخليل (بن أحمد الفراهيدي): ٣٦٩

(د)

داسكسورانس، فوفسيس: ٢٨٠، ٢٨٦،  
٢٨٩

دانيال: ٢٧٧

داود (النبي): ٢٤٧

الذجال: ٢٣١

دونر، فريد م.: ٤٤، ٥٩

دي إنين، كورا: ١٥٩

دي بريمار، بورتون: ٧٥

دي بلويس، فرانسيس: ٤٠، ٤١، ١٣١،

١٣٤، ١٣٥

ديروشي، فرانسيس: ٢٨، ٢٩

ديسيوس (امبراطور): ١٩١، ١٩٢،

١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٢، ٣٥٢

الديوثيلي، أناستاسيوس: ٣٢٤

ديوكليديان: ٣٧

ديونيسيوس التلمحري: ١٨٩، ٢٠٠

دييم ويرنير: ٧٠

(ذ)

ذو القرنين: ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٠، ٢٧١،

٢٧٣، ٢٨٣، ٢٨٥-٢٨٩، ٢٩١

(ر)

رافع بن مالك: ١٥٠

رستم: ١٤٦

رضا، محمد رشيد: ٢٢٣

رومانا، أديتيو: ١٧٨

الرهاوي، نرساي: ١٧٣، ١٨٩

الرهاوي، يعقوب: ١٩٠

رونكاغيتلا، م.ب.: ١٣٠

ريبين، أندرو: ٤٥، ٦١، ٦٢، ٧٢،

١٤٣، ٣٦٣

ريتير: ٢٣

رينولدز، جيرثيل سعيد: ١٩

رينيك، ج.ج.: ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٧٦،

٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤

(ز)

زكريا: ٢١٦

زكريا البليغ = ميليطيني، زكريا

الزهري: ١٤٧

زوكوموس (قائد): ١٠١

زيد بن ثابت: ١٣٤، ١٤٨، ١٤٩

زيد بن عمر: ١٣٤

زيوس: ١٩١، ١٩٢

(س)

س.ب.: ١٧٨

سارة: ٣٢٥

سالم بن عبيد = ابن معقل

سبرنجر، ألويس: ١٤٣

سيتالير، أنطون: ٢٥-٢٧، ٣٣، ٧٠

ستيهل، ر.: ٦٩

ستيوارت، ديفين ج.: ٤٥، ٣٣١

سنحايدر: ١٣١

سنحوييس، هانز يواكيم: ١٣٠

سرجيوس (قديس): ٩٦، ١٠٢، ١٤٨

السروجي، يعقوب: ١٠٢، ١٧٣، ١٨٨-

١٩٨، ٢٠١، ٢٦٥، ٢٨١

السرياني، مار أفرام: ١٧٣، ١٧٧،

١٧٩، ٢٦٥، ٢٨٢، ٣٢٥، ٣٥٧

السرياني، ميخائيل: ١٨٩

سعدى، عبد المسيح: ٣٢١

سكواللى: ٦٢

سلمى بنت أوس: ٩٣

سليمان (النبي): ٣٢٥

سمعان العمودي: ١٠١

سمعان القيروانى: ٢٣٢

سميث، باين: ٤١، ٣٧٠

سمير، سمير خليل: ٤٥، ٢١٥

سويريوس الانطاكي: ١٠٢

سويريوس بن المقفع: ٢٣٣

سيويه: ١٥٣، ٣٦٩

سيدي بوقير: ٣٦، ٣٨

سيليس: ١٥٨

السيوطي: ١١٩، ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٣٨

٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٧، ٣٦٧، ٣٦٩

٣٧٣، ٣٧٥

(ش)

الشافعي: ٣٦٦

شرحيل بن تاليمو: ٩٧

الشعبي: ١٤٩

شعيب: ٢٣٨

شفالحي: ٢٢، ٣٠

شمّر يوهرعيش: ٩٩

شيشرون: ٢٥٢

(ص)

صعب (إله): ١٠٧

صعب بن عبادة: ١٥٠

صفرونيوس: ٣٢٣

(ط)

طالوت: ٣٤٥

الطبري، أبو جعفر: ٤١، ١٣١، ١٤٧،

١٥٥، ٢٠١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٣-

٢٥٦، ٣٤١، ٣٦٧

طلحة بن عمر: ١٤٦

طوبرلاق (ملك): ٢٧٠، ٢٧٣

طيطيانس: ١٥٩، ٢٥٠

(ع)

عائشة (السيدة): ١٤٧، ١٤٨

عاصم: ٢١، ٢٢، ٢٦

عبدسمين بن زيد هريم: ٩٣

عبد الملك (بن مروان): ٣٧، ٣٨، ٦٦،

٦٨، ١٢٩، ١٦٠

عيد الله بن جحش: ١٣٣

عيد الله بن عمير: ١٤٧

عثمان (بن عفان): ٢١، ٢٧، ٧٥، ١٢٢،

١٣٠، ١٣١، ١٥٣، ١٦٠، ٢٨٢

عثمان بن الحويرث: ١٣٣

عدّاس: ١٤٦

عروة بن الزبير: ١٤٧

عطاالله، وهيب: ٣٠٩

العكي، الأقرع بن شفي: ٢٢٥

علي بن أبي طالب: ٢٥٦، ٣٤١، ٣٤٢

علي، عبد الله يوسف: ٢٣٧

عمران: ٢١٧، ٢١٨، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٧

عمرو (ملك): ٩٩

عمرو بن حجر الكندي: ١٠٦

عمرو بن عدي: ١٠٠

فينيكس، روبيرت ر.: ٣٣١، ٣٣٢،  
٣٣٥، ٣٣٦

(ق)

قاييل - قايين: ٣٤٥  
قارون: ٣٤٥  
القاضي، وداد: ١٧٩  
القرطبي: ١٥٦، ١٥٧  
قزي، جوزيف: ٤٤، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣  
قس بن ساعدة: ١٠٨  
قيّم بن مغيرة: ٩٦

(ك)

كازانوف، بول: ١٦٠  
كاستل: ٣٦٤  
كالليماخوس: ٢٥٢  
كاليستانيس: ٢٦٣  
كانستانس الثاني: ٣٢٤  
كاهلي، بول، ايريك: ١٥٣  
كروب، مانفريد: ٤٥، ١٤٤، ٣٠٣  
كرون، باتريشيا: ٦٠، ٦١، ١٤٣  
كهلي: ٢٣  
كورين، جوديث: ٣٦-٣٨  
كورينتي، فيديركو: ٣٣٤، ٣٣٥  
كوك، ميشيل: ٦٠، ٦١، ١٤٣

(ل)

لوكسينبرغ، كريستوف: ١٥-١٨، ٢٩،  
٣١، ٣٩-٤٤، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٦،  
٧٠-٧٣، ٧٥، ٩١-٩٣، ١٠٦،  
١٠٧، ١٢٣، ١٢٦-١٣٢، ١٤٤،  
١٥٦، ١٥٩-١٦١، ١٧٤، ١٧٥،  
١٧٩، ١٨٠، ١٩٥، ٣٣١-٣٣٣،

(غ)

غاون، سعديا: ٣٧٢  
غراف، جورج: ٣٩  
غريغوري (قديس): ١٨٨  
غريغوري النيسي: ٢١٧  
غريفيت، سيدني: ٣٩، ٤٤، ١٧٣، ٣٥٣  
غوتهلينغ: ١٤٤  
غولدزيهر، اغناز: ٣٣، ٣٠٦، ٣٣٥،  
٣٣٧، ٣٤١، ٣٤٢  
غيلليوت: ٤٤

(ف)

الفارقليط: ١٥٩، ٢٣٨  
فاروق (الملك): ٢٠  
فان ريث، ج. ف.: ١٣٢، ١٥٧-١٥٩  
الفراء: ٣٥٣  
فرانكل: ٤١  
فرانكيش = فريديغاريس  
فريديغاريس: ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٨٨،  
٢٨٩  
فلوغيل، غوستاف: ٢١  
فليشر، هنريك ليبركت: ١٥٢  
فوك: ٦٠، ٦٩  
فولليس، كارل: ٣٦، ٦٠، ٦٨، ٦٩،  
١٥٣  
فون هارناك، أ.: ١٣٠  
فيشر، أوغست: ٢٢، ١٦٠  
فيليكسينوس: ١٠٢  
فيتريس، ميشيل: ٣٣٥  
فينيك، يوحنا: ٣٢٣-٣٢٥



المقريري: ٢٥٤  
ملكيانوس (راهب): ٣١٤  
منا: ٤١  
المنذر بن عمر: ١٥٠  
المهدي (خليفة): ٢٣٨  
المهدي = محمد  
موتزكي، ه: ١٣٢  
موسى (النبي): ١٣١، ١٤٧، ١٤٨،  
٢١٧-٢٢٠، ٢٢٣، ٢٤٦، ٢٤٩،  
٢٦٤، ٢٦٥، ٣٤٤-٣٤٦، ٣٥٧

مولي: ١٠٦  
موندي، دي فاين: ٢٨١، ٢٨٢  
ميثوديوس: ٢٦٥، ٢٨٢  
الميليطيني، زكريا: ١٨٩، ١٩١، ١٩٩-  
٢٠١  
مينغانا، ألفونس: ٣٩، ٤١، ١٥٤،  
١٥٥، ١٧٤، ١٨٠، ٣٣٣، ٣٦٣،  
٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٠

(ن)

نبايوت: ٣٧١  
نرساي (امبراطور): ٩٩  
النصيبيني (ايليا): ١٧٣، ١٨٩  
النضر بن الحارث: ١٤٦  
النعمان (ملك): ١٠١  
نوح (النبي): ٢١٦-٢١٨، ٣٥٧  
نوريت، أ: ١٥٦  
نوسيدا، نوجا: ٢٨، ٢٩  
نولدكه، ثيودور: ٢٢، ٣٠، ٣٥، ٣٦،  
٤١، ٦٢، ١٠٣، ١١٩، ١٢١،  
١٥٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٨٨، ٢٦٣،  
٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٠

٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٧، ٣٤٩-٣٥٨،  
٣٦٣، ٣٧٠، ٣٧٧، ٣٧٨  
لولينغ، غونتر: ١٨، ٢٤، ٢٦، ٢٩،  
٣١-٣٣، ٣٨، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٦٢،  
٦٤-٦٦، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١،  
١٣٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٨-١٦١

ليتو: ٢٥٢، ٢٥٣

ليفين، أرييه: ١٣٥

ليمهويس، فرد: ١٦٠

(م)

الماتريدي = يونس بن بكير

ماديغان، دانييل: ١٥، ١٨، ٦٦

مار افرام = السرياني

مار عبدا: ١٠١

ماروت: ٣٤٥

مامان، أهارون: ٣٧٢

ماني: ١٥٩

الماوردي: ٢٥٤

المتوكلي (الخليفة): ٣٧٣، ٣٧٥

مجاهد بن جابر: ١٤٦

محمد (النبي): ورد كثيراً في صفحات

الكتاب

محمد بن صالح = ابن أبي الزناد

مراد (سليمان): ٤٥، ٢٤٥

مريقيون: ١٥٩

مريم (العذراء): ١٥٨، ١٧٧، ٢١٦-

٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٩، ٢٤٥-٢٥٠،

٢٥٢-٢٥٨

المسيح: ورد كثيراً في صفحات الكتاب

معاوية: ٣٧

مقاتل بن سليمان: ١٤٥، ١٤٦، ٢٥٤

وانسبورغ، جون: ٣٣-٣٦، ٣٨، ٣٩،  
١٤٣، ١١٢، ٦٧، ٦٦  
ورقة بن نوفل: ١٣٠، ١٣٣، ١٤٦-١٤٨،  
١٦١  
ويلش، ألفورد: ٣٤٢، ٣٤٣

(ي)

يحيى = يوحنا المعمدان  
يسار أبو فكية: ١٤٥، ١٤٦  
يسوع = المسيح  
يعقوب (النبي): ٢٤٨  
يعقوب = السروجي، يعقوب  
يغل بن أفعم: ٩٤  
يمليخا: ١٩٣، ٢٠٠  
يوحنا = فينيك  
يوحنا (القديس): ٩٧، ١٥٨، ٢٣٤،  
٢٣٨، ٢٧٢، ٣١٣  
يوحنا (مطران): ١٠٢  
يوحنا بسالتر: ١٠٢  
يوحنا بولس الثاني: ٢٢٦  
يوحنا الذهبي الفم: ٢١٨  
يوحنا المعمدان: ٢١٦، ٢٢٠، ٢٣٨  
يورانيوس: ٩٤  
يوربيديس: ٢٥٢  
يوسف الإنجيلي: ٢٤٧، ٢٥١  
يوسيفوس: ٢٧١، ٢٧٩  
يونس بن بكير: ١٤٧، ١٥٧

٣٠٣، ٣٠٤، ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨،  
٣٥٢، ٣٤٢  
نيفو، يهودا: ٢٩، ٣١، ٣٦-٣٩، ٤٣  
نيورث، أنجيليكا: ٢٩، ٣٥، ٦٢، ٦٦،  
٦٧، ٧٦، ١٣٢

(هـ)

هايل: ٣٤٥  
هاجر (السيدة): ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٦  
هاروت: ٣٤٥  
هارون (النبي): ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠،  
٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٧، ٣٤٥، ٣٥٧  
هاوتينغ: ٦٢، ١٥٤  
هرقل: ٣٧، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨١،  
٢٨٣-٢٨٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١  
هوارد، ج: ٢٨٠  
هوبكينس، سيمون: ١٥٦، ٣٣٤، ٣٣٥  
هورن، كورنيليا ب: ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٥،  
٣٣٦  
هوروفيتس: ٤١، ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٦،  
٣٥٢، ٣٥٣  
هوميروس: ٢٥٢  
هويلاند: ٤٤  
هيرا: ٢٥٢  
هيلي: ١٠٣  
هينغيز، جوزيف: ٢١٧

(و)

وات: ٦٢  
الواقدي: ٣٧١  
وانسبرو، جون: ٢٩، ٣١، ٤٣، ٦١-  
٦٣، ٦٧، ٧٧

## فهرس البلدان والأماكن والمواضع

أورشليم: ٢٥، ١٢٦، ٢٤٠، ٢٥٤،  
 ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٧٥-٢٧٧، ٢٨١،  
 ٢٨٤، ٢٨٦، ٣٢٣  
 أوقيانوس: ٢٦٨  
 ايبيريا: ٢٨٠  
 ايجيّا: ١٨٨  
 إيران: ٢٧٨  
 ايرلانفين: ٣٣  
 إيطاليا: ١٨

### (ب)

باب الأبواب = (البحر الكاسبي)  
 باب اللان = داريال  
 بابل: ٩٢، ٢٧٠  
 باترو: ٢٨٠، ٢٨١  
 بارذعة = باترو  
 باسالت (صحراء): ٩٤  
 البحر الأحمر: ٣٠٥، ٣١٥  
 البحر الكاسبي: ٢٧٨، ٢٨٧  
 البحر الميت: ٨٠، ٩٨، ٢٨٤  
 برلين: ٢٦، ٨٢  
 بروكسل: ٢٦  
 البصرة: ٧٨

### (د)

اثيوبيا: ٦٤، ١٢٦، ١٥١، ٢٢٥، ٣٠٥-  
 ٣١٦، ٣١٣، ٣٠٧  
 أرايا: ٢٣٩  
 الأردن: ٩٢، ٩٣، ٩٧، ٢١٨  
 أرمينيا: ٢٧٥، ٢٨٠  
 إسرائيل: ٢٤٨  
 الاسكندرية: ٢٥٤، ٣٠٦  
 آسيا: ٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٠  
 آشور: ٢٧٠، ٣٧١  
 افدات: ٩٨  
 إكسوم: ٣٠٥، ٣١٣  
 الألب: ٢٤  
 ألبانيا: ٢٨٠، ٢٨٦، ٢٨٧  
 ألمانيا: ٦٤  
 إليوسا: ٩٥، ٩٨، ١٠٧  
 أم جذايد: ١٠٥  
 أم الجمال: ٧٠، ٩٩  
 آمد: ١٨٩، ٢٧٦  
 أمريكا: ٤٠  
 أناضوليا: ٢٧٥، ٢٧٨  
 أوبادة: ٩٤

بُصرى: ١٠٣ ، ٩٦

بغداد: ٨٢

بهنسة: ٢٥٤

بيترا: ١٠٧ ، ٩٨ ، ٩٥

بيت لحم: ٣٢٣ ، ٢٦٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٤

بيزنطة: ٢٨٣

(ت)

تدمر: ٩٦

ترانزوقازيا: ٢٧٥

تللا: ١٠٢

تورس: ١٨٨

(ج)

الجابية: ١٠٢

الجامع الكبير: ٢٧

جبل حراء: ٣٠

جبل ديلوس: ٢٥٣

جبل رام: ٧٠

جبل موماس: ٢٦٨

جبل يوسايس: ٧٠ ، ٧١ ، ٩٦ ، ٩٨

١٠٢ ، ٩٩

جبال آشور: ٩٢

جزيرة ديلوس: ٢٥٢

الجزيرة العربية: ٣٣ ، ٣٤ ، ٦٣ ، ٧٤

١٠٢ ، ١٠٨ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٦

١٥٢ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ، ١٩٠

٢٠١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥

٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٨٢ ، ٣٠٤-٣٠٦

٣٧١ ، ٣٣٤

جورجيا: ٢٨٠

جيروم: ٩٤ ، ٩٨

(ح)

الحجاز: ٣٣ ، ٣٤ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٩١

١٠٢ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ٣٧٧

الحجر = مدائن صالح

حران: ٩٢ ، ٩٧-٩٩

حلب: ٩٦ ، ١٠٢

الحيرة: ١٠٣ ، ١٢٦ ، ١٥٩ ، ١٧٦ ، ٢٥٥

(د)

داريال: ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٨

دبلن: ٨٢

دجلة: ٢٦٩ ، ٢٧٤

دريند: ٢٧٨-٢٨٠ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨

دمشق: ٧٠ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٢

٢٥٦-٢٥٤

دومة الجندل: ١٠٣

ديدان: ٩٣ ، ٩٤

دير أفتونيا: ١٠٢

ديستخير: ٢٣

(ر)

الربوة: ٢٥٤ ، ٢٥٥

الرصافة: ١٠٢

الرملة: ٢٥٤-٢٥٦

الرها: ٩٢ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٨٩ ، ٢٧٦

روما: ١٨ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢

(س)

سبأ: ٩٤

سرايفو: ٨٢

سلاميس: ٩٤ ، ٩٨ ، ١٠٧

فلسطين: ٤٣، ٩٢، ٩٣، ١٣١، ١٣٤،  
١٨٠، ٢٧٥، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٢٣،  
٣٧٠

فيلبي: ٢٣٥

فيينا: ٢٣

(ق)

قانا: ٣١٤

القاهرة: ٢٠-٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٥، ٤١

قبة الصخرة: ٣٨، ٧٩، ٢٨٢، ٣٢٥

القسطنطينية: ٢٧٥

قطيسفون: ٢٧٥، ٢٨٣

قنشرين: ١٠٢

القوقاز: ٢٦٩، ٢٧٥، ٢٨٧-٢٨٠، ٢٨٧

(ك)

كايتوليا: ٢١٨

كربلاء: ٢٥٦

الكعبة: ٩٥، ١٢٤، ١٢٥

الكوفة: ٧٨، ٢٥٥، ٢٥٦

كول: ٢٨٧

كولومبيا: ٢٢

(ل)

لايبيغ: ٢٢

لبنان: ٩٢

ليون: ٢٣٢

(م)

مابوغ = منبج

ما بين النهرين: ٦٣، ٩٢، ١٨٠، ٢٧٥،

٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٤، ٣٧١

مأدبا: ٩٨، ١٠٧

سوريا: ٣٧، ٤٣، ٦٦، ٦٨، ٧٨، ٩١-  
٩٣، ٩٧، ١٠١، ١٣١، ١٨٠،  
٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٧٥، ٢٨٠،

٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٥، ٣٧٠

سيبستبول: ٢٥

سيرهوس: ٢٣٩

سيناء: ١٨٠، ٢١٨، ٣٣٣، ٣٤٦، ٣٤٧

(ش)

الشام: ٢٥٤

الشرق الأوسط: ١٥، ٩٢، ١٠٧، ٢٧١،

٢٨٥، ٣٤٤، ٣٧٨

(ص)

صنعاء: ٢٧، ٢٨، ٧٠، ٨٢

صور: ٣٠٦

(ط)

الطور = سيناء

(ع)

العراق: ٣٤، ٦٨، ٩٢، ١٢٦، ١٨٠،

٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٣٧٠-٣٧٢

العربية = المملكة العربية

عين النمر: ١٠١

(غ)

غزوة مؤتة: ٢٨٤

الغوطة: ٢٥٤-٢٥٦

(ف)

فارس: ٢٧٠، ٢٧٥، ٢٨٠

الفاو: ٩٤

الفرات = نهر الفرات

مدائن صالح: ٩٤، ٩٨

نيويورك: ٢٢

(هـ)

المدينة: ٧٧، ١١٧، ١١٩-١٢١، ١٢٣،

١٢٥، ١٣٠، ١٣٤، ١٥٠، ٢١٥،

هران: ١٠٢

٢٨٤، ٢٨٦، ٣٢٥، ٣٧١

(ي)

مصر: ٢٠، ٢٣، ٢٥٢، ٢٥٤-٢٥٦،

يثرب: ١٤٨-١٥٠، ٣٢٥

٢٥٨، ٢٦٨، ٢٧٥

اليمن: ٢٧، ٦٤، ٧٠، ١٠٨، ١٢٦،

معركة بدر: ١٢٠، ١٤٩

١٧٧، ٣٠٦

مكة: ٣١-٣٣، ٦٤، ١٠٨، ١١٧،

يوسايس = جبل يوسايس

١١٩، ١٢٠، ١٢٣-١٢٦، ١٢٩-

١٣١، ١٣٤، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٩،

١٧٩، ١٨٥، ٢١٥، ٢٦٣، ٢٧٥،

٢٨٤، ٢٨٦، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٧٨

المملكة العربية (السعودية): ٩٣، ٩٤،

١٠٤، ١٠٥

منبج: ١٠٢

ميونيخ: ٢٢، ٢٤، ٢٥، ٨٢

(ن)

نجران: ١٠٢، ١٠٨، ١٢٦، ١٧٦،

١٧٧، ١٨٩، ١٩٠، ٣٠٦

نجع حمادي: ٢٣١

النجف: ٢٥٥، ٢٥٦

النقب: ٣٦، ٩٤

نمارة: ٧٠، ٩٤، ٩٩

نهر إينوبوس: ٢٥٢، ٢٥٣

نهر الفرات: ٢٥٥، ٢٦٩

نهر ميلاس: ٢٥٢

نهر هالوراس: ٢٦٩

نوتردام: ١٩، ٢٩، ٣٠، ٤٢، ٤٤

نيبو: ٩٧، ٩٨

النيل: ٢١

نينوى: ٣٧١

## هذا الكتاب

«القرآن في محيطه التاريخي» عمل استثنائي ذو مصادر علمية أساسية عن القرآن نفسه. فأغلب الدراسات تُعالج القرآن من خلال عدسة ارتجاعية متمثلة في التفاسير الإسلامية المتأخرة، أما هذا العمل فيُقدّم منظوراً محيطياً. والقارئ يواجه في هذا الكتاب تحدياً مزدوجاً، أولاً أن يتأمل في الجدالات العظيمة حول معنى القرآن، وثانياً أن يتأمل في البحث الجديد الذي يزعم أنه يُقدّم حلاً حاسماً لتلك الجدالات. في القسم الأول، يتأمل الكتاب ويدفعون إلى الأمام بنظريات من أجل فهم جديد لتفسير القرآن. فتطرح على بساط البحث مسألة القراءة السريانية - الآرامية لكريستوف لوكسينبرغ، وكذلك أهمية النقوش الكتابية العربية المكتشفة حديثاً. في القسم الثاني، يضع الكتاب القرآن في البيئة الدينية للعصور القديمة المتأخرة، مُبيّنين محادثته مع الأدب اليهودي والمسيحي. في القسم الثالث، يتأمل الكتاب التراث الإسلامي المتعلق بتفسير القرآن، ويسألون عن كيفية العلاقة بين البحث العلمي والتراث الديني.

مكتبة بغداد

[twitter @baghdad\\_library](https://twitter.com/baghdad_library)

