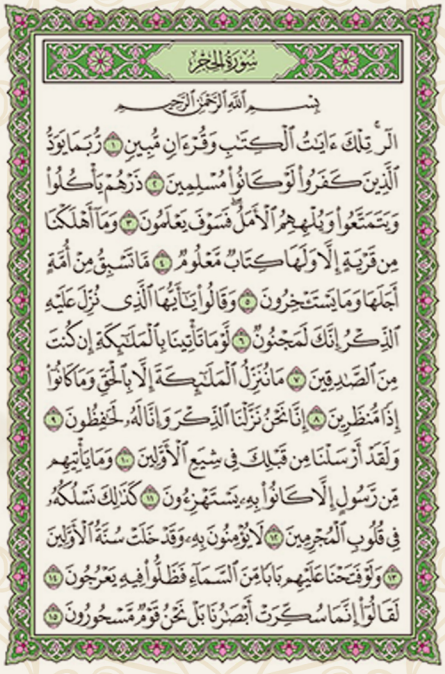
@Tafsircenter
www.tafsir.net

تحديد البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحجر

نقد للمنجز، وقراءة جديدة مقترحة

طارق حجي



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

ملخص البحث:

يحاول هذا البحث تقديم قراءة في سورة الحِجْر، تقف على بِنْيتها الشكلية والموضوعية، ومعناها الإنجازي في (تأسيس العالم الديني) في مواجهة العوالم الدينية الأخرى؛ إِذْ يقترح بنية معراجية للسورة، ويقترح أنّ موضوعها المركزي هو (القِرَى الإلهي للبشر) بدلالة خاصّة تختلف عن الدلالة الكتابية والجاهلية، ويشمل هذا الموضوع الموضوعات والموتيفات التي ذكرتها بعض الدراسات السابقة عربيًّا وغربيًّا، مثل: (العبادة) و(الكتاب) و(الحفظ) و(الضيافة) و(الصدع)، ويتجاوزها.

ويعتمد البحث في استكشافه بنية السورة وموضوعها، على منهجية مفصّلة، تتجاوز الإشكالات المنهجية للدراسات السابقة، سواء في دراسة سورة الحِجْر، أو في دراسة بنية السور عمومًا وموضوعها، فتتجاوز تفويت القراءة الموضوعية للسور في السياق العربي الإسلامي بلورة منهجية واضحة، تضمَن قراءة متماسكة للسور قائمة على المحدّدات النصّية، وتتجاوز عزل الدراسات الغربية القرآن عن أفق المعنى الذي يخلقه، ما يحصر القرآن في معنى تاريخي جزئي، لتقدِّم قراءة تجمع بين الانطلاق من نسيج النصّ نحو العالم الديني الذي يخلقه أمامه.

ويستفيد هذا البحث في تحديده مفهوم القِرَى وتعميقه، على الدراسات الدينية ودراسات فلسفة الدِّين المعاصرة التي تناولتْ مفاهيم الضيافة والمنح والصلاة؛ مثل دراسات جان لوك ماريون وجان لويس كريتيان وإيميل ليفيناس.

وينقسم البحث إلى تمهيد يوضح الأُطُر المنهجية للقراءة، ثم مبحثين، الأول يقرأ منجز دراسة بنية سورة الحِجْر وموضوعها وينتقده، والثاني يقدِّم القراءة الجديدة المقترحة، ثم خاتمة تُجْمِل اشتغال البحث.

مقدمة:

تحديد بنية السور وموضوعها انشغالٌ مهمّ في قراءة السور؛ إِذْ يساعدنا هذا في فهمٍ أشمل للسورة، وفي تحديد العلاقة بين موضوعها المركزي وموضوعاتها الجزئية؛ لذا فقد اهتمّت كثير من الدراسات العربية والغربية بدراسة بنية السّور وموضوعها.

وأما عن سورة الحِجْر، فقد احتفّت بها بعض مساحات التراث الإسلامي، سورة تدور حول الحِفْظ والرزق الإلهي، واهتمّ بها بعض الدارسين الغربيين المعاصرين من منطلقات شتّى؛ إِذْ ربطها بعض الدارسين بقضية (سلطة النص القرآني) وبـ(العبادة)، كذلك ربطتها بعض الدراسات بـ(الضيافة) مفهومًا أخلاقيًّا فلسفيًّا معاصرًا، وبعضها ربطها بكشف (الطبيعة البشرية)، كذلك قدّمت بعض كتب التفسير الموضوعي في السياق العربي اقتراحات لموضوع سورة الحِجْر تدور حول الحِفْظ وتخويف المكذِّبين.

إلا أنّ تشخيص هذه الدراسات لموضوع السورة وبنيتها يظلّ إشكاليًّا؛ إِذْ تفتقد بعض هذه الدراسات لبنيةٍ منهجيةٍ واضحةٍ، ويظلّ تحديدها لموضوع السورة جزئيًّا.

في ضوء هذا تتبلور إشكالية البحث في الأسئلة الآتية:

١- ما الموقف المنهجي من المنجز المعاصر في دراسة البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر؟

٢- ما الموضوع المركزي لسورة الحِجْر؟ وما بنيتها الشكلية؟

٣- ما تقسيم السورة بنيويًّا؟ وما علاقة الأقسام بعضها ببعض بنيويًّا وموضوعيًّا؟

٤- ما الدلالة الأوسع لمقاطع السورة وفق تحديد موضوعها وأقسامها؟

الدراسات السابقة:

لم يرصد الباحثُ دراسات سابقة تناولتْ ذات الإشكال.

منهج البحث:

نعتمد على منهج مستقى من الدراسات التزامنية الغربية للقرآن، مع فتح حدود هذا المنهج على الدراسات المعاصرة للأديان، والدراسات الظاهراتية والتأويلية الدينية المعاصرة، وقد فصّلنا في مقال مستقلّ نظرتنا للمناهج القائمة عربيًّا وغربيًّا لدراسة البنية الشكلية والموضوعية للسور، وطرحنا مقترحًا لمنهجٍ مغاير، وسيأتي في التمهيد إيضاح ملامحه العامة.

حدود البحث:

مثلما أوضحنا في المقال المُشار إليه، فإنّ الدراسات العربية الموضوعية لا تحمل بنية منهجية متماسكة في استكشاف بنية السور وموضوعها؛ لذا سيتحدّد عملنا هنا في قسمه الأول المتعلّق بإجابة إشكال الموقف المنهجي من المنجز المعاصر في دراسة البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، على الدراسات الغربية، وتحديدًا

ثلاث دراسات: دراسة أنجيليكا نويفرت: . Referentiality and Textuality in *Surat al-lJijr*. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community (المرجعية الذاتية والنصية في سورة الحِجْر؛ بعض الملاحظات حول عملية اعتماد القرآن ونشأة المجتمع). ودراسة هانيليس كولوسكا: " Divine and Human Hospitality in the Narratives of *Sūrat* al-Ḥijr: *Towards Qurʾānic Narrative Ethics* " (الضيافة الإلهية والإنسانية في قصص سورة الحِجْر؛ نحو أخلاقيات السرد القرآني). ودراسة سارة تليلي: " *FA'ṢDAʿ BI-MĀ TUʾMAR*: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR" (فاصدع بما تؤمر: دراسة لسورة الحِجْر على أساس منهجية الموتيف).

تقسيم البحث:

ينقسم هذا البحث إلى:

تمهيد: الأطر المنهجية لدراسة بنية سورة الحِجْر وموضوعها.

ثم مبحثَيْن:

المبحث الأول: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، قراءة نقدية في المنجز المعاصر.

المبحث الثاني: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، قراءة جديدة مقترحة.

ثم خاتمة.

تمهيد: الأطر المنهجية لدراسة بنية سورة الحِجْر وموضوعها:

نحاول في هذا البحث تقديم قراءة في سورة الحِجْر، تنطلق مِن تناولٍ داخلي بنيوي لها، ضِمْن ظرف خطابي هو القرآن المكّي الوسيط؛ لتقف على معناها الإنجازي في (تأسيس العالم الديني الإسلامي) شعائريًّا وسرديًّا. وقد أوضحنا منهج القراءة الذي سنعتمده هنا في مقال مستقل[(١)]. وسنحاول في هذا التمهيد الإشارة لخطوطه الرئيسة.

مثلما أوضحنا في المقال المشار إليه، توجد مدرستان معاصرتان تهتمّان بدراسة البنية الموضوعية والشكلية للسور، (التفسير الموضوعي) في السياق العربي، و(القراءة التزامنية في السياق الغربي). وبينما تنظر التفاسير الموضوعية -ومجمل مساحة (التأويلية المعاصرة للقرآن)- للقرآن باعتباره كتابًا راهنًا يمثّل أفق معنى للمعاصرين، فقد غاب عنها تحديد أدوات منهجية واضحة لتحديد موضوع السورة وأقسامها وخطوات قراءتها، بسبب عدم انطلاقها من أرضية منهجية صلبة أدبية أو تاريخية أو تفسيرية أو غيرها، كذلك يغيب عنها قراءة أدبية داخلية للسورة تُحَدِّد البنية الشكلية لها والعلاقة الدقيقة بين أقسامها. في المقابل تبرز الدراسات الغربية التزامنية اهتمامًا بقراءة نصّية منهجية للسور معتمدة على نتاجات مناهج قراءة النصوص والمناهج الكتابية، إلا إنها تتّسم

(١) منهج البحث في بنية السورة القرآنية وموضوعها، قراءة في المنجز ومنهجية جديدة مقترحة، طارق حجي، موقع تفسير.

بتحديد ضيّق لتاريخ النصّ وبنيته ومعناه؛ إِذْ غالبًا ما تقصر تاريخ النصّ على السياق الكتابي والوثني فتهمل التنوّع الديني لسياق القرآن، وتقصر بِنيته على البنية النصّية فتهمل الأبعاد الخطابية والتداولية والإنجازية له، كذلك فإنها تقصر معناه على المعنى النصِّي العتيق أو الأول، متجاهلة أُفق المعنى الشعائري والجمالي وأبعاد (العالم الديني) الذي يخلقه النصّ أمامه.

في مقابل هذين التوجّهين، ظهرتْ بعض الدراسات التي تقدِّم مسارًا خاصًّا في القراءة؛ إِذْ تستخدم الأدوات والآليات المنهجية التي وفَّرتها الدراسات التزامنية الغربية لضبط عملية القراءة منهجيًّا، لكن مع اهتمام أوسع بأفق السورة ومعناها يتلاقى مع نظر (التأويلية العربية المعاصرة) للقرآن، وهذا مع أسماء، مثل: مستنصر مير، ومحمد عبد الحليم، ونيفين رضا، وجوزيف لمبارد، وغيرهم.

وسنسير هنا في سياق هذه الدراسات؛ إِذْ ننطلق من كون السورة القرآنية وحدة أدبية فريدة متماسكة بنيويًّا مثلما أثبتتْ دراسات نويفرت وكويبرس ونيل روبنسون، ونعتمد في قراءة سورة الحِجْر، على نتائج الدراسات الغربية التزامنية للقرآن ولسورة الحِجْر، والأدوات التي تستخدمها في تحديد بنية السورة وتقسيمها، وهذا من أجلِ تأسيس قراءتنا على المحدّدات النصّية لإبعادها من التحوُّل إلى مجرد عملية تأملية.

إلا أنّ قراءتنا تختلف عن هذه الدراسات، في تعميق الخلاف النظري مع الدراسات الغربية التزامنية، والذي يتعلّق بالأطر الناظمة لحقل الدراسات الغربية للقرآن عمومًا، أي تحديد هذا الحقل للمقصود بـ(تاريخ النصّ) و(بنيته) و(معناه)، أو المساحات الثلاث الرئيسة لاشتغاله؛ إِذْ نبني لها تحديدًا مختلفًا، يستفيد من توسُّع الدراسات اللّسانية ودراسات الأديان، فينقل القرآن من أفق الدراسة النصِّية لحقل الدراسات القرآنية الغربية، والذي يبرز في (التاريخ) و(البنية الأدبية) و(الوظيفة الاجتماعية)، إلى أفق الدراسة الدينية، الذي يبرز في (بنية الدين الأساس) و(تأسيس العالم الديني) و(الوظيفة الشعائرية الإنجازية للنصّ)، وهذا من أجلِ فتح آفاق النصّ على العالم الذي يخلقه أمامه[1]، وفيما يأتي تفصيل هذا التحديد.

(١) أشرنا في سياق آخر لكون التأويلية العربية المعاصرة، وعلى اهتمامها بمعنى النصّ في مقابل الاهتمام الغربي بتاريخ النصّ، فإنها حصرتْ هذا المعنى غالبًا في سياق المعنى الفقهي والعقدي، ولم تستطع الالتفات للمعنى الجمالي والشعائري للنصّ ولا لموقع النصّ في تأسيس العالم الديني. راجع: الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، موقع تفسير.

أولا: السياق التاريخي للقرآن (ما قبل النص):

أ: نهتم في قراءتنا للسّور باستحضار السياق التاريخي لها[١]، على خلاف التردّد في هذا في التفسير الموضوعي؛ إِذْ نقرأ السورة في سياقها التاريخي ضِمن تاريخ القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم المتأخّر عصرًا معرفيًّا تأويليًّا، إلا أنّ هذه القراءة لا تقوم على البحث الفيلولوجي عن أصول النصوص ومصدر مفترض للقصص والمفاهيم القرآنية مثلما شاع في الدراسة الغربية الكلاسيكية وبعض الاتجاهات المعاصرة[٢]، بل على النظر لموقع النصّ في (بنية الدين الأساس)؛ إِذْ يؤسّس النصّ العالم الديني الإسلامي في مقابل أو في مواجهة العوالم الدينية والنصّية في هذا السياق، عبر الجدل التناصي مع هذه العوالم.

ب: يُعتبر (التناص) أو (التعالي النصِّي) مفهومًا جامعًا للعلاقات بين النصوص «معمارية النص/ جامع النص، التناص الداخلي، الميتا نصّانية،

(١) الاهتمام بالسياق التاريخي للنصّ، يتماشى مع طبيعة الدراسات النصّية المعاصرة، التي تحدّد مقوّمات النصّ في: الاتساق والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والمقامية والتناص، فالإخبارية والموقفية والتناص تتعلّق بـ(ما قبل النصّ)، ويعتبر مفهوم السياق التاريخي أشمل من أسباب النزول؛ إِذْ يتعلّق بالسياق التاريخي والنصِّي والمعرفي المحيط بالنصّ والذي يواجهه النصّ ويتفاعل معه، إلا أن استحضار هذا السياق لا يعني انحصار النصّ فيه، كذلك فإنّ النظر لهذا السياق سياقًا لـ(تأسيس العالم)، يخرج بتوظيفه عن حدود الدراسات النصية. انظر: النصّ والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٠٣ – ١٠٥.

(٢) يسيطر على الدراسة الاستشراقية الكلاسيكية لعلاقة القرآن بالكتب السابقة، النظر لهذه العلاقة كعلاقة انتحال أو تأثّر، وتميل لتفكيك القرآن على عناصره الأصلية المفترضة. راجع: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، قراءة في المنجز، وتحقيب جديد مقترح، طارق حجي، موقع تفسير، ص٧٠-٧٥.

المُناصَّة، النصّ اللاحق أو الاتساع النصي أو (التعالق النصي)»[١]، ويُعَدّ مفتاحًا مهمًّا لفهم الصِّلَة بين القرآن ونصوص الشرق الأدنى، حيث يشير للتصرّف القرآني في الكثير منها لإبراز رؤاه الخاصّة في مواجهة رؤى متديِّني الشرق الأدنى، وهو أداة مستخدَمة بالفعل من قِبَل الكثير من الدارِسين المعاصِرين في تفاوت بينهم على مدى احترام بنية النصّ الخاصة و(مرجعيته الذاتية)، ونحن هنا ننطلق من كون هذه الاستعادة التناصية أو الحوار التناصي قائمًا أصلًا على النظر للقرآن مركزًا لـ(بنية الدِّين الأساس)، حيث لا يتعلّق هذا فحسب بسِمَة هذا العصر (عصرًا تأويليًّا) يقوم باستعادة النصوص وتفسيرها في ضوء مشاغل معاصرة، أو بطبيعة النصوص التوحيدية نصوصًا تسعى للهيمنة النصّية والتفسيرية على «الكتب السابقة»[٢]، بل بطبيعة الإسلام «دين مضاد»[٣]، دين يُمعِن في إبراز اختلافه عن غيره من (التأسيسات الأخرى للعالم)[٤].

---

(١) هذا وفقًا لترسيمة جينيت للتناص. راجع: الرواية والتراث السردي، من أجلِ وعي جديد بالتراث، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢، ص٢٣.

(٢) يدرس ستيف باورز وفايرستون العلاقة بين التوحيدية الإبراهيمية وفكرة الكتاب وفكرة الختم بشكلٍ مكثّف باعتبارها مفاهيم شديدة الترابط، ويفترض فايرستون أنّ فكرة الختم مرتبطة تمامًا بفكرة الكتاب واعتماده كنصّ ذي سلطة، وأنّ هذه الفكرة محورية في الدِّين الإبراهيمي، فليس ثمة دين إبراهيمي دون كتاب مصيره الإغلاق والختم، وأنّ التجلّي الأوسع والأشمل لهذه العلاقة يوجد في الإسلام وفي القرآن. راجع:

THE PROBLEMATIC OF PROPHECY ,Reuven Firestone, International Qur'anic Studies Association. 2015.

(٣) راجع: التمييز الموسوي، أو ثمن التوحيدية، يان أسمن، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، ط١، كولونيا (ألمانيا) -بغداد، ٢٠٠٦، ص٢٧-٣٠.

(٤) عملية تأسيس العالم الديني ليستْ مجرّد مسألة نصّية، بل هي مسألة جسدية كذلك؛ إِذْ تمثّل إعادة بناء العالم الطبيعي والتاريخي إعادة بناء للجسد الثقافي/ الجسد في العالم.

ج: كذلك نفترض أنّ هذا السياق الديني والنصِّي الذي يتموضع فيه النصّ صراعيًّا وحواريًّا يتّسع عن الوثنية والكتابية اللتَيْن طالما حصرته فيهما الدراسات الغربية؛ إِذْ يشمل هذا السياق عبادة الطبيعة والتوحيديات غير الجذرية(١).

د: يمثّل السياق التاريخي الخاصّ للسورة أو لمجموعة سور، مفتاحًا يلقي بعض الضوء على موضوعها، إلا أنّ هذا لا يعني انحصارها في هذا السياق وعدم تجاوزها له ضمن تأسيسها للعالم الديني، ونعتمد في تحديد سياق السور على قوائم السّور التاريخية الموجودة في التراث الإسلامي وفي التقسيم الاستشراقي المعاصر الرباعي لمراحل السور «مكية مبكرة، مكية وسطى، مكية متأخرة، مدنية»(٢).

(١) مثل الديانات الثنوية الجذرية (الزرادشتية) والثنوية المطلقة (المانوية). راجع: الشيطان والرحمن، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٠، ص١٢، وراجع: المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٢٤٣، ٢٤٤.

(٢) تحدث دراز والفراهي عن أنّ التقسيم إلى مكي ومدني ليس كافيًا لفهم سياق السور، بسبب طول المدة، وقد حاول الدارسون الغربيّون منذ وليم موير ثم نولدكه تقسيم هذه المراحل إلى مراحل أدقّ، كما يبرز في التقسيم الرباعي (مكية مبكرة، مكية وسطى، مكية متأخرة، مدنية)، وهذا التقسيم يعتمد على عوامل إمّا تعود لتصوّر تاريخي عن السيرة النبوية والقرآن، أو على تقسيم أدبي أسلوبي للسور، ومهمّ الإشارة بشكلٍ عام لوجود انتقادات معاصرة كثيرة لمسألة الترتيب التاريخي ومدى دقته ومدى جدواه. راجع: دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، المطبعة الحميدية، ١٩٦٨، ص٨٩، ٩٠. والترتيب =

ثانيًا: بنية النص:

أ: نهتم بقراءة البنية الشّكلية والموضوعية للسّور كمحدّدٍ أساسٍ لفهمها، في مقابل تجاهل التفاسير الموضوعية -ومعظم قراءات التأويلية العربية المعاصرة- لهذا، إلا أنّ قراءتنا لبنية السور لا تعتبرها مجرّد بنية نصّية مغلقة مثلما يشيع في معظم دراسات الاتجاه التزامني، بل ننظر لها كبنية لغوية-فعلية أو إنجازية مثلما يعبّر جون أوستن(١)، ما يعني ضرورة النظر لدورها الإنجازي في بناء (العالم الديني) ضِمن العالم العادي (الطبيعي والتاريخي)، وأن هذا الدور هو المعنى الأعمق لـ(شعائرية القرآن).

ب: ننظر لبنية السورة باعتبارها بنية فراغية (حلقية)، وهذه الوحدة شائعة الاستخدام والقبول من الدارِسين، خصوصًا في تحليل السور المكية؛ حيث افترضت نويفرت خضوع سور المرحلة المكية الوسطى لبنية ثلاثية (مقدمة - سرد/ قصص - خاتمة)، وبعضهم طبّق هذه الوحدة ذاتها على السور المدنية

=

التاريخي للقرآن، قراءة في بعض المقاربات الحالية، وتقديم أفق جديد في تناول الترتيب التاريخي للقرآن، إيمانويلا ستيفانيدز، ترجمة: سعد خضر، موقع تفسير.

(١) يرى أوستن أنّ الوحدة الكلامية هي الفعل الكلامي، وأن أفعال الكلام تنقسم إلى أفعال كلامية تقريرية تقرّر واقعةً ما، وأفعال أدائية تنجز فعلًا. راجع: الفعل بالكلمات، جون أوستن، ترجمة: طلال وهبة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، المنامة، ٢٠١٩، ص٢٧- ٣٨.

الطويلة مثلما فعل ريموند فارين ممازجًا لها بالتركيب المحوري عند كويبرس، إلا أنّنا -وكما وضحنا في سياق آخر[(١)]- نستخدمها (أداة استكشافية)، قابلة للتعديل والتشكيل في ضوء (المراوحة التأويلية) في فهم علاقة الجزء بالكلّ داخل السورة[(٢)(٣)].

ج- كذلك ننظر للوحدة الشكلية الفراغية للسورة، من خلال علاقتها بتأسيس العالم الديني؛ إِذْ تمثّل السورة بتشابكها مع التاريخ والطبيعة إحاليًّا، تأثيثًا فراغيًّا للكون العادي الطبيعي والتاريخي وللجسد في اتجاه الكلمة.

د: لا نقتصر في الوصول لموضوع السورة على التأمّل الكلّي لها، بل نعتمد في الوصول لموضوع السورة على الجَمْع بين التحليل الموضوعي أو تحليل الثيمات في نظر كلِّي، ومنهجية (الموتيف)، أي التتبّع الجزئي لـ(الموضوع، الصور، الألفاظ المتكررة)، يساعدنا هذا في استكشاف الثيمات المتنوعة للسورة والوقوف على العلاقة الشكلية والموضوعية بينها، لا باعتبارها قضايا جزئية أو فرعية، بل باعتبارها مجموعة خطابات أو أنواع أدبية متعدّدة ومتنوعة ومتحاورة تؤسِّس لمعنى كلي هو مقصد السورة بنية أدبية فريدة.

---

(١) راجع: سورة الكهف ويوم الجمعة، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي.

(٢) انظر: بنية سورة النساء ومركزية قيمة العدل، ريموند فارين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير، ص٧-٨-٩.

(٣) ارتباط فواتح السور بخواتيمها هي فكرة نَبّه لها بالفعل بعض المفسِّرين التراثيين، وللسيوطي فيها كتاب بعنوان: (مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع)، بحث في العلاقات بيت فواتح السور وخواتيمها.

هـ: ننظر لكلّ مقطع من مقاطع السورة باعتباره وحدة موضوعية، تتشكَّل من الأنواع الأدبية الأدنى داخله، مثلما يرتبط مع الخطابات/ الأنواع الأدبية الأخرى في تشكيل الموضوع الكلّي للسورة، وفقًا لِمَا اقترح آدم فلاورز مستندًا على باختين وميلر في علاقة الأنواع الأدبية ضِمْن محفل سردي.

و- ننظر لكلّ قسم من أقسام السورة باعتباره (وحدة موضوعية)، تبرز في النوع الأدبي والموضوع و«حدود الكلام»[١].

(١) راجع: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

ثالثًا: معنى النصّ (ما أمام النص):

أ: لا ينحصر معنى النصّ فيما يُعرف بـ(المعنى الأصلي) أو المعنى العتيق في الدراسات الغربية، أي المعنى الذي فهمه المستمعون الأوائل، بل يمثِّل الوصول لهذا المعنى مجرّد خطوة أوّلية في استكشاف (العالم الديني) الذي يبنيه أو يخلقه النصّ أمامه.

ب: لا يقتصر معنى النصّ على المعنى (الكلامي) و(الفقهي) -الذي انحصرتْ داخله معظم المقاربات العربية والإسلامية المعاصرة[١]- بل يتخطّى هذا للمعنى السردي والجسدي والانفعالي والشعائري.

ج: نحاول الاستفادة في فهمِ معنى السورة من أُفق تلقيها، سواء التفسيري، أو غير التفسيري؛ مثل التلقّي الشعائري والجمالي والجسدي، أو ما يسميه شهاب أحمد بـ(السياق) جزءًا من بنية النص[٢]، فتحرك هذا الأفق داخل (العالم

---

(١) يسيطر على التعامل العربي المعاصر مع القرآن ما أسماه طه عبد الرحمن «آفة التجريد»، حيث «إفراد العقل النظري بالتأمّل في النصوص، على اعتبار قيمة النصوص تنحصر في الأفكار والتصوّرات التي تنال عبر هذا التأمل»، بما يعني تجاهل تعامل أوسع مع القرآن قائم على «الملابسة» كَسِمَةٍ لـ«النظر العملي الحي» المرتبط بـ«العقل المؤيّد» بتعبيراته. انظر: العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٩، ١٢٢.

(٢) يقسم شهاب أحمد القرآن/ الوحي إلى ثلاث مساحات؛ مساحة تتعلَّق بما قبل الوحي/ القرآن (ما يسبق النصّ)، وتشمل النظريات الإسلامية التراثية (الصوفية والفلسفية) حول طبيعة التواصل الإلهي البشري، ثم مساحة (النصّ) نفسِه، والمتعلِّقة بالقرآن كتعبير وتجلٍّ مكتوب لهذا الوحي، ثم (السياق)، =

الذي يخلقه النصّ أمامه)، يجعله بابًا يمكن الاستفادة منه في فهم النصّ، يدخل في هذا الأحاديث والأخبار حول فضائل السور وخواصّها.

د: نحاول الاستفادة من دراسات الأديان وفلسفة الدِّين والفلسفة الدينية الظاهراتية والتأويلية في فهم موضوعات سور القرآن الذي هو بيان عن العالم الديني الإسلامي، لتجاوز انحصار الدراسات المعاصرة في الإطار النصِّي، وللاقتراب من الموضوعات التي تشكِّل الهمّ الأساس لنسيج النصّ وسياقه والمتلقّي له.

هـ: يمثل ربط النصّ بالواقع، انتقالًا من القراءة الداخلية للنصّ والتي تُوصلنا إلى (تفسيره)، نحو (الفهم) بالمعنى الريكوري، والذي يعني فتح النصّ على العالم الذي يخلقه أمامه.

تتيح لنا هذه البنية المنهجية النقدية، الجَمْع بين عملية القراءة الداخلية للسورة، والتي تقوم على قراءتها وفق المحدِّدات النصّية الداخلية لضبط جدل القارئ (الموسوعة) والنصّ (الإستراتيجيات النصية) تحقيقًا لـ(التعاضد

=

ويقصد به «المجال أو المفردات الكاملة لمعاني الوحي التي أُنتِجت في التفاعل التأويلي الإنساني والتاريخي بالوحي، والتي تم تقديمها بعدها بوصفها دينًا يُدْعَى الإسلام». ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص٤١٨.

النصِّي) و(اقتصاد التأويل) بتعبيرات إيكو، وبين عملية الفهم التي تتمثَّل في استكشاف (العوالم الممكنة)، أي: الأبعاد التي يفتحها النصّ أمامه والمتعلقة بالعالم الديني الذي يخلقه، تحقيقًا للانتقال من (التأويلية السلبية) التي حكمت الدراسة الغربية للقرآن -وفق المسكيني- إلى (التأويلية الموجبة) والرحبة[١].

(١) انظر: تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب: (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨، ص٤٤٨.

المبحث الأول: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر؛ قراءة نقدية في المنجز المعاصر:

كما أسلفنا سنعتمد هنا على الدراسات الغربية بالأساس، مع الإشارة لبعض الدراسات العربية متى دعت الحاجة، ويمكن اعتبار أهمّ ثلاث دراسات معاصرة حول سورة الحِجْر، هي: دراسة أنجيليكا نويفرت، ودراسة هانيليس كولوسكا، ودراسة سارة تليلي، تستخدم هذه الدراسات منهجيات متنوعة ضمن المنهجيات الأدبية المطبَّقة على القرآن.

أولا: نويفرت وقراءة بنية سورة الحِجْر، وموقعها في السياق الحياتي sitz im laben للأُمّة الناشئة:

تنشغل دراسات أنجيليكا نويفرت بمحاولة تحديد بنية السور القرآنية في ضوء علاقتها بالأُمَّة الناشئة، فمحاولة للخروج من ضيق القراءة النصّية، تموضع نويفرت السور في sitz im laben أي في السياق الحياتي الأشمل لأُمَّة دينية تشكَّلت في السياق المعرفي والديني للشرق الأدنى القديم المتأخّر[(١)]. وتَعتبر أنّ للسور المكية الوسيطة موقعًا مهمًّا في تاريخ الأمَّة المتحلِّقة حول القرآن، إذ تُموضِع هذه السور المسلمين في التاريخ الكتابي، أو تاريخ الكتاب

(١) ترى نويفرت أنّ العصر القديم المتأخّر ليس مجرّد عصر زمني تلا الأزمنة القديمة وسبق العصر الوسيط، بل هو عصر معرفي ذو طبيعة تأويلية خاصّة، حيث يتّسم باستعادة للنصوص الدينية والفلسفية الكبرى ويعيد تأويلها في سياق هموم معاصرة عند المجتمعات الدينية في الشرق الأدنى. راجع: موضعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

المقدّس، فـ«تسحر العالم»[1] المكّي عبر ربطه بالسردية الكتابية، وتتمثَّل هذه السور نوعًا من المشاركة الليتورجية للمؤمنين الجُدُد في حكاية الخلاص

(١) المقصود بالسِّحر هنا المعنى الفيبري تحديدًا، أي السِّحر بما هو ملأ العالم بالكيانات الدينية، ونظنّ أن ثنائية سحر العالم/ نزع السحر، وهو المفهوم الذي أخذ اهتمامًا كبيرًا في دراسة الأديان التوحيدية ثم في فهم مسيرة العلمنة، غير مفيد في استخدامه في سياق التعامل الديني الإسلامي/ القرآني مع العالم الطبيعي والتاريخي الكتابي مثلما تفعل نويفرت، فنزع السحر بمعنى إخلاء العالم من الكائنات الوسيطة وقصر القداسة على مقدّس خارج العالم، وتحويل العالم عالمًا عاديًّا، غير كافٍ في تفسير عملية التجلّي أو التقديس في الأديان التوحيدية، والتي تتمّ عبر مقدّس خارج العالم لكنه يقدّس مواضع زمانية ومكانية وعملية داخله، فهذه الأديان قلّصت بالفعل من فاعلية الكائنات الوسيطة لكنها لم تتوقف عن الفعل في العالم بتقديس بعض مساحاته المكانية والزمانية (الأماكن المقدسة، الأعياد)، كذلك يتميز حضور المقدّس في العالم في هذه الأديان وفي الإسلام بطابع أكثر غيومة وتدرّج من ثنائية مقدّس/ عادي مثلما أوضح نور الدين الزاهي، إِذْ يوجد ثلاثة حدود، هي: المقدّس، والمدنّس، والدنيوي، وإذ يتحرك الدنيوي بين المقدّس والمدنّس، وتخضع هذه الحركة للتراتب، وتنتج تراتبية خماسية في التحليل والتحريم، وكما يؤكد الزاهي، فالمقدس الإسلامي ليس مقدسًا خارج العالم مثلما افترض بعض الدارِسين، بل هو متراتب وحاضر في الزمان والمكان والذّوات، ويحتلّ الدنيوي نفسه موقعًا داخل هذا التراتب.

وقد أوضح كازانوفا أنّ الفئات الثلاث التصنيفية: مقدّس/ عادي، ديني/ علماني، متعالٍ/ محايث، ليست بالضرورة متطابقة أو صالحة في التطبيق مترادفة على الحضارات قبل العصر المحوري -المؤسِّس للتعالي- وبالتالي تحتاج لضبط في استعمالها في سياق التوحيد وفهم عملية نزع السّحر فيه، ونظنّ أن استخدام نويفرت للمفهوم الفيبري ومحاولة تطويعه عبر افتراض تطوّر قرآني بسحر العالم أولًا من خلال ربط مكة بقدس متخيلة، ثم فكّ سحره عبر أرضنة الحرم والرموز الكتابية، يرتبط برغبتها في الاستفادة من علوم الأديان لكن مع البقاء ضمن حيّز علم الاجتماع الذي يتناسب مع نظرتها لعلاقة النصّ الديني بالأمم. راجع: عصر العلماني، =

الكتابية[١]. من هنا تستعيد هذه السور -وفق نويفرت- الشخوص الكتابية الكبرى مثل (إبراهيم) و(موسى) تحديدًا[٢]؛ لترسمها معالم لتاريخ الأمّة الناشئة، وتأتي الصلاة والتوجُّه إلى القدس قِبلةً لتموضع المسلمين مكانيًّا في (الطوبوغرافيا الروحي) الطقسي الكتابي= (اليهودي والمسيحي).

تأتي مركزية سورة الحِجْر وأهميتها -وفق نويفرت- في أنها السورة التي تُبْرِز هذه العلاقة بين (الأمّة الناشئة) وبين (السياق الكتابي) في العصر القديم المتأخر؛ إِذْ تجمع السورة الحديث عن «الكتاب السماوي»[٣] والحديث عن

=

فجر جديد أم لحظة غروب، خوسيه كازانوفا، ضمن كتاب (تنويعات العلمانية في عصر العلماني)، تحرير: مايكل وارنر، جوناثان فان انتوربن، كريغ كالهون، ترجمة: عومرية سلطان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩، ص٢٥٤- ٢٥٨. وراجع: المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص١٥- ٣٥.

(١) في كتابها: (القرآن نصًّا من العصور القديمة المتأخرة)، تفترض نويفرت أن العبادات الإسلامية مثل الصلاة، ظهرتْ بالأساس في سياق وثني ومن خلال التقارب مع الوثنيين، إلا أن الإسلام انفصل عنها لاحقًا بالاقتراب من الطقوس الكتابية القائمة على الصِّلَة بالكتاب المقدس.

(٢) عالجت نويفرت في كثير من دراساتها اهتمام القرآن بالأنبياء الكتابيين، مثل: إبراهيم وموسى، باعتبارهم رموزًا تيبولوجية للنبيّ نفسه في علاقته بأمّته. راجع: دراسات القرآن والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: محمد عبد الفتاح.

(٣) اعتبرت نويفرت الكتاب السماوي فكرة مرتبطة بكتاب اليوبيلات وهو كتاب شائع في السياق الديني للعصور القديمة المتأخّرة يمثّل تلخيصًا لسفر التكوين؛ لذا يسمى (التكوين الصغير)، ويفترض أنه

=

(العبادة)، فضلًا عن أن بنيتها الثلاثية -وهي بنية تنتظم معظم السور المكية الوسيطة وفق نويفرت- والتي تبدأ بـ(تمجيد أو ابتهال لله)، ثم (قصة كتابية)، ثم (تمجيد لله)، هي بنية شبيهة ببنية الليتورجي الكتابي، التي تقوم على التمجيد ثم التلاوات من الكتاب المقدس أو (البيريكوبيس) ثم التمجيد، فالسورة المكية الوسيطة (بنية حلقية) تعرض (تعبُّدًا كتابيًّا) يغرِس الأمّة المكيّة في تاريخ وجغرافيا روحيين مرتبطين بمكان وزمان آخرين، محقّقةً بهذا نوعًا من «الاستمرارية الطقسية»[(١)] للأمّة الجديدة، بالاعتماد على «الكتاب/ القرآن» بوصفه «كتاب طقوس»[(٢)].

=

أُعطي لموسى في رؤيا؛ لذا يسمى أيضًا (رؤيا موسى). راجع: وجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٣.

(١) وفقًا لأسمن في كتابه: (الذاكرة الحضارية)، فإنّ الشعوب أثناء تطوّرها تمرّ بمرحلتين: مرحلة تعتمد فيها في حِفْظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تُعيد الطقوسُ الفعلية والتمركزُ حول أماكن وأزمنة بعينها ذِكرَى أحداثٍ مهمّة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب، وهي مرحلة الاستمرارية الطقسية أو الارتباط الحضاري الطقسي. ثم مرحلة ثانية تعتمد فيها الشعوب في حِفْظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدوّنة، وهي مرحلة الاجتماع الحضاري النصّي. راجع: الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية، في الحضارات الكبرى الأولى، يان أسمن، ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٥١- ١٧٣.

(٢) كتاب الطقوس المقصود به كتاب يحوي مجموعة مقاطع من الكتاب المقدّس للتلاوة، مُرتَّبة بحيث تُقرأ في مناسبات ليتورجية محدّدة، وهو معروف في السياق المسيحي مثل القطمارس وكتب الأجبية

=

انتقدنا في سياق آخر رؤية نويفرت العامّة حول (القرآن الليتورجي/ الشعائري) والمفاهيم التي أسَّست عليها رؤيتها استنادًا لعمل يان إسمان وموريس هلبفاكس، وعرضنا في مقابلها تصورًا آخر عن (شعائرية القرآن) جزءًا من (بنية الدين الأساس)[1]، باعتبارها «إعادة بناء للعالم العادي (الطبيعي والتاريخي) وتأسيسًا

=

والخولاجيات، وصف بعض الدارِسين غير نويفرت القرآن بكونه كتاب طقوس؛ مثل كريستوف لكنسبرج وغونتر لولينغ، وإن كان بشكلٍ يفتقر لنظرية عامة حول القرآن وعلاقته بالأمّة وبالكتاب المقدّس تحافظ على التأريخ التقليدي لظهور النصّ في مكة القرن السابع، إذْ كان هذا الافتراض جزءًا من تصوّر نشأة القرآن خارج السياق المكّي أو في سياق مكي كتابي يعرف حضور مسيحية منظمة، وتصوّر لتاريخ القرآن كتابًا مرّ بمراحل طويلة من التحرير.

(١) هذه البنية تتكوّن من (ثلاثة أوجه) متشابكة، هي المعتقد والسرد والشعائر، أو النظام العقدي والنظام السردي (بما هو أشمل من القصص النبوي، حيث يشمل الأمثال، والحديث عن الأصل والمآل)، والنظام الشعائري (بما هو أشمل من العبادات، حيث يشمل الأزمنة المقدسة والأماكن المقدسة)، وتقوم دراسة أيّ دين بالأساس على تفسير وفهم هذه «الأوجه، هذا التقسيم الثلاثي يمكن استفادته من إلياد، كما نجده لدى فراس السواح، وهو قائم على دراسة ظاهراتية للدين، نجد عند سمارت تقسيمًا مغايرًا حيث يتحدّث عن سبعة أبعاد للدين، فيضيف لهذه الثلاثة: الخبرة، الأخلاق، البُعد الاجتماعي، البُعد المادي. إلا أنه يعود فيربط البُعد الاجتماعي بالخبرة والطقس، كذلك فإنّ البُعد المادي يمكن اعتباره تمظهرًا لبقية الأبعاد وليس بُعدًا منفصلًا، كذلك فداخل كونٍ توحيدي فإنّ الأخلاق تمثّل جزءًا مركزيًّا من العالم الديني يبرز حضوره في الشعائر والقصص والمعتقد». انظر: اللغة الدينية: دليل لدراسة فلسفة الدين، ستيفن لوكستن، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠٢١، ص٧٢، ٧٣، ٧٤. راجع: المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الفتاح هادي،

=

لـ(العالم الديني التوحيدي)»[١]، إلا أنّ ما نريده هنا هو قراءة أكثر تفصيلًا لرؤية نويفرت، عبر تتبُّع تفعيلها هذه الرؤية في قراءة بنية سورة الحِجْر تحديدًا، والتي تجعلها نويفرت أبرز تعبير عن هذه الرؤية. حين نفعل هذا يظهر لنا أن رؤيةَ نويفرت لـ(شعائرية القرآن) وبسبب من تعريفها الخاصّ للشعائرية تموضعًا مكانيًّا وزمانيًّا في التاريخ والجغرافيا الكتابيين (المتخيلين)، رؤيةٌ تقصُر عن فهم بنية سورة الحِجْر الكلية، يظهر هذا في مسألتين مركزيتين -نذكرهما إجمالًا ثم نفصِّلهما؛ الأولى تحديد نويفرت لمعنى (القصة الكتابية) وحدودها في خطاطتها عن البنية الثلاثية للسور المكية ولسورة الحِجْر، يبدو هذا التحديد فقيرًا؛ إِذْ يُغيِّب قصة الأصل الكتابية (قصة خلق الإنسان – التكليف – الخروج)، والنقطة الثانية عدم قدرة رؤيتها تفسير موقع ذكر الطبيعة في بنية السورة الشعائرية[٢]، والأمران يؤدِّيان -كما سنوضِّح- إلى عدم القدرة على فهم

=

دار دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٢٦، ٥٨- ٥٩. وانظر: دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، ط٤، سوريا، ٢٠٠٢، ص٤٧- ٧٠.

(١) راجع: سورة الكهف ويوم الجمعة، طارق حجي، موقع تفسير، ص٢٨- ٤٤.

(٢) في قراءتها السور المكية المبكرة اهتمّت نويفرت بتصوير القرآن للطبيعة، واعتبرت أن هذا التصوير قائم بالأساس على الأنثروبولوجي الجاهلي والتصوير الكتابي، ومواجه لهما، وهنا نجد نفس الإشكال؛ إِذْ لا تلتفت نويفرت لمركزية قصص الأصل والمآل في القرآن، وخصوصًا المكي المبكّر والوسيط، فليس استحضار هذا القصص مجرّد مقاومة للأنثروبولوجي الجاهلي أو تمهيد لشعائرية كتابية، بل هو جزء من تأسيس القرآن العقدي - الشعائري - السردي لـ(عالمه الديني) وموقع الطبيعة والتاريخ داخله، ودمجهم ضِمن سردية عن الأصل والمآل، في مواجهة (العوالم الدينية) الأخرى.

=

الموضوع الكلي لسورة الحِجْر، ثم مَوْضَعَة الشعائر والكتاب ضِمن هذا الموضوع الكلّي.

أول ما يلفت نظرنا في تقسيم نويفرت الثلاثي المعتاد للسورة، هو أنها تقصُر ما تعنيه بالقصة الكتابية على القصص المذكورة في النصف الثاني منها، أي قصص إبراهيم ولوط وأصحاب الأيكة وأصحاب الحِجْر، وهذا لارتباط هذا القصص -أو معظمه- بالتاريخ الروحي الكتابي المتخيّل، في المقابل تعتبر أنّ قصة خَلْق الإنسان وخروج إبليس المذكورة في السورة هي مجرّد قصة ميثية/ أسطورية عن خَلْق الإنسان هدفها إرساء أصل ميثي متعالٍ للأمّة الناشئة(١)، وليستْ قصة كتابية مركزية عن العهد بين الله والبشر(٢). والإشكال هنا أنّ هذا الإقصاء لقصة الأصل من بنية القصّ الكتابي

=

راجع: نظرتان للتاريخ البشري والمستقبل البشري، الوعود الإلهية في القرآن والكتاب المقدس، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

(١) Referentiality and Textuality in Surat al-lJijr. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community, Angelika Neuwirth, in "LITERARY STRUCTURES OF RELIGIOUS MEANING IN THE QUR'AN" Edited by Issa J Boullata, Routledge, 2000, p: 149, 150

(٢) جدير بالذِّكْر هنا أن نويفرت وحين تعاملت مع قضية العهد والميثاق في دراساتها، تركَّز اهتمامُها في طريقة حضور الميثاق الموسوي في القرآن، والمتمثِّل في الوصايا في سورتَي الإسراء والأنعام، وحين حاولت البحث عن مثيل أو بديل لهذا الميثاق في القرآن، افترضتْ أن أخذ الميثاق على بني آدم: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ...﴾ هو بديل أو مماثل الميثاق الموسوي في القرآن؛ ولا تشير للعهد مع آدم نفسه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ...﴾، وهذا يرتبط بمفهومها للشعائرية، وتجاهلها أهمية قصص =

للسورة، لا يتناسب مع ما تفترضه نويفرت من تشابه بين بنية السور المكية وبنية الليتورجي الكتابي -والذي تُلِحّ عليه في سورة الحِجْر لدرجة تشبيه بعض مقاطع السورة بالحوار بين الكاهن والشعب في الليتورجي الكتابي[(١)]- فإنّ أهمّ موضع في الليتورجي الكتابي، أي مركزه المتعلق بـ(السرد الكتابي) أو التلاوة من الكتاب، هو قصة خلق الإنسان وإغواء إبليس وحسده لآدم.

بالطبع حين نتحدث عن (التعبُّد الكتابي)، فحديثنا عن القدّاس المسيحي أكثر مما هو عن الصلاة اليهودية؛ إِذْ يبدو القدّاس المسيحي أكثر انفتاحًا على البشرية وتاريخ الجنس الآدمي، في حين تقتصر الصلاة اليهودية على علاقة الله بأبناء يعقوب، كذلك فعلى أنّ التلاوة جزء من الصلاة اليهودية[(٢)]، إلا إنها تلاوة لكتاب يحكي غالبًا تاريخ هذه الأمّة في علاقتها بالله، في المقابل يأتي اهتمام القدّاس بالتلاوة من اهتمامه الأشمل بالكلمة وفاعليتها في العالم، فالقدّاس

=

الأصل في تأسيس الشعائر في كلّ الأديان، ومنها الأديان الكتابية. راجع: كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص٢٦٧- ٢٧٢.

(١) انظر:

Referentiality and Textuality in *Surat al-lJijr*. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community, *Angelika Neuwirth, in "LITERARY STRUCTURES OF RELIGIOUS MEANING IN THE QUR'AN" Edited by Issa J Boullata, Routledge, 2000, p:161*

(٢) الصلاة اليهودية عبارة عن تلاوة من الكتاب المقدس (شماع يسرائيل)، ثم تلاوة أدعية، وهي صلاة جسدية إِذ تشمل حركات القيام (عميداه) والتوجُّه إلى القدس، وفي بعض الصلوات السجود.

احتفال بالكلمة الإلهية المتجسّدة/ المسيح المخلِّصة للبشر جميعًا من خطيئة لحقتْ بهم جميعًا، وهذا يتماشى بصورة أكبر مع موقع القرآن في الإسلام كلمةً خاتمة شاملة، وسبيلًا للهدى البشري(١). كذلك فإنّ نويفرت في مقارنتها تميل لربط التعبُّد القرآني بالقدّاس المسيحي(٢)، الذي يمكن اعتباره (قمة الليتورجي الكتابي).

وفق هذا، فإننا نجد في مركز القدّاس الإلهي (الأنافورا) وبدءًا من (صلاة الصلح): «يا الله العظيم الأبدي الذي جبلَ الإنسان على غير فساد...»(٣)، وإلى رفع الذبيحة أو إصعاد القربان، استعادة مركزية لقصة إسكان آدم الجنة ثم

(١) تاريخ القرآن ليس تاريخ خلاص الأمّة كما تقول نويفرت نفسها؛ إِذْ لا يسرد القرآن المحطات التاريخية للأمّة. انظر:

Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu , edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, brill, 2020, 10,11,12

(٢) ربطت نويفرت بين طقس التناول وبين الجمعة؛ إذ اعتبرت أن الجمعة هي طقس شبيه لطقس التناول في القدّاس الإلهي، وهذا من حيث اشتماله على عِظَة وصلاة، بالطبع بالمعنى الذي تضعه للصلاة قراءةً من الكتاب، وهذه النظرة تغيِّب البُعد الجسدي الواضح في الصلاة الإسلامية، الذي ينحلّ مع نويفرت لمجرّد تشابه مع الحركات الكتابية ضمن عملية الموضعة العامّة للأمّة، بعيدًا عن محاولة قراءة سيمولوجية وفينيومينولوجية للشعيرة ذاتها.

(٣) هذا النصّ من القدّاس الباسيلي، وهو أحد القدّاسات الثلاثة في الكنيسة القبطية، وصلاة الصلح مركزية في القدّاسات وتحمل نفس البنية على اختلاف منطوقها، أو اختلاف المُوجّه إليه الصلاة -بعض القدّاسات تتوجّه فيها صلاة الصلح للابن-. راجع: خولاجي الدير الأبيض، ترجمة: أنبا إبيفانوس المقاري، مدرسة الإسكندرية، ط١، ٢٠٢٣.

خروجه منها بسبب الخطيئة، ثم الصلح عبر إرسال الابن وشركة الخلاص، والذي يتمّ طقسيًّا عبر (كسر الخبز) الذي هو جسد المسيح[١]، تعطي هذه الاستعادة لقصة الأصل المعنى لكاملِ طقسِ القدّاس الإلهي.

فأهمية استحضار القصة تأتي من كون القدّاس نفسه هو طريق الصلح عبر المشاركة في جسد الابن الفادي ودمه، فالقدّاس بنية طقسية ترتحل من لحظة التمجيد الأصلية لله والتي تشبه حال الإنسان في الفردوس، ثم الخطيئة المسببة لسقوطه، ثم الصُّلح واستحقاق العودة والوجود ضمن التسبيح لله مرة أخرى، معنًى لوجود الإنسان. ويرتبط هذا المخطّط العقدي-الشعائري بالتصوّر المسيحي عن الخطيئة نفسها وما يترتب عليه من تصوّر عن تدبير الخلاص يفكِّكه القرآن -مثلما سنوضح بعد قليل-.

من خلال هذا التدقيق يمكننا القول: إنّ القصة في مركز (الليتورجي الكتابي) ليست قصة كتابية عمومًا كما افترضت نويفرت، بل بالتحديد هي قصة الخَلْق فالإسكان ثم الخروج ثم الصلح، -أو فلْنَقُل: «قصة الأصل والمآل»- ثم قد يتبعها قصص أخرى[٢]، وانطلاقًا من هذا يصير السؤال عن تشابه بنية السور

---

(١) وفقًا لعقيدة الاستحالة الجوهرية السرائرية، التي يستحيل فيها جوهر الخبز والخمر لجوهر جسد المسيح ودمه عبر فعل الروح القدس.

(٢) في القدّاس الغريغوري نجد صلاة: «أنت هو القيام حولك الشاروبيم والسيرافيم/ مسبّحين معهم لعظمتك...» مخصَّصة لقصة خَلْقِ الكون وخَلْقِ الإنسان وإسكانه الجنّة، ثم خروجه منها وإرسال الأنبياء للهداية، فذكر القصة وطريقته متنوّع في القدّاسات.

المكية الوسيطة مع بنية الليتورجي الكتابي -وهو السؤال الذي كان على نويفرت طرحه وفق رؤيتها- هو: بأيّ قدر يمكن القول أن (قصة الأصل والمآل) قصة مركزية في القرآن المكّي الوسيط؟

نحن نجد أنّ عشر سور من أصل إحدى وعشرين، وهي عدّة السور المكية الوسيطة -وفق تحقيب نولدكه الذي تتبعه نويفرت- تتضمّن هذه القصة[(١)]، وثمة أربع حالات لظهورها، الأولى: ذِكْر القصة مباشرة؛ مثل سورة وطه. والثانية: ذكر قصة الخَلْق، والإحالة على قصة الخروج ضمنيًّا عن طريق ذكر خطأ الشيطان وخروجه والتحذير من اتباعه، والذي يستدعي الاتباع الأول الذي أخرج آدم من الجنة، مثل سورة ص. والثالثة: الإحالة الضمنية لها عبر التحذير من الشيطان سبب الخروج؛ مثل سورتَي الكهف والإسراء. والرابعة: التذكير بخَلْقِ الإنسان والتحذير من الشيطان بشكلٍ أعمّ؛ مثل سور ق ومريم والزخرف والمؤمنون والأنبياء. وتتبع سورة الحِجْر النمط الثاني؛ إِذْ تذكُر خَلْقَ الإنسان وخَلْق الشيطان، ثم خروج الشيطان وتعهُّده بغواية البشر من آدم وإلى يوم يبعثون.

(١) هذا وفقًا لكرونولوجي نولدكه الذي تعتمد عليه نويفرت، ولا يختلف كثيرًا عن ترتيب بلاشير. راجع: في السيرة النبوية -٢- (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، هشام جعيط، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٧، ص١٦٨، ١٨٧، ١٩٠- ١٩٢.

يوضح الشكل الآتي مواضع ذِكْر القصة في السور المكية الوسيطة:

السورة	موضع ورود القصة إن وردت	الآية
القمر	لا ذكر للقصة	
الصافات	لا ذكر للقصة	
نوح	لا ذكر للقصة	
الإنسان	لا ذكر للقصة	
الدخان	لا ذكر للقصة	
ق	وسط السورة	﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [ق: ١٥] ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]
طه	طرف السورة	﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا﴾ [طه: ١١٥]
الشعراء	لا ذكر للقصة	
مريم	وسط السورة	﴿أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ٦٧ فَوَرَبِّكَ لَنَحۡشُرَنَّهُمۡ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحۡضِرَنَّهُمۡ حَوۡلَ جَهَنَّمَ جِثِيّٗا﴾ [مريم: ٦٧-٦٨]
ص	نهاية الوسط	﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن

السورة	موضع ورود القصة إن وردت	الآية
		صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [ص:٧١- ٧٢]
يس	نهاية الوسط	﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾ [يس: ٦٠-٦١]
الزخرف	الوسط	﴿وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَٱتَّبِعُونِ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٦١﴾ وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الزخرف: ٦١-٦٢]
الجن	لا ذكر للقصة	
الملك	لا ذكر للقصة	
المؤمنون	أول السورة	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]
الأنبياء	لا ذكر للقصة	﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُو۟رِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ﴾ [الأنبياء: ٣٧]
الفرقان	لا ذكر للقصة	
الإسراء	في الوسط	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا

السورة	موضع ورود القصة إن وردت	الآية
		﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦١-٦٢]
النمل	لا ذكر للقصة(١)	
الكهف		﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]
الحِجْر		﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحِجْر: ٢٨-٣٠]

يَطرح هذا سؤالًا عن سبب تحييد قصة (الأصل-المآل) من تقسيم نويفرت للسورة، على أهميتها هذه في بنية الطقس الكتابي وعلى ورودها في نصف السور المكية الوسيطة تقريبًا. وهو ما يرجع إلى تصوّر نويفرت الضيِّق

(١) رغم عدم ذِكْر بعض السور قصة الأصل بشكل واضح، إلا أن بعضها يستعيد أدوار الشيطان في الإغواء والتسمّع وخضوعهم للهمينة الإلهية موضوعًا أساسًا؛ مثل سورة النمل وسورة الجن.

عن الشعائرية؛ إِذْ تربطها بتلاوة تُمَوضِع المؤمنين الجُدد في تاريخ كتابي متخيَّل، ممثلًا في الشخوص والأماكن والأحداث الكتابية، وهذا يبتعد عن تصور الشعائر باعتبارها استعادة وتحيين لأحداث أصلية في العالم الديني أو أحداث «نشـ-عهدية»[(١)]، ما ينطبق للمفارقة على القدّاس نفسه الذي لا يمكن حصره في التلاوة من الكتاب، بل هو احتفال بالكتاب/ الكلمة المخلِّص المجدِّد للخليقة، وعند النظر للشعائر من هذا المنظور تصبح استعادة قصة الأصل أمرًا مركزيًّا، فالتعبُّد اليومي أو الدوري -في الأعياد- أو تلاوة (النصّ المقدس) قولًا فعليًّا -بتعبيرات جون أوستن- هي عملية استعادة دورية للصِّلَة بالإله وتجديد للعهد معه و«تأسيس للعالم»[(١)(٢)] يستلزم استحضار قصة الأصل.

---

(١) لفت مرسيا إلياد النظر لمركزية قصص تكوّن العالم أو القصة النشكونية في بناء العالم الديني، وهذا القصص مركزي في الأديان الكونية والتي ترتبط بنشأة الكون، وهو ما يختلف عن السياق التوحيدي، الذي رغم سرده لخَلْق الكون، إلا أنّ قصص الأصل المرتبطة بالطقوس فيه هي قصص ذات صِلَة بخَلْق الإنسان وتكليفه والعهد معه؛ لذا استخدمنا هنا (نشـ-عهدية) مفهومًا يحيل لنشأة العالم الديني الدائر حول العهد والميثاق بين الله والإنسان. انظر: المقدس والمدنس، ميرسيا إلياد، ترجمة: هادي عباس، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٣١- ٣٣.

(٢) (العالم الديني) ينشأ عبر تجلي (المقدس) في (العالم العادي) لـ(تأسيس العالم) وفق تعبيرات إلياد، فهذا التجلي المؤسِّس للعالم يتمّ سرديًّا وشعائريًّا، أي يتمّ في (الطبيعة) و(التاريخ) و(فوق الجسد)، حيث يقوم القصص والسرد الديني داخل دينٍ ما بإعادة خَلْق العالم التاريخي والطبيعي لبيان فعال المقدّس في العالم، ولربط هذا العالم بسردية أشمل حول الأصل والمآل، وتحويله من كون (عادي) =

كذلك يؤدِّي المعنى الضيّق للشعائرية الذي تعرضه نويفرت، إلى تفويت أهمية ذِكْر الطبيعة في القسم الثاني من السورة -وفق تقسيم نويفرت؛ إِذْ ليست الطبيعة مهمّة في تصوّرها الشعائري، إلا أنه عند النظر للشعائرية باعتبارها عملية إعادة تأسيس للعالم الطبيعي عبر تجلِّي المقدّس في العالم العادي، يصبح تناول السورة للطبيعة جزءًا من بناء السورة الشعائري للعالم الديني، أي جزءًا من (بنيتها الشعائرية)، يبني الدين عالمه الشعائري عبر إعادة بناء الطبيعة/ المكان-

=

ومتجانس إلى كون مخترق بأثر تجلّي المقدّس، (كون مخلوق) بتعبيرات أركون، وحيث يقوم بناء العالم الشعائري بكسر تجانس العالم الطبيعي والمكاني والزماني عبر (سميأته) أي عبر إضفاء دلالات خاصة على مساحاته وأمكنته وأزمنته، وكذلك بتحويل الجسد بما هو (جسد في العالم) -بما يعنيه هذا من مجمل استعدادات الجسد الزمانية والمكانية، ما يمكن تسميته بـ(هابتوس الجسد)- من (جسم) غفل إلى (جسد ثقافي - ديني – رمزي) يحمل بصمات المقدّس في (العبادي واليومي) -بتعبيرات الزاهي-، وعبر تحيين السرد دوريًّا وعبر الفعل الشعائري المستمر الذي يقوم به المؤمنون يعاد (تأسيس هذا العالم)، ويمثّل هذا التأسيس والبناء الدوري له معنى (التدين). راجع: المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الفتاح هادي، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٢٦، ٥٨- ٥٩. وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص١٩٦.

(١) تستعيد معظم الشعائر الإسلامية أحداثًا أصلية أو نشـ-عهدية، فطقس الأضحى يستعيد تجربة إبراهيم مع الأمر الإلهي، وهذه التجربة ذاتها هي تحيين مقلوب لتجربة آدم مع الأمر الإلهي، والحج يستحضر بنزعه المخيط والخروج من صراعية الدنيا: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ الحالة الأصلية لآدم وحواء في الجنة قبل الخروج.

الزمان، أو موضع وجود الإنسان (جسدًا في العالم)؛ إِذْ يحضر الجسد الثقافي/ الديني موضعًا لصرف قِيَم المقدس في اليومي مثلما يعبِّر الزاهي[١]. مرة أخرى ينبغي الإشارة إلى أنّ الطبيعة جزء أساس في الليتورجي الكتابي الذي تنطلق نويفرت من مقارنة القرآن به، فمثلما يذكر الفينومينولوجي الفرنسي جان لويس كريتيان في تحليله للتعبُّد المسيحي، فإنّ حضور الطبيعة ضمن صلوات القدّاس في الأواشي والطِلِبات[٢]، يرجع لكون الإنسان هو (كاهن الطبيعة) ورافع صلاتها، كذلك تظهر عناصر الطبيعة الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) على زيّ الكاهن في الزيّ الكهنوتي اليهودي[٣]، وقد التفتت نويفرت

(١) الجسد عند الزاهي هو الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم، فهو يشكّل هدفية الوجود الإنساني، وله علاقات ذات ميسم ثقافي ورمزي وتعبيري، وهو بهذا التقسيم يقابل التقسيم الشهير لمالك شبل «الجسد، الجسدي، الجسدانية»، ويصنفه وفق التقنين الديني له إلى ثلاثة جوانب مترابطة: الجسد اليومي الديني أو العبادي، الجسد اليومي الاجتماعي، الجسد الشخصي، يشكّل ترابطهم عملية تسنين شاملة تخلق أجرومية الجسد. انظر: الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام، فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٧- ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٢.

(٢) صلاة الطبيعة لله موجودة في المزمور ١٤٨، وهو مزمور له أهمية ليتورجية، سواء في اليهودية أو المسيحية، على سبيل المثال هو جزء من تسبحة نصف الليل في المسيحية الشرقية (الهوس/ التسبيح الرابع)، كذلك فإنّ ذِكْر خَلْق الطبيعة هي محور الهوس الثاني ولبش (تفسير) الهوس الثاني من نفس التسبحة، كذلك نجدها في القدّاس الغريغوري.

(٣) محاضرة بعنوان: التفسير عند فيلون الفيلسوف السكندري، د/ عادل زكري، منشورة على صفحة اليوتيوب لمدرسة الإسكندرية، بتاريخ ٢١ يناير ٢٠٢١.

بالفعل لبعض أبعاد الصِّلَة بين الطبيعة والكتاب/ القرآن/ الشعيرة في تحليلها بعض السور التي تربطها بمرحلة الصلاة كذلك مثل سورة الرحمن؛ إذ اعتبرت الكلمة القرآنية أساس ميزان الكون(١). إلا أنه وكما سنوضح في تحليل السورة في المبحث الثاني، فإنّ العلاقة بين الإنسان والطبيعة في هذه السورة –وفي القرآن المكي عمومًا– تحضر بشكلٍ أكثر تعقيدًا من مجرّد اعتبار الإنسان (كاهن الطبيعة الصامتة)، أو مجرد اعتبار (عابرية الطبيعة) دليلًا على الله على ما تُحدِّد القراءة الفينومينولوجية لكريتيان(٢)، أو اعتبار القرآن (لوغوسًا) كونيًّا مثلما افترضت نويفرت في الرحمن(٣).

(١) انظر: كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، دار البحر الأحمر، ط١، القاهرة، ٢٠٢٢، ص١٣٢– ١٣٥.

(٢) انظر: جان لويس كريتيان، في أفق الخطاب، التفاعل بين الخطاب والصمت في الحوار بين الله والبشر والعالم، ترجمة: فادي غطاس، مدرسة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢٤، ص١٣٤.

(٣) افترضت نويفرت في تحليلها لسورة الرحمن أن الكلمة/القرآن تمثّل مبدأ لتنظيم الكون مثل اللوغوس في السياق المسيحي، وفي حين مَثّل التجسّد في المسيحية الحلّ الوحيد للاتصال بين الله والبشر بعد فشل الممرا/ الحكمة –في السياق اليهودي– في هذا، فإنّ اللوغوس القرآني يظهر قادرًا على الاتصال بالبشر عبر البيان، مما ينهي الحاجة للتجسد من الأساس، ولعلّ هذه الرؤية مهمّة ضمن عملية التصحيح القرآنية لقصة الخَلْق الكتابية، والتي لا تواجه التجسد فحسب، بل تفكّك الأسس التي قام عليها في السرد الكتابي والشعائري للخَلْق والخروج وموقع الكلمة في العالم الديني وفي تدبير الخلاص/ الهدى.

من خلال هذا يمكننا القول -مبدئيًّا-: إنّ سورة الحِجْر تتمحور حول (الكتاب السماوي) و(التاريخ الكتابي) و(الشعائر)، مثلما افترضت نويفرت بالفعل، لكن فقط في حالة اعتبار (شعائرية السورة) إعادة بناء كتابية للعالم العادي (الطبيعي والتاريخي) وللجسد، وإعادة قراءة قرآنية أو «تصحيح تفسيري»[(١)] -بتعبيرات نويفرت- لقصة (الأصل-المآل) الكتابية، أي القصة (النش-عهدية) للعالم التوحيدي، ولموقع الكلمة الإلهية/ الكتاب في تدبير الهدى.

(١) راجع: كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص١٨١.

ثانيًا: هانيليس كولوسكا، الضيافة موضوعًا للسورة:

في دراستها: " Divine and Human Hospitality in the Narratives of *Sūrat* al-Ḥijr: *Towards Qurʾānic Narrative Ethics* (الضيافة الإلهية والإنسانية في قصص سورة الحِجْر؛ نحو أخلاقيات السرد القرآني) تفترض *Hannelies Koloska* كولوسكا أنّ سورة الحِجْر هي سورة الضيافة، فالضيافة الشاملة البادية في الرزق والإنعام، هي موضوع السورة المركزي، وهو ما يتّفق بشكلٍ كبيرٍ مع تصوّرات بعض مساحات التراث الإسلامي للسورة؛ إِذْ وُصفت الحِجْر بأنها سورة الرِّزْق والحِفْظ والأبواب المفتَّحة لتعديدها مساحات النعم الإلهية[1]، كذلك -وكما توضِّح كولوسكا- فإنّ مفهوم الضيافة

(١) تنطلق دراسة كولوسكا من الاهتمام الإسلامي بسورة الحِجْر باعتبارها سورة تتحدث عن الضيافة الإلهية، وذلك من خلال تحليل نقش على أحد مداخل قصر الست طشنق المظفرية -يقع في القدس القديمة-، والذي نُقِشَت عليه آيات من سورة الحِجْر، وهذا يجعل انطلاقتها في قراءة السورة من الأفق الجمالي والأخلاقي.

ومفهوم الضيافة الإلهية عمومًا جزء من التصوّف وبالذات الشيعي، الذي يقسِّمها لضيافة عامة وخاصة ومخصوصة، ويرجع هذا الاهتمام بمفهوم الضيافة إلى حديث عن خطبة نبوية بدأت بـ«في رمضان يدعو الله لضيافته...»، وهو حديث مضعَّف في السياق السُّنّي. كذلك ترتبط سورة الحِجْر بالرزق في السياق الشيعي أكثر من السُّنّي ربما؛ إِذْ يرِد الربط بينهما في كتب خواص القرآن والتفسير، وتستند هذه الرؤى على حديث منقول في بعض التفاسير الشيعية -مثل تفسير البرهان للسيد البحراني- «ومَن كتبها بزعفران وسقاها امرأة قليلة اللّبن كَثُر لبنها، ومن كتبها وجعلها في عضده، وهو يبيع ويشتري، كَثُر بيعه =

هو مفهوم مركزي في السياقين العربي الجاهلي والكتابي اللذَيْن يتموضع في سياقهما -أو في مواجهتهما- القرآن.

في هذا السياق تعتبر كولوسكا أنّ قصتي الضيافة في السورة مركزيتان، وتعطي اهتمامًا أكبر لقصة (ضيف إبراهيم) المركزية في السياق الكتابي؛ إِذْ يبدو أنّ تناول القرآن هذه القصة -وعمومًا التناول القرآني لقصة الضيافة/ المائدة الإلهية- إعادة بناء لقصة الضيافة وما يرتبط بها من موتيف (المائدة) في الكتاب المقدّس وفي تأويلها المسيحي، تفكّك الحمولة الكريستولوجية -المتعلقة بطبيعة المسيح- لها. فالقصة الكتابية المؤسِّسة للضيافة في تكوين ١٨: «وظهر له [أي لإبراهيم] الله عند بلوطة ممرا»[(١)] التي تتحدّث عن ظهور الله لإبراهيم بعد ختانه، ثم ما تلاها من قصص عن المائدة الإلهية -مثل مزمور الربّ يرعاني ٢٢ ومزمور ٧٧ ثم مائدة خبز الوجوه في سفر الخروج ٢٦- أُوِّلَت في السياق المسيحي باعتبارها قصص تيبولوجي عن المسيح[(٢)]، مثلًا قُرئ (الختان)

=

وشراؤه، ... وكثر رزقه بإذن الله ما دامت عليه»، ونحوه مروي عن الصادق. راجع: البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦، (٤/ ٣٤٩).

(١) ترجمة الكتاب المقدّس المستخدمة طول البحث، هي الترجمة العربية عن السبعينية، التي صدرت عن دير أنبا مقار بالقاهرة.

(٢) هذا في معظم التفسيرات المسيحية، وإن كان بعضٌ مثل القديس أوغسطين اعتبر الثلاثة ملائكة، واعتبر القديس أمبروسيوس أنّ الثالوث هو الذي ظهر لإبراهيم. راجع: التفسير المسيحي القديم

=

و(الشجرة) و(العجل المذبوح) و(الخبز) و(الكيلات الثلاث) في القصة الكتابية عن ضيف إبراهيم، رموزًا تيبولوجية للمسيح نفسه، فالختان يحيل للمعمودية والشجرة تحيل للصليب كذلك يحيل العجل المذبوح لموت المسيح فوق الصليب(١)، غُرِست هذه المفاهيم في الليتورجي المسيحي في طقس القداس الإلهي؛ إِذْ أصبح المسيح هو المضيف للبشر على مائدة الإفخارستيا أو الشركة في الابن(٢). كذلك نُظِرَ للمسيح مضيفًا سماويًّا في الجنة للبشر، وهو تصوّر تأويلي يمثِّل كذلك قراءة تيبولوجية لتصور (المأدبة الإلهية) في مزمور الربّ راعني «وأعددت قدّامي مأدبة...»(٣).

=

للكتاب المقدّس، المحرّر العام: توماس سي أودين، ترجمة: الأب فرح أنيس خوري، الأب بطرس أنطوان دكاش، التكوين، الجزء الأول، رسالتنا للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ص٢٢٥- ٢٢٨.

(١) التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدّس، المحرّر العام: توماس سي أودين، ترجمة: الأب فرح أنيس خوري، الأب بطرس أنطوان دكاش، التكوين، (١/ ٢٣٥).

(2) Divine and Human Hospitality in the Narratives of *Sūrat* al-Ḥijr: *Towards Qurʾānic Narrative Ethics*,
Hannelies Koloska, in Behind the Story: Ethical Readings of Qurʾānic Narratives, Samer Rashwani (Editor), Brill, 2024, 109

(٣) في تناول رينولدز للمائدة السماوية في سورة المائدة حاول ربطها بعدد من آيات المائدة الإلهية في الكتاب المقدس، وفكرة المائدة الإلهية جزء من علاقة الضيافة الإلهية بالبشر في الكتاب المقدس.

راجع:

ON THE QURʾĀN'S MĀʾIDA PASSAGE AND THE WANDERINGS OF THE ISRAELITES, GABRIEL SAID REYNOLDS.

ترى كولوسكا ومثلها نويفرت أنّ القرآن في ذِكْره للقصة وكما يرفض اعتبار أن الله هو الذي ترائى لإبراهيم، يتجنّب كذلك الرموز المركزية في القصة الكتابية، والتي اعتمدت عليها المسيحية في قراءة القصة كريستولوجيًّا، فلا ذكر لبلوطة ممرا ولا للثلاث كيلات «السرية»(١)، ليُعيد بناء القصة قصة مُفرَّغة كريستولوجيًّا(٢)، ما يتوافق مع الخطّ العامّ للسورة التي يظهر فيها الله مضيفًا للبشر بخزائن نعمه(٣)(٤).

(١) كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص٣٢٣- ٣٦٣.

(٢) عمومًا يستخدم القرآن في بعض الأحيان بعض المجازات التيبولوجية بالفعل، وأحيانًا يستخدمها في سياق تفكيكها، وقد التفتَ لهذه الظاهرة باحثون قُدامى مثل هاينريش شباير؛ إذ اعتبر أن آية: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ تستحضر بالفعل مجازًا تيبولوجيًّا حيث المسيح مَثَل لآدم، وهو آدم الثاني، إلا أن القرآن يفكّك الصِّلَة بين آدم والمسيح في السياق المسيحي، عبر التأكيد اللاحق ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾ ، ما يفكّك أساس الربط التيبولوجي المسيحي والقائم على كريستولوجي المسيح الأزلي. راجع: قصص أهل الكتاب في القرآن، هاينريش شباير، ترجمة: نبيل فياض، الرافدين، ط١، بيروت، ص١٥٩- ١٦٠.

(٣) رغم أنّ القصة الأصلية في التكوين تشير إلى عهد الله مع إبراهيم ونَسْله، إلا أنّ لها بعدًا كونيًّا كذلك، مثلما يظهر في بعض المدراشات التي تحدّثت عن العلاقة بين خيمة إبراهيم وبين الكون؛ إذْ ترسم الكون بسمائه وأرضه خيمة مباركة، بالطبع في السياق المسيحي البولسي أضحت قصة الضيافة أحد أعمدة مباركة الأمم. راجع: مدراش التكوين رباه، بيريشيت رباه، المحرر العام: ر.د إتش فريدمان- موريس سيمون، ترجمة: بيتر سمير، رسالتنا للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٢٥، (١/ ٥١٦، ٥١٧).

(٤) ذكر محمد الغزالي في قراءته للقصة في السورة، أنّ القرآن هنا يتجاهل القصة الكتابية ولا يشير لها تكذيبًا لها، لكن لم تلتفت قراءة الغزالي لأهمية قصة الضيافة في السياق الكتابي والمسيحي وعلاقتها بالكلمة الإلهية والضيافة الإلهية، وبالتالي لم تلفت قراءته لأهمية تفكيك القصة قرآنيًّا وعلاقة هذا بالموضوع العام للسورة عن القِرى الإلهي ومركز القرآن فيه. انظر: نحو تفسير موضوعي، محمد الغزالي، الشروق، ط٤، القاهرة، ٢٠٠٠، ص٢٠٢.

ورغم وجاهة هذا التأسيس لموضوع السورة حول الضيافة، ومحاولة تعميقه في السردية الكتابية الأشمل عن الضيافة الإلهية والمائدة، إلا أنّ كولوسكا تتجاهل وتُقْصِي من هذا الموضوع المركزي القصةَ المركزية في السورة، أي قصة (الأصل-والمآل)، وهي قصة مركزية من الناحية التركيبية كما سنوضح في القسم الثاني، فضلًا عن ارتباطها المباشر بـ(طقس الضيافة الإفخاريستي) والتي تفترض كولوسكا أنّ القرآن اهتم بتفكيك كريستولوجيته، فلا تلتفت كولوسكا لبُعد الضيافة البادي في عملية الخَلْق نفسها؛ إِذْ يُمَثِّل نفخ الروح في الإنسان والتعبير عن خلقه بـ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ كسرًا جذريًّا للغرابة أو النكارة[(١)]، وبدءًا لإقبالٍ ضيافيّ إلهيّ على الإنسان يبدأ من أول لحظة لوجوده، كذلك لا تلتفت كولوسكا لإعادة البناء القرآنية لهذه القصة واختلاف سرده لها في الحِجْر وفي القرآن عن السرد الكتابي ثم الشعائري المسيحي[(٢)].

(١) حظي هذا المفهوم في قصص إبراهيم ولوط بتحليل واسع من قِبَل جوزيف ويتزتوم؛ إِذْ حاول فهمه في سياق المرّات الثلاث التي سردت فيها القصص في القرآن المكي، أي في سور هود والحِجْر والذاريات. راجع: حدث في ثلاث مرات: ضيوف إبراهيم ودراسة المتشاكلات في القرآن، جوزيف ويتزتوم، ضمن كتاب: القرآن وإصلاح اليهودية والمسيحية، عودة إلى الأصول، ترجمة: مصطفى سمير، ابن النديم، الروافد الثقافية، ط١، بيروت، ٢٠٢٥، ص٤٤٧-٤٨١.

(٢) يشير سان كير تسدال إلى أن قصة سجود آدم لا مصدر لها في الكتاب المقدّس، ويستبعد كون مصدرها التلمود، ويعتبر أنها إمّا فهم خاطئ للرسالة إلى العبرانيين «متى أدخل البكر إلى العالم يقول: ولتسجد له كلّ ملائكة الله» (١: ٦)؛ إِذْ تم الخلط بين البكر -أي المسيح- وبين آدم، أو أنها فكرة مضادة لتأليه المسيح، في حين أشار جايجر وشباير للصِّلَة بين القصة القرآنية وقصة سقوط الشيطان المسيحية، وفي كلّ الحالات لم يُنتبه لصِلَة القصة بمخطّط الخلق - الخطيئة - الخلاص أو أنها قصة نشء-عهدية، حتى مع إشارة شباير لفكرة آدم التائب.
=

إجمالًا تقصر المنهجية التي سارت عليها نويفرت وكولوسكا في إدراك شامل للسورة رغم التنبُّه العميق لبعض ملامح بِنْيتها ولبعض مساحاتها(١)؛ إذْ نجد أنّ كلًّا منهما اتجهت لتغليب بعض موضوعات السورة على بعض انطلاقًا من زاوية النظر الخاصّة للسورة، فنويفرت غلَّبت الكتاب والليتورجي، في حين غلَّبت كولوسكا بُعد الضيافة، ما يتفرّع عن تغليب نويفرت موقع السورة في سياقها sitz im laben وعلاقتها بتطوّر الأمّة المؤمنة الناشئة، وتغليب كولوسكا التلقِّي الإسلامي التأويلي الأخلاقي للسورة(٢). وربما يمكن هنا

=

انظر: قصص أهل الكتب في القرآن، هاينريش شباير، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، ط١، بيروت، ٢٠١٨، ص١٧٠ – ١٧٣. انظر: المصادر الأصلية للقرآن، سان كلير تسدال، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل، ط١، بغداد، بيروت، ص١٦٩.

(١) جدير بالذِّكْر هنا أن دراسة كولوسكا لا تقصد بشكلٍ أساس لعرض بنية السورة الكلية أو تحديد موضوعها الكلي بشكلٍ أدبي قائم على تحديد تفصيلي لمقاطعها، بل إنّ كولوسكا لم تذكر تقسيمها المقترح للسورة إلا في صورة ملحق في نهاية دراستها، قسمت فيه السورة إلى أربعة أقسام؛ إذ اعتبرت الآيات من الآية ١ إلى الآية ٢٥ قسمًا واحدًا عن الجدل وتأكيد إلهية الوحي القرآني. انظر:

Divine and Human Hospitality in the Narratives of *Sūrat* al-Ḥijr: *Towards Qurʾānic Narrative Ethics, Hannelies Koloska, , 111-116*

(٢) رغم الأهمية الكبيرة لنمط مقاربة كولوسكا، والتي هي جزء من نمط المقاربة في كتاب (ما وراء الحكاية)، الطامح لقراءة أخلاقية للقصص القرآني، ولقراءة للقصص تربطه بقضايا وأسئلة بشرية ملحّة وقصوى، ورغم تميّز هذا النمط عن القراءة التاريخية غير التأويلية أو ما يسمّيه المسكيني: «التأويلية الضغائنية أو السلبية» المسيطرة على الدراسة الغربية للقرآن، إلا أنّ بعض هذه الدراسات –ومنها دراسة كولوسكا– يغلب عليها الوقوف عند القصص القرآني واضح الصِّلَة بقيمة أخلاقية ما، مثلًا

=

الاستفادة من منهجية الموتيفات والتي تعتمد على تتبُّع الموضوعات المتكرِّرة في السورة، في تحقيق إدراك أدقّ للموضوع المركزي الأشمل لها، ويمكن هنا الاستفادة من عمل سارة تليلي حول موتيفات سورة الحِجْر.

=

قصتي الضيافة ومفهوم الضيافة، وهذا يفوت رؤية الصورة الكاملة لبنية السور، يتّضح هذا في تفويت كولوسكا أهمية قصة الخَلْق، رغم إدراكها الواضح لارتباط السورة في كليتها بالضيافة، أدّى هذا لعدم وضوح الأبعاد الأشمل للسورة وعدم الوصول للأبعاد الأعمق لمفهوم الضيافة نفسه فضلًا عن ربطه بفكرة الكتاب والعبادة والهداية، ما يؤكّد أهمية البدء بالقراءة المنهجية الشاملة للسورة بنية أدبيّة قرآنية فريدة.

ثالثًا: سارة تليلي ودراسة موتيفات السورة وكشف الطبيعة البشرية:

وفق تليلي في دراستها: " *FA'ṢDAʿ BI-MĀ TU'MAR*: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR" (فاصدع بما تؤمر: دراسة لسورة الحِجْر على أساس منهجية الموتيف)، فإنّ موتيفات السورة هي: (الحجارة) و(الماء) و(الصيحة) و(التصدّع)، تتكرَّر هذه الموتيفات في كلّ قصص وأقسام السورة، في قصة الخلق نجد (الطين) و(الصلصال)، وفي قصة أصحاب الحِجْر نجد (الصيحة)، وفي قصة آل لوط نجد (الصيحة) (الحجارة)، كذلك تتحرك هذه الموتيفات في حدود مختلفة، ما بين مفاهيم الحفظ (الحجارة رجومًا للشياطين) ومفاهيم التهديد والعقاب (حجارة من سجيل)، كذلك يمثِّل الكسر والتصدع أحد موتيفات السورة (اصدع، عضين، المقتسمين)، تحاول تليلي الجَمْع بين كلّ هذه الموتيفات والتركيب بينها ضمن سياق السورة، لتصل إلى كونها تشير في كلّيتها وتشابكاتها إلى الطبيعة البشرية، فهذه الطبيعة قاسية مثل الحجارة إلا أنها تقبل كذلك التصدّع نحو اللّين.

إلا أنّ دراسة تليلي ورغم تتبّعها الحثيث للموتيفات أو الموضوعات المُكرَّرة لا تصل إلى الأبعاد الأشمل للسورة في ظنّنا، وهذا لسببين؛ الأول: أنّ الاهتمام الغالب على دراسة تليلي هو علاقة السورة بسياق نزولها وصِلَتها المباشرة بالنبي ﷺ، وبموقع السورة من جدل الدعوة والعلاقة بالقرشيين[(١)]،

(١) اعتبر بعضُ الدارِسين أنّ استحضار السياق التاريخي عن طريق فهم سياق نزول السور مهمًّا في فهم موضوع السورة، فنجد الفراهي ودراز قد نبّهَا على هذا، مع تفصيل الفراهي بأنّ الموضوع يظلّ أكثر كلية، كذلك فإنّ زياد =

يمكن القول: إنّ تليلي تبني قراءتها للسورة في مقابل قراءة وليد صالح التي تعتبر السورة بداية لانتهاء العلاقة السِّلْمية مع مشركي قريش، وتمهيدًا للعلاقة الحربية معهم[١]. تعتبر تليلي في نقدها لصالح أنّ السورة مواساة للنبيّ بالإعلان عن الطبيعة البشرية القاسية، وعن قدرة هذه الطبيعة على التحوُّل نحو اللِّين؛ إِذْ

=

خليل الدغامين تحدّث عن بيئة نزول السورة والانشغالات التي كان يهتم بها المسلمون في هذه الفترة باعتبارها أداة مهمّة في فهم موضوع السورة، وقد قدّم ابن عاشور ودراز والفراهي والجابري وغيرهم سردًا لأهمّ الموضوعات في المراحل المكية والمدنية باعتبارها كليات للنصّ في هذه المرحلة، إلا أنّ هذه المحاولات تفتقد للربط بين السياق والبنيةِ الموضوعية والتركيبية للسور، وربما من النظرات اللافتة في هذا السياق ما افترضه ديفين ستيوارت من صِلَةٍ بين النوع الأدبي للسور وسببِ أو سياق نزولها الخاصّ، إلا أنّ استحضار السياق التاريخي في شكلٍ متشابك مع بنى السور وموضوعاتها، لا بد أن يقوم على تصوّر عن تاريخ النصّ وصِلَته بسياقه الديني والنصِّي وليس على مجرّد الربط العام بهذه الفترة، ونحن نجد شكلًا من هذا التصوّر عند نويفرت وإن اعترضنا عليه كما سبق، ومبدئيًّا يمكننا القول: إنّ السور المكية الوسيطة تؤسّس العالم الديني الإسلامي، لا يعني هذا عدم تمايز السور، إِذْ إنّ تأسيس العالم الديني يعني مواجهة العديد من العوالم الدينية الأخرى، ويعني تكريس عدد متنوّع من القيم. ما يعني أن كلّ سورة سيظلّ لها سياقها الخاص. راجع: دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، المطبعة الحميدية، ١٩٦٨، ص٨٩، ٩٠. وانظر: تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، عبد الحميد الفراهي، ص:٢٥– ٢٧؛ النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، ص١٦١؛ التفسير الموضوعي، ومنهجية البحث فيه، زياد خليل الدغامين، دار عمار، ط٢، القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٦٦، ٢٦٧؛ أنواع الكلام وتفسير القرآن، ديفين ستيوارت، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، موقع تفسير.

(١) راجع:

Walid Saleh, "End of Hope: Sūras 10–15, Despair and a Way Out of Mecca,"in *Qurʾānic Studies Today, Angelika Neuwirth and* Michael A. Sells (eds.), (Abingdon:Routledge, 2016), 105–123, 106.

يوجَد الحَدَّان داخل الطبيعية البشرية بالفعل[١]، ورغم الفائدة التي يوفّرها السياق الخاصّ أو سبب النزول لفهم السور، إلا أن الوقوف عنده يسبّب قصرًا لموضوعها مثلما حدث مع تليلي، فيجعل هذه الفكرة عن الطبيعة البشرية أشمل ما توصَّلَت له تليلي في قراءتها، وهي فكرة مهمّة في ربط السورة بالطبيعة البشرية، وبالتالي بقصة الخَلْق متكرّرة الحضور في سور هذه المرحلة، إلا أنها تظلّ غير قادرة على شمول السورة.

السبب الثاني لعدم وصول تليلي لفهم أشمل: هو غفلتها عن بعض الموتيفات الأخرى الواضحة في السورة، مثل: (الباب) و(الإنزال) و(الحفظ/ الحِجْر) و(السبيل). أدَّى هذا إلى عدم قدرة قراءتها على استكشاف علاقة موقع الطبيعة البشرية في السورة بجدالات السورة حول الكتاب والهدى والعبادة، وبالتالي عدم القدرة على ربط كلّ موضوعات السورة (الكتاب) (الضيافة) (التعبّد) (خلق الإنسان) (الهدى) ببعضها.

(١) انظر:

FA'ṢDAʿ BI-MĀ TU'MAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p:70

المبحث الثاني: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، قراءة جديدة مقترحة:

أولا: العالم متصدعًا:

بالإضافة للموتيفات التي درستها سارة تليلي في السورة (الحِجْر) و(الماء) و(الصيحة) و(الصدع)، نستطيع إضافة موتيفات (السبيل) و(الباب) و(الإنزال) و(القرب) و(النهي=المنع) و(المدّ)، كذلك تبرز موضوعات (الإرسال) -إرسال النعم ومنها الكتب وإرسال العقاب[١]- و(الحفظ)[٢]،

---

(١) اعتبرت موسوعة التفسير الموضوعي أن محور سورة الحِجْر هو إبراز المصير المخوف الذي ينتظر الكافرين المكذِّبين؛ لذا فقد نظرت لكلّ أقسام السورة باعتبارها دائرة حول هذا المحور، فخَلْق الكون يذكّر بقدرة الله وعَظمته وإقامة الحُجة على المكذِّبين، وذِكْر قصة خلق آدم تُبرز أصل الغواية التكذيب، والقيامة تذكّر بالمصير الأخروي للمكذِّبين، والقصص يذكِّر بعاقبة المكذِّبين الغابرين، وهناك عدد من الإشكالات في اعتبار هذا هو محور السورة أو موضوعها المركزي، إِذْ إنّ هذا الموضوع عام وينطبق على كثير من السور المكية، ولا يحمل دلالة خاصّة عند افتراضه هنا، كذلك يتجاهل هذا موتيفة الحفظ شديدة الوضوح في كلّ أقسام السورة، فضلًا عن تجاهل مركزية الإشارة للقرآن؛ لذا فنحن هنا أمام موضوع جزئي في السورة -وفي كثير من سور هذه الفترة- افترض أنه موضوعها الشامل دون تتبّع للموضوعات المختلفة ولا للموتيفات، وبالطبع ولا للعلاقة البنيوية بين أقسام السورة. راجع: التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد: نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، إشراف: مصطفى مسلم، جامعة الشارقة، ٢٠١٠، (٤/ ٩٥).

(٢) اعتبر زياد خليل الدغامين أنّ الموضوع المركزي لسورة الحِجْر هو العناية الإلهية بالإنسان وبالمسلم خصوصًا، وحِفْظ الله للقرآن وللكون وللبشر، وهو قريب جدًّا مما نفترض هنا، وإن كان مفهوم الحفظ يشكّل فرعًا عن القِرَى الذي نفترضه موضوعًا للسورة، كذلك فمثل الدراسات العربية والغربية تفتقد رؤية الدغامين الالتفات للبُعد الإنجازي للسورة في إعادة تأسيس العالم، راجع: التفسير الموضوعي، ومنهجية البحث فيه، زياد خليل الدغامين، ص٢٨٥-٣٠٨.

موضوعات مركزية تتعرّض لها السورة، ويمكن جمعُ كلّ هذه الموتيفات والموضوعات، من خلال موتيف (السبيل) أو (الباب)؛ إِذْ يجمع السبيل والباب كلّ هذه المعاني، فالباب صدع أو شِقّ في جدار، والسبيل مدٌّ وتمهيد بين الجبال أو المباني، والباب هو السبيل بين الداخل والخارج. والسبل/ الأبواب هي موضع الإرسال والإنزال، كذلك يرتبط (الباب) و(السبيل) مفهوميًّا بالحِفْظ والمنع.

لذا يمكن القول: إنّ أشمل موضوع ذُكِر للسورة في القراءات التي ذكرنا، هو مفهوم الضيافة الذي اقترحته كولوسكا؛ إِذْ يشمل هذا المفهوم كلّ هذه المعاني للموتيفات والموضوعات، بل يتجاوزها إلى معانٍ أخرى دائرة في السورة مثل الإسكان(١)، أو التمهيد والإقبال والقُرب.

كذلك يمتاز هذا المفهوم بانغراسه في السياق الديني الكتابي الذي يتموضع داخله النصّ. وقد عَرَفَ هذا المفهوم حضورًا في النقاشات الفلسفية المعاصرة، منذ هيدجر وإلى جاك دريدا ثم جان لوك ماريون، وخصوصًا في فلسفة ليفيناس التي غَيَّرت النظرة لعلاقة الإنسان بالعالم وبالآخر كما استقرت في الفلسفة الغربية الحديثة (العقلانية والأداتية)، عبر استعادة أُفق كتابي ينطلق

(١) يحضر مفهوم الإسكان عبر الحديث عن مدّ الأرض وإنارة السماء، كذلك عن طريق الإحالة الضمنية لقصة الإسكان في الجنة.

من قَبلية وأوّلية الأخلاق، ربطت هذه النقاشات مفهوم الضيافة الفلسفي بمفاهيم، مثل: الإلقاء، والمنح، والنعمة، والإيتيقا، والوجه، والانفتاح، والغيرية، والكلمة، والفهم[١]، وهي كذلك مفاهيم حاضرة في السورة.

إلا أنّنا نقترح هنا مفهومًا آخر هو مفهوم (القِرَى)، باعتباره المفهوم الأقدر على شمول السورة؛ إِذْ يشمل مفهوم القِرَى مفهوم الضيافة نفسه، كذلك يشمل مفهوم الكتاب/ القرآن، والتسبيح والعبادة؛ إِذْ تتقارب (قرأ) و(قرى) دلاليًّا ويشتركان في معنى الجَمْع، كذلك يشمل مفهوم القِرَى الحِفْظ والحِجْر. والقِرَى هو الماء المجموع وما يُقدَّم للضيف. وعلى قَرِيّ واحد، أي: على طريق وسبيل واحد، وقرى الجرح أي تفجَّر، والقرو الممدود من الأرض، ما يجعل المفهوم شاملًا لموتيفات السورة[٢]. تبدو السورة في مجملها قِرًى للإنسان، عبر تهيئة العالم وفتح الأبواب والسُّبل فيه وإسكان الإنسان وحِفْظه ومدّه بالنعم اللازمة لوجوده الجسدي وبالكلمة المحيية لروحه[٣].

---

(١) خصصت منى صدّيقي كتابًا بعنوان: "*Hospitality and Islam. Welcoming in God's Name*"؛ لدراسة قضية الضيافة في الإسلام، وخصّصت فصلًا من الكتاب عن الضيافة في القرآن، صدر الكتاب سنة ٢٠١٥ عن جامعة يال.

(٢) راجع: لسان العرب، أبو الفضل محمد بن منظور، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤، ١٩٩٣، (١٥/ ١٧٥- ١٨٠).

(٣) هذه الثنائية بين الطعام/ الجسد والكلمة بارزة في كثير من القصص والشعائر الكتابية؛ إِذْ تبرز في حدث التجربة على جبل طابور إِذ جرّب الشيطانُ المسيحَ، وتبرز في الربط الكتابي بين الكلمة والصوم وهو =

يبرز فعل (التمهيد) في سورة الحِجْر في خَلْق العالم وخَلْق الإنسان، فالعالم خُلِق مُتصدِّعًا أو منفتحًا مُشرَّعًا على الألوهية، يتّضح هذا في رسم السورة للسُّبُل والطُّرق بين الأرض والسماء، والتي من خلالها يتمّ الإرسال الإلهي للرسل وللنِّعَم وللكتب، كذلك فخَلْق الإنسان نفسه هو فعل قِرى؛ إذ استُضيف به الإنسان عبر نفخ الروح في الحضرة الإلهية ذاتها، كذلك يمثِّل مشهد السجود لآدم إعلانًا عن مكانة خاصّة للإنسان يصبح فيها المصطفى والمختار من الوجود كلّه، ما يعبِّر عن أعمق معنى لـ(الإقبال) الضيافيّ، ويأتي خَلْق الكون متصدعًا أو مُبوَّبًا جزءًا من عملية التمهيد لسكنى الإنسان ضيفًا يخرج/ يصعد من العالم إلى الله عبر ما ينزله الله إليه.

يمثِّل صدع العالم عبر ملئه بالأبواب/ السُّبُل، المعنى الأعمق للشعائرية؛ سواء بالمعنى الديني العامّ أو بالمعنى الكتابي، تعتبر دراسات الدِّين من دوركايم وإلى إلياد أنّ المركز الأساس للدِّين هو هذه الثنائية بين المقدّس والعادي أو الدنيوي[1]، وأنّ العالم الديني يتأسَّس عبر (تجلّي المقدّس) لكسر

=

موجود في الكتاب المقدّس وفي العظات المسيحية مثل عِظة باسيلوس الكبير المتوفى ٣٧٩، وكذلك في ربط القرآن الصوم بنزول رمضان، ويمثّل الصوم تعليقًا للعالم مما يجعله الفضاء المناسب لتجلي الكلمة المؤسِّسَة له.

(١) يمثّل التقسيم الدوركايمي للعالم الديني بين مقدّس وعادي، أساس الدراسات الدينية اللاحقة؛ إذْ يمثّل هذا التفريق أساس العالم الديني، وقد انطلق من هذا التقسيم وطوّره دارِسون مثل أوجيه كايو

=

تماثل العالم العادي وتجانسه وتأسيس عالم ديني في قلبه. ويمكن القول: إنّ عملية التجلّي تظهر في السياق الكتابي باعتبارها كسرًا وتصديعًا للعالم كلّه، أو (تعليقًا للعالم) ووضعه بين قوسين لو شئنا استخدام مصطلح ظاهراتي، وهذا بسبب طبيعة الإله التوحيدي المفارق والمتجاوز للطبيعة(١)؛ لذا يصبح تأسيس العالم الديني التوحيدي عرضًا لعالم طبيعي منكسر أو متصدِّع ومنفتح ومشرع على ألوهية متعالية خارجه(٢). يرتبط هذا الصدع بما تحدَّثنا عنه سابقًا من فكرة النوافذ أو الكوى في العالم التوحيدي والطابع الظلِّي للطبيعة/ الجنان والتي تبرز في شعائرية سورة الكهف(٣)، فالطبيعة في العالم التوحيدي لا تبدو مغلقة أو

=

وميرسيا إلياد. راجع: المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص١٧، ١٨، ١٩.

(١) يرى يان إسمان أنّ العدوّ الأساس للتوحيدية هو عبادة الطبيعة، أو الجسد الأكبر. انظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٧، ٩١، ٩٢.

(٢) الكلمة تضع العالم الطبيعي والتاريخي بين قوسين، لتفصح عن ماهيته عالمًا منفتحًا على الله.

(٣) كما أوضحنا في تناول سورة الكهف، فإنّ الطبيعة/ الجنان كما تعرضها السورة ليستْ شيئًا ثابتًا، بل يتوقف حضورها على الكلمة الإلهية ذاتها، وعلى موقف الإنسان من الكلمة، فتكذيب الكلمة والإعراض عنها ينتهي بالكشف عن حقيقة الطبيعة/ الجنة المحجوب بفعل التجلي الإلهي، أي الصعيد الجرز/ الخروج من الجنة/ الصعيد الزلق. راجع: سورة الكهف والجمعة، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير.

رحمية أو منتهية أو ثابتة، بل تتمثّل سمتها الرئيسة في كونها مُشَرَّعة على ما وراء هذا العالم.

وقد لفت بعض الدارِسين مثل ميشيل كويبرس النظر لمسألة مهمّة في سياق تأسيس/ صدع العالم، وهي مسألة التقسيم الفراغي أو الهندسي للسور القرآنية، إذ تُبْرِز السور وفق منهجيته في (التحليل البلاغي) بنية فراغية أو مكانية مثل الحلقة والمنحني، لا بنية خطيَّة[(١)]، وهذا البُعد الفراغي لا يقتصر في ظنّنا كما يُفهم من كويبرس على مسألة البنية الشكلية للسورة، بل يمكن فهمه باعتباره إعادة بناء للعالم الجغرافي والطبيعي الواقعي نفسه، فهذه البنية الفراغية وحين تتشابك مع البنية الواقعية التي تشملها السور في سردها للقصص والأماكن والشخوص، فإنها تعيد تأسيسها وفتحها على الكلمة، يبرز هذا في سورة الكهف على سبيل المثال؛ إِذْ إنّ السورة تستعيد الأماكن مثل عَيْن الخلد أو مَجْمع البحرين والكهف ومشرق الأرض ومغربها، والتي تمثّل نهايات قصوى للعالم أو الكون العادي[(٢)]، لتُعيد تأسيسها باعتبارها كوى ونوافذ على

(١) انظر: في نظم القرآن، قراءة في نظم السور الثلاثة والثلاثين الأخيرة من القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ميشيل كويبرس، ترجمة: زياد فروح، مركز تفسير، ط١، الرياض، ٢٠٢٣، ص١١٢، وانظر: الكتاب المقدس والقرآن، نسق أدبي واحد، ميشيل كويبرس، ترجمة: عبير عادل، موقع تفسير، ص٣٨.

(٢) تعتبر كذلك في أذهان المتلقِّين، كذلك تجدر الإشارة إلى أنّ القرآن في استحضاره هذه الأماكن فإنه يستحضر السرديات الحافة بها في سياق الشرق الأدنى القديم والتي ترتبط بمفاهيم مثل الخلود؛ إِذْ =

الكلمة الإلهية الشاملة التي تمثّل مركز العالم الديني التوحيدي، وهذا البُعد يوجد كذلك في سورة الحِجْر التي تُعيد رسم الأماكن والوقائع التاريخية لتدمجها في بنيتها المعراجية/ المضيافيّة -كما سنبيّن تفصيلًا في قراءة السورة- فتصبح بابًا على السماء وسُلَّمًا تجاه الكلمة(١).

تبرز السورة كذلك بُعْدًا رئيسًا في القِرَى/ الضيافة وهو (الحفظ) أو (الحِجْر)، ويمكن فهم الحفظ هنا في ارتباطه بالعالم المتصدّع والمنفتح كذلك،

=

تندرج هذه السرديات ضمن تأسيسات خاصّة للعالم يفكّكها القرآن. راجع: سورة الكهف والجمعة، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير.

(١) فكرة الرؤية الفراغية للنصّ وكونه عالمًا مؤثثًا، هي فكرة شائعة في الكتابات الهرمنيوطقية المعاصرة التي تهتم بالعلاقة بين اللغة والنصّ والفنّ؛ مثل: كتابات جادامير، وتستند بالأساس على النظرة اليونانية للنصوص، وهذه الفكرة ذات رهانات كبيرة في فهم الفنّ الإسلامي في ظنّنا؛ إذْ لا يمثّل رسم الكلمة في الإسلام ابتعادًا عن رسم العالم، بل هو رسم لعالم الكلمة نفسها، تحضر الكلمة الإسلامية صورة أو ميتا صورة بالتعبيرات التي يستعيرها شوقي الزين من هنري ميتشل، حيث إنها ترسم بالأساس كلمة مسرودة وساردة، فالكلمة داخل القرآن صورة بلاغية، بل لوحة، إننا لا نسمعها فقط بل نراها تتكشّف من خلف صور شديدة التركيب ترسم البحر مدادًا والشجر أقلامًا: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، و﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، فهي صورة مجلى لحقيقة العالم، تلوح لتبرز (الزيادة في الكينونة) بتعبيرات جادامير؛ لذا فإنّ رسم الكلمة ليس ابتعادًا عن العالم، بل هو بناء للعالم أو تأثيثه جماليًّا. راجع: الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٢٢، ص١١٢- ١١٦.

فلأنّ تصدُّع العالم وكَسْره يجعل العالم العادي مشرعًا على الالتباس بين المقدَّس/ المدنَّس، أي على الألوهية وكذلك على الشيطان(١)، تأتي السورة لتبرز الطبيعة الخاصة للعالم الديني التوحيدي والذي ينتهي فيه الالتباس(٢)؛ إِذْ يتكفَّل الله بإيقاف قُدرة الشياطين على المرور من هذه النوافذ أو التشويش على الوحي الإلهي الذي يمرّ عبرها، عن طريق رجمهم بالشهب/ الحجارة ﴿إِلَّا مَنِ ٱسۡتَرَقَ ٱلسَّمۡعَ فَأَتۡبَعَهُۥ شِهَابٞ مُّبِينٞ﴾(٣)، يبقى الالتباس الوحيد تجاه الإرسال

(١) للشيطان أدوار عديدة في سياق الشرق الأدنى القديم؛ فهو حامٍ ومدّعٍ عامّ سماوي، ومراقب سماوي، ومتسمّع، ومعلِّم للسحر. انظر: مفهوم الرَّجِيم في القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم، آدم سيلفرستاين، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المنوعة، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

(٢) يقوم القرآن على (نفي الالتباس) نهائيًا، حيث يُجَلِّي قَدَاسة مُوَحَّدة ومُهيمِنة وخيِّرة -كما يعبّر تيليش وإسمان عن القداسة التوحيدية الإبراهيمية في العموم- ومنفية صِلَتها بأيّ شيطنة، فيبرز الشيطان في العالم الإبراهيمي مُقَلَّص القوى، فقط كمجرّد مُغْوٍ. راجع: بواعث الإيمان، بول تيليش، ص٢٢. ولعلاقة التوحيدية بالعدالة والأخلاق؛ انظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٦٨.

(٣) كان هاينريش شباير قد ربط قديمًا بين هذا التصوّر عن تسمّع الشياطين وبين بعض المصادر اليهودية المتأخرة مثل: (الحاكيغاه)، إلّا أنّ فكرة التسمّع هي فكرة أوسع في سياق الشرق الأدنى القديم يتعلّق بقصة المراقبين السماويين في سفر أخنوخ، كما لفت النظر لهذا ويتني بودمان. راجع: قصص أهل الكتاب في القرآن، هاينريش شباير، ترجمة: نبيل فياض، دار الرافدين، ط١، بيروت، ٢٠١٨، ص١٤٢- ١٤٥، وراجع: شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد عليّ، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص٢٢٧- ٢٢٩.

الإلهي المأمون والمحفوظ (التباسًا تأويليًّا)، يتعلّق بفهم وتأويل الإنسان للرسائل الإلهية؛ إِذْ بينما يستطيع بعضهم فكّ شفرتها وفهمها واتباعها، يخطئها آخرون أو يقصرون عن رؤية النوافذ من الأساس. وعملية تأسيس العالم ليست عملية يقوم بها الدِّين/ النصّ/ الشعيرة فحسب، بل هي عملية يقوم بها المتديّن نفسه عبر الشعائر الدورية المرتبطة بالنصّ المرسَل وعالمه، والتي تعني أنّ الإنسان يعيد إخراج الشيطان من العالم الديني دوريًّا؛ إِذْ يكافح لنزع الالتباس، وللتموضع في أُفق الضيافة الإلهي، لضمان العيش ضيفًا على الله وفهم علاماته.

تُشرَّع نوافذ العالم على الكلمة الإلهية بالأساس؛ إِذْ هي مدار الصِّلة بين الله والإنسان منذ لحظة الخَلْق وتعليم الأسماء، إِذْ عَبْر الكلمة الإلهية لآدم استطاع آدم (ضيافة الطبيعة) مثلما يقرّر كريتيان[(١)]، ونضيف، استطاع كذلك عبر الكلمة النزول ضيفًا فيها واتخاذها مسكنًا منفتحًا على الله، والكلمة الإلهية المرسلة كانت هي أساس توبته: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾، ثم أساس عودة الإنسان للضيافة الكلية فيها مرّة أخرى، وهي أساس تحويل الأرض إلى (عالم منفتح) بالمعني الهيدجري عن الإحالة[(٢)]، إلا أنه هنا منفتح

(١) في أفق الخطاب، التفاعل بين الخطاب والصمت في الحوار بين الله والبشر والعالم، جان لويس كريتيان، ترجمة: فادي غطاس، ص٩.

(٢) يرتبط انفتاح العالم عند هيدجر بالإحالة، التي تكشف عن مجموعة العلامات المتشابكة التي يمثّلها وجود الإنسان في العالم، ويرى هيدجر أنّ مسألة الإحالة تبرز بالأساس في الفنّ، وهو ما يفصله في =

على الألوهية مانحة المعنى[١]؛ إِذْ توجد (اليد/ الجسد في العالم الديني) في فضاء متشابك من العلامات منفتح زمانًا ومكانًا على الكلمة الإلهية[٢].

وفي سياق تأسيسه للعالم مشرعًا على الكلمة/ الكتاب-القرآن، يستعيد القرآن قصة الأصل أو القصة النشـ-عهدية للعالم الديني التوحيدي، والعهد -ومثلما يترجم المسكيني ومحمد محجوب هيدجر- الحدث المؤسِّس لتزمن الإنسان/ الدازاين؛ إِذْ يعهد بالوجود للإنسان مُقامًا أو مسكنًا له[٣]، وانطلاقًا من عمق الاشتباك القرآني مع الكتاب المقدّس والأفكار اليهودية والمسيحية في القرآن المكي الوسيط، تنطوي الاستعادة القرآنية للعهد المؤسِّس -المتكرّرة في عشر سور في هذه المرحلة كما أسلفنا- على ما يمكن تسميته استعارة من نويفرت «تصحيح» القصة الكتابية المسيحية. يتضح هذا حين نقارن مسار الخَلق-الخلاص في المسيحية، بهذا المسار في

=

تحليله لوحة الحذاء لفان جوخ. راجع: أصل العمل الفني، مارتن هيدجر، ترجمة: أبو العيد دود، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٢.

(١) للربط بين المعنى في الدراسات الوجودية والظاهراتية وعلاقتها بدراسات الأديان. راجع: الدين والمعنى، المهدي المستقيم، دار سؤال للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٢٤.

(٢) راجع: سورة الكهف والجمعة، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير، ص١٢٤- ١٣٢.

(٣) راجع: الإلهي، المقدّس والدِّين في فلسفة هيدغر، إسماعيل مهنانة، ضمن كتاب، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، التنوير، بيروت ط١، ٢٠١٤، ص٣٨٩.

القرآن وفي الحِجْر، ففي المسيحية التي تدمج قصة العهد الكتابية داخلها بالفعل وتطرح تدبيرها للخلاص من خلالها، تبرُز الخطيئة الإنسانية بالأكل من الشجرة المحرّمة مستحقّة لعقاب الموت «موتًا تموتان» (تكوين، ٢: ١٧)، «أجرة الخطية هي موت» (الرسالة إلى رومية، ٦: ٢٣)، ما يعني حرمان الإنسان المتغيّرة طبيعته من أيّ وجود مستقبلي في السماء، تضع المسيحية الحلّ عبر موت الكلمة/ الابن السماوي الأزلي، الذي يتجسَّد بشريًّا وينتصر على رئيس هذا العالم (الشيطان) ويموت ثم يقوم، فيتيح للبشر العودة مرة أخرى للخلود في السماء ودخول الملكوت[(١)]. في المقابل يُعيد الإسلام سرد قصة العهد الكتابية ذاتها؛ إِذْ لا يعاقب القرآنُ الإنسانَ بالموت، بل بالإخراج من الجنة فحسب ﴿فَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: ١١٧]، أي بالإبعاد. لا يصبح الموت لعنة، بل أفق زماني لوجود الإنسان في الدنيا كائنًا نحو الموت، ويعلِّق القرآن العودة إلى

(١) يبرز في المسيحية تشخيص الخطيئة باعتبارها محاولة لانتزاع الخلود، ففي نصّ الرسالة إلى فيليبي: «الذي إذ كان في صورة الله [أي المسيح] لم يحسب خلسة أن يكون مساويًا لله...» (فيليبي ٢: ٦)، والذي يحسب خلسة هنا هو آدم، إِذْ أراد انتزاع الخلود، والقرآن يشير بالفعل لرغبة آدم في الخلود أو كون الخلود أحد محركات آدم للأكل من الشجرة، ﴿هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾، وهذا لا يتعارض مع تشخيص الخطيئة في القرآن باعتبارها نسيانًا لعهد الله وعدم الإنصات لكلمته: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ...﴾؛ إِذْ يبرز الخلود الحقيقي في القرآن مرتبطًا بالكلمة الإلهية الشاملة. راجع: سورة الكهف ويوم الجمعة، التدبير التوحيدي للحدود، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير، ص٨٩- ٩١.

الجنة باتّباع الهدى الإلهي المرسل إلى الإنسان كتابًا/ قرآنًا. إجمالًا يمكن القول: إنّ العودة للسماء في المسيحية ارتبطت أساسًا بفعل كسر أو صدع، يبدو هذا الصدع في حدث صَلْب المسيح، المُحَطِّم للطبيعة الخاطئة والمائتة للبشر «جسدي المكسور لأجلكم» (الرسالة إلى أهل كورنثوس، ١١: ٢٤)، يبدو الكسر كذلك في الفعل الليتورجي المتمثِّل في كسر الخبز[١] في مائدة الضيافة الافخارستية في القدّاس الإلهي. إلا أنه لا حاجة لهذا الكسر في الإسلام؛ لأنه جزء من بنية العالم والإنسان منذ خلقهما متصدّعين، فلا يحتاج جسم الإنسان أن يُكسر؛ إِذْ يبدو جسده الطيني متصدعًا من الأصل حاملًا سِمَة اللِّين مثل القسوة كما رأت تليلي، صلصالًا قابلًا للكسر ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُ...﴾، ﴿خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِ﴾[٢]، كائن ينسى الوجود ويذكره في توجهه الزماني نحو الموت الأول، كذلك يحيَا الإنسان مستضافًا ضِمْن عالم مُشرَّع بالفعل على الألوهية عبر المنافذ والسبل، ومحفوظ عبر تقييد الشيطان عن الفعل والتلبيس.

---

(١) يصاحب فعل كسر الخبز في الطقس القبطي، صلاة قسمة، وقد عرفت هذه الصلاة تطورًا من نصّ الديداخي وإلى الآن، كذلك حضرتْ في عدد واسع من الطقوس بأشكال وألحان خاصة. راجع: صلوات القسمة: قراءة لاهوتية لصلوات القسمة في الليتورجيا القبطية ومعانيها الروحية، مارك جوني، مكتبة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢٠، ص٤٤- ٦٢.

(٢) انظر:

FA'ṢDAʿ BI-MĀ TU'MAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p:74. 75.

يصبح تدبير الخلاص أو (كشف طريق الهداية) في الإسلام إعلانًا عن كسر العالم المُعهد به للإنسان، أو البناء الشعائري القرآني لعالم قار/ ضيافيّ متصدَّع ومُشرَّع ومنفتح ومبوَّب بفعل الكلمة الإلهية (القرآن) وفي اتجاهها، وهو ما تفعله السور المكّيَّة الوسيطة ومنها الحِجْر.

ثانيًا: تفصيل السورة:

تنقسم سورة الحِجْر إلى خمسة أقسام، تتبع تركيبًا حلقيًّا، أو نظمًا محوريًّا، يضمّ أربعة أقسام دائرة حول مركز؛ القسم الأول من الآية ١- ١٥، ثم القسم الثاني يشمل الآيات من ١٥- ٢٥، ثم القسم المركزي والذي يشمل الآيات من ٢٥ إلى ٤٨، ثم القسم الرابع المقابل للثاني ويشمل الآيات من ٤٩- ٨٤، ثم القسم الأخير المقابل للأول ويشمل الآيات من ٨٤ وإلى نهاية السورة ٩٩. هذا التقسيم وإن كان يوافق تقسيم نويفرت في بدايات ونهايات الأقسام -وهو ما تتفق عليه التفسيرات الإسلامية كذلك مثل موسوعة التفسير الموضوعي[١]، إلا أنه يمثل تعديلًا في المخطّط الذي رسمته للسور المكية الوسيطة، إِذْ نفترض أنّ القصة المركزية للسورة هي قصة الخَلْق والسجود وخروج الشيطان (القصة النشـ-عهدية). ويمثّل مركز السورة تلخيصًا لحال الإنسان منذ لحظة خَلْقه مشمولًا بالقِرَى الإلهي إلى لحظة استحقاقه العودة إليه أو الطرد الأبدي منه؛ لذا فإنّ السرد القرآني حول المركز يتعلّق بإظهار مظاهر القِرَى الإلهي للبشر (القسم الثاني)، في مقابل سُبُل البشر في التعامل معها (القسم الرابع)، تبرز السورة الخطأ البشري في الخروج عن كلمة الله الحافظة، واستحقاقه الابتعاد عن ضيافته المباشرة وغير المباشرة، ويرسم طريق العودة بارتياد السبيل الإلهي في سماع الكلمة (القرآن) وفي النظر للعالم سبيلًا لله.

(١) لا تذكر القراءات الموضوعية العربية علاقة شكلية بين الأقسام، بسبب غياب تأسيس لساني أدبي لوحدة السورة.

أ: الآيات من ١ – ١٥: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ...﴾، الكتاب والقرآن معراجًا/ بابًا ضيافيًّا بين الأرض والسماء.

ب: الآيات من ١٦– ٢٤: ﴿وَلَقَدۡ جَعَلۡنَا فِي ٱلسَّمَآءِ بُرُوجٗا وَزَيَّنَّٰهَا لِلنَّٰظِرِينَ...﴾، خلق الكون مفتحًا لقِرَى الإنسان.

ج: الآيات من ٢٥– ٥٠: ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ مِّنۡ حَمَإٖ مَّسۡنُونٖ...﴾، خلق الإنسان وقِراه ومآله بعد الخروج من ضيافة الله.

بَ: الآيات من ٥٠ إلى ٨٦: ﴿وَنَبِّئۡهُمۡ عَن ضَيۡفِ إِبۡرَٰهِيمَ...﴾، تباين طرق البشر في التعامل مع القِرَى الإلهي.

أَ: الآيات من ٨٧ إلى نهاية السورة: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ...﴾، الكتاب والقرآن معراجًا/ بابًا ضيافيًّا بين الأرض والسماء.

ومثلما أشرنا في سياق سابق يظلّ تحديد بنية السور في الدراسات الغربية المعاصرة شكليًّا، وقليلًا ما يستطيع الانتباه للعلاقة بين بنيةِ السورة الشكلية وموضوعِ أو هدف السورة، في الحِجْر يمكننا القول: إن بنية السورة الشكلية ليست مجرد حلقة، بل هي أقرب لمعراج (قار/ ضيافيّ) صاعد نحو السماء ثم هابط منها، يبدأ من نقطة ثم يصعد ثم يعود إلي نفس النقطة؛ إِذْ تبدأ السورة من اللحظة الواقعية في الزمن الحاضر التي تتضمن الجدل مع المشركين، ثم تصعد فتتناول السماء الدنيا والأرض وخلقهما، ثم تصعد لرؤية الغيب المتمثّل في

سردية تقع خارج العالم التاريخي أي «قصة بدئية»[(١)]، تدور حول الأصل والمآل، ثم تنزل السورة بعد هذا بالمستمع من هذه القصة إلى التاريخ، (القَرِيب نموذجيًّا) عبر استدعاء إبراهيم ولوط وصالح وشعيب وهم مرتبطون بالعرب، و(القريب مكانيًّا) عبر الإحالة لمدينة لوط وأيكة مدين ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ ومدائن صالح، ثم تعود للواقع الحالي مرّة أخرى في استعادة الجدل مع المشركين. ومثلما سنوضح في التحليل التفصيلي للسورة، فإنّ معراج الحِجْر يُقدِّم بديلًا عن سُلَّم مباشر بين السماء والأرض، سُلّمًا أو بَابًا بيانيًّا وتأويليًّا هو الكلمة/ القرآن التي تقري البشر وتنزلهم ضيوفًا في أفق الإلهي.

البنية المعراجية لسورة الحِجْر:

الأبد والأزل	ج: خلق الإنسان، سجود الملائكة، معصية إبليس وخروجه، التحذير من اتباعه، مآل الإنسان.	
العالم والتاريخ	ب: خلق الله العالم وحفظه له وللكتاب، قِرًى إلهيًّا.	بَ: إرسال الرسل للبشر، تعامل البشر مع القِرى الإلهي.
لحظة البلاغ	أ: الجدل حول القرآن والرسل والدفاع عن النبي.	أَ: الجدل حول القرآن والرسل والدفاع عن النبي.

(١) القصة البدئية وفق إلياد هي قصة تحدث في زمن بدئي أي خارج الأزمنة الثلاثة لزمننا العادي (ماضي، حاضر، مستقبل).

أ: الكتاب والقرآن معراجًا/ بابًا ضيافيًّا بين الأرض والسماء:

يشترك المستمعون مع القرآن في الإيمان بكون مُشرِّع، وهو اعتقاد قائم بالفعل في الشرق الأدنى القديم؛ إِذْ يشيع الإيمان بالتواصل بين البشر والمخلوقات السماوية مثل الملائكة والشياطين والجِنّ، إلا أنهم يستبعدون أنّ القرآن كتاب مُنزَّل عبر السبيل الإلهي مثل الكتب المقدّسة، ويتمثّل تحديهم للنبيّ في قدرته على أن يأتيهم بالملائكة عونًا لإثبات رسالته، فإذا استطاع سيعني هذا أنه يلج بالفعل السبيل السماوي إلى الله[(١)]. إلا أنّ القرآن يبرز -مثلما أبرز في بعض سور هذه المرحلة[(٢)]- أنّ إنزال الملائكة لن يعني سوى العذاب.

وفي سياق الاستهزاء بهذا الحجاج من مكذِّبي النبيّ وبيان كونه مجرّد عناد، يبرز القرآن أنه: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾، يذكِّر الحديث القرآني عن سُلَّم أو باب سماوي تَعْرُج فيه الملائكة بـ(سُلَّم يعقوب) في سفر التكوين ٢٨ أو ما يُعرف بـ(حلم يعقوب)، إِذْ رأى يعقوب سلَّمًا تعرج فيه الملائكة وتنزل. سبب من أسباب استحضار هذا المجاز في ظلّ التهكُّم من المشركين وإثبات عنادهم، هو تعلُّق هذا المجاز الكتابي

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، هجر، ط١، القاهرة، ٢٠٠١، (١٤/ ١٥).

(٢) مثل سورتي الفرقان والإسراء.

بفكرة تكذيب الرُّسُل وعناد البشر الدائم، إِذْ فسَّرت بعض المدراشات الصعود والهبوط على سُلَّم يعقوب بمعنى رمزي، وعنت به أن الناس هبطوا بذِكْر يعقوب أو سيرته «يرقصون ويقفذون ويذمُّونه»(١)، يتكثَّف في السياق القرآني المعنيان الحقيقي والرمزي؛ إِذْ تُصَوِّر الآية -كما في بعض التفسيرات(٢)- صعود ونزول المشركين يرون ملكوت الله ثم لا يؤمنون، بل يقولون: إنّنا مسحورون، القول بالسحر هنا لا يشير إلى العناد فحسب، بل يمثِّل كذلك نَيْلًا من النبيّ نفسه؛ إِذْ وصفه المكذِّبون مرارًا بأنه ساحر، فمثلما جاء في (الكشاف) وفي (الكشف والبيان)، لقالوا: «سحرنا محمد بذلك»(٣).

بُعد آخر لاستحضار هذا المجاز الكتابي الراسخ في الذاكرتين المسيحية واليهودية، يبرز في استحضاره بصيغة النفي أو الافتراض ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا

(١) انظر: مدراش التكوين رباه، بيريشيت رباه، المحرر العام: ر.د إتش فريدمان- موريس سيمون، ترجمة: بيتر سمير، رسالتنا للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٢٥، (٢/ ١٧٨).

(٢) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، هجر، ط١، القاهرة، ٢٠٠١، (١٤/ ٢٤، ٢٥)، الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي، دراسة وتحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢، (٥/ ٣٣٢)، مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٩٨١، (١٥/ ١٧١).

(٣) انظر: الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي (٥/ ٣٣٢)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، العبيكان، ط١، الرياض، (٣/ ٤٠١).

عَلَيْهِم...﴾، وهو ما يتلاقَى مع تفكيك السورة المجازات الكريستولوجية الحافّة بقصة الضيافة وموتيف المائدة الإلهية مثلما أشارت كولوسكا ونويفرت؛ إِذْ إنّ سُلَّم يعقوب في التفسير المسيحي هو المسيح نفسه(١)، مما يعني أنّنا هنا أمام تناص سلبي أو ضمني منفي أو معكوس(٢)، يستدعي القصة في ذهن السامعين، لكن بهدف نفيها أو تفكيك المجازات والدلالات الحافَّة بها، تمهيدًا لفرض دلالة جديدة لها -كما سنوضح في القسم ب-.

يفرض علينا الاستحضار الضمني لهذا المجاز العودة لتصوّر نويفرت عن (سَحْر العالم) المكاني؛ إِذْ إن سياق الآيات نفسه في الكتاب المقدّس يرتبط بمسألة الأرض/الطوبوغرافيا المقدسة، إِذْ يَتْبع حلم يعقوب وعدًا إلهيًّا بالأرض المقدّسة لنسله، وبناء يعقوب (بيت إيل) بابًا بين السماء والأرض، إلا أنّ القرآن لا يستعيد كلّ هذه التفاصيل لسَحْر العالم المكي أو لربط المؤمنين بـ«مكان تذكري»(٣) متخيّل كما هو مؤدَّى افتراض نويفرت، بل يتجاهل كلّ هذه

(١) بالأساس يشيع هذا الربط في المسيحية الكاثوليكية، لكن الكنائس القبطية غالبًا ما تربط السلّم بالعذراء مريم، وقد استعادت المسيحية مجاز السلّم في الرهبنة، وأبرز مثال على هذا سلّم يوحنّا السينوي المعروف بالسلّمي، وهو معراج روحي صوفي.

(2) Divine and Human Hospitality in the Narratives of Sūrat al-Ḥijr: Towards Qurʾānic Narrative Ethics, Hannelies Koloska, , 109

(٣) وفق مصطلحات موريس هلبفاكس ويان إسمان التي تستخدمها نويفرت، راجع: سورة الكهف ويوم الجمعة، التدبير التوحيدي للحدود، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير، ص٣٦، ٣٧.

الإشارات رغم حتمية التقاطها من قِبَل المستمعين -الكتابيين على الأقل. يأتي هذا النفي لـ(الأرض المقدسة) قِرًى إلهيًّا مخصوصًا لشعب الله، تمهيدًا لما ستعرضه السورة عن كونية القِرَى الإلهي لكلّ البشر -في قسمها الثاني- وموقع الكلمة/ القرآن في هذا القِرَى.

الله لن ينزل الملائكة ولم يعرج بنا للسماء عبر سُلَّم، لكنه أنزل القرآن/ الذِّكر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ...﴾، وهذه الآية هي الآية الأولى في المقطع الثاني من هذا القسم لو نظرنا له باعتباره «بناءً متوازيًا» -انظر الجدول اللاحق-، فهي استئناف لبداية السورة يعيد التأكيد على أن الكتاب المذكور في بدايتها هو الطريق الوحيد للصِّلَة بالسماء في مقابل انتظار ملائكة يسيرون بين الناس أو يصعدون سُلَّمًا.

أ: ﴿الٓرۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحِجْر: ١]	أ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجْر: ٩]
ب: ﴿رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ [الحِجْر: ٢] ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [الحِجْر: ٣] ﴿وَمَآ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الحِجْر: ٤] ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ﴾ [الحِجْر: ٥]	ب: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحِجْر: ١٠] ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الحِجْر: ١١] ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الحِجْر: ١٢] ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحِجْر: ١٣]

﴿وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٌ﴾ [الحِجْر: ٦]	
ج: ﴿لَّوۡمَا تَأۡتِينَا بِٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾ [الحِجْر: ٧] ﴿مَا نُنَزِّلُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذٗا مُّنظَرِينَ﴾ [الحِجْر: ٨]	ج: ﴿وَلَوۡ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَابٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعۡرُجُونَ﴾ [الحِجْر: ١٤] ﴿لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتۡ أَبۡصَـٰرُنَا بَلۡ نَحۡنُ قَوۡمٞ مَّسۡحُورُونَ﴾ [الحِجْر: ١٥]

وفي سياق هذا الجدل والتشكيك في ألوهية القرآن من قِبَل المكذِّبين، تعرض الآيات تعالِي النصِّ القرآني وسُلطته السماوية وعلاقته بالكتب السابقة ﴿ءَايَـٰتُ ٱلۡكِتَـٰبِ﴾. وكما تخبرنا آن سيلفي بواليفو، فإنّ قضية سلطة القرآن وإلهيته، قد تكون القضية المركزية للقرآن المكي[١]، ولو استحضرنا نويفرت، سنقول المكي الوسيط تحديدًا، وتربط بواليفو بين هذا التأسيس لسلطة النصّ وبين قصص الأقدمين، الذي يظهر في هذا القسم بالإشارة لتكرار القرشيّين عناد الأمم السالفة، كذلك تربطه بالدفاع عن النبيّ نفسه، وهو أحد موضوعات القسمين الأول والأخير من السورة؛ إِذْ تفترض الباحثة الفرنسية أن الآيات القرآنية عن تكذيب الأمم السابقة والآيات التي تدافع عن النبي، هي آيات تدافع ضمنيًّا عن ألوهية الكتاب، وحوزه ذات السُّلطة المقدّسة التي للكتب السابقة، فمعنى أنه ليس شاعرًا أو كاهنًا أو ساحرًا، أنه لا يستقي كتابه من هذه المصادر،

(1) "Polemics in the Koran: The Koran's Negative Argumentation over its Own Origin, Anne-Sylvie Boisliveau, Arabica 60 (2013), p. 131-145.

بل مثل الأنبياء العبرانيين يستقيها من الله[١]. كذلك تربط بواليفو مسألة ذِكْر الطبيعة بتكريس سُلطة الكتاب؛ إذْ لا تظهر الطبيعة ذاتها باعتبارها نعمة إلهية فحسب، بل آيات على القدرة والسيادة الإلهية الشاملة التي أنزلت الكتاب[٢].

اهتمّت نويفرت بالحِجَاج القرآني عن تأسيس القرآن سلطته في الحِجْر، بل هو سبب اهتمامها بالسورة واعتبارها أهمّ سور المرجعية الذاتية للقرآن، اعتبرت نويفرت أن القرآن يؤسِّس هذه السلطة هنا عبر استحضار «الكتاب السماوي»[٣]، أي المصدر الإلهي للكتب المقدّسة السابقة، فالقرآن يؤسِّس سُلطته داخله عبر جُملة من المفاهيم التي يحيل فيها إلى ذاته مرجعية تتأسّس على ذات مرجعية الإنزال السماوي، وعبر الاستدماج الطقسي للكتاب المفارق. في ذات السياق يشير نيكولاي سيناي إلى أنّ العلاقة بين القرآن

(1) Self-referentiality in the Qur'anic Text: "Binarity" as a Rhetorical Tool, Anne-Sylvie Boisliveau, Al BayĀn – Journal of Qurʾān and ḤadĪth Studies-, p: 68, 72.

(٢) عرض كتاب: القرآن من خلال القرآن، مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن، لآن سيلفي بواليفو، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

(٣) فسّر الطبري آيات الكتاب بأنها آيات الكتب قبل القرآن، ومثله القرطبي، في حين فسّرها الرازي والزمخشري بالقرآن، والبيضاوي فسّرها بالسورة. انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (١٤/ ٥)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤، (١٠/ ١)، وراجع: مفاتيح الغيب، الفخر الرازي (١٩/ ١٥٥)، وانظر: الكشاف، الزمخشري، (٣/ ٣٩٦)، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الرشيد، ط١، بيروت، ٢٠٠٠، (٢/ ٢٣٣).

والكتاب السماوي هي علاقة تعبّر عن نوع من التفاوض مع توقّعات السامعين؛ إِذْ كانوا يحاجّون النبي عن عدم نزولِ كتابٍ كاملٍ، أي كتاب يشبه ألواح موسى المنزلَة في جبل سيناء، مع ادّعاء القرآن نفس السلطة والمنزِلة، يرسم القرآن حضوره في العالم وفق سيناي تفصيلًا وقرآنًا مبينًا من الكتاب السماوي المفارق، ويؤسّس نمطًا جديدًا من السلطة للبلاغات الشفهية(١)، تتعزَّز سلطة هذا النصّ بالإصرار القرآني على أن الذِّكْر المنزّل هو كتاب محفوظ بفعل القدرة الإلهية الشاملة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾.

كما أسلفنا في المبحث الأول لا تقف نويفرت عند حدّ افتراض أنّ القرآن يؤسِّس هنا سُلْطته، بل تتجاوز هذا لتربطه بطبيعة الأُمة المؤمنة الناشئة المتحلّقة حوله؛ إِذْ تفترض نويفرت أنّ القرآن حين يربط ذاته بالكتاب السماوي، فإنه ينقل الأُمة المؤمنة من الواقع الوثني في مكة إلى التاريخ والجغرافيا الروحيين الكتابيين عبر التخييل أو سحر العالم؛ إِذْ يصبحون بهذا جزءًا من الأمة الكتابية، ولا يتحقّق هذا إلا بتحوُّل القرآن نصًّا شعائريًّا بديلًا للشعائر الوثنية، أو احتفالًا ليتورجيًّا بالكتاب كما هي العبادة في السياق الكتابي.

(1) Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization, Nicolai Sinai, in, self refrentiality on the quran, Stefan wild, 2006 ,p:111- 115.

إلا أنّ عملية تأسيس السلطة تبدو سابقة على هذه المرحلة المكية الوسيطة، كما تُقرّ نويفرت نفسها؛ إِذْ تحدّثت عن وجود هذه السلطة في سور أسبق، مثل سورة البروج -وهي من المرحلة المكية المبكّرة وفق تحقيب نولدكه الذي تستند عليه نويفرت[١]، كذلك اعتبرت آن سيلفي بواليفو أن هناك ملامح ولو أوليّة لهذا التأسيس في السور المكية المبكّرة أو الأولى[٢]، فضلًا عن إعادة سيناي تأسيس السُّلطة إلى السّور الثلاث من السور الخمس الأولى في تقسيمه (قريش، الكوثر، الضحى) بالإضافة للقَدْر[٣].

الأهمّ من كلّ هذا -وسنعود لفكرة سُلْطة النصّ أثناء مناقشة القسم الأخير- هو أنّ السورة لا ترتبط بتأسيس العبادة بالمعنى الذي تقصده نويفرت، أي (التلاوة من الكتاب المقدس)؛ إِذْ لا تندرج قصص السورة اللاحقة في سرد واقعٍ تاريخي جغرافي متخيّل مصدره الكتاب يتموضع داخله المؤمنون الجُدُد، بل إنّ السورة تُعيد -كما سيأتي- سرد/ تأسيس الكون من لحظة خَلْقه ثم خَلْق الإنسان وتكليفه وخروجه وإلى عودته، وهو المعنى الأعمق لشعائرية السور القرآنية والذي تفوّته نويفرت.

---

(١) انظر: وجهان للقرآن، أنجيليكيا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير، ص٢٣، ٢٤.

(٢) راجع: حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

(3) The Qur'an as Process, Nicolai Sinai, Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu , edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx.

بَ: خلق الكون مفتحًا لقِرَى الإنسان:

حين ننظر للطبيعة في القرآن المكي المبكّر ثم الوسيط، فعلينا استحضار نموذجَيْن أساسيَّيْن عنها قائمَيْن في سياق القرآن؛ نموذج الطبيعة المعبودة، وهو جزء من المعتقد الجاهلي الذي يتضمن عبادة ثالوث نجمي على ما أوضح الحاج سالم(١)، ونموذج الطبيعة فتنة عن إدراك ما وراءها، وهو نموذج كتابي؛ إِذْ تنتقد أسفار مثل سفر إشعياء الانشغال الكتابي بالعالم جنة حاجبة للإنسان عن وصايا الله وناموسه، وهو ما تجلّى لاحقًا في المسيحية في حدث التجربة على جبل طابور -وهو حدث مكرَّس شعائريًّا-(٢) وفي عددٍ كبيرٍ من آيات الإنجيل(٣). في مواجهة النموذج الأول يُظهر القرآن في السور المكية المبكرة والوسيطة ما يمكن تسميته استعارة من جان لويس كريتيان «عابرية الطبيعة»(٤)،

---

(١) وفق سالم، فالدين الجاهلي دين مبني على (عقيدة فلكية إحيائية) -جزء من منظومة رمزية عالمية ضمت الكثير من الثقافات المتباعدة-، وعبر تحليل كثير من الأشعار والشعائر الجاهلية المتفرقة، أوضح أنّ عبادة الطبيعة كانت جزءًا أساسيًّا من المعتقدات الجاهلية التي كانت تقدِّس ثالوثًا نجميًّا (اللات – الشمس، العزى – الزهرة، مناة – القمر)، وأنها كانت تتحرك وفق منظومة (التماثل الرمزي) بين الأرض والسماء. انظر: من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، محمد الحاج سالم، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٤، ص٦٩- ٧٥.

(٢) إذ يُستعاد الحدث في الصوم الأربعيني الممهد لعيد القيامة.

(٣) مثل يوحنّا (٢: ١٥) ومتّى (٦: ٢٤) و(١٦: ٢٦) وكولوسي "٣: ٢".

(٤) يخبرنا كريتيان أنّ العابرية هي طريقة ظهور مع الطبيعة في الكتاب المقدس، حيث لا تدل الطبيعة بذاتها على الخالق بقدر ما يدل عليه عبورها، ويبرز في النصوص الكتابية التي يحلّلها كريتيان أن (الجمال الفائت) هو ما يمثل =

أي ذكر الطبيعة في عبورها لإظهار عدم ثباتها وتغيرها وارتهانها لله، وفي مواجهة النموذج الثاني يستخدم القرآن نقدًا شبيهًا بالنقد الكتابي للاهتمام بالطبيعة، وإن كان بتكثيف أكبر، بسبب ما تُعَبِّر عنه نويفرت في تحليلها سورتي البلد والعاديات بـ(الأثروبولوجي الدهري الجاهلي) أي التصور الجاهلي الخاصّ عن الزمن والفناء، والذي يواجه الجاهلي فيه دهرية الطبيعة عن طريق الاعتماد على نوع من الإهدار القائم على قِيَم الفخر والكبرياء القبلي، يواجه القرآن هذه الدهرية عبر الإحالة الكتابية على الآخرة وعلى أفعال الخير مثل الزكاة[١].

=

دليلًا وإشارة على الجمال والجلال الباقي خلفها «ما الذي يمكن أن يكون عابرًا أكثر من سرب السحاب الهارب، أو ضوء الفجر والغسق المهاجر...هو الذي يشهد للإله الذي جماله بعيد عن التغيير». «وما يفعله العابر هو ذلك بكلّ تأكيد؛ لأنه لا يملك الوقت للبقاء على نفسه، بل يرسل رسالته أثناء مروره أو اختفائه»، وهو ما يوافق ظهور الطبيعة في سور الأقسام في القرآن المكي؛ إذْ يكون القَسَم في مطلع بعض هذه السور بأحد مظاهر الطبيعة، وهنا سنلاحظ أن القَسَم القرآني بالطبيعة لا يتعلّق في الأغلب بقَسَمٍ بالطبيعة الثابتة، بل غالبًا ما يتعلق بقسَم بالطبيعة في تحوّلها أو في عبورها، فالقسَم القرآني لا يكون بالشمس ولا بالقمر بل بـ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا﴾ وبـ﴿وَٱلطَّارِقِ ۝١ [الذي يطرق ليلًا] ...ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ﴾، يتم توضيح هذه العابرية أحيانًا كما في سورة التكوير: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝١٥ [=] ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ ۝١٦﴾، كما نجد عددًا من الأقسام بالأزمنة والتي تمثّل هي في ذاتها مراحل عابرة أو تجسيد لعبور الطبيعة وأجرامها: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾، ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ﴾، ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢ وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ ۝٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ﴾. انظر: في أفق الخطاب، التفاعل بين الخطاب والصمت في الحوار بين الله والبشر والعالم، جان لويس كريتيان، ترجمة: فادي غطاس، ص١٣٤.

(١) انظر: كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص١٩٤- ١٩٥.

في سورة الحِجْر يبدو هذا النقد للانشغال بالدنيا ونسيان الآخرة في القسم الأول من السورة في آية: ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا۟ وَيَتَمَتَّعُوا۟ وَيُلْهِهِمُ ٱلْأَمَلُ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾، والتي تذكِّر بآيات من الإنجيل مثل آية: «قد ترَفَّهْتُم على الأرض وتنعمتم وربيتم قلوبكم كما في يوم الذبح» (رسالة يعقوب، ٥: ٥)، إلا أنّ القَسَم الثاني لا يتحدّث عن الدنيا أو الطبيعة، وإنما عن الخَلْق، ويمكن مرة أخرى مخالفة نويفرت؛ إذْ يمثِّل هذا القسَم (سردًا كتابيًّا)، لكنه ليس سردًا عن تاريخ الشخوص الكتابية، بل عن (العالم الديني الكتابي)، الذي يظهر فيه الله خالقًا للكون، ومنيرًا لسمائه وممهدًا لأرضه[١]. ذِكْر سورة الحِجْر لعملية الخَلْق مرتبط تمامًا بالثيم الأساس الذي تقوم عليه السورة، أي القِرَى بتعديد نِعَم الله، وبفتح السُّبل إلى الله وحِفْظ هذه السُّبُل، فالسماء تُعْرَض باعتبارها سبيلًا محفوظًا من الشياطين ﴿...وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ التي قد تلبس على قول الله/ القرآن أو تسترق السمع لحكمه، ما يعني إغلاق الباب على الكهانة منافِسةً للقول الإلهي أو مشوِّشةً عليه[٢]، كذلك فإنها توضح اتّساع خزائن الله وأنه يُنزل إلى البشر نعمه بقدر وميزان، ليستعيد هذا القَسَم مع سابقه نفس

(١) استحضار خلق الله للطبيعة مكرس شعائريًّا في المسيحية؛ إذْ نجده بعض صلوات القداس الإلهي. راجع على سبيل المثال: خولاجي الدير الأبيض، ص٣٠، ٣١.

(٢) ذكر هذا في بعض سور هذه المرحلة، مثل: الجن، والشعراء، والصافات.

التأكيد القرآني على اتساق الكون وخضوعه لحكمة الله وللكلمة أساسًا للهدي الإلهي، وهو أمرٌ قائم في كثير من السور المكية مثل الرحمن[١].

هذا التأكيد على مسألة القدر والميزان أساسًا لعلاقة الكلمة بالعالم، يمثّل تفكيكًا للمفاهيم الوثنية عن الضيافة، والمتربطة بقِيَم الإهدار، فالضيافة الجاهلية -ومثلما أشارت كولوسكا ونويفرت- تقوم على قدرة المضيف على المبالغة في إهدار المال فخرًا من أجل ضيفه[٢] في «بوتلاتش جاهلي طقسي»[٣]، ويرتبط هذا وفق نويفرت بمقاومة سطوة الزمن وعبث القدر في الأنثروبولوجيا الجاهلي، تبرز السورة في المقابل أنّ الضيافة الإلهية على شمولها وإحاطتها، فهي ضيافة بقدر وميزان، يأتي هذا الضبط للسلوك الجاهلي في الإنفاق، بغرض تفكيك الفلسفة الدهرية القائمة خلفه.

يكشف ربط السورة بين الكلمة الإلهية/ الكتاب-القرآن والعالم، الاتصال الدائم غير المنقطع بين الله والبشر، فالكون المخلوق ممهدًا للإنسان هو عملية قِرى إلهي للبشر تُحوِّل وجودهم في الكون لانفتاح دائم على خَالقه وعلاماته ولِتموضع داخل قِرَاه، ومع كتابية هذا السرد عن الكون إلا أنه يظهر قرآنيًّا بشكلٍ مختلف عن

(١) راجع: نظرتان للتاريخ البشري والمستقبل البشري، الوعود الإلهية في القرآن والكتاب المقدس، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

(2) Divine and Human Hospitality in the Narratives of Sūrat al-Ḥijr: Towards Qurʾānic Narrative Ethics, Hannelies Koloska, in Behind the Story: Ethical Readings of Qurʾānic Narratives, Samer Rashwani (Editor), Brill, 2024, 107.

(٣) من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، محمد الحاج سالم، ص٦٥٣- ٦٦٤.

النسقين الكتابي اليهودي والمسيحي؛ ففي السياق الكتابي اليهودي تظهر الأرض/الجنة ممثلةً في (أورشليم الأرضية) كرمةً مهداةً لشعب الله تعويضًا عن الخروج من الجنة وأساسًا للصِّلَة الضيافيّة بين الشعب ويهوه[١]، في السياق المسيحي فإنّ أورشليم تصبح سماوية (الفردوس)، وتصبح الكرمة المهداة لبني إسرائيل في الأرض -الأرض الحاجبة للملكوت بكرومها الزائلة- هي المسيح السُلَّم بين السماء والأرض والمضيف السماوي. في القرآن تظهر الأرض شبيهة بالفردوس كما تذكر نويفرت بحقّ، لكنها ليست فردوسًا مغلقًا أو مكانًا نهائيًّا للعيش -الفردوس نفسه لم يكن مغلقًا-[٢] بل نعمة إلهية يستحضر الإنسان فيها الخالق وكلمته، تتفتّت حُجُب الأرض؛ إذ يصبح كلّ ما فيها مُذكِّرًا بالكلمة الإلهية، استفادةً من تليلي يمكننا القول أن القسوة الشديدة في بناء الكون حجرًا، تتفتت حين يحييها الماء، الذي يذكِّر في القرآن دومًا بالكلمة الإلهية المحيية كما يقول شتيفان فيلد[٣]، أكثر من هذا، إِذْ يُعاد في القرآن

(١) يشير (الكرم) في نشيد الكرم لإشعياء، وفي التأويل المسيحي كذلك، لأمرين؛ أولًا: النعمة الإلهية المادية المعطاة لبني إسرائيل-الإنسان: «جنة جديدة أرضية بدلًا عن تلك التي أُخرج منها أبواهم حين اتبعوا الشيطان»، وثانيًا: «شعب الله» كـ«كرمة» «شتلة بيت إبراهيم المختارة، وأغصانه هم هؤلاء الأسباط الإسرائيلية». انظر: الميمر ١٣٣، على مثل الكرم، يعقوب السروجي، دائرة المعارف السريانية.

(٢) تظهر جنة الأصل في الأديان الكتابية جنة غير مغلقة، وهذا لانفصال الإرادة فيها عن التحقّق، وهو ما تعنيه الجنة بالأساس كما يرى كانط، فالجنة توافق الإرادة الخيرة مع السعادة؛ لذا فإنّ وجود محرّم في الجنة، يعني انفراج أو فتح أو كسر هذه الجنة، وخلق نافذة يطلّ منها آدم على الكلمة الإلهية.

(3) FA'ṢDAʿ BI-MĀ TUʾMAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p: 81.

صياغة الطبيعة لتصبح مدادًا وأقلامًا للكلمة الموحاة ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾، ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾.

بهذا تصبح (الكلمة الإلهية) في الإسلام مدار الحضور الإلهي في العالم الممنوح للإنسان، ويفيدنا هنا استحضار أعمال الفينومينولوجي الفرنسي جان لوك ماريون حول (فينومنولوجيا النعمة والاستعلان)، يعتبر ماريون أن النعمة أو العطاء معطى فينومينولوجي مباشر، أي استعلان لا يمكن مساءلته أو تعليله، يمكن سحب كلام ماريون على الكون المعطى نفسه مثلما يسرده هذا القسم من السورة، فالكون المنفتح المبوَّب يمنح الإنسان فضاء استعلان للإلهي، معطى أوَّلي لا يمكن مساءلته أو تعليله، ويتموضع الإنسان من لحظة خَلقه فنزوله داخل هذا الفضاء، وتموضع الإنسان هنا (تموضع كشفي وتأويلي)، لا بسبب قصور الحدس عن الفينومينون فحسب مثلما يرى ماريون، وإنما لأن العالم ليس (فينومينون فائق أو مشبع)، ليس جنةً أرضية أو تجلِّيًا كاملًا مطابقًا لله المعلِن-المستعلَن، بل نعمة وفضاء استعلان يُحتِّم على الإنسان استكشاف العلامات والكلمات فوق فضائه وتأويلها وصولًا إلى الله. مع هذا الفصل بين (الاستعلان) و(فاعله: الله) و(وسيطه: الكلمة/ العلامة) -على خلاف النسق المسيحي الذي يجمع الثلاثة في شخص المسيح/ الإله الابن/ النعمة المانحة

والممنوحة/ المتجلي/ سُلَّم يعقوب الواصل بين السماء والأرض[١]- تبرُز الكلمة الإلهية باعتبارها الوسيط الأنطولوجي الوحيد أو المعراج و(الباب) و(السُلَّم)[٢] الذي تمرّ عَبره خبرة الإنسان بالله قارِيًا للبشر، فالله في القرآن لا يظهر بذاته ولا يتجلى ابنًا، بل (يرسل) كلمته/ القرآن لقِرى البشر.

ويمثّل العالم فضاءً للاستعلان أعمق معنى للضيافة الإلهية؛ إِذْ يستحيل العالم مسكنًا للإنسان أو الدازاين بما هو (إنسان مؤوِّل) يحقِّق وجوده في العالم عبر الفهم، ينزل الإنسان في ضيافة الله، الذي لا يترك الإنسان (ملقى في الوجود)، بل يُقْبِل عليه بالكلمة/ الترحيب التي تفتح كوًى في محدوديته الطبيعية والتاريخية، تمثِّل الطرق المفتَّحة بين الأرض والسماء وفي قلبها الكلمة (وجوهًا) تخرج الإنسان من ضيق الذات والأرض والمحايث، من حيث الوجه هو محور الضيافة والانطلاق نحو الغيرية والتعالي عند ليفيناس[٣].

---

(١) المرئي والمستعلن، جان لوك ماريون، ترجمة: أمجد رفعت رشدي، مدرسة الإسكندرية، ط١، ٢٠٢٤، ص١٠٥، ١٠٦، ١٢٧- ١٣١.

(٢) فسّر بعض المفسِّرين أبواب جهنم في السورة بأنها تعني أطباق فوق بعض أو أنها تعني أبوابًا أو مداخل، ويمكن القول أنّ السلّم للسماء يجمع المعنيين؛ إِذْ يرتفع طبقات بهدف عبور أبواب السماء ورؤية الملكوت.

(٣) انظر: الفلسفة والدين عند إيمانويل ليفيناس، علية الخليفي، أهوار للنشر والتوزيع، ط١، بغداد، ٢٠٢٤، ص١٩٩- ٢٠٥.

ج: القصة النشـ-عهدية، خلق الإنسان وقِراه ومآله بعد الخروج من ضيافة الله:

تأتي في مركز السورة قصة كتابية أخرى، هي قصة خَلْق الإنسان، وخروج الشيطان الذي يُذَكِّر بالضرورة بخروج الإنسان من الفردوس، وقد أَوْلَت سارة تليلي أهمية كبيرة لهذه القصة بالذّات في السورة على خلاف نويفرت وكولوسكا، قصة ترسم صورة الإنسان جامعًا بين القسوة ممثّلة في قسوة الصلصال أو الفخار وبين اللِّين ممثلًا في الماء داخل هذا الصلصال أو الطين، فتتكرّر فيها موتيفات السورة، كذلك يظهر موتيف الصوت/ الصيحة في الصلصال نفسه والذي يحيل للصوت الصادر من الضرب على الفخار أو الطين الجاف. كما أسلفنا فهذه القصة تعيد بناء قصة الخَلْق -الخروج الكتابية- المسيحية (القصة النشـ-عهدية)، وهذا عبر سرد خروج الشيطان ورجمه، تركِّز تليلي على أنّ الإنسان لم يُرجم على خلاف إبليس، ما يعني أنّ الإنسان لم يفسد، فلم تتغير طبيعته من الطين والصلصال إلى المرجومية/ التحجر الكامل[١].

وباستحضار قصة خروج آدم التي تحضر في ذهن المستمع عبر خروج الشيطان الأبدي وتوعُّده بإغواء البشر، يتمثَّل العقاب الإلهي للبشرية في الخروج من القِرَى الإلهي الشامل، إلى العيش في الأرض (المتحجرة)، ومع هذا العقاب يُرسم طريق العودة، الذي يتمثّل في ضرورة أن يتجاوز الإنسان حجب قسوة

(١) انظر: FA'ṢDAʿ BI-MĀ TUʾMAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p: 96

العالم ليدرك العالم منزلًا مُشرَّعًا على الكلمة الإلهية الهادية[١]، وتجاوز تحوُّله هو نفسه للقسوة، لا بسبب خطيئته بل بسبب العيش بعيدًا عن الله، في عالم يُقابَل الاستعلان فيه بكلّ شطط التأويل الممكن.

تعرض الآيات بعد هذا مآل الإنسان بعد خروجه باتّباع الشيطان، وينتهي هذا المآل إلى طريقين؛ الأول هو العقاب في نار لها سبعة أبواب أو طرائق، مُشرَّعة على العالم -مما يستعيد مرة أخرى موتيفات السبيل والباب والدخول والخروج- فالجحيم قريب وأبوابه مفتّحة، في مقابلة واضحة يظهر الحديث عن الباب والسبيل هنا وعيدًا يقابل تكذيب فتح خزائن الله بالقِرَى بـ(النعم والكتاب). والثاني هو العودة لضيافة شاملة منزوعًا عنها كلّ مظاهر الصراع الأرضي مثل الغِلّ، وللمفارقة تبدو الجنة هنا مغلقة لا خروج منها، وهذا لأن المآل استعلان كامل أو (فينومين فائق أو مُشبَّع) بتعبيرات ماريون؛ إِذْ يستعلن فيه الرضا والملك الإلهي[٢].

---

(١) نجد هذا التقابل بين الحَجَر والكلمة بوضوح في تجربة المسيح على الجبل؛ إِذْ يخبره الشيطان بأن يحوِّل الحجارة إلى خبز، فيردّ المسيح: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان بل بكلّ كلمة من الله، فالحَجَر تنتهي حجريته بإعلان المسيح أن الحياة توجد في الكلمة/ الخبز الحقيقي، والتي تتجاوز كلّ حَجر، وتكسره عبر انكسار المسيح/ الكلمة على الصليب. ونستطيع أن نرى في ظلية الطبيعة/ الجنان في الكهف نوعًا من انكسار الحَجَرية، إلا أنه انكسار أصلي.

(٢) يجتمع في الفينومونين المشبع أربع صفات وفق ماريون، فهو كمًّا لا يمكن الوصول له، وكيفًا لا يمكن للنظر استيعابه، وهو مطلق وغير محدود، ولا يمكن اختزاله. انظر: المرئي والمستعلن، جان لوك ماريون، ترجمة: أمجد رفعت رشدي، مدرسة الإسكندرية، ط١، ٢٠٢٤، ص٨٧- ١٠٦.

تُمَهِّد مشاهد الجنة والنار للقسم القادم، حيث إظهار طرق التعامل البشري المتغايرة مع الضيافة الإلهية بإرسال (النعم والكتب والرسل) -المعروضة في القسم الثاني-، بعد خروجهم من القِرَى الشامل الخالي من الالتباس[(١)] في الجنة.

تركيبيًّا يمكن النظر لهذا القسم مشتملًا على قصتين أو وحدتين كلاميتين؛ قصة العهد ثم قصة المآل، إلا أنّ القصتين يُشكِّلان معًا خطابًا ثانويًّا أو (وحدة موضوعية) تبرز خلق الإنسان ومآله في علاقتهما بالقِرَى.

ب: تباين طرق البشر في التعامل مع القِرَى الإلهي:

يقابل هذا القسمُ القسمَ الثاني من السورة؛ إِذْ بعد رسم العالم مشرعًا على الألوهية وضيافة للإنسان، يعرض هذا القسم التعامل البشري مع هذه الضيافة والذي أسّست له السورة في مركزها.

تستدعي القصص الأربع المُشكِّلة لهذا القسم موتيفات الضيافة/ القِرَى كما أوضحت كولوسكا، إلا أن الأهمّ هنا في ظنّنا هو استحضار القصص لعملية التباس الضيافة أو ما أسميناه في سياق آخر، (التباس النهاية)، وهو ما يمكن أن

(١) في الجنة يظهر لآدم تمامًا مَن الآمِر بعدم الأكل من الشجرة ومَن الذي يغوي بالأكل منها، وهذا مختلف عن الدنيا التي قد يلتبس فيها على الإنسان إدراك الآمر ويحتاج لدلالة واضحة على أن الأمر إلهي.

نعبّر عنه هنا وفق سياق السورة بـ«التباس الوجه»[(١)]؛ إِذْ يظهر في القصص الأربع الحيرة تجاه (المرسلين) المتوجّهين للبشر، ففي بداية القصتين الأولى والثانية يتمّ استشعار نكارة وغرابة الرُّسل، سواء لكونهم غرباء أو لعدم أكلهم[(٢)]، إلا أنه بعد قليل يكشف الرسل عن ماهيتهم لعباده المخلصين، الذين تكفَّلت السور بحفظهم من الالتباس، فيكشف الرسل عن أنفسهم لإبراهيم ولوط، وكونهم مرسَلين إلهيين بالعذاب الإلهي وبإنقاذ المؤمنين. يعدّ الاحتفاء النبوي بالرسل/الضيوف سبيل الانكشاف نفسه، فالإقبال النبوي «اليقِظ»[(٣)] على الآخرين الغرباء والبعيدين هو تمثُّل لمبدأ ضيافة الله للبشر، مما يعني التموضع في نفس (فضاء الاستعلان) أو تأسيسه، ما يجعلهم أقرب لفهم الرسالة الإلهية للبشر، تتجلّى هنا الغيرية التي تحدَّث عنها ليفيناس أساسًا للخروج من أنطولوجي الذات، ويمثِّل هذا الخروج هنا خروجًا نحو (الغيرية الشاملة) أو

(١) انتبهت سارة تليلي لبعض الأبعاد من هذا الالتباس في قصص ضيف لوط.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري (١٤/ ٨٦)؛ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، (١٩/ ٢٠٠، ٢٠٥).

(٣) تشير تليلي هنا للفارق بين موقف إبراهيم ولوط وموقف آل لوط وأصحاب الحِجْر، بأنه فارق بين اليقظة والغفلة، فقد تنبّه الأنبياء لغرابتهم في حين غفل عنها المكذِّبون، إلا أن الثنائية الأكثر تعبيرًا في ظنّنا واتساقًا مع موضوع السورة، هي التموضع في أفق الضيافة وخارجها؛ إذ هي التي حددت سلوكهم تجاه الرسل.

FA'ṢDA' BI-MĀ TU'MAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p:76

(الآخر تمامًا) بتعبيرات رودولف أوتو، بوساطة «إيتيقا الضيافة»[(١)]. في مقابل هذا يأتي فعل قوم لوط؛ فإنهم إذ واجهوا الالتباس[(٢)]، لم يستطيعوا مغادرته بسبب وقوفهم خارج أفق الضيافة بمحاولة نيلهم من الرسل؛ لذا لم يدركوا أنّ هؤلاء رُسل مرسَلة لعذابهم بل ظنوهم بشرًا.

تعرض الآيات الفارق بين الحفظ = المنع = الحِجْر الإلهي ووَهْم المنع البشري؛ إذ الحفظ الإلهي قائم على إيصال رسله من الملائكة إلى رسله من البشر بالوحي الإلهي وتفهيمهم علامات الله، رغم توَهُّم بعض البشر أنهم قادرون على منع وحجر عباده المخلصين: ﴿أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ -أي عن ضيافة المارّة[(٣)] أو بتعبيراتنا عن (التأسيس الشعائري للعالم ضيافة). يكرِّر عمل قوم لوط معه ووقوفهم بينه وبين الرُّسل ذات محاولة الشيطان بمنع عباد الله والتشويش على طرق الله بالتسمّع والإغواء، ويُذَكِّر حِفْظ الله لوطًا بضمان الله عدم سلطان الشيطان على كلمة الله، وعدم سلطان أوليائه على المخلصين من عباد الله.

(١) الفلسفة والدين عند إيمانويل ليفيناس، علية الخليفي، ص١٧٠، ١٧١.

(٢) كما يرِد في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾، أي التبس عليهم أمره، فلم يدروا أمَلَك هو أم إنسي. راجع: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (٩/ ١٦٣).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٤/ ٩٠).

نفس الأمر في حالة أصحاب الحِجْر أو قوم ثمود الذين يعيشون ضمن القِرَى/الحِفْظ الإلهي المتمثّل في الوادي والماء والجبال، والذين تَوَهَّمُوا أنهم محفوظون عن أيّ عذاب، فحين واجهوا الناقة، مرسَلة الله ومعجزته التي تخرج من قلب الجبل/ الحِجْر[١]، مثل نزول الوحي مأمونًا من بين الأحجار الراجمة للشياطين، فإنهم وقفوا خارج أفق الضيافة، تمثَّل هذا في رفضهم ضيافة (الناقة/ الضيف الإلهي) والسماح لها بالشرب من مائهم، ثم في نحرها، والذي يعني قطع (طريق ضيافتهم) عند الله، الذي يمثّله خروج الناقة فضاءً لاستعلان الإلهي[٢].

هذا الوقوف خارج أفق الضيافة يمثِّل وسيلة مقاومة لـ(الطابع الخطِر) للآية أو المعجزة مثلما يعبِّر روزبه توسر كاني، لكن الخطورة لا تقتصر هنا على تحدّي المعجزة القوى الإدراكية للبشر، ودفعهم للخروج من معتقداتهم الآمنة الموروثة[٣]، بل تبرز الخطورة في قدرة (الآية) على تحطيم العالم وصدعه –ربما حرفيًّا في قصة

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري (١٠/ ٢٨٧، ٢٨٩).

(٢) تشير تليلي هنا لنقطة مهمّة تتعلّق بتعامل قوم ثمود مع الماء؛ إِذْ تستنتج من خلال تحليل قصص ثمود في القرآن وكذلك من تحليل اللفظة ذاتها (ثمود) وعلاقتها بالماء –ثمد أي استخرج الماء وثمد أي قلّ الماء– أن قوم ثمود كانوا يعانون قلة الماء، بسبب سوء تصرفهم فيه، من هنا يمكن القول أن اختبارهم بشرب الناقة من مائهم اختبار ضيافي حقيقي. انظر:
FA'ṢDAʿ BI-MĀ TUʾMAR: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019): p:73

(٣) التصور القرآني للمعجزة، روزبة توسر كاني، ضمن كتاب: فلسفة الدين في الفكر الإسلامي، مقالات من المنظور التحليلي، تحرير: محمد صالح زارعبور، ترجمة: محمد سيد سلامة، روافد الثقافية، ط١، بيروت، ٢٠٢٤، ص٢٣٧.

ثمود-، وإعادة بنائه عالمًا مفتوحًا على السماء وعلى البيان الإلهي، فرفض الآية ليس مجرّد حفاظ على معتقدات الآباء، بل حفاظ على تصوّر أنطولوجي راسخ عن عالم مُغلق أو ملتبس أو محتجب عن الله[١]، يعفي الإنسان من مسؤوليته في قراءة العلامات.

يمكن من الناحية البنيوية النظر لهذا القسم باعتباره يشمل ثلاثَ قصص لا أربعًا؛ قصة ضيف إبراهيم، ولوط، ثم قصة أصحاب الأيكة، ثم قصة أصحاب الحِجْر، ويمكن اعتبار كلّ قصة خطابًا أو وحدة كلامية أو نوعًا أدبيًّا أوليًّا، ثم يدعم منطق الآيات دمجًا لهذا القصص ضمن نوعين ثانويين؛ إِذْ تكون قصة الرسل مع إبراهيم ولوط هي (نوعًا ثانويًّا) عن التموضع في أفق الضيافة؛ إذ تسير هذه القصة باعتبارها قصة واحدة أو وحدة كلامية واحدة عن نزول الرسل بالبشارة لإبراهيم وبتحقق الوعد الإلهي للوط ﴿بَشَّرْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْقَٰنِطِينَ﴾، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾، ثم تأتي قصص آل لوط وأصحاب الأيكة وأصحاب الحِجْر لتشكِّل (نوعًا ثانويًّا) عن التموضع خارج أفق الضيافة؛ بذا نكون في هذا القسم أمام (خطاب ثانوي) أو (وحدة موضوعية) مركَّبَة تدور حول طرق التعامل البشري مع الضيافة

(١) أشار توسر كاني في دراسته للصِّلَة بين فكرة الإله المحتجب والمعجزة الآية، وهي فكرة مركزية في فلسفة الدِّين التحليلية المعاصرة.

الإلهية، التي فصلها قسم السورة الثاني ويكرّرها هذا القسم ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾، وعرض نموذجها ومآلها القسم الثالث المستعاد هنا ﴿وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَآتِيَةٌۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾.

ويشكِّل كلّ قسم من هذين القسمين المتقابلين بالنسبة لبعضهما وحدتين موضوعيتين حول الضيافة والإلهية والتعامل معها في التاريخ، ويشكِّلان مع القسم الأوسط خطابًا أو نوعًا ثانويًّا حول مركزية وعمق القِرَى الإلهي[(١)]، وطرق التعاطي معه منذ خلق آدم وإبليس.

ورغم وجاهة ما طرح محمد الغزالي عن أنّ اسم السورة لا يلزم أن يكون معبِّرًا عن موضوع السورة، بل قد يُفضي إلى نظرة تجزيئية للسور بسبب تعلّق الاسم على الأغلب بشيء لم يذكر إلا في السورة، إلا أنّنا نظنّ أن الاستفادة من اسم السورة لا يقتصر على العلاقة المباشرة بالموضوع، بل قد تكون الاستفادة من القصة أو الحدث المرتبط باسم السورة، في فهم علاقة القصة بموضوعها الكلي، على سبيل المثال فإنّ سورة الحِجْر مسماة على قصة ثمود، وهذه القصة يمكن اعتبارها تلخيصًا شاملًا للسورة، فأصحاب الحِجْر يعيشون في القِرَى الإلهي الشامل، بل كأنهم داخل كون مصغّر في الوادي، وقد تصدّعت جبالهم

(١) وفق باختين فكلّ نوع يدمج أنوعًا متعدّدة هو نوع ثانوي. راجع: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، ص٥٣.

لتكشف عن عالم منفتح تُنظر فيه ناقة الله آية مرسَلة إليهم، إلا أنهم لم يؤمنوا وانتهوا لنحر الناقة، فهم تكثيف لتعامل خاطِئِي البشر مع القِرَى الإلهي الشامل.

يسرد القرآن هنا أربع قصص يجمع بينها كونهم قريبين مكانًا من مكة، ومعروفين للسامعين بالفعل: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾، أي: طريق معروف يمرّ منه المسافرون[(١)]، فتفعِّل هذه القصص نوعًا من (الإحالة المقامية) إلى خارج النص[(٢)]، وهي إحالة تدمج القارئ والمستمع مباشرة ضمن نسيج النصّ والمكان المتشابكين والمشرعين بعضهم على بعض، وهو ما يمهِّد لعودة السورة أو نزولها المعراجي إلى اللحظة الحالية مرة أخرى.

أ: الكتاب والقرآن معراجًا/ بابًا ضيافيًّا بين الأرض والسماء:

يستعيد القسم الأخير من السورة التأكيد على إرسال الله القرآن وحِفْظه، والتحذير من الانشغال بالمستهزئين، فالله الذي خلق العالم بقَدَر وحفظه وحفظَ كتابه، يحفظ أنبياءه والمؤمنين به، تستعيد هذه النهاية كذلك بُعد المواساة للنبي تجاه الاستهزاء به وتكذيبه.

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (١٤/ ١٠٢).

(٢) انظر: لسانيات السرد، الميتا تداولية نظامًا، هاني آل يونس وعلا هاني آل يونس، كنور المعرفة، ط١، الأردن، ٢٠٢٥، ص١٠٢- ١٠٤.

يتكرّر الحديث هنا عن القرآن وعن السبع المثاني، وهي «فاتحة الكتاب»[(١)]، تشير نويفرت لأهمية هذا (النصّ الشعائري) في ربط السورة بمسألة التعبُّد؛ إذْ تشبه الفاتحة -وفق نويفرت- نصّ الصلاة الرَّبيّة في المسيحية «صلاة أبانا»[(٢)]، ويمكننا هنا الاستفادة من دراسات نويفرت لتوضيح ما يمكن تسميته -في مقابل (شعائرية الفاتحة بالمعنى النويفرتي)- بـ(كتابية الفاتحة)، أي كونها نصًّا يحمل نفس سِمَات القرآن، نصًّا له مرجعية ذاتية، وفهم صِلتها المركزية بالصلاة شعيرة جسدية يعتبر القرآن جزءًا منها، ولتوضيح كيف ترتبط الشعائر الإسلامية عمومًا -وليس فحسب القرآن الشعائري والفاتحة- بقصة الأصل (النشـ-عهدية) (تأسيسًا للعالم)، وليس بالشخوص والأحداث والصلوات الكتابية تموضعًا مكانيًّا زمانيًّا مثلما افترضت نويفرت.

ترى نويفرت أنّ سور: (الفاتحة، مريم، الإسراء، الزخرف)، أو ما تسمّيه بـ(سور الرحمن)، هي مجموعة سور ظهرت في المرحلتين المكيتين الثانية والثالثة في نفس سياق ظهور الصلاة (الكتابية)؛ تمثيلًا مكثفًا للتقوى الإسلامية

(١) أشارت آن سيلفي بواليفو إلى أن كلمات، مثل: المثاني، لا يلزم النظر لها مثل الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية، باعتبارها تشير إلى المشنا، إلا أنها اعتبرت أنّ استخدام اللفظ يستطيع استحضار الدلالة القدسية للكلمة في السياق الكتابي، وتعتبر أنّ هذه العملية إحدى إستراتيجيات تأسيس السلطة في النصّ، في هذه السورة تبدو مثاني متجاوبة مع ذكر آيات الكتاب في مفتتح السورة.

(٢) «صلاة أبانا» هي جزء من القدّاس وتسبق التناول.

في مكة[١]، وقدّمت نويفرت قراءة تفصيلية في سورة الرحمن يمكن أن تكون منطلقًا لنقاشنا هنا.

تقرأ نويفرت السورة في ضوء مزمور (١٣٦): «احمدوا الربّ لأنه صالح؛ لأنّ إلى الأبد رحمته»، نصّ يحمل -وفقًا لها- نفس السمات (الإندوفونية-الترديدية)، ويمثّل إعادة قراءة في هذا المزمور، وتربط السورة بتكريس قيم العدل، وكذلك بمواجهة الانحصار في العالم والزمن بشكل دهري وفق الأنثروبولوجيا الجاهلية، أو الانحصار في التاريخ وفق الرؤى الكتابية الخلاصية المسيانية لمزامير (الهليل العظيم)[٢].

على المستوى التركيبي تهتم نويفرت بإبراز دور (الثنائية) في هذه السورة، حيث تعتبر أنّ البلاغة القرآنية أو الانتظام الايقاعي له ليس مجرّد حلية أو زينة، أو حتى أحجية مثلما اعتبرها بعض الدارسين الكلاسيكيين، ولا مجرّد جزء من

(١) دراسة السور في مجموعات مرتبطة بمرحلة تاريخية محدّدة، هي طريقة أساسية في دراسة القرآن منذ القرن التاسع عشر، ويعدّ الفارق الأساس بين هذا التطبيق في المرحلة الكلاسيكية للحقل وبين تطبيق نويفرت، ربط نويفرت المراحل بتطورات الأمة الناشئة، وليس بنفسية النبي أو تطورات مفترضة عن الطبيعة القيمية لدعوته. راجع: الترتيب التاريخي للقرآن، قراءة في بعض المقاربات الحالية، وتقديم أفق جديد في تناول الترتيب التاريخي للقرآن، إيمانويلا ستيفانيدز، ترجمة: سعد خضر، موقع تفسير.

(٢) مزامير الهليل العظيم أو الكبير هي ١٣٥- ١٣٦، ومزامير الهليل بكل أنواعها هي مزامير ليتورجية كانت تُتلى في المجامع اليهودية، وبعض هذه المزامير مندمج في الليتورجيات المسيحية منذ وقت مبكر في تاريخ المسيحية.

بلاغة ساميّة، بل هو أمر يتعلّق بقضايا لاهوتية يريد القرآن تكريسها؛ ففي سورة الرحمن تعتبر نويفرت أن إصرار القرآن على (الثنائية الايقاعية) -والتي تظهر في اختيار صيغة المثنى الشائعة في السورة: «جنتان... يلتقيان...» وفي فواصلها، وخصوصًا اللازمة المتكررة ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ التي يخاطب فيها الجنّ والإنس معًا- مرتبط بعرض السورة في مفتتحها لهذا الازدواج الأصلي بين الكتاب المنظور/ الطبيعة والكتاب المسطور/ القرآن، وهو عرض قائم على توازن الكوزموس/ الكون واللوغوس/ الكلمة كما خلقه وبيّنه الله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾، وعلى الأمر بالعدل الإلهي: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ﴾؛ تحقيقًا لهذه السِّمَة التوازنية القائمة في صلب الكون وأساس خلقته.

تصبح (الثنائية الإيقاعية) بهذا توسعة وتكريسًا تركيبيًّا -متغلغلًا في البنية الشكلية للسورة- لهذه القضايا العقدية الأعمق[1]، يمكن هنا الاستفادة كذلك من أعمال تود لاوسون حول الثنائية وإشارته المهمّة لكون الثنائيات في القرآن غالبًا ما تأتي لتكريس الوحدة خلف هذه الثنائيات، في سورة تهتمّ بإيراد صور النعمة في الطبيعة وتعديدها تصبح التثنية فيها دلالة على وحدة الجمال الإلهي

(١) راجع: نظرتان للتاريخ البشري والمستقبل البشري، الوعود الإلهية في القرآن والكتاب المقدس، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

خلف كلّ هذه المظاهر وعلى أمر الإنسان بتحقيق العدل الذي يعكس دقّة صنع الخالق الواحد[١][٢].

ونحن حين ننظر للشعائر الإسلامية أو التعبُّد المأمور به النبي في نهاية السورة: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[٣]، سنجد أن القرآن قد مثّل جزءًا أساسيًّا من شعيرة الصلاة بالذات، والصلاة هي مركز أو قمة الدين كما افترض الدارسون من موس وإلى كريتيان، فهي النقطة التي يبدأ منها «فينمونين الدين [موضع ظهوره] وينتهي إليها»[٤]، كما يعبّر كريتيان، فهي موضع التجلّي عبر الخطاب. وإذا كان موس قد اعتبر (شفهية) أو (خطابية) الصلاة أمرًا حاسمًا فيها، وإذا كانت هذه الخطابية اللغوية هي لغوية فعلية أو (أدائية) كما عبَّر

(١) راجع: الثنائية والتقابل والتيبولوجي في القرآن، تود لاوسون، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

(٢) وتماشيًا مع هذه التحليلات المهتمة بقضية (الثنائية) يمكن القول: إن السورة لا تحتوي الثنائيات عرضيًّا أو أفقيًّا فحسب، بل طوليًّا كذلك، فالسورة ترسم صورتين للطبيعة، صورة في الدنيا (من الآية ١ إلى الآية ٣٨)، وأخرى في جنة المآل أو المأموى (من الآية ٤٦ إلى الآية ٧٨) -وتبدو جنة الأرض بكلّ أنعمها ظلًّا لـ(جنة سماويّة)-؛ لذا فبنيويًّا نختلف مع نويفرت في تقسيم السورة لثلاثة أقسام (تمجيد عام)، (تمجيد مع ذِكر مخاطبين محددين؛ الجن والأنس)، (مشاهد أخروية)، حيث تنقسم السورة في ظنّنا لـ(مقدمة تمجيدية)، ثم صورتين للطبيعة (زائلة، وباقية)/ (ظِلّ، وأصل)/ (مطموثة بفعل الإنسان، مصونة بيد الله)، يحضر فيها نفس اللازمة الإندوفونية ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾.

(٣) وفي كثير من سور هذه المرحلة، مثل: طه و(ق) والفرقان.

(٤) في أفق الخطاب؛ التفاعل بين الخطاب والصمت في الحوار بين الله والبشر والعالم، جان لويس كريتيان، ترجمة: فادي غطاس، ص٢٩.

الأثروبولوجي التونسي الحاج سالم قارئًا موس في سياق أوستن[١]، فإنّ الأمر يتكثف تمامًا حين يكون الحديث عن الصلاة الإسلامية، إِذْ هي صلاة جسدية مفتتحة بالبيان الإلهي، وهو (بيان أدائي) لا يتوجّه تجاه قوّة دينية للتأثير فيها فحسب مثلما افترض الأناسي الفرنسي مارسيل موس[٢]، بل يقوم بـ«تأسيس العالم الديني»[٣]، فالصلاة هي محور الحوار بين البيان الإلهي (القرآن) والبيان البشري (اللغة)، وهي حاملة هذا البيان الإلهي إلى الجسد-الطبيعة، فأصبحت الصلاة بهذا عبادة تربط في تكوينها ذاته الله بالإنسان بالجسد/ العالم -أو بالجسد في العالم- باللغة/ البيان/ القرآن، شعيرة تعيد بناء عالم الإنسان (الطبيعة، التاريخ) عبر الكلمة.

(١) الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٧، ص٩، ١٠.

(٢) يعتبر موس من أوائل من ركز وشدد على صلة الصلاة بالمعتقد، أو الطقس بالأسطورة، أو النظام الشعائري بالنظام السردي والعقدي، ونظنّ أنّ استخدام مفهوم (تأسيس العالم الديني) يعطي أبعادًا أكثر شمولًا من مفهوم (المعتقد)، حيث يبرز وظيفة الطقس-الشعيرة لا في فهم المعتقد كقضايا نظرية، بل تبرز فعاليته في صنع هذا المعتقد عملية بناء لعالم، وهذا هو ما نقصده بـ(أدائية الشعيرة-الصلاة). انظر: الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، ص٨٧.

(٣) تأسيس العالم الديني هو -وكما افترض إلياد- عملية دورية يقوم بها المتديِّن عبر الشعائر والسرد. انظر: المقدس والعادي، مرسيا إلياد، ترجمة: عادل العوا، بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٩، ص٦٠.

تفتح الصلاة بالفاتحة (السبع المثاني)[١]، وهي تمامًا مثل الرحمن تكشف عن الوحدة الإلهية وعن مبدأ العدل والميزان مبدءًا يتأسّس عليه العالم[٢]، من خلال بروز الثنائية التركيبية فيها؛ إِذْ تنقسم تركيبيًّا لنصفين: ثناء، ودعاء[٣]. وحين ننظر للسورة موضوعيًّا، نجدها سورة مرتبطة بـ(قصة أصل)، فالسورة (حوار إلهي بشري) كما في حديث مسلم: «قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي

(١) اختلف المفسِّرون في المقصود بالسبع المثاني، هل هي الفاتحة أم السبع الطوال، ورجح الطبري وجماعة من المفسِّرين أنها فاتحة الكتاب، وقد احتج القرطبي لهذا القول وأوضح أن الأحاديث المرفوعة التي وردت بشأنه أحاديث صحيحة، قال: «وخرج الترمذي من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (الحمد لله أم الكتاب والسبع المثاني)، قال: هذا حديث حسن صحيح. وهذا نص». انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/ ١٠٧- ١٢٦)، وانظر: مفاتح الغيب أو التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠، (١٩/ ١٥٨- ١٦٢)، الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤، (١٠/ ٥٤).

(٢) يقول الترمذي الحكيم عن هذه السِّمة التوحيدية الجسدية للصلاة: «فبالوقوف يخرج [المصلي] من الإباق؛ لأنه لمّا انتشرت جوارحه نقصت تلك العبودية وأبَق من ربه، فإذا وقف بين يديه فقد جمعها من الانتشار ووقف للعبودية فخرج من الإباق». انظر: الصلاة ومقاصدها، الحكيم الترمذي، تحقيق: حسني نصر زيدان، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٦٠، ص١٢.

(٣) يشير كويبرس إلى أن السورة تركيبيًّا تتبع نظمًا محوريًّا؛ يكون القسم الأول فيها عبارة عن عبادة بِذِكْر الأسماء الإلهية والقسم الأخير فيها طلب للعون، ويربط كويبرس السورة بالمزمور الأول مزمور «طوبى للرجل الذي...». انظر: القرآن والكتاب المقدس، نسق أدبي واحد، ميشيل كويبرس، ترجمة: عبير عدلي، موقع تفسير، ص١٤- ٢٣.

نصفين، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي...»[(١)]، يأتي هذا الحوار الدوري الذي يقوم به المسلم يوميًا لـ(يُحيِّن) الحوار الأوّل (النشـ-عهدي) مع البشر، أي الحوار الإلهي الأول مع أبيه آدم والذي مُنِح فيه الإنسان نعمة (البيان) من الأساس -فما كنّا لنحمد الله إلا بتعليمه لنا حمده عبر تعليمنا البيان، كما في الرحمن، وهذا الحوار الذي كان عن الطبيعة/ العالم (تعليمه اللغة بتعليمه تسمية الطبيعة) تبعه حوار ثان متمثل في (النداء) الأول له بسكنى الجنة وعدم الأكل من الشجرة المحرّمة، تستمر السورة باستحضار اليوم الآخر، وطلب الصراط المستقيم والهداية للإنسان، ما يجعلها استعادة لكامل السردية الدينية في الأصل وفي الدنيا وفي المآل من خلال هبة الكلمة/ البيان المؤسِّسة للعهد وللقرى الإلهي.

يبرز هذا أنّ الفاتحة ليست مجرّد (ابتهال سماوي) أو تمجيد يسبق التلاوة من كتاب مقدّس -مثل التمجيد في بنية القدّاس- كما تفترض نويفرت أو كما يمكننا أن نفهم من كويبرس، بل هي نفسها من الكتاب السماوي؛ إِذْ تحمل نفس سِمَاته البنيوية التي كشفتها نويفرت في سورة أخرى في نفس الفترة وتكثفها، كذلك يظهر أنّ ارتباطها بالصلاة أعمق من كونها مقدّمة لها؛ إِذْ يرتبط

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة: باب وجوب قراءة الفاتحة في كلّ ركعة، وأنه إذا لم يحسن الفاتحة ولا أمكنه تعلّمها قرأ ما تيسر له من غيرها، حديث رقم: ٣٩٥، ص٢٩٦.

بكون الفاتحة تكثيفًا لبنية القرآن الثنائية. هذا التكثيف البنيوي يجعلها متناسبة مع بنية الصلاة الجسدية ذاتها[١]، كذلك يجعل تكثيفها المضموني لكامل

(١) البنية الثنائية للصلاة، تظهر فيما يمكن اعتباره ثنائيات الصلاة الجسدية، على اعتبار وحدة الصلاة الشعائرية، هي ركعتان، أي: عبارة عن قيامين وركوعين وأربع سجدات، ومسألة تصنيف الظواهر إلى وحدات أصغر شغلت الكثير من الدارسين في كثير من المجالات خصوصًا مع نجاح النموذج اللغوي السوسيري، ونجاح النموذج السيميائي المؤسَّس على اللسانيات؛ لذا حاول بعضهم توسعة هذا النوع من التصنيف والتحليل ليشمل ظواهر مثل الفنّ والسينما والحركات الجسدية، إلا أنّ هذه المحاولات لم تخلُ من الصعوبات والانتقادات لتعميم النموذج اللغوي (طبيعة العلامة، والتمفصل المزدوج) على كلّ الظواهر، ما يهمّنا هنا هو تحليل الشعائر، هل يمكن تقسيم شعيرةٍ ما إلى وحدات شعائرية أصغر؟

بعيدًا عن الخلافات النظرية يعطينا التحليل التاريخي لبعض الطقوس المسيحية إضاءة جيدة على هذا الجانب، حيث يكشف تاريخ بعض الطقوس عن إضافات وتوسعات واضحة، وبالتالي يستطيع هذا أن يطلعنا على الوحدة الأولى تاريخيًّا وبنيويًّا، مثلًا تمثّل التسبحة الشاروبمية الأولى وحدة أساسية من القدّاس، ويكشف تحليل النصوص ارتباط الاستدعاء الأول بها؛ لذا يرى بعض الدارسين أن توسعة الاستدعاء أو ظهور استدعاء ثانٍ هو توسعة لاحقة، تاريخيًّا لا يوجد تاريخ لتطور الصلاة الإسلامية إذ تحتفظ بذات الشكل منذ الإسلام المبكر، بنيويًّا يمكن القول: إنّ الركعتين هما وحدة شعائرية حيث كلّ صلاة هي إضافة للركعتين أو توسعة فيها، لكن لا صلاة دون سجودين وركوعين -على الأقلّ كما نفهم من صلاة الكسوف التي يزداد فيها الركوع- في ركعتين، لكن بالطبع (الركعتان) ليستا الوحدة الأبسط بل هي (سنن) يجمع عددًا من الحركات الأصغر (سجود، ركوع، رفع يد، قيام، اعتدال...)، التي قد تماثل/ أو لا تماثل المونيم (وحدة لغوية) أو الفونيم (وحدة صوتية)، بالطبع علينا هنا الإشارة إلى انتقادات لوبوطرون المهمة لمسألة استخدام النموذج اللغوي في تصنيف الحركات الجسدية عمومًا -ومنها الشعائرية- إِذْ يصعب فيها تحديد وحدة منفصلة بذاتها تدلّ على شيء ما، إِذْ تعمل كلّ =

السردية الدينية مناسبة لشعيرة تستعيد هذه السردية بشكلٍ دوري ويومي[(١)].

يمكن بهذا القول: إنّ الفاتحة في الصلاة تمثِّل أساس تحوُّل العالم لفضاء يحلّ فيه الإنسان ضيفًا على الله؛ إِذْ تمثّل تكثيف كلمته/ بيانه المرسل إليه مبدءًا للقِرى منذ خلقِه وتكليفه ومعصيته وتوبته وإلى يوم الدين، وتمثّل كسرًا أو تصديعًا جسديًّا للعالم[(٢)]، ويكون ذِكْر الفاتحة في الحِجْر متناسبًا مع ذِكْر السورة

=

وحدة جزءًا من سياق أوسع يشمل اللغة ذاتها، وبالتالي يكون التسنين الشعائري والثقافي والاجتماعي جزءًا منها، ونقاش إيكو كذلك لمسألة مدى مركزية التمفصل المزدوج في كلّ الأنظمة الدلالية من خلال دراسته للأنساق البصرية. راجع: أنثروبولوجيا العواطف، ديفيد لوبوطرون ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٢٣، ص١٧٢- ٢٠٥، وراجع: سيميائيات الأنساق البصرية، أمبرتو إيكو، ترجمة: محمد التهامي العماري، محمد أوداذا، دار الحوار، ط٢، سوريا، ٢٠١٣، وانظر: الليتورجيا المبكرة في كنيسة مصر، ماكسويل جونسون، ترجمة: القس يوحنا عطا محروس، مدرسة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢١، ص٥٠، ٥١.

(١) راجع: إثبات العلل، الحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة نصوص ووثائق، رقم ٢، ط١، ١٩٩٨، ص٨٢، ٨٣.

(٢) يمكن النظر للصلاة ذاتها باعتبارها كسرًا جسديًّا للعالم؛ إذ إنّ الصلاة التوحيدية تقوم من حيث أدائها على حركات متجاهلة للطبيعة، أي أنها لا تقوم على (التماثل الرمزي) معها، كذلك فمن جهة الزمن الشعائري ترتبط الصلاة بالزمان بعد إعادة شحنه بثنائية الإله/ الشيطان، إذ تُمنع الصلاة في بعض الأوقات مثل استواء الشمس إلى الزوال، وبعد العصر إلى الغروب، بسبب ارتباطها بالشمس وبالشيطان، كذلك يعرض القرآن صورة للطبيعة ساجدة ومسبحة، مما يعني أنّ الطبيعة هي التي تماثل حركات الإنسان.

للعبادة، ومع كون السورة إعادة بناء شعائري للعالم الموزون ضيافةً عبر الكلمة كما أسلفنا، ومع كون تلاوتها خَلْقًا لأفق القِرَى وتموضعًا فيه، فكما أشار ليفيناس فإنّ الصلاة جزء جوهري في الضيافة، إِذْ تمثّل طريقًا لـ«الغيرية الشاملة التي تدعوني». وهي الردّ التوحيدي الكتابي على الضيافة والاستعلان الإلهي، فحين ظهر الله لإبراهيم عند بلوطة ممرا بنى له مذبحًا، وحين ظهر سلّم الله ليعقوب بنى (بيت إيل)، وحين ينزِّل اللهُ القرآن سلّمًا وقِرًى للبشر تكون العبادة والتسبيح وتلاوة القرآن جوابًا[١].

تشير نويفرت إلى أنّ أول آية في الفاتحة ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ غير متشابهة مع «صلاة أبانا»، ويمكن تجاهلها لأنها ليست آية[٢]، إلا أنّ هذه الآية

(١) في نظرتها للشعائر تلاوة من الكتاب المقدس، تتجاهل نويفرت -وكما أسلفنا- القراءة السيمولوجية والفينومونولوجية للشعائر الكتابية، وقد أَوْلى جان لويس كريتيان اهتمامًا بمسألة الصلاة الجسدية والصلاة الجهرية، يبرز البعد الجسدي على سبيل المثال في فعل الوقوف في القداس بعد قول الكاهن: «أيها الجلوس، قفوا»، والذي يُعتبر عمليةَ مشاركةٍ في التسبيح السماوي من جهة، وتكرارًا وتحيينًا لقيامة المسيح من جهة أخرى.

(٢) الخلاف في هل البسملة آية من سورة الفاتحة أم لا معروف في التراث، إلا أن هذا الخلاف لا يغير النقاش هنا؛ إِذ إن ابتداء السور بالبسملة ثابت في كلّ السور عدا براءة، ومكتوب في المصحف العثماني، وعدم اعتبارها آية لا يجعل السورة ستّ آيات؛ إِذْ إن من يعدّون البسملة آية (الكوفيون والمكيون) يجعلون: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ آية، في حين مَن لا يجعل البسملة آية (البصريون والشاميون والمدنيون) يفصل هذه الآية لآيتين.

مركزية في هذا التحليل؛ إِذْ تحيل من جهة لسلطة النصّ المتلوّ، وكذلك تشير من جهة أخرى إلى أن فعل التلاوة نفسه يتمّ بالله، وهو ما يبرزه القرآن المكي في تعليمه الإنسان البيان والتسبيح والحمد، تتشابك هنا في (السبع المثاني) -وفي كلّ قراءة للقرآن- ألوهية النصّ/ الكلمة الإلهية، مع ألوهية مصدر الكلمة البشرية/ البيان/ التلاوة/ التسبيح، تعبيرًا عن قِرى الإنسان في فضاء البيان الإلهي، متكلمًا مع الله وبه وعنه، ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[1].

يُؤمر النبي في هذه الآيات أن يصدع بما يؤمَر، ولا يمثّل إعلان النبي عن رسالته/ القرآن/ الكلمة مجرّد صَدْع بين المؤمنين والمكذِّبين أو المعرِضين، واختبارًا حقيقيًّا للإيمان يكثِّف الفارق بين تعاملي البشر مع رسالة الله -الذي عرضته قصص القسم السابق-، بل يمثِّل إعلان كلمة الله -وقبل كلّ هذا- عملية صدع للعالم الجاهلي والكتابي، عبر كشف التصدُّع الأصلي للعالم والبيان عن كلمة الله/ القرآن معراجًا قاريًا للإنسان.

(١) يظهر في صيغة «صلاة أبانا» في القداس نسبة الابتهال والشكر لله، إِذْ تبدأ بـ«اجعلنا مستحقين أن نقول بشكرٍ: أبانا»، فالصلاة هي إعلان عن أن الابتهال نفسه لم يكن ممكنًا إلا بتجسّد الابن، أي بالتدبير الإلهي للخلاص عبر الكلمة.

السورة من خلال المركز:

يمثّل هذا الصراع بين النبي والمستهزئين به، وهذا الجدل حول ألوهية القرآن وحول ما يُنزِل الله، وتثبيت الآيات للنبيّ، نقطة تنطلق منها السورة للعروج بنا لرؤية تاريخ البشرية مع الكون والكلمة، أو مع الحَجَر والسبيل الإلهي، أو مع القِرَى الإلهي، وتأتي (قصة الأصل والمآل) النشـ-عهدية في المركز أساسًا لإعادة بناء هذا التاريخ. ولعلّ سرد قصة الخروج عبر ذِكْر إبليس وخروجه شديد الدلالة هنا، فإبليس المرجوم أو المتحجِّر والمدفوع بالحجارة، هو أول من نظر للحجارة وحدها في آدم، وفاته إدراك الكلمة والروح الإلهية داخلها، فحين أُمر بالسجود لم يرَ في المسجود له سوى صلصال من حمأ مسنون، لم يَرَ فيه روح الله، وهو ذات ما حدث مع أصحاب الحِجْر حين لم يروا في الناقة الخارجة من حَجَرٍ وحي الله، وهو ما حدث مع أهل الدنيا عمومًا الذين رأوا الأرض والسماء دون معرفتها سبيلًا لله وطريقًا لضيافته. تأتي السورة في خطابها/ نوعها الأدبي الكلّي، فعلًا شعائريًّا وسرديًّا إنجازيًّا، يغيّر شكل العالم كما يراه الكتابي والوثني، ويبني عالمًا دينيًّا منفتحًا يمثِّل فضاءً للاستعلان الإلهي للبشر، عبر سرد الكون أفق ضيافة ممهدًا للعيش ومفتَّح السُّبل لسماع الكلمة التي تمثّل قمة القِرَى الإلهي في الأصل والعيش والمآل.

خاتمة:

حاولنا في هذا البحث أن نقدِّم قراءة في البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، واعتبرنا أن موضوعها المركزي هو (قِرَى الله للبشر عبر الكلمة)؛ إِذْ يشمل هذا الموضوع الموضوعات الأخرى التي عالجتها السورة، مثل: (الكتاب) و(الشعائر) و(الحفظ)، والتي لفت بعض الدارسين النظر لحضورها في السورة، كما يشمل موتيفات السورة، مثل: (الحِجْر) و(الصدع) و(الباب) و(السبيل)، كذلك حاولنا أن نبرز انعكاس هذا الموضوع في بنية السورة نفسها؛ سواء في شكلها الفراغي أو في ترتيبها وفي علاقة أقسامها ببعضها.

فأبرزنا كيف تمثّل السورة معراجًا يستضيف البشر في الأفق الإلهي، وتأسيسًا لضيافة الإنسان عبر الكلمة الإلهية، وهو المعنى الأعمق لشعائرية القرآن، والتي تقوم على ربط الإنسان بالله عن طريق الكلمة التي تعيد تأسيس العالم والجسد، فالكلمة هي المعراج الإلهي والسلم والباب المفتوح على السماء.

تتقاطع هذه المعاني التي تعرضها السورة مع بعض التمثلات الإسلامية للسورة سورة للرّزق والحفظ؛ إِذْ يرتبط الرزق بالإنزال الإلهي بقدر، وإذ تمثل الكلمة المبدأ الأعمّ لحفظ الكون والبشر، لا بمعنى أن الكلمة لوغوس بالدلالة اليونانية ثم المسيحية، بل بمعنى أنّ الكلمة هي التي تمنح الكون معناه بالبيان الإلهي عنه، وهي التي تُسكن الإنسان (العالمَ المنفتح) عبر تعليمه البيان.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

١. إثبات العلل، الحكيم الترمذي، تحقيق: خالد زهري، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة نصوص ووثائق، رقم ٢، ط١، ١٩٩٨.

٢. أصل العمل الفني، مارتن هيدجر، ترجمة: أبو العيد دود، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٢.

٣. إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

٤. الإلهي، المقدّس والدين في فلسفة هيدغر، إسماعيل مهنانة، ضمن كتاب، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، التنوير، بيروت ط١، ٢٠١٤.

٥. أنثروبولوجيا العواطف، ديفيد لوبوطرون، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٢٣.

٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الرشيد، ط١، بيروت، ٢٠٠٠.

٧. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم البحراني، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦.

٨. بنية سورة النساء ومركزية قيمة العدل، ريموند فارين، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.
٩. بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، (كولونيا) ألمانيا- بغداد، ط١، ٢٠٠٧.
١٠. تحرير القرآن، أو الإيمان في زمن المراجعين، منشورة ضمن كتاب: (الإيمان الحر، أو ما بعد المِلّة، مباحث في فلسفة الدين)، فتحي المسكيني، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ط١، ٢٠١٨.
١١. تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، قراءة في المنجز، وتحقيب جديد مقترح، طارق حجي، موقع تفسير.
١٢. الترتيب التاريخي للقرآن، قراءة في بعض المقاربات الحالية، وتقديم أفق جديد في تناول الترتيب التاريخي للقرآن، إيمانويلا ستيفانيدز، ترجمة: سعد خضر، موقع تفسير.
١٣. التصور القرآني للمعجزة، روزبة توسر كاني، ضمن كتاب: فلسفة الدين في الفكر الإسلامي، مقالات من المنظور التحليلي، تحرير: محمد صالح زارعبور، ترجمة: محمد سيد سلامة، روافد الثقافية، ط١، بيروت، ٢٠٢٤.
١٤. التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدّس، المحرر العام: توماس سي أودين، ترجمة: الأب فرح أنيس خوري، الأب بطرس أنطوان دكاش، التكوين، الجزء الأول، رسالتنا للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة.

١٥. التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد: نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، إشراف: مصطفى مسلم، جامعة الشارقة، ٢٠١٠.

١٦. التفسير الموضوعي، ومنهجية البحث فيه، زياد خليل الدغامين، دار عمار، ط٢، القاهرة، ١٩٩٥.

١٧. تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، عبد الحميد الفراهي، الدار الحميدية للنشر، الهند، ط١، ٢٠٠٨.

١٨. التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان إسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦.

١٩. الثقافة والصورة، أشكال تأويلية ومهام فكرية، محمد شوقي الزين، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٢٢.

٢٠. الثنائية والتقابل والتيبولوجي في القرآن، تود لاوسون، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

٢١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، هجر، ط١، القاهرة، ٢٠٠١.

٢٢. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، مطبعة دار الكتب المصرية، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤.

٢٣. الجسد والصورة والمقدّس في الإسلام، فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ١٩٩٩.

٢٤. حدث في ثلاث مرات: ضيوف إبراهيم ودراسة المتشاكلات في القرآن، جوزيف ويتزتوم، ضمن كتاب: القرآن وإصلاح اليهودية والمسيحية، عودة إلى الأصول، ترجمة: مصطفى سمير، ابن النديم، الروافد الثقافية، ط١، بيروت، ٢٠٢٥.

٢٥. حديث القرآن عن نفسه في السور المكية الأولى، آن سيلفي بواليفو، ترجمة: مصطفى أعسو، موقع تفسير.

٢٦. خولاجي الدير الأبيض، ترجمة: أنبا إبيفانوس المقاري، مدرسة الإسكندرية، ط١، ٢٠٢٣.

٢٧. الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، موقع تفسير.

٢٨. دراسات القرآن والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: محمد عبد الفتاح، موقع تفسير.

٢٩. دلائل النظام، عبد الحميد الفراهي، المطبعة الحميدية للنشر، الهند، ط١، ١٩٦٨.

٣٠. دين الإنسان، بحث في ماهية الدِّين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، ط٤، سوريا، ٢٠٠٢.

٣١. الدين والمعنى، المهدي المستقيم، دار سؤال للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ٢٠٢٤.

٣٢. الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية، في الحضارات الكبرى الأولى، يان إسمان، ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣.

٣٣. الرواية والتراث السردي، من أجلِ وعي جديد بالتراث، سعيد يقطين المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢، ص٢٣.

٣٤. سورة الكهف ويوم الجمعة، التدبير التوحيدي للحدود، قراءة في شعائرية سورة الكهف، طارق حجي، موقع تفسير.

٣٥. سيميائيات الأنساق البصرية، أمبرتو إيكو، ترجمة: محمد التهامي العماري، محمد أودادا، دار الحوار، ط٢، سوريا، ٢٠١٣.

٣٦. شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد عليّ، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧.

٣٧. الشيطان والرحمن، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٠.

٣٨. الصلاة ومقاصدها، الحكيم الترمذي، تحقيق: حسني نصر زيدان، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٦٠.

٣٩. الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١، ٢٠١٧.

٤٠. صلوات القسمة: قراءة لاهوتية لصلوات القسمة في الليتورجيا القبطية ومعانيها الروحية، مارك جوني، مكتبة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢٠.

٤١. عصر العلماني، فجر جديد، أم لحظة غروب، خوسيه كازانوفا، ضمن كتاب، تنويعات العلمانية في عصر العلماني، تحرير: مايكل وارنر، جوناثان فان انتوربن، كريغ كالهون، ترجمة: عومرية سلطان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩.

٤٢. العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص:٩٩، ١٢٢.

٤٣. الفعل بالكلمات، جون أوستن، ترجمة: طلال وهبة، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، المنامة، ٢٠١٩.

٤٤. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦.

٤٥. الفلسفة والدين عند إيمانويل ليفيناس، علية الخليفي، أهوار للنشر والتوزيع، ط١، بغداد، ٢٠٢٤.

٤٦. في أفق الخطاب، التفاعل بين الخطاب والصمت في الحوار بين الله والبشر والعالم، جان لويس كريتيان، ترجمة: فادي غطاس، مدرسة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢٤.

٤٧. في السيرة النبوية -٢- (تاريخية الدعوة المحمدية في مكة)، هشام جعيط، بيروت، دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٧.

٤٨. في نَظْم القرآن، قراءة في نَظْم السور الثلاثة والثلاثين الأخيرة من القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ميشيل كويبرس، ترجمة: زياد فروح، مركز تفسير، ط١، الرياض، ٢٠٢٣.

٤٩. القرآن من خلال القرآن، مصطلحات وحجج الخطاب القرآني حول القرآن، لآن سيلفي بواليفو، ميشيل كويبرس، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

٥٠. قصص أهل الكتاب في القرآن، هاينريش شباير، ترجمة: نبيل فياض، الرافدين، ط١، بيروت.

٥١. الكتاب المقدّس والقرآن، نسق أدبي واحد، ميشيل كويبرس، ترجمة: عبير عادل، موقع تفسير.

٥٢. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمد معوض، العبيكان، ط١، الرياض، ١٩٩٨.

٥٣. الكشف والبيان، أبو إسحاق الثعلبي، دراسة وتحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ٢٠٠٢.

٥٤. كيف سحر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، دار البحر الأحمر، ط١، القاهرة، ٢٠٢٢.

٥٥. لسان العرب، أبو الفضل محمد بن منظور، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤، ١٩٩٣.

٥٦. لسانيات السرد، الميتا تداولية نظامًا، هاني آل يونس وعلا هاني آل يونس، كنور المعرفة، ط١، الأردن، ٢٠٢٥.

٥٧. اللغة الدينية: دليل لدراسة فلسفة الدين، ستيفن لوكستن، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠٢١.

٥٨. الليتورجيا المبكّرة في كنيسة مصر، ماكسويل جونسون، ترجمة: القس يوحنا عطا محروس، مدرسة الإسكندرية، ط١، القاهرة، ٢٠٢١.

٥٩. ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠.

٦٠. محاضرة بعنوان: التفسير عند فيلون الفيلسوف السكندري، د/ عادل زكري، منشورة على صفحة اليوتيوب لمدرسة الإسكندرية، بتاريخ ٢١ يناير ٢٠٢١.

٦١. مدراش التكوين رباه، بيريشيت رباه، المحرر العام: ر.د إتش فريدمان-موريس سيمون، ترجمة: بيتر سمير، رسالتنا للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٢٥.

٦٢. المصادر الأصلية للقرآن، سان كلير تسدال، ترجمة: عادل جاسم، منشورات الجمل، ط١، بغداد، بيروت، ٢٠١٩.

٦٣. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، لبنان، ط١، ١٩٨١.

٦٤. مفهوم الرجيم في القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم، آدم سيلفرستاين، ترجمة: طارق عثمان، موقع تفسير.

٦٥. المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.

٦٦. المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الفتاح هادي، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨.

٦٧. من الميسر الجاهلي إلى الزكاة الإسلامية، قراءة إناسية في نشأة الدولة الإسلامية الأولى، محمد الحاج سالم، دار المدار الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٤.

٦٨. منهج البحث في بنية السورة القرآنية وموضوعها، قراءة في المنجز ومنهجية جديدة مقترحة، طارق حجي، موقع تفسير.

٦٩. موضعة القرآن في الفضاء المعرفي للعصور القديمة المتأخِّرة، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

٧٠. الميمر ١٣٣، على مثل الكرم، يعقوب السروجي، دائرة المعارف السريانية.

٧١. النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، الرياض، ٢٠٠٠.

٧٢. نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي، الشروق، ط٤، القاهرة، ٢٠٠٠.

٧٣. النصّ والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٧.

٧٤. نظرتان للتاريخ البشري والمستقبل البشري، الوعود الإلهية في القرآن والكتاب المقدس، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير.

٧٥. وجهان للقرآن، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: حسام صبري، موقع تفسير.

المراجع الإنجليزية:

1. “Polemics in the Koran: The Koran’s Negative Argumentation over its Own Origin, *Anne-Sylvie Boisliveau, Arabica 60 (2013).*
2. Divine and Human Hospitality in the Narratives of *Sūrat* al-Ḥijr: *Towards Qurʾānic Narrative Ethics, Hannelies Koloska, Ethical Readings of Qurʾānic Narratives, Samer Rashwani (Editor), Brill, 2024*,
3. *FAʾṢDAʿ BI-MĀ TUʾMAR*: A MOTIF-BASED STUDY OF SŪRAT AL-ḤIJR, SARRA TLILI, JIQSA 4 (2019).
4. ON THE QURʾĀN’S MĀʾIDA PASSAGE AND THE WANDERINGS OF THE ISRAELITES, GABRIEL SAID REYNOLDS.
5. Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization, Nicolai Sinai, in, self refrentiality on the quran, Stefan wild, 2006.
6. Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu , edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, brill, 2020.
7. Referentiality and Textuality in *Surat al-lJijr*. Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community, *Angelika Neuwirth, in “LITERARY STRUCTURES OF RELIGIOUS MEANING IN THE QUR'AN” Edited by Issa J Boullata, Routledge, 2000*
8. Self-referentiality in the Qur’anic Text: “Binarity” as a Rhetorical Tool, *Anne-Sylvie Boisliveau, Al BayĀn – Journal of QurʾĀn and ḤadĪth Studies*-.
9. THE PROBLEMATIC OF PROPHECY ,Reuven Firestone, International Qur’anic Studies Association. 2015.
10. The Qur’an as Process, Nicolai Sinai, Quran in context, historical and literary investigation into Quranic milieu ,

edited by: Angelica neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx.

11. Walid Saleh, "End of Hope: Sūras 10–15, Despair and a Way Out of Mecca,"in *Qurʾānic Studies Today, Angelika Neuwirth and* Michael A. Sells (eds.), (Abingdon:Routledge, 2016),

فهرس الموضوعات

ملخص البحث ٢
مقدمة ٤
تمهيد: الأطر المنهجية لدراسة بنية سورة الحِجْر وموضوعها ٧
أولا: السياق التاريخي للقرآن (ما قبل النص) ١٠
ثانيًا: بنية النص ١٣
ثالثًا: معنى النصّ (ما أمام النص) ١٦
المبحث الأول: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر؛ قراءة نقدية في المنجز المعاصر ١٩
أولا: نويفرت وقراءة بنية سورة الحِجْر، وموقعها في السياق الحياتي sitz im laben للأُمّة الناشئة ١٩
ثانيًا: هانيليس كولوسكا، الضيافة موضوعًا للسورة ٣٨
ثالثًا: سارة تليلي ودراسة موتيفات السورة وكشف الطبيعة البشرية ٤٥
المبحث الثاني: البنية الشكلية والموضوعية لسورة الحِجْر، قراءة جديدة مقترحة ٤٨
أولا: العالم متصدعًا ٤٨
ثانيًا: تفصيل السورة ٦١
خاتمة ١٠١
المصادر والمراجع ١٠٢
فهرس الموضوعات ١١٤