@Tafsircenter

سورة الكهف ويوم الجمعة
التدبير التوحيدي للحدود

قراءة في شعائرية سورة الكهف

طارق حجي

www.tafsir.net

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

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ وَلَمۡ يَجۡعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ ١ قَيِّمٗا...﴾

[الكهف: ١- ٢]

مقدمة:

سورة الكهف مِن أكثر السور القرآنية التي تحظَى باهتمامٍ شعائري واهتمام فكري وعلمي، حيث يقرأ الكثير من المسلمين سورة الكهف ضِمن شعائر الجمعة، وفي التراث حظيَت السورة باهتمامٍ كبيرٍ بإظهار فضلها في كتب الفضائل والأحاديث، وفي السياق المعاصر كذلك مَثّلَت السورة محور اهتمام الكثير من العلماء والباحثين العرب والمسلمين، فكُتبت حولها التفاسير والكتب المفردة لها، ولا يختلف الوضع كثيرًا في الدراسات الغربية، حيث اهتمّ بها الكثير من الباحثين المهتمين بدراسة القرآن سواء تاريخيًّا أو بنيويًّا، بل واهتم بها الكثير من الدارسين في حقولٍ أخرى أدبية وفلسفية ونفسيّة.

في هذا المقال سنحاول تقديم قراءة في سورة الكهف تنطلق من أُفق خاصّ في التحليل، يختلف عن الأُفق النصِّي المعاصر لدراسة القرآن -خصوصًا الدراسات الغربية-، الدارس لتاريخ النصّ وبنيته ومعناه، حيث نفترض كون السياق التاريخي للقرآن لا يقتصر على العلاقات النصِّية كما يفترض هذا الدرس، بل يشكّل هذا السياق في عمقه صراعًا حول تأسيسات «العالم الديني»، وأنّ دراسة بنية القرآن كـ«نصّ» ينبغي ألّا تقف عند وظائفه «التقريرية» وتتجاهل الوظائف الخطابية والإنجازية له واشتغاله ضمن «بنية الدِّين الأساس»، وأنّ معنى القرآن الذي «يخلقه النصّ أمامه» لا يقتصر على المعنى الفقهي أو الكلامي، بل يتجاوزه للمعنى الشعائري - الإنجازي، حيث نفترض أنّ سمة

«الشعائرية» هي سِمَة مركزية في القرآن، حيث تمثّل بُعدًا مركزيًّا من أبعاده، تتمثّل في كونه «قول إنجازي» يقوم بـ«تأسيس العالم»، وسنحاول تطبيق هذه الرؤية لتاريخ القرآن وبنيته ومعناه عبر قراءة سورة الكهف، مستحضِرين سياق تلقيها الإسلامي الأوسع باعتبار أنّ له قدرة على الكشف عن معناها؛ لذلك قسمنا المقال إلى تمهيد نظري عَرَضْنَا فيه للأطر النظرية العامة التي سننطلق منها في معالجتنا سورة الكهف، خصوصًا المفهومين المركزيين ضمن هذا المقال «شعائرية القرآن» و«الجمعة- كعيد»، ثم قسمَيْن؛ الأول نظري تنَاوَلْنَا فيه بعض الدراسات السابقة لسورة الكهف وناقشناها منهجيًّا وتفصيليًّا، والثاني تطبيقي عرَضْنَا فيه قراءتنا الخاصّة للسورة، ولعلاقتها الشعائرية بالجمعة؛ ثم خاتمة أجملنا فيها اشتغال المقال.

تمهيد نظري:

ينطلق التحليل في هذا المقال من إطار نظري محدَّد، يقوم على النظر للقرآن خارج الأُفق النصِّي المعاصر لدراسته، فإذا كان هذا الأفق يتعامل مع القرآن دراسةً لـ«تاريخه وبنيته ومعناه» كنصّ[١]، فإنّ هذا المقال ينطلق من محاولة قراءة القرآن ضِمن أُفق الدِّين بما هو ظاهرة أشمل من «الكتاب»، ويعيد مَوْضعة القرآن ضِمن هذا الأفق بما تفرضه هذه المَوْضعة من سمات وأبعاد خاصّة تُفترض له.

مبدئيًّا ينظر هذا المقال للدِّين «ظاهراتيًّا»[٢] باعتباره يحمل بنية مركزية أو «مكونات أساسية لا يمكن أن نتعرّف على الدين بدونها» بتعبيرات السوّاح، هذه

---

(١) يتماشى هذا التقسيم مع تعريف روبرت دي بوجراند عن المقومات السبعة للنصّ، والذي يُعتبر من أشمل التعاريف للنصّ في علوم النصّ، أي: الاتساق والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والمقامية والتناص، فالإخبارية والموقفية والتناص تتعلّق بـ(ما قبل النصّ)، والتماسك والاتساق يتعلّقان بـ(النصّ) نفسه، والمقبولية تتعلّق بمعنى النصّ (العالم الذي يخلقه النصّ أمامه). انظر: النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بوجراند، ترجمة: تمام حسان، عالم الكتب، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٠٣- ١٠٥.

(٢) تعددت المقاربات العلمية للدِّين منذ بدأ الاهتمام بالدراسة العلمية له منذ القرن الثامن عشر، ما بين المقاربات الاجتماعية «دوركايم، ماركس، موس، فيبر، بورديو»، والأنثروبولوجية «تايلور، مولر، فريزر»، ونفسية «فرويد، يونج، فروم»، والتاريخية، وكما يذكر إلياد فإنّ العام ١٩١٢ كان عامًا مهمًّا في هذا السياق، حيث شهد نَشْر أربعة كتب في هذه المقاربات الأربع، وتتميز المقاربة الظاهراتية للدِّين =

البنية تتكون من «ثلاثة أوجه» متشابكة[1]؛ 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 المقدّسة والأماكن المقدّسة)، ونرى

=

التي ظهرت بعد هذا بسنوات، والتي تعلق وتختزل -دون أن تنفي- الجوانب الاجتماعية والتاريخية في الظاهرة الدينية بكونها تهتم لإبراز ما يميز هذه الظاهرة في كلّ ظهورها التاريخي والاجتماعي أي: «بنيتها الأساس»، مما يجعلها قادرة على دراسة الظاهرة في خصوصيتها لا «كمتغيرة من المتغيرات» الاجتماعية أو النفسية كما يعبِّر جان بول ويلام، ودراسة نمط كينونتها الخاصّ كما يقول إلياد، كما تتميّز بقدرتها على شمول أبعاد الظاهرة الدينية في كلّيتها وعدم التعامل معها عبر التجزيء والتفكيك الذي شاع في المقاربات الأخرى، ويمكن القول بأنّ هذه المقاربة قد بدأت مع أوتو في كتابه الرائد (فكرة القدسي)، ثم تميّزت فيها أسماء فان در ليو ثم إلياد، وتتميّز ظاهراتية إلياد بكونها ظاهراتية تاريخية واجتماعية بمعنى أنها تستطيع استحضار بقية المقاربات -خصوصًا «المقاربة التاريخية»-، ضمن توليف منهجي أوسع داخل «علم الأديان العام»، يهدف لاستكشاف معنى الوثائق والأفعال الدينية عبر «جهد تأويلي خلاق». انظر: الأديان في علم الاجتماع، جان بول ويليم، ترجمة: بسمة عليّ بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ص١١، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرسيا إلياد، ترجمة: سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص٢٦، ٧٧، ٧٨، ١٣٤، ١٤٨.

(١) بالأساس يعتبرها السواح أجزاء أو مكونات أساسية، لكننا نفضل تعبير الأوجه أو التمظهرات؛ فهي في ظنّنا أكثر تعبيرًا عن التشابك والتجاوب بين هذه المساحات الثلاث.

أنّ دراسة أيّ دين تقوم بالأساس على تفسير وفهم هذه «الأوجه»[١] في تشابكها لتحقيق فهم أكثر كلّية وأكثر ابتعادًا عن الجزئية والاختزالية للدِّين، والتشابك بين هذه الأوجه الثلاثة للدِّين يَبرز في كون دِينٍ ما يجد تجسُّدَه وتعيُّنَه الأشمل والأعمق في ما يمكن تسميته بـ«العالم الديني» الذي ينشأ عبر تجلّي «المقدس» في «العالم العادي» لـ«تأسيس العالم» وفق تعبيرات إلياد[٢]، فهذا التجلِّي المؤسِّس للعالم يتمّ سرديًّا وشعائريًّا، أي يتمّ في «الطبيعة» و«التاريخ» و«فوق الجسد»، حيث يقوم القصص والسرد الديني داخل دينٍ ما بإعادة خَلْقِ العالم التاريخي والطبيعي لبيان فعال المقدّس في العالم، ولربط هذا العالم بسردية أشمل حول الأصل والمآل، وتحويله من كونٍ «عادي» ومتجانس إلى كونٍ

(١) هذا التقسيم الثلاثي يمكن استفادته من إلياد، كما نجده لدى فراس السواح، وهو قائم على دراسة ظاهراتية للدِّين، نجد عند سمارت تقسيمًا مغايرًا حيث يتحدّث عن سبعة أبعاد للدِّين، فيضيف لهذه الثلاثة؛ الخبرة، الأخلاق، البُعد الاجتماعي، البُعد المادي، إلا أنه يعود فيربط البُعد الاجتماعي بالخبرة والطقس، كذلك فإنَّ البُعد المادي يمكن اعتباره تمظهرًا لبقية الأبعاد وليس بُعْدًا منفصلًا، كذلك فداخل كونٍ توحيديّ فإنَّ الأخلاق تمثّل جزءًا مركزيًّا من العالم الديني يبرز حضوره في الشعائر والقصص والمعتقد. انظر: اللغة الدينية: دليل لدراسة فلسفة الدِّين، ستيفن لوكستن، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠٢١، ص٧٢، ٧٣، ٧٤، راجع: القراءات الحداثية للقرآن (٧)، فضل الرحمن مالك والتأويلية الناجزة، طارق حجي، موقع تفسير.

(٢) تناول إلياد كيف يمثل تجلِّي المقدس -زمانًا ومكانًا- أساسًا لإعادة بناء الزمان والمكان أو إعادة بناء العالم بالنسبة للمتدين. راجع: المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة: عبد الفتاح هادي، دار دمشق، ط١، ١٩٨٨، ص٢٦، ٥٨- ٥٩.

مخترق بأثر تجلِّي المقدس، «كون مخلوق» بتعبيرات أركون[١]، وحيث يقوم بناء العالم الشعائري بكسر تجانس العالم الطبيعي والمكاني والزماني عبر «سميأته»، أي عَبْر إضفاء دلالات خاصّة على مساحاته وأمكنته وأزمنته، وكذلك بتحويل الجسد بما هو «جسد في العالم» -بما يعنيه هذا من مجمل استعدادات الجسد الزمانية والمكانية، أي «هابتوس الجسد»[٢]- من «جسم» غفل إلى «جسد ثقافي- ديني- رمزي» يحمل بصمات المقدّس في «العبادي واليومي» -بتعبيرات الزاهي[٣]-، وعَبْر تحيين السرد دوريًّا وعبر الفعل

(١) وانظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٦، ص١٩٦.

(٢) راجع: الهيمنة الذكورية، بيير بورديو، ترجمة: سلمان قعراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٤- ٢٨، ٤٥، ٤٦، ٤٧.

(٣) يفرق الزاهي بين الجسم والبدن والجسد على أساس الصلة بالرموز الثقافية المؤطّرة والمفسّرة للجسد/ الجنس وعلاقته بالمقدس؛ **الجسم**: الجسم الموضوعي، **البدن**: الجسد اليومي أو المؤسّسة الجسدية الخاضعة للقوانين الاجتماعية، **الجسد**: الوحدة الأنطولوجية التي تسم وجود الكائن في العالم، فهو يشكّل هدفية الوجود الإنساني، وله علاقات ذات ميسم ثقافي ورمزي وتعبيري، والزاهي بهذا التقسيم يقابل التقسيم الشهير لمالك شبل «الجسد، الجسدي، الجسدانية»، ويصنّف الجسد وفق التقنين الديني له إلى ثلاثة جوانب مترابطة: الجسد اليومي الديني أو العبادي، الجسد اليومي الاجتماعي، الجسد الشخصي، يشكل ترابطهم عملية تسنين شاملة تخلق أجرومية الجسد. انظر: الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، ١٩٩٩، ص٢٧- ٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٢.

الشعائري المستمر الذي يقوم به المؤمنون يتم إعادة «تأسيس هذا العالم»، ويمثّل هذا التأسيس والبناء الدوري له معنى «التدَيُّن»[1].

(١) لا نميل للتفريقات غير العلمية الشائعة بين الدِّين والتدَيُّن، باعتبار الدين يعني الدين المعياري في حين يعني التدين المستوى الاجتماعي التاريخي من التفاعل مع الدِّين، كما لا نقبل التفريق بينهما وفق بعض الرؤى الفكرية المعاصرة، كالرؤية الشهيرة لعبد الجواد ياسين والتي تعتبر الدِّين يتعلّق بالدين قبل الدخول في الاجتماع (الله، الأخلاق)، في حين يعني التدين الدين بعد دخوله المجتمع -بالأساس في مستوى الوحي ونصوصه التأسيسية كذلك-، حيث إن هذا التفريق غير ذي كفاءة في فهم الظاهرة بل إنه مشوّش عليها، حيث لا يستطيع بيان طبيعة الظاهرة نفسها في كليتها وتشابكها وطبيعة حضور التاريخي والاجتماعي داخلها والموقع الخاصّ لأجزائها داخل تركيبها الكلّي، مما يجعل هذا التفريق يخفق في إبراز موقع بعض أوجه الظاهرة الدينية وموقعها في تركيب هذه الظاهرة -الشعائر على سبيل المثال، ذات الموقع المهم ضمن هذه المقالة-.

وبالأساس فإنّ تفريق ياسين يرتبط بتفريق أسبق وأكثر أولية في مشروعه الفكري في كتابيه (الدين والتدين)، و(اللاهوت)، وهو التفريق بين «الدراسة العلمية للدين» و«الدراسة الإيمانية/ اللاهوتية للدين»، وطريقة تعامله مع هذه الثنائية، حيث يفترض ياسين كون الطريق الأمثل للتعامل مع هذه الثنائية هو تقسيم الظاهرة المدروسة نفسها بحيث تكون قادرة على استيعاب المقاربتين «المتناقضتين»، حيث تنطبق الإيمانية على ما قبل دخول الوحي في الاجتماع والتي لا تستطيع المقاربة العلمية فهمها وفقًا له، وتنطبق العلمية على مرحلة دخول الوحي في الاجتماع والذي لا تدرسه المقاربة اللاهوتية بشكلٍ علمي بل تلحقه بالدِّين، مما يعني انطلاق مقاربة ياسين من هذه الثنائية كمسلَّمة منهجية ونمط مقاربة مفروض لا فرار منه وإخضاع الظاهرة لها، بدلًا من محاولة تجاوزها في ضوء تكوين فهمٍ أعمق للظاهرة، وهذه الثنائية -في ظنّنا- ليست دقيقة في ذاتها بله أن تتحوّل لمبدأ منهجي يمكن الانطلاق منه، فدراسة الدِّين لا تنحصر في هاتين المقاربتين بهذه الصرامة التي يفترضها ياسين، إلّا في حال نظرنا للمقاربة العلمية باعتبارها تعني -حصرًا- المقاربة الاجتماعية الكلاسيكية «التجريبية» أو «الأنثروبولوجية الوصفية»، في حين نجد أن المقاربات الظاهراتية للدِّين تتجاوز هذه الثنائية، فهي تتعامل مع الدّين في كلّيته كما يظهر في الوعي البشري، وتجهد أن تدرسه =

إنَّ هذا المنظور المقترَح له القدرة على تغيير منظورنا لدراسة القرآن عن المنظور المعاصر لدراسته، حيث لا يُدرس القرآن وفق هذا المنظور المقترح باعتباره «بنية نصّية» -مغلقة غالبًا عن التاريخ أو عن أطر التلقِّي اللاحقة، أو عن كليهما[١]-، بل يُقرأ باعتباره «مركز» تجلِّي «المقدّس»[٢] السردي والشعائري، أيْ أساس «العالم الديني الإسلامي» وركيزة تأسيسه وإعادة بنائه دوريًّا، ويصبح

=

وفق شروطه الخاصّة وعلاقاته الداخلية، وتدمج قضايا الوحي والأخلاق والتشريعات والشعائر جميعها ضمن أفق الدراسة، وبالتالي تبتعد عن تفكيك الظاهرة وتجزيئها والذي تحتّمه مقاربة ياسين، مع الاحتفاظ بضابط القراءة العلمية المنهجية، وبالطبع فإنّ الهدف التنويري/ الإصلاحي في محاولة علاج المعضلة التي تعيشها «الثقافة التوحيدية في مواجهة المشكل الذي يمثّله سؤال التطور أو اختيار النسبية التاريخية» مسيطر على رؤية ياسين مما ينتج عنه تقسيم مسبق للظاهرة وفق أفق توفيقي يسمح بإيجاد شكل عقلاني للدِّين يتماشى مع الرؤى العلمية الحديثة ويساعد العقل المعاصر كذلك في عدم الوقوع في النسبية عبر حفظ مساحة للإيمان بالمطلق، وهذا يجعل مقاربته أقرب لتشكيل الدّين منها دراسة له. انظر: الدين والتدين، التشريع والنصّ والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير، ط١، بيروت، القاهرة، ٢٠١٢، ص٥- ١١.

(١) تميل بعض الدراسات العربية المعاصرة خصوصًا التي تنتمي لما نسميه «قراءات المنهجية القرآنية»، لِتَجاهُل التسييق التاريخي للقرآن وتعامله كبنية نصية مغلقة عن الصِّلة بالسياق التاريخي واللغوي والديني، كذلك فإنّ الدراسات الغربية تميل بالأساس لعزل القرآن عن التفسير فتقرؤه في معزل عن التقليد الناشئ حوله. راجع: الدراسات العربية والغربية المعاصرة حول القرآن الكريم، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، موقع تفسير.

(٢) للتوسّع في مفهوم المقدّس، وموقعه بين الكونية والمحلية، وفي طبيعة المقدس الإسلامي وعلاقته بالدين. راجع: المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص١٥- ٣٥.

محتّمًا على عملية قراءته أن تستحضر الأبعاد الشعائرية والسردية له، وهي أبعاد غير نصّية، أو فلنَقُل: أبعادًا نصية – فعلية أو «أدائية – إنجازية» بتعبيرات أوستن، حيث القول القرآني ليس من صنف «الأقوال التقريرية» فحسب، بل هو «قول إنجازي»[١] يقوم بفعل، هذا الفعل هو تأسيس «العالم الديني» في مواجهة «تأسيسات أخرى» عبر سرده وإعادة خلقه عبر التلاوة الشعائرية الإيمانية للقرآن.

وكمَا أسلفنا في موضع آخر فإنّ القرآن يُدرس في السياق المعاصر نصيًّا عبر دراسة مساحات ثلاث: (ما قبل النصّ، النصّ، ما أمام النصّ)، ويعني هذا داخل المنظور المعاصر، تاريخ النصّ (سياقه النصِّي، ومسيرة تشكّله التاريخي منذ أن كان مجموعة من البلاغات الشفهية إلى أن تم جمعه ونشره كـ«نصّ معتمد ذي سلطة»)، وبنيته، ومعناه (الكلامي والفقهي بالأساس)[٢]، إلا أنّ النظر للقرآن

(١) يرى أوستن أنّ الوحدة الكلامية هي «الفعل الكلامي»، وأنّ الأفعال الكلامية تنقسم إلى أفعال كلامية تقريرية تقرّر حقيقةً أو واقعةً ما، وأفعال كلامية أدائية تنجز فعلًا ما، ويشير الحاج سالم في تقديمه لكتاب (الصلاة)، لمارسيل موس إلى كون اشتغال موس على الصلاة يبدو وكأنه استباق منه لتفريق أوستن، كما يشير لندرة استخدام هذه التفريقات والاستفادة منها في دراسة الدين. انظر: الصلاة، بحث في سيوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد، ط١، بيروت، ٢٠١٧، ص٩، ١٠.

(٢) راجع بحث: الدراسات العربية والغربية للقرآن، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، موقع تفسير.

داخل الأفق المقترح هنا يغيِّر طبيعة هذه المساحات الثلاث نفسها بشكلٍ واضحٍ، حيث إنّ تاريخ النصّ لا يصبح هاهنا تاريخًا نصيًّا فحسب قائمًا على «استعارة القرآن» أو «تناصّه» مع نصوص أخرى سابقة عليه أو معاصرة له في سياقه[١]، بل تاريخًا من الصراع[٢] مع «عوالم دينية» مغايرة، أو مع «تأسيسات أخرى للعالم» في مواجهة الحدود البشرية الجذرية (المقدّس- الموت- العادي- العنف- المعرفة- القدرة- الأصل- المآل...) التي هي موضوع

(١) كما أسلفنا في بحث (تحقيب الدراسات الغربية للقرآن) فإنّ الرؤية الغربية للعلاقة بين القرآن والكتب السابقة في المرحلة الكلاسيكية من تاريخ دراسات القرآن الغربية انتظمَت وفق مقاربة التأثر والتأثير، حيث نظرت للقرآن ككتابٍ خالٍ من الأصالة قائم على الاستعارة والنقل والفهم الخاطئ والتشوية للكتب السابقة، في حين أصبحت الدراسات الغربية تنظر لهذه العلاقة في السياق الحالي بشكل أكثر تشابكًا وتنوّعًا، إمّا كتناص مع مدونات الشرق الأدنى في احترام لبنية النصّ الخاصّة، أو كبحث عن «أصول القرآن» غير العربية، أو نفي لصلة القرآن بسياقه المكي في إمعان في عملية نزع أصالة النصّ وفي استمرار للحنين الكلاسيكي لـ«الأصول». راجع: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، طارق حجي، موقع تفسير.

(٢) يستخدم يان أسمان مفهوم «الدّين المضاد» كمفهوم مميز للديانات التوحيدية وفقًا له، والذي يعني أنّ الديانات التوحيدية تقوم بالأساس على النفي وتأكيد التمايز عن غيرها من الديانات، على عكس الديانات الأخرى التي تقبل «الترجمة» مع ديانات أخرى، وسبب قيام التوحيدية على رفض إمكان الترجمة، هو تأكيدها على تعالي وشمول الإله، وكونه هو الحقّ البائن والمبين، مما يجعل كلّ محاولة لعرض تصوّرات جزئية حوله، واستيعابه فيها بمنطق «الترجمة»، هي عملية تشويه وحجب لتعاليه وتفتيت لإحاطته، حيث يَنِدّ دومًا عن كلّ حصر أو تجزئة أو حلول أو سمي. التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ص٢٧- ٣٠.

القول الديني، وتفكيك لسميأة معيّنة للعالم وللتاريخ وللطبيعة وإحلال دلالات أخرى محلّها، وتقويض لـ«جسد ثقافي» محدَّد ذي سمات عبادية معيّنة وخلق «جسد موحّد» بدلًا عنه، وحيث بنية النصّ وتركيب سُورِه لا يمكن فهمها بعيدًا عن الوظائف الشعائرية والسردية له ضمن الأُفق العام للظاهرة الدينية في كلّيتها؛ فلا يعني الانطلاق من الدراسة اللسانية والأدبية لوحدات النصّ وتركيبه تجاهل اشتغاله ضِمن وحدة أعمّ هي وحدة «بنية الدّين الأساس»[1] أو تجاهل وظيفته الخطابية الحجاجية والإنجازية ضِمن عملية «تأسيس العالم» التي تمثِّل فضاء

(١) ضمن المقاربات الغربية لبنية القرآن تتميز مقاربة أنجيليكا نويفرت بكونها تنطلق من نظر أوسع لبنية النصّ، حيث تنظر لها باعتبارها ذاتَ وظائف شعائرية وحجاجية وحوارية وخطابية ضِمن سياق القرآن التاريخي، ومعبِّرًا أساسًا عن تطور الأمة التاريخي نفسه كما سنوضح، إلا أنّ نظرة نويفرت لتاريخ القرآن تظلّ منحصرة في السياق الكتابي والوثني بشكلٍ أكبر، كما تظلّ مهتمة بالبُعد النصِّي في العلاقات بين مدوّنات الشرق الأدنى، وكذلك تظلّ العلاقات بين النصوص في رؤيتها منحصرة في تاريخ الأمة السياسي والديني ضِمن الأفق الكتابي، مما يفوت أحيانًا نظرًا أوسع وأهمّ يتعلّق بالمفاهيم الدينية المركزية؛ مثل الوحي والوحدانية والختم وعلاقتها بسياق تاريخي أوسع في الشرق الأدنى يشمل الأديان الثنوية والأديان الطبيعية، ولعلّ هذا الاشتغال الأوسع والذي نجده جزئيًّا عند باحثِين مثل فايرستون وجون سي ريفز وباورز -فضلًا عن إمكان الاستفادة في هذا السياق من دارِسين للتوحيدية مثل أسمان وفروم وتيليش وماريون- مفيد بشكلٍ كبيرٍ في تكوين نظر أوسع وأشمل عن الوظائف الحجاجية والخطابية للقرآن مما تفترضه نويفرت حيث يربط هذه الوظائف بتأسيس عالم ديني توحيدي خاصّ في مقابل تأسيسات أخرى.

تكشُّف هذه البنية، فالقرآن هو كتاب يخلق نمط خاصًّا من الوجود[١]، وحيث معنى النصّ لا يقتصر على المعنى «الكلامي» و«الفقهي» -الذي انحصرت داخله معظم المقاربات المعاصرة[٢]- بل يتخطّى هذا للمعنى السردي والجسدي والانفعالي والشعائري أي المعنى «الشعائري- الإنجازي» في بناء وتحيين هذا العالم دوريًّا[٣].

---

(١) كما هو معلوم، فقد شكّل المنعطف الوجودي للغة وللهرمنيوطيقا وكذلك المنعطف الهرمنيوطيقي للفينومينولوجي، اتساعًا في مفهوم التأويل ومفهوم اللغة ومفهوم النصّ، وأصبحت النصوص عوالم من الوجود وَفق جادامير وريكور، وحيث أصبحت عملية التأويل والفهم جزءًا أصيلًا من كشف الكينونة عند هيدجر ومن بناء الذات عند ريكور.

(٢) 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» كسِمَة لـ«النظر العملي الحي» المرتبط بـ«العقل المؤيد» بتعبيراته، وهذه سمة غالبة ربما على الفكر العربي المعاصر في تعامله مع القرآن. انظر: العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٢، ١٩٩٧، ص٩٩، ١٢٢.

(٣) كذلك يمثل المعنى الجمالي إحدى المساحات الأساسية ضِمن العالم الذي يخلقه القرآن أمامه، وهو يظهر في بعض السور القرآنية بشكلٍ خاصّ؛ مثل سورة الرحمن، وسورة يوسف، وسورة يس، مما يجعل هذه السور من أكثر السور حضورًا في مساحات التلقّي الإسلامي الجمالي للقرآن سواء بصريًّا أو سمعيًّا، إلا أنّ التلقّي الجمالي للكهف كذلك ليس قليلًا في السياق الإسلامي، حيث يمثّل التناص الأدبي مع بعض قصص الكهف مساحة أساسية لبعض المسرحيات (أهل الكهف للحكيم)، والأشعار المعاصرة -على سبيل المثال: (قصيدة أطفال الكهف) لعدنان الجزائري، وقصيدة (ذي القرنين) لريم الخش وغيرها-، =

وأثناء قراءة سورة الكهف ومحاولة بناء قراءتنا في مقابل بعض القراءات المعاصرة الغربية والعربية سيتّضح معنا كيف يغيِّر هذا النظر للقرآن كـ«نصّ شعائري - إنجازي» مِن أبعاد عملية قراءة «تاريخه» و«بنيته» و«معناه» -أي مساحات دراسته الثلاث- كما استقرّت ضِمن الدرس المعاصر خصوصًا الغربي(١)، وقبل إيضاح المعنى المحدَّد الذي نقصده بـ«شعائرية القرآن» وبـ«الجمعة - العيد» كمفهومَيْن سيُحدِّدَان اشتغال هذا المقال، نوَدّ الإشارة في هذا التمهيد النظري وقبل مباشرة هذه القراءة إلى نقاط منهجية محدّدة أكثر تفصيلية يفترق بها تحليلنا عن مُعْظَم التحليلات المعاصرة.

=

كذلك نجد قصصًا مفردة مثل قصة (الخضر)، و(قصة أهل الكهف)، وقصة (يأجوج ومأجوج)، و(ذي القرنين)، محورًا لتلَقٍّ جماليّ واسع تشهده المنمنمات الإسلامية، فضلًا عن كثير من النقوش في المساجد التي تنقش بعض الآيات الخاصّة، مثل آية: ﴿فَقَالُواْ رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾، وهي آية مركزية في السورة وضِمن العالم الديني الإسلامي كاملًا حيث تحيل لانتظار الهدى الإلهي كطريقٍ وحيدٍ للرشد، كذلك تنقش الكثير من المساجد والبيوت آية: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾، بعض المعاصرين لا يزال يُولِي السورة أهمية في أعماله الفنية انطلاقًا من أهمية السورة الشعائرية، هذا ما نجده مثلًا في رسم الفنانة الكندية صالحة لسورة الكهف وعلاقتها بالفتنة والعصمة منها ومن فتنة الدجّال.

(١) كما أسلفنا في بحث (الدراسات العربية والغربية للقرآن) فإنّ الدراسة العربية للسياق التاريخي -عند الحداثيين باعتبار أنهم مَن يهتمون بهذا التسييق التاريخي- ليست دراسة متوسّعة أو منضبطة، وتتجاهل السياق الكتابي بشكلٍ كبيرٍ لأسباب مختلفة. راجع: الدراسات العربية والغربية للقرآن، قراءة في منجز تصنيف الدراسات، وطرح تصنيف جديد، واستكشاف واقع الدراسات، طارق حجي، موقع تفسير.

نقاط منهجية أولية:

النقطة الأولى: هي طريقة التعامل مع النتاج الإسلامي حول القرآن، سواء «النتاج التفسيري» أو مجمل «التلقِّي الإسلامي للقرآن» بشكلٍ عام، فكما أوضحنا في موضع آخر، فإنّ الدرس المعاصر -خصوصًا الغربي- يميل غالبًا لتجاهل دور التلقِّي الإسلامي للقرآن، وخاصّة التفسير التقليدي، في بيان معنى النصّ واستكشاف دلالاته، ويحصر الاهتمام بهذه المساحة في دراستها كمساحة فكرية تحظى بالتحليل بمعزل عن القرآن، حيث يعزل «النصّ» عن «الأُمّة» وعن «المعنى»[(١)]، أمّا هذا المقال فيقوم بالأساس على اعتبار أنّ التلاوة الإسلامية للكهف في الجُمَع، كإحدى مساحات التلقِّي الإسلامي الكثيرة للكهف[(٢)]، منطلق مهمّ لاستكشاف دلالة السورة العامة، وأنّ هذا التلقِّي الشعائري للسورة يتحرك تمامًا ضِمن الأفق «الذي يخلقه النصّ أمامه»، أيْ أنه جزء من «العالم أمام النصّ»، بشكل يقارب ما يتحدّث عنه شهاب أحمد تحت مسمى «السياق» -«المجال والمفردات الكاملة لمعاني الوحي التي أُنتِجَت في التفاعل التأويلي الإنساني والتاريخي بالوحي، والتي تم تقديمها بعدها بوصفها دينًا يُدْعَى

(١) راجع: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، طارق حجي، موقع تفسير.

(٢) كما أسلفنا في هامش سابق فإن مساحات تلقِّي سورة الكهف هي مساحات كثيرة ومتنوعة، إلا أنّ هذا المقال يهتم بالتلقِّي الشعائري تحديدًا.

الإسلام»، والذي لا يقتصر، كما يشدِّد أحمد، على الخطابات النصِّية بل يشمل الممارسات الشعائرية واليومية[١] – ودوره في فهم القرآن بالنسبة للاحقين[٢]، كذلك سنبرز في حديثنا عن بنية السورة وتركيبها والعلاقة بين أقسامها، كيف أنّ التفاسير التقليدية استطاعت الوقوف على كثير من العلاقات والترابطات بين مقاطع السورة التي يبدو تفويتها سببًا رئيسًا في ظنّنا في ارتباك الدراسات

(١) 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.

(٢) مفهوم السياق عند شهاب أحمد يشير إلى مجمل النتاج التاريخي للمسلمين جراء تفاعلهم مع الوحي سواء كـ«نص» أو كـ«وحي سابق على النصّ»، ويعتبر هذا السياق هو الأفق الذي يتحرك فيه كلُّ مواجهة لاحقة للقرآن، وكما أسلفنا في بحث آخر، فإنّ مفهوم العالم أمام النصّ مختلف بعض الشيء عن مفهوم السياق، حيث يحضر كجزء من عملية إنتاج للمعنى ضِمن الأفق التأويلي المفتوح دومًا أمام النصّ، إلا أنّ فائدته كذلك في كونه قادرًا على استكشاف عالم السياق نفسه، في ضوء القراءة الداخلية للنصّ، حيث تفترق مساحات السياق نفسها في حركتها في فضاء النصّ و«عوالمه الممكنة»؛ (أمامه، قريب منه، بعيد عنه، في مواجهته)، هذه التفريقات مهمّة في أمرَيْن، في إمكان استكشاف مساحة السياق نفسِها كمساحة تفاعل ثريّ متنوع مع النصّ، وكذلك في إظهار تلك المساحات الأقدر على مساعدتنا في استكشاف النصّ نفسه ومعناه، كونها تتحرك في عالم قريب من النصّ ويتحرك بالفعل في أفقه، يظهر من هذا كون هذا المقال يميل في فهم «الإسلام»، «الإسلام التاريخي»، «التقليد» لترسيمات طلال أسد حول «التقليد الخطابي» أكثر مِن رؤى شهاب حول التقليد الدينامي الشامل الذي يجد تمثيله الأفضل في العالم الممتد من «البنغال للبلقان». راجع: ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام، شهاب أحمد، ترجمة: بدر الدين مصطفى، محمد عثمان خليفة، مؤمنون بلا حدود، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص٣٢٩.

المعاصرة حول تركيب السورة وأقسامها وموضوعها العام، وأنّ استحضارها يستطيع أن يلقِي ضوءًا منيرًا على تقسيم السورة وموضوعها العام، بل سنبرز كيف أنّ استحضار أسباب النزول مفيد في هذا بشكلٍ كبيرٍ، يتوافق هذا مع افتراض ديفين ستيوارت بكون أسباب النزول قد تكون مفيدة أحيانًا في تحديد «النوع الأدبي/ الوظيفة الخطابية» للسور القرآنية -أو لبعض أجزائها-[١].

النقطة الثانية: هي أنّنا نتجاوز في تحليلنا هنا هذا الفصل بين «المدونات العالمة» وغيرها، و«الأحاديث الصحيحة/ الموثوقة/ التي عليها العمل» وغيرها، بل سنحاول الاستفادة من هذه المساحات «الحافّة» في سبيل إنجاز قراءة لتلقِّي السورة في السياق الإسلامي التاريخي؛ تُلقِي ضوءًا على فهم السورة ذاتها، وكما يوضح براون فإنّ التسامح العلمي مع الأحاديث الضعيفة وفق الشروط التي وضعها العلماء جعلها مكوِّنًا أساسيًّا في التقليد الإسلامي الطويل -رغم معارضة بعض العلماء للتوسّع في روايتها لأسباب وجيهة تتعلّق بخطر تغييب معايير وزن الأعمال على سبيل المثال[٢]-، يشير براون للشرط المتعلّق

(١) أنواع الكلام وتفسير القرآن، ديفين ستيورات، ترجمة: محمد إسماعيل خليل، موقع تفسير، ص٨٠-٨٦.

(٢) كان ابن الجوزي هو مَن طرحَ هذا الحجاج اللافت في مواجهة ترويج الأحاديث الضعيفة. انظر: النزاع على السُّنّة، الإرث النبوي وتحديات التأويل واختياراته، جوناثان براون، ترجمة: هبة حداد، عمرو بسيوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٢٠، ص٣١٩.

بضرورة كون هذه الأحاديث -والتي تتعلّق غالبًا بالفضائل ومنها فضائل القرآن والسور[١]- لا تعارض أصلًا عامًّا، بل تتحرك ضمن «الأصول العامة للشريعة»[٢]، في ظنّنا فإننا نستطيع أن نوظِّف هاهنا مفهوم «العالم الذي يخلقه القرآن أمامه»، حيث يصبح النظر للأحاديث لا في ضوء توافقها مع الأصول العامة للشريعة -والذي يظلّ مفهومًا يتحرّك ضمن الأفق الفقهي/ العقدي-، بل في ضوء قدرتها على أن تتموضع في «العالم أمام النصّ»، أيْ تتحرك في نمط الوجود الذي يخلقه هذا النصّ- الدِّين، كجزء مما يسميه شهاب أحمد بـ«السياق»، أيْ مجمل مناشط المسلمين في تفاعلهم مع «الوحي» نصيًّا وشعائريًّا وجماليًّا، والذي يشكّل هو ذاته للقارئ اللاحق أُفُقًا مناسبًا للتحليل من أجل فهم «الوحي».

(١) يمثل الحديث عن فضائل السور والتصنيف فيها والتصنيف الحديثي تحديدًا؛ تقليدًا واسعًا في التراث الإسلامي ولا يقتصر على كتب التفسير بحال، وممن صنفوا فيه: الشافعي وابن سلام والبخاري والترمذي والواحدي وابن كثير وابن الجزري، وغيرهم. راجع: موسوعة فضائل سور وآيات القرآن، محمد بن رزق بن طرهوني، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٩، ص٩، ١٠، ١١، ١٢.

(٢) بالإضافة للشروط الأخرى، مثل عدم التصديق بكونه صَدَرَ بالفعل عن النبيّ. انظر: النزاع على السُّنة، جوناثان براون، ترجمة: هبة حداد، عمرو بسيوني، ص٣٦٠.

النقطة الثالثة: تتعلّق بالتحليل البنيوي لسور القرآن، حيث نعتبر أنّ تحليل بنية – تركيب السورة هو جزء من «التفسير» بالمعنى الذي يفترضه ريكور[١]، كخطوة أساس في ضبط عملية التأويل والفهم، أو في تحديد مساحات التأويل وتحقيق «الاقتصاد التأويلي» و«التعاضد النصِّي» وضبط جدل القارئ (الموسوعة) والنصّ (الإستراتيجيات النصّية) بنفي التأويلات التي لا تتناسب وبنية/ نظام النصّ وتغرق في «العوالم الممكنة» كما يرى إيكو[٢]، وفي ضبط عملية التفسير الموضوعي التي ربما تخضع لقدرٍ كبيرٍ من الذاتية[٣]، في هذا السياق

(١) كما يُستفاد من ريكور فإنّ تأويل النصّ هو حركة تأويلية ما بين الفهم (بدلالة إبستمولوجية)، والتفسير (القراءة الموضوعية للنصّ بالمنهجيات النصِّية)، والفهم (بدلالة أنطولوجية) بما هو طريق الكينونة، وهذا جزء من استيعاب ريكور وتجاوزه لخلاف الهرمنيوطيقا المثيودولوجية (هيرش وبيتي)، والهرمنيوطيقا الفلسفية (هيدجر وجادامير). راجع: من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص١٥٤– ١٦٣.

(٢) انظر: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، أمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٧٧، ٧٨، ٧٩.

(٣) تكثر القراءات الموضوعية للقرآن في السياق العربي والإسلامي، بل وكما نكرّر دومًا فالعمل الذي قدّمه الفراهي وإصلاحي لبيان وحدة السور القرآنية موضوعيًّا كان هو أحد العوامل المؤثرة في انتشار وتبلور القراءات الأدبية الغربية للنصّ –حيث ترجمت هذه الأعمال للإنجليزية، وساعد في نشرها ونقاشها باحثون مثل مستنصر مير، وحضرت بعدها في كتابات الكثيرين من المشتغلين وفق هذه المنهجيات–، كذلك فإنّ الساحة المعاصرة للعمل على القرآن غربيًّا وفق القراءة الداخلية له تمتلئ بالباحثين المسلمين سواء كانوا عرَبًا أو غيرَ عرب، إلا أنّ هذا لا يمنع أنّ كثيرًا من القراءات الموضوعية العربية تفتقد للدقة المنهجية في تحديد معايير اختيار موضوع السورة وفي تقسيمها، وبالتالي يجعل هذا الكثير من قراءاتها تسقط في الذاتية، في المقابل نجد أن بعض الكتابات الغربية تبالغ في افتراض وحدات وتقسيمات للنصّ تهدر طبيعته الخاصّة وانفتاح معناه وتداخل شفهيته وكتابيته وانسيابية لغته وترابطه ومقاومته للتقسيم الحاد عبر المبالغة في =

سننطلق هنا من بعض التحليلات التي طبّقها بعض الدارسين سواء في السياق العربي والإسلامي أو من المشتغلين ضمن سياق الأكاديميا الغربية لتحليل البنية الأدبية للسور القرآنية، ولسورة الكهف تحديدًا، مثل: أمين إصلاحي، ومستنصر مير، ومحمد أركون، ومريانا كلار، وويتني بودمان، وجورج آرتشر بشكل أساسي، إلا أننا نستحضر هنا هذا التطبيق للمناهج الأدبية -خصوصًا البنيوية- على القرآن في سياقه المتنامي أو «النقدي»، بمعنى أننا نستحضره في ضوء الأطروحات النقدية حول أسباب نشأة القراءة الأدبية البنيوية للقرآن[1] وعلاقتها

=

«عقلنته بنيويًا»، و«حصر معناه» كما ترى رايتشل فريدمان بحقّ؛ لذا فإنّ ضبط هذه التأويلات لموضوع السورة أو فكرتها العامة عن طريق بيانات نصّية محددة، أو مساحات تلَقٍّ تصنع «تعاضدًا نصيًّا»، سيكون له القدرة على تجاوز هذين الإشكالين وتقديم قراءة تحاول أن تكون أكثر دقة، مع مراعاة انفتاح السورة على إمكانات قراءة أخرى. راجع: إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، رايتشل فريدمان، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير، ص٣٥، ٣٦، ٣٧.

(١) تقدم رايتشل فريدمان نقدًا معقولًا للدراسات البنيوية للقرآن، يقوم على النظر لهذه الدراسات باعتبارها تميل لإخضاع القرآن لبعض الثنائيات الجاهزة المرتبطة في عمقها بطبيعة البنيوية وكذلك بطبيعة نشأتها في السياق الغربي، وتَعتبر أن هذه القراءات تحصر معقولية القرآن في النسق البنيوي ومجموعة المناهج المطبقة عليه في محاولة لنزع «غرائبيته»، وأنّ هذا الحصر يعدّ مخاطرة في التعامل مع نصّ يتجاوز في تعريفه لذاته وتعاطي المتلقين له حدودَ الثنائيات العقلية، يبرز هذا في التقسيم المبالغ فيه للنصّ لأجزاء، وافتراض علاقات بينها ينظر لها كنهاية لفهم النصّ وليس كإمكان واحد من إمكانات قراءته لا ينفي إمكانات أخرى كثيرة، ونحن نتفق بشكلٍ عام مع نقد فريدمان. راجع: مساءلة التفسير البنيوي للقرآن، رايتشل فريدمان، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير.

بالقراءة التاريخية الغربية وبالقراءة التفسيرية الإسلامية[١]، وكذلك في ضوء النقد المقدم لهذه القراءات بشكل تفصيلي يتعلق بالمبالغة في إخضاع القرآن لبعض البنَى الأدبية الجاهزة، أو ما يتعلق بمحددات تقسيم السور القرآنية ومعاييره[٢]، أو كذلك تغييب مقصد السورة العام كعامل في عملية التقسيم[٣]، في مقابل هذا فإننا سنحاول هنا اعتبار «البنية الحلقية» المختارة للتحليل مجرد بنية استكشافية، أيْ أداة إجرائية ومرحلية -ولعل شمولها وقابلية تطبيقها بشكل واسع على كثير من سور القرآن وتزايد اعتبارها من قِبَل الكثير من الباحثين «كما يقول فارين» البنية التي تنتظم الكثير من سور القرآن كجزء من بنَى النصوص في الشرق الأدنى القديم

(١) كما أسلفنا في بحث (تحقيب الدراسات الغربية للقرآن)، فإنّ الدراسة الأدبية للقرآن تمثّل في أحد أبعادها استمرارًا للنظرة الغربية الكلاسيكية للقرآن، وعلاقته بـ«المعنى» و«الأمة»، حيث تدير العلاقة بين هذه الحدود بذات الطريقة، فالدراسة الأدبية تقوم بتكريس «علمي» لتجاوز التقليد الإسلامي ونفي صلاحيته المنهجية والمضمونية في فهم القرآن، في استمرار للرؤى المعرفية المركزية القائمة في التعامل الغربي مع القرآن منذ مرحلته الكلاسيكية والقائمة على الموضعة والعزل. راجع: تحقيب حقل الدراسات الغربية للقرآن، طارق حجي، موقع تفسير.

(٢) راجع: المنعطف المعاصر في الدراسات الغربية للقرآن، طارق حجي، موقع تفسير.

(٣) في قراءته لسورة مريم يلفت عبد الحليم النظر لكون كثير من الدراسات الغربية البنيوية للقرآن، تتجاهَل في تناولها سورةِ هذه الأهميةَ الشديدة لمقصد السورة المرتبط بمرحلة نزول السورة، في سورة مريم يفترض عبد الحليم أن هذا المقصد العام هو تقديم السلوى للنبي، ونتفق مع الرؤية العامة لعبد الحليم هنا، لكن نظنّ أن مقاصد السور في مراحل نزولها يمكن ربطها بسياق أوسع تاريخيًّا وأنثروبولوجيًّا كما سنوضح، دون تجاهل بُعد التسرية والسلوى بطبيعة الحال. سورة مريم، سلوى وعزاء للنبي، محمد عبد الحليم، ترجمة: إسلام أحمد، موقع تفسير.

والمتأخر، يساعد في هذا- قابلة للتعديل والتطوير في ضوء قراءتنا للسورة بحثًا عن التركيب الذي ينتظمها والمتعلق بموضوعها الخاص، وبأفق الدلالة الذي تخلقه.

النقطة الرابعة: بخصوص أسباب النزول والتسييق التاريخي والنصِّي لسورة الكهف، فإننا ننطلق هنا من محاولة إعادة بناء ظرف خطاب الكهف، بما يعنيه هذا من عدم الوقوف عند السبب المحدّد لنزولها، أو الوقوف عند بعض المدوّنات التي يفترض بعض الدارسين كونها «مصدرًا للقرآن» -أو لبعض قصص الكهف تحديدًا- سواء نظرت هذه الدراسات لصِلَة القرآن بهذه المدونات كصلة استعارة أو كصِلَة تناص أكثر تعقيدًا، بل سنتجاوز هذا نحو بناء وضعية خطاب الكهف كوضعية خلاف حول «تأسيسات العالم» في الشرق الأدنى القديم المتأخّر تتعلّق بعملية تدبير الحدود البشرية الجذرية[1]، وهي

(١) من الممكن تعيين مدى التاريخ الذي يتمّ استحضاره هنا كسياق للصراع، بأنه «التاريخ الطويل» أو ربما «التاريخ الرمزي والحكائي»، في «تاريخانية مركبة» كما يعبِّر المصباحي في وصف قراءة العروي في «السُّنة والإصلاح»، ونظنّ أنّ هذه المفاهيم أكثر ثراءً بكثير من تعيينات التاريخ عند نصر أبو زيد على سبيل المثال والذي يحصر التاريخ في «التاريخ قصير المدة» و«اليومي»، بل كذلك تفتقد رؤية نويفرت هذا الاهتمام بالوسط غير الكتابي والطبيعي، ربما يتقارب هذا مع تصورات فضل الرحمن مالك، إلا أنّ مشكلة تأويليته -كما وصفنا تفصيلًا في موضع آخر- هي انحصار تصورها للمعنى في كونه معنى عقدي - تشريعي. راجع: القراءات الحداثية للقرآن، تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال، طارق حجي، مركز تفسير، ط١، الرياض، ١٤٣٣، ص٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٢- ٣٦٥، وانظر: من =

وضعية خلاف وتفاوض وصراع تتمّ فيما تتمّ -حيث إنها كذلك تتمّ خارج مساحة النصوص تمامًا كما أسلفنا- فوق صفحة النصوص الدينية المستعادة والمستحضرة تناصيًّا ضِمن هذا العصر كـ«عصر معرفي تأويلي»[(١)] كما ترى نويفرت.

ويُعتبر «التناص» أو «التعالي النصِّي» كمفهوم جامع للعلاقات بين النصوص «معمارية النص/ جامع النصّ، التناص الداخلي، الميتا نصَّانية، المُناصَّة، النصّ اللاحق أو الاتساع النصِّي أو (التعالق النصِّي)»[(٢)]، مفتاحًا مهمًّا لفهم الصِّلَة بين القرآن ونصوص الشرق الأدنى، حيث يشير للتصرّف القرآني في الكثير منها لإبراز رؤاه الخاصّة في مواجهة رُؤَى متديِّني الشرق الأدنى، وهو أداة مستخدمة بالفعل من قِبَل الكثير من الدارسين المعاصرين في تفاوت بينهم على

=

التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية، محمد المصباحي، أوراق فلسفية، العدد (٢٧)، ٢٠١٠، ص١٣٢-١٣٣.

(١) ترى نويفرت أنّ العصر القديم المتأخر ليس مجرد عصر زمني تلا الأزمنة القديمة وسبق العصر الوسيط، بل هو عصر معرفي ذو طبيعة تأويلية خاصة، حيث يتسم 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.

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

مدى احترام بنية النصّ الخاصّة و«مرجعيته الذاتية»، ونحن هنا ننطلق من كون هذه الاستعادة التناصية أو الحوار التناصي قائمًا أصلًا على النظر للقرآن كمركز «بنية الدين الأساس»، حيث لا يتعلّق هذا فحسب بسِمَة هذا العصر كـ«عصر تأويلي» يقوم باستعادة النصوص وتفسيرها في ضوء مشاغل معاصرة، أو بطبيعة النصوص التوحيدية كنصوص تسعى للهيمنة النصِّية والتفسيرية على «الكتب السابقة»[١]، بل كذلك بطبيعة الإسلام كـ«دِين مضادّ»[٢] أي دِين يمعن في إبراز اختلافه عن غيره من «التأسيسات الأخرى للعالم»، لصنع حدوده الخاصّة وإيقاف ما يسميه أسمان بـ«إمكانية الترجمة» كتقنية تأليفية سائدة عند متديني الشرق الأدنى، ويمثل «التناص/ التعالي النصي» بكلّ مساحاته أحد الطرق لهذا، نهتم بالأساس هنا بـ«التعالق النصِّي» والذي يمثّل اشتباك نصّ مع نصّ آخر يحضر داخله بشكلٍ ضِمني، والتصرّف فيه أسلوبيًّا ودلاليًّا وإعادة إنتاجه

(١) يدرس ستيف باورز وفايرستون العلاقة بين التوحيدية الإبراهيمية وفكرة الكتاب وفكرة الختم بشكل مكثف باعتبارها مفاهيم شديدة الترابط، ويفترض فايرستون أنّ فكرة الختم مرتبطة تمامًا بفكرة الكتاب واعتماده كنصّ ذي سلطة وأنّ هذه الفكرة محورية في الدين الإبراهيمي، فليس ثمة دينٌ إبراهيمي دون كتاب مصيره الإغلاق والختم، وأن التجلِّي الأوسع والأشمل لهذه العلاقة يوجد في الإسلام وفي القرآن، راجع:

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

(٢) راجع حاشية رقم (٢)، ص١٢.

لتكريس رؤية جديدة، وكذلك لـ«التناص السلبي» والذي يعني كون نصٍّ ما يشير إلى نصّ سابق دون استحضاره إلا عبر التلميح[١]، وسنوضح كيف أنّ سورة الكهف تستخدم هذا التناص بشكلٍ كبيرٍ لنفي كثير من الدلالات الحافّة ببعض الشخصيات والقصص في سياق الشرق الأدنى، ضمن المقصد العام للسورة، كما سنوضح كيف يتناسب هذا النوع تحديدًا من التناص مع مقصد السورة العام وطريقة سردها للقصص.

والآن بعد الإشارة لهذه النقاط التفصيلية، سنحاول إيضاح المفهومَيْن الرئيسَيْن اللذَيْن يقوم عليهما هذا المقال، حيث نوضح ما الذي نعنيه تحديدًا

(١) أشارت نويفرت في دراستها لقصة الذبيح في القرآن إلى أن الآيات الخاصّة بواقعة الذبح تقدّم تناصًّا سلبيًّا مع قصة الذبيح التوراتية وظلالها المسيحية التيبولوجية، ونظنّ أنّ التناص السلبي تقنية مفيدة في فهم كثير من إشارات القرآن للكتب السابقة، كما سنشير هنا، وإن كنّا لا نتفق مع رؤية نويفرت لكون هذا التناص حاضرًا في قصة الذبيح، وأنها بإبهام هوية الذبيح فإنها تلمح إليه مع تجاهل تعيينه لمعرفة السامعين به، حيث يرتبط التناص السلبي بالأساس بوجود ما يؤكّد التلميح في النصّ اللاحق، وهو الغائب عن قصة الذبيح القرآنية في سورة الصافات، حيث في ظنّنا لا يقدِّم وصفُ الذِّبْح بـ«العظيم» ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ أيَّ دلالة تيبولوجية لناسوت المسيح كما تفترض نويفرت؛ لذا فقصة الذبيح في ظنّنا تتجاهل تعيين الذبيح لأنها لا تدور حوله، بل تدور حول إبراهيم ذاته، ففعل التضحية لا الأضحية ذاتها هو المهم في القصة القرآنية، في خلاف مع الرؤية اليهودية والمسيحية لقصة الذبح وعلاقتها بالعهد وبالوصية وبالنعمة. راجع: كيف سَحَر القرآن العالم، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، دار البحر الأحمر، ط١، القاهرة، ٢٠٢٢، ص٣٣٩.

بـ«شعائرية القرآن»، وكذلك ما الذي يجعل الجمعة «عيدًا» بالمعنى المقصود في دراسات الأديان والأنثروبولوجي، حيث عبر هذا يمكننا صياغة السؤال الأساسي لهذا المقال، وهو لماذا يتلو المسلمون الكهف «شعائريًّا» في الجمعة «العيد»؟ وما الذي يعنيه هذا؟ وكيف يفيدنا هذا في «فهم» السورة؟ أو بِلُغة مستعارة من إيكو «كيف يعمل هذا التحيين الشعائري للسورة كجزء من عملية تعضيدٍ نصِّي تُحيِّن دلالاتها»؟

شعائرية القرآن:

نودُّ هاهنا التفريق بين ما نعنيه بـ«شعائرية» القرآن وبين ما يعنيه هذا المفهوم في سياق اشتغال بعض الدارسين الغربيين المعاصرين[(١)]، ونقصد بالتحديد الألمانية أنجيليكا نويفرت. ونويفرت هي واحدة من أهم روّاد القراءة الأدبية البنيوية للقرآن، والتي تفيد من التطوّرات الحاصلة في الدراسات الأدبية والكتابية في استكشاف بناء النصّ القرآني؛ فهي ممن كرّسوا في الدرس الغربي المعاصر للقرآن فكرة انسجام النصّ القرآني وكونه يحمل بنيةً خاصّةً، في مواجهة القول الاستشراقي العتيق بتفكُّك النصّ. ويتمحور عمل الباحثة الألمانية حول محاولة استكشاف هذه البنية القرآنية الخاصّة والوحدات الأدبية التي يتشكّل منها النصّ، وكذا العلاقة التي تربط هذه الوحدات ببعضها وبالوضعية الاجتماعية والثقافية للأمة *Sitz im Leben*[(٢)].

---

(١) ينظر أركون للتعامل الشعائري مع القرآن، أو البروتوكول الشعائري الطقسي بتعبيراته، نظرةً ضيقة، حيث يحصرها في كونها تلاوة تستحضر السياق الأول للتلفّظ بالقرآن في عهد الجماعة الأُولى، واستبطان التعاليم الموحاة والالتزام بالميثاق وكسر المسافة بين المؤمن المعاصر واللحظة التدشينية الأُولى للنطق بالقرآن، ويتجاهل هذا دلالة الشعائر كبناء وتأسيس للعالم بشكلٍ دوري كما سنوضح، وبالتالي تجاوز هذا الفعل وهدفه مجرد التكرار أو استحضار لحظة أُولى.

(٢) هذا المصطلح مستخدم في النقد الكتابي، ويعني تحديدًا سياق إنشاء نصٍّ ما، ووظيفته، والغرض منه في هذا السياق، وهو أشمل مما قد يُفهم من الوضعية الاجتماعية.

وفي هذا السياق تجعل نويفرت السِّمة الليتورجية «الشعائرية» سمةً أساسية لافتراض بنية السور والمقاطع القرآنية، حيث إنّ تقسيم القرآن لمقاطع وسور يقوم عند نويفرت لا على أساس (الموضوع)، أو (القواعدية- قواعد تركيب الجُمَل)، أو (وحدة الكلام القرآني بتعبير آدم فلاورز)، وحدهم، بل يعدُّ المركز فيه هو (وحدة التعبد) إن صح التعبير، فتعتبر أنّ (السورة الطقسية) بما هي وحدة أدبية قرآنية أساسية للقرآن المبكِّر، هي مقدّمة وتمهيد لـ(السور الخطابية) التي نشأت لاحقًا؛ لذا فإنها وحين تنظر للسور القرآنية الكبيرة والتي لا تصلح كبريكوبس «مقاطع شعائرية» فإنها تعتبرها (أوعية حاوية) لهذه البريكوبيس، بالإضافة للوظيفة الخطابية الجديدة لها والمرتبطة كذلك بالسياق الطقسي[(١)].

وهذه الوحدة (وحدة التعبد) -وفقًا لنويفرت- فاعلة تمامًا في تاريخ القرآن، تحديدًا في مراحل القرآن المبكّرة والتي توازي مرحلة استناد النصّ للتراث الكتابي السابق -خصوصًا المزامير- وانطلاقه منه، أمّا الانتقال اللاحق في المراحل المكية المتأخّرة والمرحلة المدنية إلى السور الطوال فهو تعبير عن استقلال النصّ -الاستقلال غير الكامل كذلك- عن الشعائر، والذي حدث وفقًا لها بسبب انتقال الأمة الناشئة من مرحلة (الإجماع الحضاري الشعائري)

(١) عرض كتاب (القرآن كنص)، لشتيفان فيلد، دانييل ماديغان، ترجمة: هدى عبد الرحمن، منشورة ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

إلى مرحلة أخرى هي (الإجماع الحضاري النصِّي)، وفقًا لمصطلحات تستعيرها من عالِم الأديان الألماني (يان أسمان)، وحدَث مع هذا الانتقالِ انتقالُ الأمة من الاستناد على التراث الكتابي والانطلاق منه إلى التغلغل فيه ثم السيطرة عليه[١]، هذا من حيث تربط نويفرت القرآن بشكلٍ واضحٍ بوضعيته الاجتماعية وبالسياق المسيحي اليهودي والوثني الذي يتم الجدال فيه بين النصّ والمخاطبين، حيث يمثّل القرآن وفقًا لها (دراما حية) متعدّدة الأصوات تشمل كلّ هذا النقاش وتعكسه، كما يعكس مراحل استقلال الأمة بهوية دينية خاصّة، رابطة الدراسة الدياكرونية الأسلوبية للنصّ المستفادة من نولدكه بالسياق الاجتماعي والتاريخي للنصّ[٢].

(١) للتوسّع في المراحل الثلاث لصلة القرآن بالكتاب المقدّس. انظر: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: محمد عبد الفتاح، منشورة ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

(٢) للتوسّع انظر: مقدمة نويفرت لكتاب quran in context، حيث تعتبر نويفرت أن هذه الصِّلة بين نشأة القرآن ونشأة الأمة والوظائف الليتورجية والاجتماعية للنصّ مفوَّتة في تاريخ الدراسات الغربية، الذي اهتم إمّا بربط القرآن بالكتب السابقة؛ كاستعارة منها مع جيجر وشباير وغيرهما، أو اهتم بدراسة تاريخ النبي عبر كرونولوجي القرآن.

انظر:

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

في هذا السياق، فإنّ السؤال الذي ينبغي طرحه على افتراض نويفرت عن (القرآن الليتورجي)، له شقّان؛ **الشقّ الأول**: هو التساؤل عن مدى كون (ليتورجية القرآن) تمثّل بالفعل سِمَة يمكن أن تكون محدِّدة للقرآن ولـ(طبيعته) النصيّة والدينية، حتى في مراحله المكّية الأُولى. **والشق الثاني**: فهو التساؤل حول مدى دقّة هذا التصوّر لمراحل تاريخ الحضارات من الاستمرارية الشعائرية إلى الاستمرارية النصيّة، ومدى إمكان تطبيقه على القرآن وعلى المسلمين الأوائل وعلى النظام الشعائري الإسلامي، أو بمعنى آخر التساؤل حول الكفاءة المنهجية للمفاهيم التي تستعيرها نويفرت من (أسمان)، سواء في ذاتها أو في سياق تطبيقها على القرآن وعلى تاريخ الأمة الناشئة وصِلَتها به تحديدًا وبالتالي مدى دقّة اعتبارها القرآن نصًّا شعائريًّا.

فبخصوص الشقّ الأول من السؤال، فإنّ وجود الوظيفة الشعائرية للقرآن في مراحله الأولى لا يعني أنه بالإمكان إغفال بقية الوظائف والسِّمات التي يظهرها ضمن ذات المراحل، أيْ: كونه تذكيرًا بأفعال الله وبقدرته وتحذيرًا للمخالفين، وهذا من حيث إنّ هذه السِّمات هي وكما تعبّر بواليفو «مضمون الذِّكر والدعاء الشعائري» لهذه المرحلة، تلك التي تبرز -وفقًا لها- تأسيسًا أوّليًّا لوضعية النصّ كقول الله، بما يتضمنه هذا من سلطةٍ للكتاب وحجيةٍ تنشأ تدريجيًّا، هذا يعني أنّ ثمة جوانب رئيسة في القرآن في مراحله المبكّرة قد تكون أسبق منطقيًّا على استخدامه الشعائري، وهي ما يتضمّنه مصدر الأمر بهذا الاستخدام الشعائري

نفسه، ثم ما يتضمّنه الدعاء والذِّكْر ذاته من إشارة لكتاب سماوي يضطلع بوظائف الإنذار والبشارة والتذكير بالله وفِعاله؛ لذا فإنّ اختزال ما يمكن اعتباره (ليتورجي القرآن) في (الليتورجي) وحده يعدُّ غير معقول بدايةً، حيث يتجاهل من جهة مصدر هذا الليتورجي القرآني ويتجاهل مضمونه من جهة أخرى، وهو المضمون الذي يكشف عن أبعادٍ أوسع للنصّ: (الحجية، الإنذار، كونه قول الله، كونه تذكيرًا بفِعال الله)، حاضرة وبارزة حتى في هذه المراحل المبكرة! وهي أبعاد فاعلة تمامًا في تشكيل مرجعيته أو تشكيله كمرجعيّة.

وهذا الاختزال للقرآن في الليتورجي وتجاهل الأبعاد الأخرى، هو ما يُنْتِج تصورًا غير دقيق لعلاقة النصّ بالشعائر الإسلامية وبتاريخ الأمة، والذي يظهر بكلّ وضوح في استعادة نويفرت مصطلحات (أسمان)، وهو ما ينقلنا للشقّ الثاني من تساؤلنا حول افتراض نويفرت.

فوفقًا لأسمان في كتابه: (الذاكرة الحضارية)، فإنّ الشعوب أثناء تطوّرها تمرّ بمرحلتين: مرحلة تعتمد فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تُعيد الطقوسُ الفعلية والتمركزُ حول أماكن وأزمنة بعينها ذِكرَى أحداثٍ مهمّة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب. ثم مرحلة ثانية تعتمد فيها الشعوب في حفظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدوّنة[1]؛ لذا فحين نطبق هذه المفاهيم على

(١) الذاكرة الحضارية، الكتابة والذكرى والهوية السياسية، في الحضارات الكبرى الأُولى، يان أسمن، ترجمة: عبد الحليم عبد الغني رجب، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٥١ – ١٧٣.

القرآن والمسلمين الأوائل كما تفعل نويفرت، سيكون القرآن قد مَثّل في البداية جزءًا من ليتورجي الأمة الناشئة حين كانت في مرحلة الارتباط الحضاري الشعائري التي تدوّن فيها تاريخها عبر الشعائر أو عبر النظام الشعائري (الشعائر- الأزمنة- الأمكنة)، ثم استقلّ في مرحلة لاحقة كنصّ مقروء، وهذا حين انتقلت الأمة إلى مرحلة الارتباط الحضاري النصّي، أيْ تلك التي تعتمد فيها على النصوص في حفظ تاريخها وذاكرتها.

ونحن حين نتأمل مفهومَي (أسمان) وكفاءتهما التحليلية في ذاتهما قبل توظيفهما في دراسة القرآن -والذي أسلفنا صعوبة الحديث عن كونه نصًّا ليتورجيًّا بالمعنى الدقيق-، فنحن نجد أنّ هذين المفهومين يفتقدان الكفاءة في تفسير كثير من العلاقات بين النصوص والشعائر داخل كلية الظاهرة الدينية من جهة، وبين الشعائر والحوادث التي تستعيدها من جهة أخرى، أيْ إنها تفتقد الكفاءة في تحليل الشعائر داخليًّا في علاقتها بـ(الدين) باعتباره -كما أسلفنا- ذا بنية أساس ثلاثية (معتقد – سرد - شعائر)، وخارجيًّا في علاقتها بالتاريخ والطبيعة «العالم العادي»؛ فمن الجهة الأولى يتجاهل هذان المفهومان التداخل الكبير والمعقَّد بين الشعائر والنصوص من حيث كونهما تَمَظْهُرَيْن لـ(البنية الدينية الأساسية)؛ حيث تمثّل الشعائر تحويل المعتقد لصورة حيّة أو تضمن (تحيين المقدّس)، ويمثل النصّ التجلّي السردي للمقدّس في التاريخ وإبراز فعاله في التاريخ وفي الطبيعة، كما يتجاهل هذان المفهومان استمرار الشعائر

حتى في مرحلة النصوص الكبرى ذاتها كما هو مشهود في عديد الأديان بما فيها الأديان الإبراهيمية الثلاثة، وكذا الانفصال الواضح الذي تشهده كثير من الشعائر عن تكريس أيّ ذكرى قد تحمل سِمَة تاريخية أو طبيعية أممية ما -فما الذي تستعيده الصلاة أو الزكاة في الإسلام، وما الحدث التاريخي الذي يستعيده الصوم الأربعيني في المسيحية على سبيل المثال؟![1]-، فهذا الحصر لأهمية الشعائر في بُعد حفظ الذاكرة التاريخية يؤدِّي لتجاهل الكثير من وظائف الشعائر المتعلقة ببنية الظاهرة الدينية ووضعيتها داخل هذه البنية، والتي حتّمت وجود الشعائر في مرحلة النصوص كذلك.

أمّا من الجهة الأخرى -أي: علاقة الشعائر بالتاريخ وبالطبيعة- فالحديث عن كون الأماكن والأزمنة والحوادث كانت تُستعاد في الشعائر بغرض حفظها في الذاكرة، يتجاهل كون هذه الأماكن والأزمنة والحوادث كانت تُستعاد لا باعتبارها حوادث أرضية بل باعتبار قدسيتها من الأساس، أي: اتصالها بـ(المقدّس) وتجلّيه، ومن ثَم اختلافها عن الزمان والمكان «العادي» من حيث هي انقطاع فيه وكسر لتجانسه، فهي لا تنتمي للعالم الطبيعي والتاريخي، بل

(١) يستعيد الصوم الأربعيني في المسيحية تجربة المسيح على الجبل مع الشيطان، لكن هذه التجربة لا تُستعاد كتجربة تاريخية، بل باعتبارها إعادة تحيين لتجربة الشيطان وآدم، من حيث يمثل المسيح وفق الرؤية المسيحية آدم الثاني أو آدم الجديد.

تنتمي لـ(العالم الديني)، من حيث هو عالم مؤسّس بفعلِ تجلّي المقدّس في قلب العالم العادي، مما يعني أن الاستعادة الشعائرية مؤسّسة على قدسية هذه الحوادث وليس على أهميتها التاريخية للأمة، وأن الهدف منها ليس الرغبة في تكريس هذه الحوادث في الذاكرة، بل في تحيين المعاني الدينية الملابِسة لهذه الأفعال؛ فمثلًا الاستعادة الشعائرية لحدثِ أمر إبراهيم بذبح إسماعيل ثم فدائه، ليست استعادة لحدث تاريخي، بل لحدث يقع في قلب العالم الديني الإسلامي، حيث يختبر إبراهيم هنا «الأمر الإلهي المفارق للاجتماع والتاريخ»، كَسِمَة أساسية للإله الإبراهيمي، ويقوم المؤمنون بتحيين الفعل من حيث هو كذلك اختبار لطاعة هذا الأمر وليس كحدث مهم تم في التاريخ، وعبر قراءة معمّقة أكثر نستطيع اعتبار فعل إبراهيم هو «تحيين مقلوب» لعصيان إبليس للأمر بالسجود «أمر إلهي مفارق كذلك؛ حيث يُؤمر بالسجود لغير الله»، مما يعني أن شعيرة الأضحى في عمقها هي استعادة لحدثٍ تَمّ في السماء، أيْ: إنه لا يخصّ أيّة أمّة تاريخية في حقيقة الأمر! بل وكما يخبرنا هلبفاكس فإنّ العكس هو الذي يحدث كثيرًا، أي أنّ التمظهر الواقعي الطبيعي الجغرافي والتاريخي أحيانًا ما يكون هو ذاته مجرّد انعكاس لمفهوم ديني عقدي - سردي - شعائري، فكما يرى هلبفاكس فإنّ «طريق الآلام» كطريق محدّد لسير المسيح نحو الصليب يصعب التحقّق من جغرافيته تاريخيًّا، إلا أنّ هذا المكان الجغرافي يعدّ شديد الأهمية في عملية تجسيد الشعيرة وتجسيد تحيين طريق المسيح، مما يحتم

خلقه في عملية «طبوغرافيا أسطورية»[(١)]، هذا يجعل المكان ذاته هو مكان متخيّل مصنوع في ضوء السرد والشعيرة الدينية، وليس العكس، أنّ السرد والطقس هو طريق لقَدْسَنَة مكانٍ أو حدث ذي أهمية تاريخية ومن ثَم رفعه لمستوى الذاكرة الحضارية كما افترض أسمان[(٢)]!

فهذان المفهومان اللذان يقدِّمهما عالِم الأديان الألماني يتجاهلان الطبيعة الخاصّة للأحداث والأماكن والأزمنة المستعادة دينيًّا، ويسوِّيانها -دون دقة-

(١) سوسيولوجيا الدين، مقاربات كلاسيكية، دانيال هيرفيو ليجيه، جان بول ويلام، ترجمة: يوسف طاهر الصديق، هيئة البحرين للثقافة والآثار، ط١، المنامة، ٢٠١٨، ص٣١٨، ٣١٩.

(٢) في القسم النظري من كتابه (الذاكرة الحضارية)، يهتم أسمان باستعراض آراء هلبفاكس حول الذاكرة، ويثمن بالأساس تصوّره عن الماضي باعتباره «تصور بنائي تركيبي للماضي على المستوى الاجتماعي»، وبالنسبة لفكرة الطوبوغرافيا الأسطورية، فإنّ أسمان ينظر لها باعتبارها عملية موضعة أو تكريس للذكرى في المكان، والتي تدلّ على أهمية المكان المادي في حفظ الذاكرة التي لا يوجد عليها شهود فعليين، وعلاقة المكان وطبيعة الذكرى بالتطوّرات العقائدية، هنا لا يلتفت أسمان للحدث المستعاد نفسه، وأنّ هذا الحدث ليس حدثًا تاريخيًّا بل حدثًا دينيًّا، بما يعنيه هذا من كونه في ذاته إعادة تشكيل للزمان والمكان والتاريخ، ودمج جميع هذه الحدود في سردية دينية أشمل حول السقوط والفداء وتجديد العهد، فحدث الصَّلْب والآلام ليس حدثًا تاريخيًّا عن جسدٍ مُلقًى فوق صليب، فَقَدَ مكانه التاريخي الموثوق فتمَّت الاستعاضة عنه بمكان آخر لتثبيته في الذاكرة ماديًّا، بل حدث ديني يتعلق بالفداء والجسد والكلمة والموت والقيامة وتجديد العهد يندرج داخله المؤمن عبر الطقس، وليس المكان هنا سوى «علامة» عليه، أو فضاء لعيش هذا الحدث ولتحوّل الطبيعة كشاهدة على الآلام، سواء كان هذا الحدث في القدس الواقعية أو في الجليل الواقعي، فهذه الأماكن لها موقعها الجديد في دينية الحدث، وهذا الموقع هو الذي يهتم به المؤمن. 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، ص٧١- ٧٣.

بالأحداث التاريخية الصِّرْفة في تجاهلٍ للتفريق الأساسي للظاهرة الدينية بين المقدّس والعادي[١]، مما يقلّل من كفاءتهما في تحليل وفهمِ الشعائر ووظائفها وعلاقتها بالنصوص وموقعها في البنية الأساسية للدِّين؛ سواء كان هذا بشكلٍ عامٍّ أو كان بشكلٍ خاصٍّ فيما يتعلّق بالإسلام وبالقرآن.

أمّا فيما يتعلّق بتوظيف أنجيليكا نويفرت لهذين المفهومين داخل القرآن ومدى كفاءتهما في هذا السياق الخاصّ عبر الطريقة التي توظّفهما بها، فنحن لا نجد داخل القرآن في أيٍّ من مراحله تلك الاستعادةَ للأحداث التاريخية الخاصّة بالأمة التي تجعلنا نعتبره (أرشيفًا للذاكرة الحضارية)، ولعلّ أنجيليكا نويفرت ذاتها أشارت لهذا حين اعتبرت أنّ القرآن مختلف عن التوراة من حيث إنه لا يمثّل على غرارها (تاريخ خلاص)[٢]، كذلك فإنّ تطبيق نويفرت لمفاهيم

---

(١) وهو التفريق الحاسم تمامًا في تشكيل هذه الظاهرة في الوعي البشري كما تنظر الدراسات منذ دوركايم، وقد بنى إلياد رؤيته العامة للدِّين على مركزية هذا التفريق في وعي الإنسان الديني أو «التقليدي»، ونقصد مركزية وحسم التفريق نفسه وليس كونه تفريقًا جامدًا، حيث تشكِّل مقولة التجلِّي عند إلياد تجاوزًا للفصل الحدِّي بين المقدّس والعادي. راجع: المقدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص٢٣.

(٢) في الحقيقة إنّ اعتبار الكتاب المقدّس مجرّد تاريخ خلاص هو ذاته غير دقيق، خصوصًا حين ننظر إليه وفق مفاهيم (أسمان) عن الارتباط الحضاري النصِّي، حيث إن تاريخ الخروج من مصر لا يمثل الخلاص السياسي؛ بل في حقيقة الأمر، الخلاص من العبودية الروحية نحو التحرّر الروحي بالتوحيد، فكما يرى (إيريك فروم) فإنّ مسيرة الشعب اليهودي للخروج من مصر، هي مسيرة تجاوز للتوثين =

(أسمان) هنا يفتقر للسلامة المنهجية من حيث إننا لا نجد فيه أيّ محاولة لموقَعة القرآن ضمن الشعائر الإسلامية الأخرى، بل وضمن النظام الشعائري الإسلامي الأشمل «كما أوضحنا، فالنظام الشعائري أوسع من الشعائر؛ حيث ينضاف للشعائر الأزمنة المقدّسة والأماكن المقدّسة»، أو أيّ محاولة لاكتشاف هذه الصِّلَة المفترضة بين النظام الشعائري الإسلامي عامّة -وفي قلبه القرآن- وبين تاريخ الأمة الناشئة الباحثة عن «استقلال هُوِيّاتي»، ولعلّ هذا يُفْقِد استخدامَ المفهومين وتطبيقَهما على القرآن عند نويفرت الكفاءة المطلوبة، ويُوقِع فرضية القرآن الليتورجي في خطأ تجاهل ما عبّر عنه بعض الباحثين مثل فرد دونر بكونه (حقائق بسيطة)، مثل كون الإسلام لا يحمل تقويمًا ليتورجيًّا كالمسيحية على سبيل المثال، وكون الصلاة الإسلامية ذاتها مركز العبادة الإسلامية لا تحمل الكثير من القرآن ولا تفترضه أو تحتّمه[1]!

=

والإله الحالّ نحو الإله المفارق المطلق. لتحليلات أوسع للكتاب المقدس كمسيرة تحرّر؛ انظر: أن تصيروا آلهة، تفسير إشعاعي للكتاب المقدس وتقاليده، ترجمة: سليم إسكندر حنا، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٣.

(١) القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية؛ تحديات وأمنيات، فرد دونر، ضمن كتاب (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بغداد-بيروت.

أمّا ما نعنيه بـ«شعائرية القرآن» فهو مختلف تمامًا عمّا تفترض نويفرت، فما نقصده هو أن القرآن له بُعْد شعائري حاسم، يتعلّق بكونه في ذاته يُمثِّل الحضور أو التجلّي الإلهي في العالم (الذِّكْر)[1]، أي مركز «العالم الديني»، وهذا من حيث القرآن هو (بيانٌ مفضٍ لإنهاء الالتباس) كخصيصة للعالم الديني التوحيدي، الإبراهيمي تحديدًا، مما يجعل شعيرة تلاوة القرآن هي (قول فعلي- إنجازي) -بتقسيمات أوستن- يعيد بناء «العالم الديني التوحيدي الإبراهيمي» بسماته الخاصّة المختلفة عن غيره من التأسيسات حول المتدين.

(١) (الذكر) من الأوصاف القرآنية للقرآن، يقول ابن عاشور في تفسير آية: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤]، «والذِّكْر: الكلام الذي من شأنه أن يذكر، أي يتلى ويكرر»، وهذا التكرار الذي يبرز في التلاوة التعبدية للقرآن يتعلق بحضور القرآن وفعاليته في تأسيس العالم دوريًّا، ويلاحظ الكثير من الدارسين مثل ماديغان وجراهام مدى أهمية التلاوة التعبدية للقرآن في المجتمع الإسلامي منذ مرحلته المبكرة وإلى الآن، وكونها تمسكًا ببعد حاسم من أبعاد كتابهم المقدس، وبالمعنى الأصلي لكلمة قرآن كتلاوة وكـ(كلام الله)، كما يشير ماديغان عبر تحليل مفهوم (الكتاب)، وتحليل التفضيل التقليدي الإسلامي لمفهوم (كلام الله) في وصف القرآن، إلى أهمية البعد الشعائري التعبدي في تلقي القرآن، كاستجابة للحضور الدائم والمستمر والحيوي للقرآن، فهذا الحضور (مؤسِّس للعالم). انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١٤/ ١٦٢، ١٦٣)، راجع: المعنى المبكر لكلمة (القرآن)، وليام جراهام، ترجمة: رضا زيدان، كراسات فكرية (٨)، مركز دلائل، ١٤٤٢، ٢٠٢١، وراجع: عرض كتاب (الصورة الذاتية للقرآن، الكتابة والسلطة في نصّ الإسلام المقدّس)، يامنة مرمر، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

ولتوضيح كيف يمثِّل القرآن بيانًا مفضيًا لإنهاء الالتباس وكيف تُمثِّل هذه السِّمَة خصيصة للعالم الديني التوحيدي الإبراهيمي يحتاج هذا لاستحضار الكهانة الجاهلية المدانة قرآنيًّا باعتبارها نمطًا مغايرًا لحضور المقدّس في العالم -أو نمطًا مغايرًا لـ«تأسيس العالم»-، وكيفية تعامل القرآن معها.

فالقرآن في عديد من سورِه «خصوصًا سورتَي الجنّ والنجم»، يفصل نفسه بوضوح عن الكهانة، بل يدِينها ويُنهِي إمكانيتها عبر غلق السماء على تسمُّع الشياطين، ونفي القرآن للكهانة وكلّ ما يرتبط بها في فضاء الشرق الأدنى القديم المتأخّر ومواجهته لها لا يتعلّق بـ«صراع نصيّ» كما ترى بعض الدراسات السردية التي التفتت لأهمية هذا التحديد القرآني لحضور مسارد الشرق الأدنى[(١)]، بل أهميته الكبرى تأتي من كونه في عُمقه مرتبطًا بطبيعة العالم الديني، حيث يرتبط بتلك الصِّلَة التي للكهانة بالشياطين والجنّ والملائكة المراقبين وأبناء الله المفترضين وغيرها من وسائط مفترضة بين الأرض والسماء في هذا الوسط، حيث إنّ الكهانةَ جزءٌ من حضور الشياطين[(٢)] [كتركيب يشمل الملائكة

(١) موسوعة السرد العربي، عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الموسعة، ٢٠٠٨، (١/ ١١٥).

(٢) حين نتحدّث في المقال عن الشياطين أو عن إبليس فنحن نتحدّث عن تركيب واسع يقارب «الشيطان وأولياءه» داخل السورة، ويشمل «الجنّ والملائكة المراقبين وأبناء الله المفترضين ووسائط الشرق الأدنى القديم المتأخر»، بهذا نحن نخالف بودمان حيث قام تحليله في «شعرية إبليس» على عزلِ كلّ =

المراقبين والجن وأبناء- بنات الله المفترضين وغيرهم] «التصريفي/ السحر- المعرفي/ كهانة وشِعْر- الأخلاقي/ غيومة الشرّ والخير» في العالم الديني الجاهلي وعالم الشرق الأدنى القديم «أديان مثل الزرادشتية أو المانوية أو النِّحَل الهرمسية، تبرز وظائف للشيطان ضمن العالم المعرفي والتصريفي»[(١)]، وهو الحضور الذي يُبْرِز غيومة القداسة في سياق الشرق الأدنى و«التباسها»، حيث تشارك «الشياطينُ» الإلهَ في التصريف والمعرفة والإيحاء فتلتبس أقوالهما وأفعالهما ضمن العالم.

يقف هذا على الضدّ تمامًا من الرؤية القرآنية؛ فالقرآن وعلى عكس هذه الرؤية، يقوم على «نفي الالتباس» نهائيًّا، حيث يُجَلِّي القرآن قَدَاسة مُوَحَّدة ومُهيمِنة وخيِّرة -كما يعبِّر تيليش وأسمان عن القداسة التوحيدية الإبراهيمية في

=

هذه السمات للاقتصار على إبليس كمصدر للتشكيك في القائم وإبراز غيومة الخير والشر، ونحن نختلف مع هذا الفصل حتى ضمن حدود العمل السردي لبودمان، حيث نظنّ أن استحضار كلّ هذه الوظائف ربما كان سيكشف تعقيد «تراجيدية إبليس» التي جعلها بودمان موضوع اشتغاله الأساس، حيث إن الغموض الذي يعرضه حضور إبليس - الشيطان هو غموض أوسع من معرفة حدود الخير والشَّرّ وحدهما كما سنوضح. انظر: شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد عليّ، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص٣٨- ٤٣.

(١) الشيطان والرحمن، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين، ٢٠٠٠، ص١٢، المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ص٢٤٣، ٢٤٤.

العموم- ومنفية صِلتها بأيّ شيطنة[١]، فيبرز الشيطان في العالم الإبراهيمي مُقَلَّص القُوى، فقط كمجرّد مُغْوٍ.

وتحويلُ القرآنِ الشيطانَ لِمُغْوٍ كانت عملية تتطلّب نفي كلّ ما يحوزه الشيطان في البناء العقدي الجاهلي وضمن كثير من فضاءات الشرق الأدنى من أدوار عديدة «حامٍ، مراقب سماوي، متسمِّع، معلِّم، واهب المعارف للبشر»[٢]، فتمّ نفي قدرته على التصريف بنفي فعالية السحر -والذي يحتلّ مساحة قرآنية كبيرة لو استحضرنا قصص موسى والسحرة-، وتمّ نفي قدرته على التسمُّع، بإدانة الكهانة والشِّعْر، وإعلان إغلاق السماء عن التسمُّع.

وبَيْن كلّ هذه الأدوار المنفيّة عن «الشيطان» في القرآن، تظلّ الوظيفة الأهمّ هي وظيفة التسمُّع ونقل المعرفة والتي تتجلَّى في الكهانة، حيث إنّ التسمُّع يفضي إلى «التباس البيان» المنوط به أصلًا نزع التباس المعجزة والسِّحْر، الخير

(١) بواعث الإيمان، بول تيليش، ص٢٢، ولعلاقة التوحيدية بالعدالة والأخلاق؛ انظر: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان أسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٦٨.

(٢) للشيطان أدوار عديدة في سياق الشرق الأدنى القديم؛ فهو حامٍ ومدَّعٍ عامّ سماوي، ومراقب سماوي، ومتسمِّع، ومعلِّم للسِّحر. انظر: مفهوم الرجيم في القرآن في سياق الشرق الأدنى القديم، آدم سيلفرستاين، ترجمة: طارق عثمان، منشورة ضمن الترجمات المنوعة، على قسم الاستشراق بموقع تفسير.

والشرّ[١]، وبناء العالم الديني التوحيدي الخالي من الالتباس والممركز حول القداسة الواحدة والخيرة والمهيمنة ذات البيان الواضح.

هذا المعنى الذي يجلّيه القرآن بحضوره كـ«وحي إلهي موثوق من إلهٍ مهمِين على الغيب والشهادة والتصريف والمعرفة» في مقابل كلّ التباسات الشرق الأدنى[٢]، يجعل تلاوة القرآن من قِبَل المؤمن، هي تلاوةً شعائريةً بالمعنى الذي نقصد، أي: بمعنى أنها بناء أو «تأسيس دوري للعالم الديني»، حيث هي «قول فعليّ» يقوم بـ«تأسيس العالم» دوريًّا في فضاء وأفُق هذا الكلام كعالم للوجود مركزه «البيان الإلهي الموثوق» في مقابل تأسيسات أخرى للعالم مليئة بالحيرة والغموض وبالتباسات القول والفعل[٣].

(١) هذه المركزية لنفي «التباس البيان» تتبدّى تمامًا في القصص القرآني حول «التصريف الإلهي الخارق للطبيعة= المعجزة» و«الآمرية الإلهية الخارقة للقانون الأخلاقي والاجتماعي= الأمر المطلق المفارق»، فإبراهيم ومريم، لم يستطيعا الالتزام بالأمر الإلهي بالذّبح أو تقبُّل المعجزة الإلهية بالمسيح إلا بعد خطوة التأكُّد من «سلامة البيان»، حيث هي ما يُؤكِّد كون البُشْرَى بالغريب الخارق ليست سِحرًا، وكون الأمر بالمفارق للاجتماعي والأخلاقي ليس مسًّا وشرًّا، وقد تجلّت سلامة البيان في قول إسماعيل: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾ أو في ثبات المَلَك بعد استعاذة مريم. فيظهر هنا كون سلامة البيان الإلهي هي مركز العالم الديني التوحيدي الإبراهيمي والإسلامي الذي يتأسَّس عليه الإيمان بالمعجزة السالمة من سِحر، والإذعان للأمر السالم من «تَمَنٍّ شيطاني».

(٢) في نظم القرآن، قراءة في نظم السور الثلاث والثلاثين الأخيرة من القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ميشيل كويبرس، ترجمة: د/ زياد فروح، مركز تفسير، ط١، الرياض، ١٤٤٤، ص٧٥، ٧٦.

(٣) درس محمد الهادي طاهري البُعد الشعائري للقرآن، وقسّم أنظمة القراءة التعبدية للقرآن إلى «نظام التحزيب» والمتعلّق بالقراءة اليومية للقرآن، والتي تمثّل وفقًا له طقس عبور من نظام الوجود الحالي =

=

إلى نظام الوجود الخاصّ بالجماعة الدينية الأولى، و«نظام الترتيل» والذي يتعلّق من ناحية باستعادة الصوت الأول الناطق للقرآن وكذلك بالفعل الفردي الخاصّ تجاه القراءة، و«نظام التدبر» والذي يتعلق بعملية قراءة واعية تستهدف تغييرًا في نمط السلوك اليومي يضمن تحقيق الخلاص.

ونحن نختلف مع هذه الدراسة المهمّة في كونها تفترض انفصالًا بين نمط الحضور الشعائري للقرآن ونمط الحضور الاجتماعي والتشريعي والعقدي للنصّ، ونظنّ أنّ هذا التفريق غير موجود بالضرورة، بل كما نوضح هنا فشعائرية القرآن مرتبطة تمامًا بتصوّره للكلام الإلهي ولموقعه بين النصوص، وبمفهوم الكلام الإلهي كمحور أساس لبنية التوحيد الإبراهيمي «العقدية»، حيث إن المعتقد والسرد والشعائر هي أوجه ثلاثة غير منفصلة للظاهرة الدينية، ولعلّ مارسيل موس في دراسته الرائدة للصلاة قد أسّس لهذا النوع من النظر، كون المعتقد والشعائر حين يقرآن في اتصال يساعدان على فهم كلّ منهما.

كذلك فإنّ الأنظمة الثلاثة المذكورة في دراسة الطاهري لا يمكن اعتبارها هي الحضور الشعائري للقرآن، بل هي أدوات هذا الحضور، مما يعني أن تفسير وظائفها لا بد أن يرتبط بتفسير الطبيعة الشعائرية للقرآن أولًا، ومدى مركزية وحسم هذه الطبيعة كبعد من أبعاده، وكيف يتم تحيين هذه الطبيعة داخل الأنظمة الثلاثة هذه وغيرها، فترتيل القرآن كنظام يستعيد النصّ في ضبطه الأول، يرتبط بمركزية هذا الضبط كجزء من تعريف القرآن لنفسه ككتاب إلهي محفوظ تمثّل قراءته كما هو في اللوح المحفوظ قربًا من الملأ الأعلى عند الله ورفعة وتطهيرًا، ونظام التدبر مرتبط بالإنصات للكلمة الإلهية التي تمثل البيان المرسل للبشر لبناء الذات وتأسيس العالم، وهو ما يتطلب نظام قراءة يومي يحين دلالاته ويعيد تأسيس العالم. راجع: أنظمة القراءة التعبدية، محمد الهادي طاهري، مؤمنون بلا حدود، ٢٠٢٣، انظر: الصلاة، بحث في سوسيولوجيا الصلاة، مارسيل موس، ترجمة: محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط١، ٢٠١٧، ص١٨، ١٩، ٥٩، ٦٠.

الجمعة كعيد:

«إنّ هذا يوم عيد، جعله الله للمسلمين، فمَن جاء إلى الجمعة فليغتسل، وإن كان طِيب، فليمسّ منه، وعليكم بالسواك».

حديث، أخرجه ابن ماجه.

«خيرٌ يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خُلق آدم عليه السلام، وفيه أُدخل الجنة، وفيه أُخرج منها».

حديث، النسائي، كتاب الجمعة.

«ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة».

حديث، صحيح مسلم.

يمكن النظر للعيد كأحد طقوس المسارة أو العبور بشكلٍ عام، حيث يمكن أن ينتظم داخل ذات البنية الثلاثية التي حدَّدها فان جنب لهذه الطقوس، «انحلال/ الفصل- عتبة- إعادة الاندماج»، والتي ترتبط بعملية تحوّل يمرّ بها المجتمع[1]، حيث يتحلّل المجتمع في أوّل خطوة من عدد من القواعد والروابط

(١) لذا فقد وسع بعضهم من حدود طقوس العبور ليدرس بها التحوّلات الاجتماعية الكبرى، مثل تيرنر وأجامبين وغيرهم. راجع: حالة الاستثناء، الإنسان الحرام، جورج أجامبين، ترجمة: د/ ناصر إسماعيل، مدارات للأبحاث والنشر، ط١، القاهرة، ٢٠١٥، ص١٦٧، ١٦٨.

الاجتماعية والأخلاقية، ثم يعيش فترة من انقلاب الأدوار ومن عقد الروابط الجديدة، هي وضعية «عتبة» أو «بين بين»، ثم يتم الاندماج بعد هذا في المجتمع مرّة أخرى بوضعية جديدة، إلا أنّ العيد يعتبر ربما مركز طقوس العبور[١]، حيث إنّ ما يعاد بناؤه هنا وإعادة الاندماج داخله ليس العالم الاجتماعي- الرمزي بل «العالم الديني» كاملًا، وحيث الهدف من العيد ليس تحضير بعض أفراد المجتمع للانخراط ضِمن مراحل وأدوار جديدة (انفصالية) أو (اندماجية) «الشباب- الرجولة- الزواج» كما هو هدف معظم طقوس المسارة، بل الهدف هو تحيين «الزمن البدئي» الأُلُوهي، فما يتم في العيد هو خلخلة نظام العالم كاملًا وتعليق كلّ قواعده الاجتماعية والأخلاقية وفصم كلّ روابطه العادية عبر ممارسة «طقوس الانتهاك»[٢] التي تدمّر وتقلب هذه القواعد، ثم تحيين اللحظة

(١) يدرس بعض الدارسين العرب الأعياد اليهودية والمسيحية الكبرى كطقوس عبور، نجد هذا في دراسة بوشغالة عن طقوس العبور في الأديان السماوية، والتي تناول فيها عيد الفصح اليهودي والمسيحي كطقوس عبور، إلا أنه حين يدرس عيدًا إسلاميًّا، فإنّه يدرس حدث الإسراء والمعراج كعيد/ عبور ولا يدرس الأضحى. راجع: الدين وطقوس العبور، دراسة مقارنة بين الرسالات السماوية، شكري بوشغالة، مؤمنون بلا حدود.

(٢) هذا المفهوم يستخدمه أوجيه كايو حيث يقابل بين نوعين من الطقوس؛ طقوس الاحترام وطقوس الانتهاك، بحيث يتجاوب هذا مع ما يَعتبره التباسًا دلاليًّا في مفهوم المقدّس، حيث المقدّس/ المدنس هو مزدوج دلالي في مقابل «العادي»، فالمقدّس يحضر في العيد عبر الانتهاك لا عبر الاحترام، حيث يَستدعِي هذا الانتهاك الشكل الأوّلي للعالم بخوائه ووحشيته وعُنفه ولا تحدُّدِه بظلمته وفردوسيته، بالطبع هذا =

البدئية لما قبله -لحظة العماء في الأديان الكونية- وعيشها بالكامل في مرحلة «البين بين»، ثم إعادة بناء هذا العالم مرة أخرى بالاندماج من جديد في روابطه وعلاقاته؛ لذا تمثّل الأعياد -وبعيدًا عن ما يمارَس فيها من شعائر خاصة- شعائر في حدّ ذاتها[1]، فالعيد هو فعل شعائري من حيث هو «طقس انتهاك» يقوم

=

التصور ينسجم بشكل أساسي مع الأديان الكونية، في حين لا يتناسب والأديان التوحيدية؛ وهذا لأنّ الأديان التوحيدية هي أديان لا يمثل قصصها التأسيسي قصصًا «نش- كوني» أي: متعلق بنشأة الكون والعالم، بل يتعلق قصصها التأسيسي بتكليف الإنسان؛ لذا فالعودة للعالم قبل هذه المرحلة، يعدّ عودة لجنّة عدن، حيث السلام الشامل قبل التكليف والمعصية فالخروج، ففردوسية العالم الديني الإبراهيمي تمثّل السلام وليس التحلل والفوضى، من هنا تأخذ طقوس الانتهاك طابعًا مغايرًا في سياق العيد الإسلامي، فهي طقوس انتهاك للقواعد البشرية التي تحكم عالم الهبوط نفسه، فهي خروج عن عالم الآدمية نحو الجنة لا نحو العماء (العنف- الجنس)، بلبس المخيط ورفض الجنس والصيد «العنف». انظر: الإنسان والمقدّس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص١٤٥- ١٥٦، ١٦٤، ١٦٥.

(١) بعض الأنثروبولوجيين يرفضون شمول البنية الثلاثية لفان جنب للعيد، أو بشكل أوسع يرفضون -مثل عبد الله الحمودي- «نظرية التطهير» لكايو كنظرية قادرة على تفسير كلّ الأعياد، ويفترضون بنى أخرى لتفسيرها، إلا أنّنا نظنّ أن الحمودي لا يلتفت -بسبب دراسته الأنثروبولوجية وموضوعها المحدّد بالأساس والذي يتناول طقس المسخرة وبلماون في المغرب الكبير والذي يجري مع الأضحى- لفعالية فكرة «الانتهاك» في تفسير الأضحى، حين تتعلّق بشعائر الأضحى نفسها لا بمسخرة بلماون، كذلك فإنّ الحمودي قد اهتم في نقده لكايو بجانب التطهير في نظريته بصورة أكبر من جانب العهد مع الآلهة، وهو جانب حاضر بشكل أساسي في ظنّنا في الأضحى كعيد الإسلام الأكبر المتمحور حول الشخصية الأكثر مركزية بعد نبي الإسلام ذاته (أي النبي إبراهيم)، أمّا عن التطهير كجزء من العيد فهو حاضر في الأعياد الإسلامية وغيرها بعيدًا عن طقس بلماون مما يضعف كذلك من نقد الحمودي لفعالية نظرية التطهير، إلا

=

بتعليق وتحرّر واستعادة للعلاقة بالمقدّس بشكلٍ دوري وجماعي، وتتسم الشعائر المرتبطة بالأعياد دومًا بدلالة خاصّة، بسبب ارتباطها هذا بالبناء الدوري للعالم الديني.

وربما يمكن التمثيل لهذا بعيد الأضحى في الإسلام، حيث يشكّل فضاء العيد البادئ مع أيام الإحرام للحج وإلى لحظة ذبح الأضاحي في يوم العيد، المراحل الثلاث للعيد كـ«طقس عبور»، حيث يمثّل الإحرام مرحلة «التحلل/ الانتهاك» من العالم الاجتماعي والثقافي وكسرًا لروابط هذا العالم، والذي يظهر في التحلل من لبس المخيط ومن القنص أو الصيد «العنف» ومن الرفث/ الجماع «الجنس» -بما أن العنف والجنس هما أساس الدراما الأرضية وحدها في التوحيدية-، والعودة لحالة شبيهة بما قبل العالم -وما قبل العالم في الإسلام يقصد به ما قبل عالم العهد والتكليف والمعصية والنزول للأرض- حيث الإنسان في جنة عدن يحيا في سلام كامل تحت عرش الرحمن، ويعيش الإنسان هذه المرحلة أي «البين بين» متحررًا من كلّ الروابط بعالم الأرض[1]، ثم تتم

=

أنّ هذا النقاش التفصيلي خارج عن اهتمام هذا المقال. راجع: الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، عبد الله حمودي، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، توبيقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ٢٠١٠، ص١٣٨- ١٤١.

(١) يشير عبد الله حمودي في (حكاية حج) لهذا الطابع لطقس الإحرام وعلاقته عمومًا بطبيعة الانفصال في الشعائر وكذا علاقته بحالة آدم وحواء في الجنة، لكنه لا يقرؤه ضمن العيد ولا يقرأ الانفصال

=

العودة مرة أخرى للعالم الأرضي عبر التحلّل وعبر ذبح الأضاحي التي تمثّل قمة الشعيرة، باستعادة الفعل الإبراهيمي في امتثال أمر الله بالذبح وفي «التحيين المقلوب» لتجربة آدم مع إبليس -حيث يواجه إبراهيم أمرًا إلهيًّا مفارقًا ويستجيب على عكس آدم بالطاعة-، بهذا يتم تجديد العهد البشري مع الله، وإعادة بناء العالم الديني، وطرد الشيطان، والانوجاد داخل هذا العالم.

وحين ننظر إلى الجمعة الإسلامية سنجد أنها تمثّل عيدًا إسلاميًّا دوريًّا، فوقت الجمعة هو «إجازة كتابية»، حيث يتوقف البيع والشراء (القنص) ويتم التوجه الكامل للصلاة والقرآن «ذكر الله»، فهي وقت تعليق للأنشطة الاجتماعية واليومية لصالح الله، فهي يوم الله[1]، هذا ورغم أنّ الجمعة ليست عيدًا بالمعنى الذي يكون به الأضحى عيدًا على سبيل المثال، إلا أنه يحمل كلّ ملامح العيد وإن كان على مستوى أصغر من حيث شموله وبنيته الطقسية، وتربطه هذه الأحاديث التي صدَّرنا بها حديثنا بوضوح بالسردية الدينية الأشمل أي بمجمل «العالم الديني»، حيث هو يوم خلق آدم وتكليفه ودخوله الجنة ثم هبوطه للأرض، مما يجعله في الوعي الإسلامي يوم استحضار كامل التجربة الآدمية

=

كـ«انتهاك». انظر: حكاية حج، موسم في مكة، عبد الله حمودي، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار الساقي، ط١، بيروت، ٢٠١٠، ص١١٣، ١١٤.

(١) نفس الأمر يقوله كايوا عن «يوم أحدٍ عادي» بتعبيره. انظر: الإنسان والمقدّس، روجيه كايوا، ترجمة: سميرة رشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠١٠، ص١٤٤.

- الإبليسية في الجنة - الأرض والدائرة حول العهد بين الله وآدم بامتثال الأمر -وهي ذات التجربة التي يستعيدها الأضحى كما أسلفنا في شخص إبراهيم-، مما يعمّق من سماته كعيد بالمعنى الذي أوضحنا.

وقد كانت الجمعة ونشأتها أحد أهم الشعائر التي اهتم بها الدارسون الغربيون منذ القرن التاسع عشر، إلا أنّ الاهتمام الأساسي بالجمعة تعلّق دومًا بأمور مثل المنبر والتجمع وشكل الصلاة وما يحمله هذا من دلالات مرتبطة بالواقع السياسي للأمة المبكّرة تحديدًا، حيث اهتمّ دارسون مثل بيكر وميفتوخ بدراسة هذه السياقات[١]، ولكن السياق الشعائري للجمعة- العيد وكذا السياق اليومي للجمعة[٢]، لم يكن محلّ اهتمام من هؤلاء الدارسين[٣]، وهذا السياق هو ما

(١) انظر في هذا السياق: عن تاريخ تطور الصلاة والشعائر الإسلامية، أويغن ميفتوخ وكارل بيكر، ترجمة: محمود كيبو، الوراق للنشر، وقد شمل الجزء الثاني قسمين؛ قسم عن صلاة الجماعة وصلاة الجمعة، وكذلك قسم حول المنبر و«الممارسات المنبرية».

(٢) نلاحظ أنّ إدوارد لين ورغم اهتمامه برصد الأعياد في مصر وكذلك برصد الشعائر العامة ومنها الجمعة، لم يدرس الجمعة كأحد الأعياد رغم أنّ هذا لا يختلف كثيرًا عن المنظور المسيحي للأحد، إلا أنه قد التفت للتوقير والاهتمام الزائد المعطَى لصلاة الجمعة، وكذلك ارتباطها بخلق آدم وكونها يوم قيام القيامة. راجع: المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم، إدوارد لين، ترجمة: عدلي طاهر نور، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣، ص٧٣، ٧٦.

(٣) لا تهتم الكتابات المعاصرة في الفكر الديني العربي الإسلامي سواء الحداثي أو الإسلامي بدراسة الشعائر عمومًا، حيث يقتصر هذا على بعض الكتابات المتخصّصة في دراسة الشعائر فحسب، كذلك فإنّ الكتابات المقاصدية المعاصرة لا تهتم بدراسة الشعائر، رغم كون الشعائر هي موضع دراسة في التقليد الإسلامي داخل مبحث التعليل الأشمل والذي يشمل المقاصد، إلا أنّ كثيرًا من التطوّرات في سياق التراث الإسلامي ومنها إعادة تأسيس علم المقاصد مع الشاطبي كعلم منهجي منضبط أدّى لإخراج هذا التقليد الطويل عن =

نحاول أن نُولِيه هنا الاهتمام، تحديدًا القراءة الإسلامية لسورة الكهف في الجمعة باعتبارها إحدى شعائرها، ورغم أنّ الأخبار الواردة بفضل قراءة الكهف في الجُمَع في معظمها يراها كثير من المحدِّثين غير صحيحة أو غير موثوقة -أو تحديدًا لا يصح تخصيصها بالجمعة، أو رفعها للنبي-، إلا أنّ ثمة تَقَبُّلًا إسلاميًّا عامًّا علمي وعامِّي لمسألة قراءة الكهف كشعيرة مستحبة في ليالي الجُمَع طوال التراث الإسلامي الطويل من الشافعي وإلى السيوطي وإلى السياق المعاصر(١)، ولعلّ هذا التقبُّل جدير بالتحليل واستكشاف دلالته كما أوضحنا، والاستفادة منه في محاولة فهم دلالة السورة العامة ذات الأثر في فهم تركيبها ومعناها، كجزء من السياق/ العالم الذي خلقه النصّ أمامه. بدلًا عن إدانته أو تجاهله باعتباره ليس من صلب «المنظومة النصِّية المعتمدة»، وهي منظومة ذات مرجعية حاسمة في كثير من الرؤى المعاصرة على اختلافاتها(٢)!

=

العلمية لعدم تحدد دلالة العلّة عنده أو منهج استخراجها بشكل يطابق ما يحدث في الفقه «العلّة هي علّة مقاصدية، والمنهج هو الاستقراء»، كذلك ففي السياق الحديث ومع سيطرة الرؤى الحضارية والمعرفية والعقلانية على مبحث المقاصد فقد أدى هذا لزيادة تهميش هذا التقليد الطويل وعدم استحضاره، وبالطبع فتهميش دراسة الشعائر بعامة يزداد في تهميش دراسة العيد، حيث لا ينظر له من الأساس كشعيرة حتى عند بعض المتخصّصين.

(١) راجع: الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، عبد الله بن فوزان بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط١، السعودية، ١٤٣١، ص٥٧- ٥٩.

(٢) كما يوضح براون فإنّ الرؤى الإصلاحية والحداثية كان لها دورٌ كبيرٌ في مقاومة الأحاديث الضعيفة، حيث مثّل لها هذا من جهة أداة في مواجهة الجماعات الصوفية وتصوراتها التي كانت تعتبرها من عوائق النهوض، =

ولا يمكن فهم قراءة الكهف في الجمعة إلا باستحضار البُعد الشعائري للتلاوة القرآنية الذي وصفنا منذ قليل، وكذلك إلا عبر استحضار الطابع الشعائري للجمعة/ العيد وصِلتها بـ«الفردوس المفقود»، حيث تصبح التلاوة الشعائرية للكهف عبارة عن بناء دوري من المؤمن لـ«العالم الديني» فوق «عتبة» العيد.

وفي هذا المقال سنحاول أن نوضِّح لماذا كانت سورة الكهف هي السورة الأنسب لتحقيق هذه المهمَّة، مهمَّة إعادة بناء العالم الديني كعالم يدور حول البيان الإلهي، وعلاقة هذا بالمفهوم الأساسي الذي تدور حوله السورة أي «الكلام الإلهي» كأفق في مواجهة الحدود القصوى، وعلاقة هذا بما يكتنف العيد من «صمت» و«حيرة» في اختبار «النهاية/ العتبة/ الحد»!

=

ومن جهة أخرى كان نقد هذه الأحاديث يعني تقليل المدونة النصية المعتمدة وتقليل فعالية النصوص في حكم المناشط البشرية الواسعة المتنوعة، مما أدّى لضعف اعتبار التقليد وتفسيره وفهمه، ورغم أنّ الكثير من المعاصرين حتى داخل السياقات «التي تعتبر أنها أكثر تمسُّكًا بالحديث» لا يزال يعتبر قراءة الكهف في الجمعة فعلًا حسنًا (ابن باز- العثيمين- الألباني)، إلا أنّ طابع نقاش هذه المسألة أخذ بُعدًا حديثيًّا أوسع بطبيعة الحال، فالمتقبّلون له لا يحتجّون باستمرارية التقليد والعمل بل بصحة الحديث الموقوف على أبي سعيد باعتباره دليلًا على وجود أصلٍ نبوي لهذا الفعل (الألباني)، أمّا الرافضون فينطلقون من عدم صحة رفع الحديث والتشكيك في صحة الزيادة «في يوم الجمعة» حتى في الحديث الموقوف (الفوزان- الحويني)، في كلّ هذه الحالات لا نجد محاولة لفهم سبب استمرارية هذا الفعل ومنطقه من قِبَل كثير من أئمة التراث، والأهمّ من قِبَل المسلمين عامة، أي استمراريته في التقليد بشكله الواسع والشامل والمتنوع. راجع: الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، عبد الله بن فوزان بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي، ط١، السعودية، ١٤٣١هـ.

قراءة سورة الكهف:

- أولا: قراءات سابقة لسورة الكهف:

اهتمّ الكثير من المعاصرين شرقًا وغربًا بدراسة سورة الكهف؛ فعلى المستوى الأدبي والجمالي نقلت بعض الأعمال الأدبية المعاصرة -مثل مسرحية الحكيم «أهل الكهف»- القصة لمساحات الدراسة والاهتمام الأدبي والثقافي العام حول العالم(١)، كذلك على مستوى دراسات الرمز والتحول الروحي اهتم لتناول بعض قصص السورة بعض علماء النفس مثل كارل يونج الذي درس قصة أهل الكهف وقصة موسى وفتاه والعبد الصالح وقصة ذي القرنين، وقدّم رؤية عامة للسورة ضمن هذا السياق(٢)، أمّا على المستوى الذي

---

(١) راجع دراسة فودج حول مسرحية أهل الكهف، بعنوان:

The Men of the Cave: "Tafsīr, Tragedy and Tawfīq al- Ḥakīm, Arabica, (Jan., 2007), pp. 67- 93.

(٢) درس يونج سورة الكهف تحت عنوان: «مجموعة نموذجية من الرموز التي توضح عملية التحول»، ضمن كتابه: «النماذج البدئية واللاوعي الجمعي»، وبالطبع فإنّ دراسة يونج تنتمي لسياق خارج عن السياق الذي تتناوله هذه المقالة، حيث لا ينطلق يونج من أيّ معايير نصية أو فيلولوجية لدراسة السورة، ولا يتوقّع هذا منه، إلا أن ما يهم في تناول يونج هو التفاته لقضية «التحول الروحي» الذي تنطوي عليه السورة، والذي يظهر في موتيفات «الكهف، الفجوة، البحر»، ونضيف «الرحلة، النوم»، وما هو يتلاقى مع رؤية هذا المقال لصِلَة الكهف بالعيد، ولموقعها ضمن عملية تأسيس العالم في سياق الشرق الأدنى القديم المتأخر، إلا أننا نختلف مع توصيف يونج لهذا التحوّل وطبيعته، كما سيأتي.

كذلك نودّ هنا الإشارة إلى بعض التلاقيات بين رؤية يونج وبعض مساحات التلقّي الجمالي لبعض أجزاء السورة، حيث افترض يونج كون يوشع بن نون «فتى موسى» والذي يحيل اسم أبيه لـ«السمكة»؛ ذا صلة بظهور الخضر نفسه فوق سمكة، وكأنّ الخضر نفسه هو السمكة ذاتها أو الخارج من الظلام =

يعنينا هنا بالأساس، أي مستوى الدراسات القرآنية تحديدًا، فإنّنا نجد أنّ الكثير من الباحثين المشتغلين وفق المنهجيات الأدبية المعاصرة اهتم اهتمامًا كبيرًا بدراسة تركيب سورة الكهف(١)، حيث يمكن القول عنها أنها سورة من سور «المرجعية الذاتية» بشكلٍ واضحٍ(٢)، يجعلها هذا ربما مثيرة للتحليل من قِبل

=

وقد مرّ بتحوّل روحي، نجد أن بعض اللوحات الإسلامية كانت تصور الخضر واقفًا فوق سمكة، أو ترسم شخصيتي موسى والخضر وبينهما سمكتين على شكل كروي، وهو الشكل الذي يراه يونج -دون أن نعرف هل رأى هذه اللوحات أم لا- معبرًا عن الوحدة العليا للوعي واللاوعي أي كلّية الذات ومركزها وموضع حدس الخلود، يشير يونج كذلك لحديث الخيميائيين عن السمكة الكروية التي تشير إلى «الحجر الحي». راجع: النماذج البدئية واللاوعي الجمعي ، كارل يونغ، ترجمة: متيم الضايع، دار الحوار، ط١، سوريا، ٢٠١٦، ص١٧٣- ١٧٥، ١٧٦.

(١) نحصر اهتمامنا هنا بشكل أساسي على تلك الدراسات التي تنطلق من الدراسة الأدبية الحديثة للنصّ وتطبق عليه الأدوات الحديثة لتحديد أقسام السورة وبنيتها العامة، لما ذكرنا من أهمية هذا البُعد في ضبط عملية القراءة والفهم، إلا أن هذا لا يعني تجاهل القراءات العربية والاسلامية الأوسع التي اهتمت بسورة الكهف دون اهتمام كبير بالمحدّدات النصية، حيث نشير في بعض حواشي هذه المقالة، إلى بعض هذه الكتابات؛ مثل دراسة الصدّيق لسورة الكهف ضمن كتابه: (هل قرأنا القرآن؟)، وبعض الكتابات العربية مثل: كتاب ناصر العمر (إشراقات سورة الكهف، تفسير تدبري موضوعي لسورة الكهف)، كذلك نشير لبعض التفاسير الهندية مثل تفسير ميزا بشير الدين وتفسير عمران حسين، وهذان التفسيران على الاختلافات العميقة بينهما يتبنّيان في المجمل رؤية تنبئية للسورة، باعتبارها تسرد مستقبل الصراع التاريخي بين الأمم الثلاث.

(٢) اعتبرت نويفرت بالأساس أن سورة الحِجْر هي من أكثر السور ذات المرجعية الذاتية الواضحة. راجع: شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد عليّ، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص٢٤٢.

هذه المنهجيات والدراسات المهتمة بالدراسة البنيوية للنصوص والتي تسعى لاكتشاف الوحدة الناظمة لبعض سور القرآن وملامح تماسكها الموضوعي والتركيبي، وسننطلق هنا من تحليل عدد من الدراسات البنيوية السابقة التي اقترحت بنى لسورة الكهف ووحدات خاصّة لها، ثم نقوم باستكشافها سواء في منهجها العام أو في بعض تفاصيلها كتمهيد لطرح وحدتنا المفترضة، هذه الدراسات هي: دراسة ماريانا كلار (Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf) «إعادة بحث الحدود النصية: نحو قراءة لسورة الكهف وفق منهج نقد الشكل»، وهي دراسة تحليلية ناقشت فيها عددًا من الدراسات الغربية والعربية لبنية سورة الكهف، وكذلك دراسة بودمان للكهف ضمن كتابه: «شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن»، ودراسة جورج آرتشر (The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld)، «هيل هوند (كلب الجحيم) في القرآن، الكلب كحارس للعالم السفلي».

وتختلف الوحدات المقترحة لأيّ سورة قرآنية وفق طريقة تقسيم السورة ذاتها وكذلك وفق التصور العام للفضاء السردي للسورة وطبيعة القصص الواردة فيها؛ لذا فإنّ وحدة سورة الكهف ظلَّت موضع نقاش طويل من الباحثين بسبب اختلافهم في تقسيم السورة ومحدّدات هذا التقسيم، وكذلك اختلافهم في تصور الفضاء السردي للسورة، فقد تناولَت كلار في دراستها عددًا

من محاولات تقسيم السورة، والتي رغم اتفاقها نسبيًّا في تحديد بعض أقسام السورة، مثل «المقدّمة» و«الخاتمة»[١]، إلا أنها شهدت كذلك اختلافًا ضمن معظم أقسام السورة، وهذا الخلاف يقوم بشكلٍ كبيرٍ على الخلاف في تحديد قصص السورة والعلاقة بينها، حيث -على سبيل المثال- نجد أركون ينفرد باعتبار قصتَي موسى وقصة ذي القرنين ضمن ذات المقطع السردي، بينما يميل المعظم للفصل بينهم، وتفرِّق كولوسكا بين قصتَي موسى نفسِهما، وهو نفس ما يقوم به جورج آرتشر حيث يدرس قصة موسى وفتاه كمقابل لقصة صاحب الجنتين -ضِمن بنية حلقية للسورة ككلّ-، فضلًا عن الاختلاف في التقسيمات الداخلية لنفس القسم عند من يطبِّقون «البنية الحلقية» مثل نويفرت وآرتشر[٢]، ويرتبط هذا بمسألة المحدّدات النصِّية المفترضة كعلامة على بداية القسم ونهايته، وكذلك يرتبط بتعيين بعض الأقسام كتعليق على المقطع السابق أم كمقطع مستقلّ[٣].

(١) تمثل الآيات من: ١ – ٨ مقدّمة السورة عند نويفرت وأركون ومير ونوتن وكلوسكا، كما تمثّل الآيات من: ٩٩ إلى نهاية السورة؛ خاتمة عند أركون وكلوسكا، وتبدأ من: ١٠٢ – ١٠٣ عند نويفرت ونوتن ومير.

(2) Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017, p:220
The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:16- 17،

(3) Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017،

وينعكس هذا بطبيعة الحال على الخلاف في تصوّر وحدة السورة أو فكرتها المركزية، إلّا أنه يمكن مع هذا القولُ بأنّ معظم الوحدات التي يتم اقتراحها لسورة الكهف على اختلافها تشترك في دلالات متشابهة أو متقاطعة بشكلٍ كبيرٍ، ويبدو فيها الحضور المركزي لمفهوم القدرة الإلهية والوحدة الإلهية؛ فوحدانية الله وشمول القدرة الإلهية وعدم امتلاك النبيّ لأيّ قوة خاصة، هو محور تصوّرات مير وكلار لوحدة السورة، يزيد عليها بودمان قضية العجز البشري وادّعاء بعض المخلوقات القدرة على الولاية من غير الله في مقابل قدرة الله ووحدانيته الشاملة[1]، كما تزيد عليها كلار بدراستها لقصة صاحب الجنتين وربطها للقصة بقصة الشيطان -وبقصة «الهبوط من الجنة»- قضيةَ الادّعاء بمساواة الله أو منازعته وحدانيته والتي تتمّ عبر الشيطان وأوليائه.

إلا أنّ ثمة بعض الإشكالات ضمن معظم هذه الاقتراحات، أهمّ هذه الإشكالات هو أن معظمها يُغَيِّب «الحضور الشيطاني» من السورة -على المعنى الذي ذكرناه للشيطان كتركيب سردي يضمّ الجنّ والملائكة المراقبين وأبناء الله ومجمل الوسائط المفترضة بين السماء والأرض-، فحين تنظر لـ«إبليس» في السورة فإنها تُغيِّب الوظائف المتعددة لـ«إبليس» في القرآن؛ «متسمِّع، ساحِر، سارِد...»، المتبدِّية بوضوح في السورة كما سنوضِّح، وهي وظائف مهمّة كما

(١) شعرية إبليس، اللاهوت السردي في القرآن، ويتني بودمان، ترجمة: رفعت السيد عليّ، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٧، ص١٩٨.

أسلفنا ضمن عملية الصراع حول «تأسيسات العالم» في سياق الشرق الأدنى القديم، العملية التي اعتبرناها جزءًا أساسيًّا من النظر للقرآن تاريخًا وبنيةً؛ تاريخًا: حيث يتم النظر للسياق التاريخي للقرآن كسياق صراع حول «تأسيسات العالم»، وبنيةً: حيث يبرز هذا دور القرآن الخطابي والإنجازي في عملية تأسيس العالم الديني التوحيدي في مقابل «تأسيسات أخرى للعالم»، فهذا النظر الغائب في معظم الدرس المعاصر والذي هو إشكال منهجي عام متعلّق بعملية حصر تاريخ النصّ في تاريخ النصوص السابقة وبنيته في البنية النصية ضمن الأفق النصِّي المعاصر لدراسة القرآن كما أسلفنا، يؤثر بشكلٍ كبيرٍ على اقتراحات هذا الدرس لبنية – تركيب السورة.

لذا فإنّ هذه الاقتراحات حتى عندما تستحضر إبليس في نظرتها لبنية–تركيب السورة، عبر دمجها قصة آدم وإبليس ضمن فضاء السورة القصصي، فإنها تتجاهل هذه الوظائف المتعددة لـ«إبليس/ شيطان القرآن» وأثرها، فنجد بودمان يقتصر على إبليس كأساس للتشكيك ونقد القائم ومعاينة الالتباس –لكن بودمان ينظر إلى إبليس باعتباره مختلفًا عن الشيطان الذي يقتصر دوره عنده على الشر الأخلاقي–، وبينما تلتفت كلار التفاتا بسيطًا لعدم دقة هذا الاقتصار حين تتحدّث عن «منازعة الله وحدانيته»[(١)]، إلا أنها لا تحدّد مساحات

(1) Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017, p: 231.

المنازعة، -والتي يمكن تكثيفها كما أسفلنا في مساحات «وحدانية التصريف- وحدانية المعرفة- وحدانية البيان»-، كذلك فإنّ حديث نوتن عن «الفوضى والنظام والحيرة البشرية وقِصَر الحياة» كفكرة رئيسة للسورة[1] ملهم بشكلٍ كبيرٍ؛ حيث يكشف صِلَة السورة بإشكال الحدود، إلا أنّ عدم ربط هذه الحيرة والفوضى بما يشهده سياق الشرق الأدنى القديم المتأخر من صراع الإلهي/ الشيطاني -في مخيال المجتمعات الدينية ضمن هذا السياق- حول مساحات السلطة والفعالية والقدرة والمعرفة أي «مساحات الحدود الجذرية»، وكذلك عدم الالتفات إلى موقع «الكلام الإلهي» ضِمن هذا الجدل بين الفوضى والنظام ودوره في تأسيس العالم التوحيدي الإبراهيمي بطبيعته الخاصّة في تدبير الحدود، يجرّد هذا الاقتراح الملهم من كثير من قوّته.

لذا فإن أحد مفاتيح النظر لوحدة سورة الكهف الأكثر شمولًا لفضائه السردي، تتمثّل في ظنّنا في الالتفات لـ«سياق القرآن التاريخي» كوضعية «صراع حول تأسيسات العالم» -والتي منها تأسيسات توحيدية بشكلٍ عام لكنها تخالف توحيدية القرآن كما أسلفنا-، ولـ«تركيب القرآن» كـ«كتاب يقوم إنجازيًّا بهذا التأسيس» عبر فعاليته الشعائرية والسردية، والذي يستتبع بالضرورة الالتفات لمركزية «الكلام الإلهي» في السورة كأحد محاور الصراع والتأسيس،

(1) Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017, p: 221.

حيث يحضر «الكلام» كأعمق تعبير عن «التوحيد الإبراهيمي» [التوحيد الذي اتفقت الدراسات على مركزيته في السورة]، -والمتنازع عليه في سياق القرآن[١]- أي «توحيد البيان»، والذي هو أفق إظهار القدرة والمعرفة الإلهية الشاملة [التي اتفقت معظم الدراسات على مركزيتها كذلك] «توحيد التصريف والمعرفة»، التي تقف في مقابل النقص الجذري لكلّ كائن آخر في الكون - خصوصًا الشيطان الذي يجرد في نسيج القرآن عمومًا وفي الكهف بشكلٍ خاصّ من كلّ وظائفه في مخيال الشرق الأدنى وعوالمه الدينية العقدية والسردية والشعائرية-، وأنه -أي البيان الإلهي- هو ما يقدّم العلاج الأمثل للفوضى وللحيرة البشرية الجذرية [التي لاحظ نوتن مركزيتها داخل السورة] التي تمثّل محور صراع في سياق الشرق الأدنى مرتبط بالتوحيد. فمركزية الكلام هي أعمق ما يعبر عن الوحدانية في التوحيد الإبراهيمي «فالإله الواحد الأحد يستمدّ أحديته من كونه الوحيد الذي ينطق بالحقّ»، فليس هناك تعريف أفضل لهذه الحقيقة «سوى كلام الله الضامن لكلّ حقيقة» كما يعبّر مصطفى صفوان[٢]، يُبْرِز

(١) يرى فضل الرحمن مالك أنّ المسائل العقدية – التشريعية الكبرى في القرآن كانت تبرز في ضوء الصراع مع الرؤى الجاهلية؛ لذا فإنّ القرآن يتمحور ويركز بصورة أكبر على الوحي «توحيد البيان» والآخرة وتوحيد العبادة، باعتبار هذه الثلاثة هي محور تنازع أساسي مع الجاهليين. راجع: المسائل الكبرى في القرآن، فضل الرحمن مالك، ترجمة: محمد أعفيف، دار جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٣، ص٢٨، ٢٣٢.

(٢) الكلام أو الموت، اللغة بما هي نظام اجتماعي؛ دراسة تحليلية نفسية، مصطفى صفوان، ترجمة: مصطفى حجازي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨، ص٨٠.

هذا النظر للسورة جزءًا من فعالية القرآن في عملية الجدل والصراع بين تأسيسات العالم، مما يساعدنا في فهم الأبعاد الأشمل للقرآن.

لكن قبل الانتقال للحديث عن مركزية الكلام الإلهي في السورة وعلاقته بإنهاء الالتباس والحيرة في مواجهة الحدود الجذرية، نريد أن نلقي ضوءًا على معالجة آرتشر لـ«الحدود» في السورة، حيث ترتبط بشكلٍ كبيرٍ بالفوضى والالتباس، وحيث تبرز مساحة أساسية من التدبير القرآني في العموم وداخل الكهف بالخصوص للحدود البشرية، كما أنّ لها قدرة على إلقاء ضوء مناسب على موقع «الشيطان» ضمن هذا الالتباس.

ينطلق آرتشر في دراسة سورة الكهف من الأهمية الكبيرة لكلب أهل الكهف، وعبر الاستعانة بتحليل الدلالات المعطاة في نصوص الشرق الأدنى القديم للكلب و«الإنسان - الكلب»، خصوصًا النصوص المسيحية المتأخّرة، وربط الكلب بالحدود بين الموت والحياة «كحارس للعالم السفلي» -في بعض القصص المسيحي وفي رمزية الإله أنوبيس وفي بعض القصص الزرادشتي كذلك[1]- يستطيع آرتشر لفت النظر لمركزية «الحدود» عمومًا في السورة، الحدود بين الموت والحياة بالأساس، وهي الحدود التي تظهر في «كلب أصحاب الكهف»، وكذلك في الشمس التي يظهر عبورها الدائم في قصة أهل

(1) The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:4- 5.

الكهف وقصة ذي القرنين كعبور دوري للحدود بين الموت والحياة، أو عبور السمكة للحدود في قصة موسى وفتاه، وهذا العبور من الموت للحياة مرتبط في القرآن بالقدرة الإلهية وحدها -على خلاف القصة المسيحية لنيام أفسس التي تربطها بالمسيح وقيامته كما يوضح آرتشر[1]-، وهذا الالتفات لأهمية فكرة الحدود واتساع الرموز الذي تشير إليها داخل السورة يساعد آرتشر على ربط قصة أهل الكهف في السورة بقصة ذي القرنين، حيث نفس الحضور للشمس وعبورها وحيث نفس الحد/ السور بين الأحياء والأموات -حيث لا يسقط السور إلا بمجيء الوعد وبعث الأموات- والمرتبط بالقدرة الإلهية وحدها، حتى كأنّ القصتين عبارة عن قصة واحدة حول الحدود بين الموت والحياة وموقع القدرة الإلهية في تدبير هذه الحدود، مما يبرز قدرة الالتفات لموتيف «الحدود» على إبراز وحدة النسيج السردي للسورة الذي يتمحور وفق آرتشر حول «صرف العبادة لله وحده» بعيدًا عن أيّ أولياء أو قديسين أو ملائكة أو شياطين أو أنبياء، حيث لا يملك أيٌّ منهم أيَّ قدرة على اقتحام الحدود بين الموت والحياة.

إلا أنّنا نودّ أخذ «موتيف الحدود» الذي يتحدّث عنه آرتشر لمدى أبعد قليلًا، حيث تمثل الحدود مركز سورة الكهف في ظنّنا وكما سنحاول أن نوضح

(1) The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:8.

تفصيلًا، فهي سورة لرسم الحدود كما اعتبرها بالفعل إلا أنّ الحدود التي ترسمها الكهف في ظنّنا هي أعمق من كلّ هذا الذي ذكر آرتشر «الموت والحياة» أو نوتن «النظام والفوضى»، فعند استحضار الكلام الإلهي كأحد أهم مركزيات مفهوم التوحيد «توحيد البيان» أو المعبّر الأعمق عن حقيقة الوحدانية بـ«ضمان الحقيقة» كما يعبّر صفوان، وعند استحضار الوظائف المتعدّدة للشيطان في سياق الشرق الأدنى (الشريك، النِّد، المتسمِّع، الساحِر، السارِد)، والمتبدِّية في السورة -كما سنوضح-، ومع استحضار مساحات النزاع الأوسع التي يحسمها القرآن في مقابل «التأسيسات الأخرى للعالم» -ومنها تأسيسات توحيدية في المجمل كما أسلفنا- في سياق الشرق الأدنى (أيْ مساحات القدرة/ التصريف، وخصوصًا: العلم/ الوحي)؛ لتكريس «الوحدانية المطلقة» كسِمَة للتوحيد الإبراهيمي - الإسلامي، سنجد أنّ الحدود في السورة هي حدود بين «العالم الديني الإسلامي» وما وراء هذا العالم، أيْ أنها حدود «تأسيس العالم» بتعبيرات إلياد، ويعدُّ الخلاف بين هذا «العالم التوحيدي» و«التأسيسات الأخرى» -ولارتباطه بشمول القدرة والمعرفة، هو في عُمقه- خلافًا حول «تدبير الحدود»، ونقصد الحدود البشرية القصوى، والتي لا تتوقف عند الموت كما يفترض آرتشر، بل تشمل النهايات القصوى في العموم، نهاية القدرة والمعرفة والبيان، حيث الفوضى وغياب النظام، وهي حدود مستحضرة في السورة بكلّ وضوح، حيث تسرد في كلّ قصصها اختبارًا بشريًّا لهذه الحدود، وتكشف عن تدبير قرآني لها معارض لما تفترضه «التأسيسات الأخرى

للعالم» في الشرق الأدنى والتي تدمج في خطّتها التدبيرية الشيطان وأولياءه (ملائكة ساقطين- أبناء الله المفترضين- هرامسة- مثلثين بالحكمة، «كل» ذي القرنين)، أو في كلمة واحدة: «الشيطان» كـ(تركيب سردي).

وبينما ينظر آرتشر لكلب أهل الكهف باعتباره «علامة» على الفاصل بين الحياة والموت، أيْ هذا الحد المفضي تجاوزه للهلاك، فإنّ الشيطان يمثِّل هذا الحدّ في ظنّنا؛ فالشيطان المطرود -في مركز السورة- بما أنّ الطرد هو فعل أرشفة -بتعبيرات دريدا[1]- حيث يقف المطرود/ الملعون في «عتبة» بين الموت والحياة «فهو ميت موتًا رمزيًّا»، يمثّل العلامة التحذيرية الباقية ما بقيت السماوات والأرض، الحد الذي يُذكِّر بعقاب تجاوز الحد أو «السور» الإلهي الأقصى، وليس سدُّ ذي القرنين أو كلب أهل الكهف بدلالتهم كنهاية أو كحدود بين عالمَيْن «تملأ مَن يحاول تخطِّيهم رعبًا» كما سنوضح؛ إلا جزءًا من الدلالة الأشمل التي يجسِّدها الشيطان «المتسمِّع/ واهب المعرفة/ الحافظ» المطرود من العالم الديني التوحيدي كعلامة على الهلاك بتجاوز الحد، وعلى الفاصل بين «العالم التوحيدي» و«التأسيسات الأخرى للعالم» أيْ بين «العالم» و«الهاوية».

(١) حيث يُرسمِل الأرشيف وجود ما يرتاب في سلطته، يصبح الشيطان أرشيفًا للمرفوض في العالم التوحيدي، ويحضر كعلامة للاستعادة من أجل التدليل. راجع: حمى الأرشيف الفرويدي، جاك دريدا، ترجمة: عدنان حسن، ص٢٢- ٢٥.

أخيرًا نودّ هنا -وقبل الانتقال للسورة- استعادة جدل مهم حول التوحيدية في الفلسفة الدينية المعاصرة، نظنّ أن له قدرة على إضاءة بعض ملامح السورة؛ لارتباطه كذلك بسؤال «النهاية» و«الحد» بأوسع تحديد، بل وما وراء النهاية والحد، وهذا الخروج صوب النقاش الفلسفي التأويلي الأوسع للتوحيدية في فلسفة الدِّين والفلسفة الدينية المعاصرة هو جزء من مراوحتنا بين تحليل النصوص وبين النقاش الأوسع للظاهرة في كلّيتها كأساس للفهم، وهي مراوحة تغيب بشكلٍ كبيرٍ عن الدراسات المعاصرة المنحصرة في النصوص وحدها.

بشكلٍ عام يمكننا القول أنّ سؤال النهاية وما وراء النهاية هو المحور الأساسي للتوحيدية، فالتوحيدية هي دين الماوراء، إنها الدِّين الذي يعلن أن النهاية ليست نهاية، إنها مجرّد ظاهر أو جسد أو رداء، فالطبيعة التي هي «الجسد الأكبر»، الأفق والنهاية في كثير من الأديان، ليست نهاية في التوحيدية -التي هي عمقها (دينًا) ضدّ تأليه الكون[1]-، بل مجرّد آية على حقيقة أوسع وأشمل تقع خلفها.

هذه الحقيقة التي توجد خلف الزمان والمكان والعِلّة والطبيعة، أي في عالم «الأزل» خارج عالم «الزمن» وفق تعبيرات ولتر ستيس، والتي تمثّل نهاية

(١) التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، يان أسمان، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط١، ٢٠٠٦، ص٥٧، ٩١، ٩٢.

العقل، هي نفسها ما تمثّل الحرية له في العالم التوحيدي، حيث تحرّره دومًا من الارتهان لـ«الظاهر» و«الجامد» و«المكتمل» و«التاريخي» و«الأرضي» أو لـ«الوثن» بأشمل تعبير[١]، إنّ السؤال عن الماوراء يملك تلك القوة المدوخة والمحرّرة في آنٍ، حيث هذا الفضاء الذي يمثّل العدم للعقل، الهاوية، هو محور الحرية والخلق، وكما يرى فروم وتيلش فإنّ القوة المحرّرة للتوحيدية توجد بالأساس في «هجرتها» والتماسها للنهاية وما وراءها، قدرتها على مفارقة الجامد والراهن نحو ما وراءه، وتمكينها للإنسان من تجاوز كلّ حدّ ونهاية والنظر له كمجرّد بداية على عالم أشمل وأوسع لا نهاية لمداه[٢].

ولمركزية هذا السؤال في التوحيدية فإنّ هذا السؤال قد واجهه آدم قبل أيّ أحد، واجهه حتى في قلب نعيم جنّته المقيم، إنّ «الشجرة المحرّمة» تمثّل نهاية لفردوس آدم الشامل، حيث تنتهي قدرته على التمتع عندها، إنها تمثّل «فجوة في قلب الفردوس»، حيث تفترق عندها الإرادة عن التحقّق!

ويمكن القول أنّ سبب معصية آدم التي سببت خروجه من الجنة، حين خرق الأمر بالأكل من الشجرة، هي أنه لم يستطع أن يفهم أنّ الجنة الحقيقية

(١) الدّين والتحليل النفسي، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ص١٠٦.

(٢) جدل الدين والفلسفة، بول تيليش، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٦٩، ٧٠.

توجد في أخذ الأمر الإلهي/ الكلمة الذي يظهر كـ«نهاية»، باعتباره بداية كما يفترض التدبير التوحيدي للحدود والنهايات، لم يفهم أن هذا «الانقطاع» في نسيج المتع المهداة هو الذي يحرّر الإنسان من الانغلاق داخلها كنهاية أبدية، إنّ هذا الأمر الإلهي أو التجلّي الآمري عبر «قداسة الوجوب» بتعبيرات تيليش[1] هو الدعوة الإلهية لنا بالإصغاء لاكتشاف النور والفردوس الحقيقي وراء الفجوة المتبدّية في قلب الفردوس الظاهر، إنه ما يفتح الزمن على الأبد والمكان على السماء. فهذا الأمر بكسره لنسيج العالم المنتظم وتحطيمه للتجانس وللقواعد يحفز الإنسان للخلق الجديد الدائم فيما وراء الواقع والراهن والمنتهي، في هذا السياق فإنّ «منع آدم» كـ«نداء إبراهيم» و «نداء موسى» هو دعوة إلهية لسكنى «الجنة الحقيقية» وراء كلّ ظاهر معرَّض للزوال، إنّ الفردوس لم يكن في «الشجرة الناقصة» كما تصوّر آدم، بل في الأمر بتركها، حيث التحرّر من الظاهر -ولو كان ظاهر الفردوس- للباطن الأكمل حيث «كلمة الله» المحررة!

(١) بواعث الإيمان، بول تيليش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)- بغداد، ط١، ٢٠٠٧، ص٦٨.

ونحن نستحضر هنا في فهمنا سلوك آدم التقابلَ الذي وضعه فروم بين «القنص» و«الانصات» كتقابل بين نمطَي «التملك»، و«الكينونة- الانفتاح»[1]، والذي يربطه بشكلٍ كبيرٍ بالتوحيدية حيث يعتبر التوحيدية في عمقها دينًا يتمحور حول نمط الكينونة- الانفتاح بقيامه على تجاوز الإنسان للزائل والمكتمل نحو الأزلي كما أسلفنا -وفق تحليل مطوّل للشعائر اليهودية في كتابه «أن تصيروا آلهة»-، ونستطيع أن نضيف لهذا التقابل تقابلًا آخر يزيد من قدرتنا على إضاءة هذا الفرق، وهو التقابل الأكثر مفارقة على الإطلاق، أي التقابل بين الكشف الذي هو في عمقه حجب، والحجب الذي هو في عمقه كشف، والذي عرَضته إيف جروبين في حديثها عن «الحجاب» في دراستها الماتعة «الخروج من عدن: الحجاب قناة إلى الباطن»، حيث تمثل خطيئة آدم التي كشفت له

(١) يرى إيريك فروم أنّ التوحيد لا يقاوم الأوثان، بل يقاوم فعل التوثين، وأنّ تاريخ الإنسان هو تاريخ مقاومة التوثين، ويعني به كلّ نشاط بشري قائم على نمط غير نمط «الكينونة»، فيدخل فيها التلقّف والكنز كجزء من نمط «التملّك»، باعتباره نمطًا ينتهي إلى ارتهان الإنسان للزائل، ويدرس فروم في كتابه (أن تصيروا آلهة) بعض الشعائر اليهودية مثل «راحة السبت» و«خبز الملة» باعتبارها مقاومة لنمط التملّك القائم على القنص واستحضارًا لنمط الكينونة القائم على الانفتاح والحب. انظر: الدّين والتحليل النفسي، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ص١٠٦. ويُراجع: أن تصيروا آلهة، نحو تأويل إشعاعي للكتاب المقدّس، إيريك فروم، ترجمة: سليم إسكندر حنا، دار الكلمة، ط١، ٢٠١٣، ويُراجع: الإنسان بين الجوهر والمظهر، إيريك فروم، ترجمة: سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، أغسطس ١٩٨٩.

سوءته «كشفًا يقوم بالحجب»، فكشف الجسد يعني احتجاب ما وراءه، في حين كان حجب الجسد طريق اكتشاف ما وراءه أي أنه «حجب يقوم بالكشف»[١].

نستطيع بهذا أن نعتبر أنّ فعل القنص والاكتفاء بالظاهر والذي هو مواجهة إنسانية للحيرة عند النهايات القصوى كما يخبرنا فروم[٢] له القدرة على الكشف بالفعل، إلا أنّ العالم يتكشّف فيه عن الظاهر / الجسد فحسب، مما يجعل التعرية هنا قمة الحجب حيث تحجب ما وراء الظاهر، في حين يمثل الانفتاح والإصغاء من وراء الحجب بوابة الكشف الحقيقية، يبدو بهذا أنّ ما حدث مع آدم حين «اقتنص» الجنة بالأكل من الشجرة الناقصة، واكتفى بها، قد تكشّف له حينها ظاهرها المحجوب بقوّة الحضور الإلهي، واحتجب هو عن حقيقة الجنة أي «الكلمة الإلهية المحرّرة»، احتجب عنها حكمًا ونظرًا وسمعًا حتى قبل أن يتحقّق الحجب فعليًّا بـ«الخروج من عدن».

ونستطيع أن نعتبر أنّ هذا التعامل الآدمي مع سؤال النهاية هو محور الرفض التوحيدي ضمن صراع الإنسان مع تدبير الحدود، حيث تفترض في المقابل طريقًا آخر لتدبيرها، وهو ما تعرضه بوضوح سورة الكهف، كما سنوضح.

(١) الخروج من عدن، الحجاب قناة إلى الباطن، إيف جروبين، ضِمن كتاب (الحجاب، نساء يكتبن حول تاريخه وتقاليده وأبعاده السياسية)، تحرير: جينيفر هيث، ترجمة: ربيع وهبة، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٩، ص٢٦١.

(٢) ضمن ما يعتبره فروم السلوكيات التلقفية.

ثانيًا: «العالم الديني التوحيدي»، أي حدّ / سُور تبنيه سورة الكهف؟:

﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ...﴾.

كمَا أسلفنا فإنّ الكفاءة الرئيسة للوحدة المقترحة لسورةٍ ما -والكهف هنا-، تتمثّل في ظنّنا في قدرتها على شمول معظم مساحات السورة السردية، هذه المساحات داخل سورة الكهف -وخصوصًا القصص- تم النظر إليها في كثير من الأحيان باعتبارها وحدات متنافرة، حيث إنه في حين تقبل بعض القصص أن تتكامل سويًّا ضمن فضاء سردي مشترك أو كلي، توجد قصص أخرى تبدو وكأنها دومًا خارجة عن باقي هذا النسيج، وظَلَّ وضع بعض القصص في المركز وبالتالي قراءة البقية في ضوئها فعلًا متنوعًا، كما أسلفنا، وينتج عنه قراءات مختلفة لمركز السورة وكذلك للقصص الجزئي داخلها[1]، إلا أنّ هذا يكشف -كما أوضحنا- عن شعور عام بالوحدة العامة للسورة لم تستطع كلّ هذه الدراسات نفيه رغم اختلافها حول صورة هذه الوحدة وطبيعة حضورها نصيًّا.

(١) نجد أن يوسف الصديق في كتابه (هل قرأنا القرآن؟) يدرس بعض القصص ويتجاهل أخرى «قصة صاحب الجنتين وقصة آدم وقصة أصحاب الكهف»، كما يعتبر أنّ قصتَي موسى وقصة الإسكندر لا بد أن يُقرءَا سويًّا باعتبارهما نسيجًا سرديًّا يعبر عن تجاوز النبوّة والكتاب واستقلال العقل في المعرفة والسلطة. راجع: هل قرأنَا القرآن؟، يوسف الصديق، تعريب: منذر ساسي، التنوير، بيروت، الطبعة العربية الأولى، ٢٠١٣، ص١٣٢، ١٣٣.

فكما أوضحنا، لم تختلف معظم قراءات سورة الكهف في تعيين العلاقة بين «المعرفة والقدرة الإلهية» من جهة، في مقابل «النقص الإنساني» من الجهة الأخرى باعتبارها علاقة مركزية ضمن السورة[١]، وهي العلاقة التي حاولنا تدقيقها عبر الاستعانة بالتسييق التاريخي للسورة في سياق الشرق الأدنى وصراعاته حول حدود القدرة والمعرفة والبيان لتكون بين «وحدة البيان» كمركز للتوحيدية وأفق إظهار القدرة والمعرفة الشاملة، في مقابل الحدود البشرية القصوى، ومركزيته في تدبير هذه الحدود، وهذه الصورة لفضاء الوجود الإنساني كحالة حقيقية من الفوضى والحيرة الشاملة واختبار النهاية والنقص، تتبدّى بكلّ وضوح داخل نسيج السورة، حيث ترسم السورة في صورتها العامة

(١) تشترك الكثير من الكتابات العربية المعاصرة في اعتبار أن الفتنة والعصمة منها هي موضوع السورة وأحد أهم مقاصدها، وكذلك تشترك في استعادة تفسير الظلال واعتباره أن السورة تدور حول تصحيح العقيدة وتصحيح منهج النظر والعمل، وهذه النظرة في ظنّنا ليست دقيقة بالشكل الكافي وفق المنظور الذي يعرضه هذا المقال، حيث إن السورة لا تصحّح العقيدة بل تبنيها في سياق تأسيسات أخرى للعالم، ونظنّ أن مفهوم العالم الديني وتأسيس العالم أكثر فعالية وكفاءة من مفهوم «العقيدة- كتقريرات نظرية» في هذا السياق، حيث يستحضر التشابك بين السرد والشعائر والمعتقد فيكشف الجانب السردي والشعائري للمعتقد نفسه، كما يستعيد الطابع التأسيسي للعالم الديني والطابع الدوري لفعل التدين كإعادة لبناء هذا العالم. راجع على سبيل المثال: إشراقات سورة الكهف، تفسير تدبري موضوعي لسورة الكهف، ناصر بن سليمان العمر، مؤسسة ديوان المسلم، ط١، الرياض، ١٤٣٤= ٢٠١٢، ص١٢.

وعبر نسيجها السردي المتتابع والذي يضمّ ستّ قصص ومَثَلًا -أو خمس قصص ومَثَلَيْن- صورة للفوضى وللحيرة الشاملة في اختبار الحدود القصوى للبشرية؛ ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾، ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾، ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ...﴾، «حيرة موسى في مواجهة أفعال العبد الصالح»، «حيرة القوم الذين لا يكادون يفقهون قولًا»، «حيرة ذي القرنين أمام الفعل المفترض»، وتعرض بحثًا مضنيًا عن «بيان» و«أفق» «لجوء أهل الكهف لله، أسئلة موسى للعبد الصالح، استعانة ذي القرنين بالله»، بحثًا يقطع الطريق عليه في كثير من الأحيان اتّباعُ أقوال هي «رجم بالغيب»، وأفعال يملؤها الادّعاء بالقدرة والولاية عند الشيطان وأتباعه؛ ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ...﴾، وعِند الإنسان وافتتانه بالدنيا/ الجنة وانغلاقه داخلها وصَمِّه أُذُنَه عن سماع قول الله؛ ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا...﴾.

وبالنسبة للبنية العامة للسورة وتقسيمها تفصيليًّا، فنستطيع النظر للسورة باعتبارها ذات «تركيب حلقي» - أي أنها تتكوّن من ثلاثة أقسام؛ منها قسم مركزي يتناظر حوله القسمين الآخرين أ - د- أَ، أو أ ب ج - (د- هـ- دَ)- جَ بَ أَ، حيث يكرّر المركز البنية العامة للسورة كحلقة متناظرة حول مركز، وكما أوضحنا في التمهيد النظري، فإنّ هذه الوحدة شائعة الاستخدام والقبول من الدارسين، خصوصًا في تحليل السور المكية حيث اعتبرت نويفرت كون سور المرحلة المكية الوسطى تخضع غالبًا لبنية ثلاثية «مقدمة- سرد/ قصص-

خاتمة» -وهي تقرأ الكهف وفق هذا التقسيم العام بالفعل-، والبعض طبق هذه الوحدة ذاتها على السور المدنية الطويلة مثلما فعل فارين ممازجًا لها بالتركيب المحوري المتناظر عند كويبرس[١]-، إلا أنّنا وكما أسلفنا نستخدمها كـ«أداة استكشافية»، قابلة للتعديل في ضوء رؤية مدى صلاحية استخدامها عند من طبقها من الدارسين خصوصًا نويفرت وآرتشر[٢]، كما نستحضر ضرورة «المراوحة التأويلية» -بتعبيرات شلايرماخر- في فهم علاقة الجزء بالكلّ داخل السورة، حيث إننا ننطلق من نظر جزئي ضِمني[٣] يدفعنا لافتراض وحدة كلية للسورة ثم نعود لاختبار هذه الوحدة مرّة أخرى في ضوء تحليل جزئي آخر، وهكذا.

لذا، فإنّنا ومن هذه البداية يمكننا تدقيق تصوّرنا لهذه «البنية الحلقية»، حيث نفترض أنّ لسورة الكهف بنية «سُورية» مضاعفة، فجزأيها الأول والأخير، أي: بدايتها وخاتمتها، يمثّلان قوسين أو سُورًا يضمّ بقية السورة،

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

(2) The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:16- 17.

(٣) يمكن القول أنّ هذا النظر الجزئي ذاته والقائم على النظر في موضوعات السورة وتتابعها قبل محاولة استكشاف العلاقة الموضوعية والتركيبية بينها للوصول لوحدة السورة الكلية، هو ذاته نظر متشكّل عبر رؤية كلية للدين وأوجهه الثلاثة، هذا النظر الكلّي يعاد تشكيله عبر النظر في السورة وفق ذات المراوحة التأويلية.

حيث نجد أنّ سورة الكهف هي سورة مسوَّرة بالكلام الإلهي وأهميته في إنهاء الفوضى وعلاج الحيرة البشرية؛ فالسورة تبدأ بحمد الله على إنزال الكتاب، الذي لا عِوَج و«لا التباس فيه» -كما يفسِّرها ابن عباس-، وتنتهي بمدح مَن تتجاوز كلماته الأبحُر، وتقدّم الأفق، وتحمل بداياتها ونهايتها نفس التحذير مِن اتخاذ بشرٍ وليًّا، ومِن صَمِّ الآذان عن سماع كلمات الله، وبين القوسين نجد هذا المسير البشري الطويل والمضني «من فتية، ونبيّ، وغنيّ، وملك، وجموع»، في اختبار الحدود القصوى «قدرة، علم، بيان...»، ومغالبة صَمْتها والحيرة جراء معاينتها؛ إمّا عبر انتظار البيان الإلهي؛ ﴿وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾، ﴿تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾، ﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ...﴾ واتّباعه، أو عبر صَمِّ الأُذُن عن قانون الله والخضوع لكلّ من يخايل بالقدرة والمعرفة، أو كلّ منازع في «توحيد المعرفة والقدرة والبيان» من شيطان أو تابع له «الشيطان - كتركيب»، فكأنّ مقدّمة السورة وخاتمتها ليستَا مجرّد حلقة، بل هما قوسان أو «سُور» يمثِّل الملجأ من هذه الحيرة والفوضى التي تعرضها السورة، وأفق الخروج منها[1]، أو هما أسوار العالم الجديد الذي يبنيه الإسلام في قلب الفوضى والالتباس

(١) لعلّ هذا يتجاوب مع الأهمية الكبيرة للآيات العشر الأولى والأخيرة في كثير من الأحاديث الواردة في مسلم والنسائي عن سورة الكهف، ووصفهم بكونهم بالأساس عاصِمِين من الفتنة ومن فتنة الدجال بالذات.

البشري في معاينة «الحقيقة»، والأفق الذي يقدّمه لتدبير الحدود القصوى البشرية، كما أنّ هذا التسوير مضاعف، حيث نجد في مركز السورة سُورًا آخر يدور حول الكلام الإلهي كذلك.

وهذا التسوير قريب جدًّا مما تحدَّث عنه روبنسون في تحليله سورة (المؤمنون) باعتباره «تأطيرًا» للقِسمَيْن الأول والثالث عبر «لوحتين» متقابلتين، بل تبرز ما يشبه ما يعتبره تقويسًا في القسم الثالث بين الآيتين (١٠٩- ١١٨)[١]، حيث تُظهِر الآيات في الأسوار تجاوبًا- تقابلًا لفظيًّا وموضوعيًّا بارزًا:

سُور خارجي:	سُور خارجي:
- الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب (١)	- قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحَى إليَّ (١١٠)... قل لو كان البحر مدادًا (١٠٩)
(الكتاب)	**(الكتاب)**
- قيمًا لينذر باسًا شديدًا (٢)	- ذلك جزاؤهم جهنم (١٠٦)
ويبشِّر المؤمنين (٢)	إنّ الذين آمنوا ...جنات الفردوس (١٠٧- ١٠٨)
(مصير المتبعين والمخالفين)	**(مصير المتبعين والمخالفين)**
- إنّا لجاعلون ما عليها صعيدًا جرزًا (٨)	- جعله دكاء... وتركنا بعضهم يومئذ

(١) بنية وتفسير سورة المؤمنون، نيل روبنسون، ترجمة: أمنية أبو بكر، موقع تفسير، ص١٥.

	يموج في بعض (٩٨)
سُور داخلي: - واتل ما أوحي... (٢٧)...واصبر نفسك مع الذي يدعون ربهم... زينة الحياة (٢٨) - إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنّا لا نضيع...(٣٠) (مصير المؤمنين صابري أنفسِهم مع كلام الله)	**سُور داخلي:** - وتلك القرى أهلكناهم (٥٩)- ومن أظلم ممّن ذُكِّر (٥٧) - ورأى المجرمون النار (٥٣) (تفسير مصير الكافرين بأنهم أعرضوا عن سماع كلمة الله وذُكِّروا بها فأعرضوا...)

إلا أننا لا نفصل القوسين عن الأقسام كما افترض روبنسون في (المؤمنون) حيث نظنّ أنها مرتبطة تمامًا ومشكلة لموضوعات السرد كما سنوضح، فهي ليست مجرد «إطار» ذي صِلة بموضوعات السورة، بل هي موضوعها المركزي في حقيقة الأمر، كذلك فليست هذه الأقسام الفرعية بين السُّورَين مفرغة كما افترض روبنسون في (المؤمنون)، بل تستعرض تقابلًا واضحًا كما سنوضح.

ونستطيع تقسيم السورة تفصيليًّا وجزئيًّا وفق هذا النظر الكلي الأوّلي إلى ثلاثة أقسام وفق التقسيم الآتي:

القسم الأول:

أ- القوس/ السُّور الخارجي، الكلام الإلهي ومركزيته وجزاء تركه: من آية ١ – ٨.

- ب: قصة أهل الكهف: ٩- ١٩؛ تبدأ بـ﴿أَمْ حَسِبْتَ...إِذْ أَوَى...﴾.

- ج: ١٩- ٢٦؛ تعليق على القصة يستعيد ختام القصة الملخصة: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ...﴾.

القسم الثاني: المركز -والذي يُعتبر تكثيفًا للسورة وتكرارًا لبنيتها.

د: سُور داخلي أوّل: الكلام وجزاء تركه: (٢٧- ٣١)؛ تبدأ بعددٍ من الأوامر حول القرآن؛ ﴿وَاتْلُ...﴾، ﴿وَاصْبِرْ...﴾.

هـ- قصة الجنتين: ٣٢- ٤٤، مثل الدنيا: ٤٥- ٥٠، قصة آدم وإبليس: ٥٠- ٥٢، يبدأ بـ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا...﴾.

دَ: سُور داخلي أخير: الكلام وجزاء تركه: (٥٢- ٥٩)؛ يبدأ بتكرار الحديث في "د" حول القرآن: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ...﴾.

القسم الثالث:

- جَ: ٦٠- ٨٢؛ قصة موسى وفتاه، وقصة موسى والعبد الصالح، تبدأ بـ﴿وَإِذْ...﴾.

- بَ: قصة ذي القرنين -٨٣ -١٠٢، تبدأ بـ﴿وَيَسْأَلُونَكَ...﴾.

- أَ: القوس/ السور الخارجي، الكلام الإلهي ومركزيته: ١٠٠- ١١٠، تبدأ بـ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ... الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي...﴾.

وبالنسبة لمحدّدات التقسيم فإنّ هذا التقسيم الذي عرضناه يتماشى مع بعض المحدّدات التي يسير عليها معظم الدارسين كأساس لتقسيم النصّ، حيث ينطلق من كون كلمات مثل ﴿إِذْ﴾، ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا﴾، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ﴾؛ تمثّل محدّدات عامة لتقسيم النصّ، حيث تعبِّر عن انتقالٍ في النصّ من حديث إلى آخر، وتعمل كـ«حدود للكلام»[١]، وكذلك الانتقال بين «الأنواع الأدبية» كأساس للتقسيم، ولعلّ هذين النوعين من عوامل ومحدّدات التقسيم واضحان هنا تمامًا في سورة الكهف التي تضمّ هذه الأدوات في بداية قصصها كما تضمّ عددًا من القصص والأمثال «الأنواع الأدبية» المتتابعة، ولعلّ هذا ما جعل الكثير من تقسيمات السورة تتفق بشكلٍ عامّ في معظم الأقسام العامة على الأقل كما أسلفنا، لكن وكما يرى هؤلاء الدارسون أنفسُهم فإنّ عملية إيجاد عوامل واضحة نهائية للتقسيم هي مسألة شديدة الصعوبة[٢]، ورغم فعالية هذه المحدّدات في ضبط عملية التقسيم إلا أنه يصعب النظر لها كمحدّد نهائي؛ لذا فإننا سنحاول عند ذِكْر بعض التقسيمات المذكورة هنا والتي لا ترتبط ضرورةً بمثل هذه الأدوات، مثل تقسيم قصة أهل الكهف ذاتها لمقطعين (ب) و(ج)، أو

(١) راجع: عرض كتاب (العلاقات النصية في القرآن، الصلة والتماسك والبنية)، لسلوى العوا، أنتوني جونز، ترجمة: هدى عبد الرحمن النمر، موقع تفسير.

(2) Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017, p: 238.

تحديد بعض الآيات كنهايةٍ لبعض المقاطع وليس مقطعًا مستقلًّا -اعتبار آيات ٥١- ٥٣ مثلًا امتدادًا للمقطع المشكِّل لمركز السورة ولقصة إبليس-، فسنوضح أسباب هذا تفصيلًا -موضوعيًّا وتركيبيًّا وفي ضوء باقي السورة- أثناء عرض كلّ قسم من هذه الأقسام.

كذلك نشير إلى أنّ القسمين الأول والثالث للسورة لا يتناظران فحسب وفق ما تفترض «البنية الحلقية»، بل يمثّل الثالث في تصوّرنا تصعيدًا للقسم الأول، سواء تصعيد في بيان الحيرة في مواجهة الحدود ([فتية صالحون- أناس] في القسم الأول _____ [نبيّ مكلَّم- مَلِك مظفَّر] في القسم الثاني) ما يتناسب مع «موتيف» الكهف نفسه الذي تزداد تلافيفه كلّما تعمّق، أو تصعيد في بيان أفق مواجهة هذه الحدود، ما يتناسب تمامًا مع ما نعتبره «الْتِواءة دلالية» تقدّمها سورة الكهف في دلالة الكهف ذاتها كما سيأتي معنا.

ونستطيع أن نعتبر أنّ مركز السورة هو المقطع الممتد من آية ٣٢ إلى آية ٥٩، ويضمّ قصتين ومَثَلًا- أو قصة ومَثَلَيْن-: قصة صاحب الجنتين وقصة إبليس وآدم، وبينهما المثل الخاصّ بالحياة الدنيا، ليس فقط لأنّ هذا المقطع يقع في منتصف السورة تقريبًا على مستوى بناء النصّ والتلاوة[١]، لكن لأنه يمثّل

(١) يلتفت روبنسون في قراءته لسورة المؤمنون، وكذلك عبد الحليم في قراءته لسورة مريم، على عكس الكثير من الدارسين، لعامل القراءة الشفهية للقرآن وأهميته في فهم بنية السورة.

تكثيف الفكرة العامة للسورة باستحضار معاينة الحدود وتكريس ضرورة اتّباع الكلام الإلهي والتحذير الشامل من صمّ الأُذُن عنه الذي ينتهي بالإنسان بالحيرة والفوضى والوقوع في حبائل العدوِّ، أي الشيطان وأوليائه، خصوصًا حين نستحضر التناص الذي يبرزه هذا المقطع من السورة مع إشعياء ٥، أو «نشيد الكرم»، ومتّى ٢١، أو ما يُعرف بـ«مثل الكرامين الأشرار»، وسنوضح هذا تفصيلًا ونبيِّن دلالاته، ونبيِّن كيف يمثِّل مركز السورة مناقشة لإشكال الحدود لكن بشكل مغاير ومعاكس للقسمين الأول والثالث «السور والأفق»، حيث يكثف خسارة من يحاول «تجاوز الحد»، بل يكشف عدم إدراكه حقيقة الحد والأفق، حيث يحضر هنا ما يسميه كويبرس بـ«التغيير عند المركز»[(١)]، ولعلّ عدم إدراك هذا «التغيير» هو سبب عدم قدرة بعض الدارسين على دمج هذا القصص في فضاء السورة السردي، لكن بعد تحليل أقواس السورة في البداية، فسننطلق من أقواس السورة نحو مركزها، مع التنبيه على أنّ بعض الآيات في قوسي السورة لن تظهر دلالتها بصورة كبيرة إلا بعد تحليل مركز السورة.

(١) يمثِّل هذا القانون، القانون الثاني من قوانين لوند للبلاغة الساميّة. في نظم القرآن، قراءة في نظم السور الثلاث والثلاثين الأخيرة من القرآن في ضوء منهج التحليل البلاغي، ميشيل كويبرس، ترجمة: د/ زياد فروح، مركز تفسير، ط١، الرياض، ١٤٤٤، ص٣٨.

القسم الأول:

أ:- الآيات ١ – ٨، الآيات: ٩٨ – ٩٩، ١٠٠ – ١١٠:

في هذه الآيات التي تتسوَّر السورة، نجد إبرازًا لنعمة الكتاب والكلام الإلهي؛ فالسورة تبدأ بالحمد لله على نعمة إنزال الكتاب، وكما يقول البقاعي، فإنّ السُّوَر التي تبدأ بالحمد تتحدّث عن الأنعم العظيمة، التي هي الإيجاد والإبقاء أولًا، والإيجاد والإبقاء ثانيًا؛ لذا فالبدء هنا بالحمد يبرز كيف أنّ بقاء حياة البشر رهينة بالالتزام بالكلام الإلهي، فهي تشير إلى الإبقاء الأول[١]، وهذه الآية كآية افتتاحية فإنها تعمل على تكثيف كلّ موضوعات السورة «العبد/ الإنسان، الكتاب، العِوَج»[٢]، كما تنتهي السورة بنفس التأكيد على أهمية الوحي الإلهي، الذي تتجاوز كلماته الأبحُر لو صارت مدادًا؛ ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي...﴾، ويوصف الكلام الإلهي بأنه (قَيِّم)؛ ﴿قَيِّمٗا لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا شَدِيدٗا...﴾، كـ«القيِّم الشفيق القائم بالمصالح»[٣]، وحين تنفي السورة الولد لله؛ ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗا﴾، فإنها تبرز أنّ هذا القول لا يقوم على علم

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٤، (١٢/ ٤).

(٢) لتطبيق منهجية العتبات على فواتح السور القرآنية؛ راجع: نحو النصّ في الخطاب القرآني، فواتح السور المبدوءة بالاستفهام نموذجًا، محمد جاسم الخلف، كنوز المعرفة، ط١، الأردن، ٢٠١٨.

(٣) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، لبنان، ١٤٠١، ١٩٨١، (١١/ ٧٦).

أو معرفة؛ ﴿مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِأَبَآئِهِمْ﴾، إنه محض خطأ وكذب؛ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾، حيث إن مركزية الكلام الإلهي وكونه (القَيِّم) تأتي من كونه بيانَ ذاتٍ لها «وحدانية المعرفة»؛ حيث يصبح القولُ عليها بغير علم وتجاوزُ بيانها المرسل للبشر -عند معاينة حدود المعرفة البشرية- وصَمُّ الأذن عنه ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ =تجنِّيًا على هذه الوحدانية وتجاوزًا للحدود وسقوطًا في سراب الغي والضلال والتيه المفضي للطرد الشامل من رحمة الله.

فهذه الآيات المسوِّرة للسورة، وكما أنها توضح مركزية الكلام الإلهي، فإنها كذلك ترسم «حدود الكلام المقبول» عن الغيب، حيث تعتبر كلّ كلام لا ينبع من معرفةٍ حقيقيةٍ قائمةٍ على وحي الله هو «كذبٌ» و«شططٌ» وغَيٌّ، تبرز هنا مركزية الكلام الإلهي من حيث هو مؤسَّس على الهيمنة الإلهية على الغيب «ضمان الحقيقة»، فهذه الهيمنة هي أساس «وحدانية المعرفة»، وبالتالي مركزية وسلطة البيان الصادر عنها، فالقرآن هنا لا يسرد الغيب فحسب، بل يؤكّد كونه الطريق الوحيد ذا السلطة في سرده.

ب: الآيات: ٩- ١٨:

هذه الآيات تسرد قصة أهل الكهف، فهم الفتية الذي هجروا قومهم لأنهم عبدوا شركاء من دون الله، فترسم صورة لمواجهة الإنسان حدود قدرته في

مواجهة الظلم والفتنة، وكيف يمكن تدبير هذا الحد فقط عبر اللجوء للهدى الإلهي الذي يقدّم الرشد والهداية؛ ﴿وَإِذِ ٱعۡتَزَلۡتُمُوهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ فَأۡوُۥٓاْ إِلَى ٱلۡكَهۡفِ يَنشُرۡ لَكُمۡ رَبُّكُم مِّن رَّحۡمَتِهِۦ وَيُهَيِّئۡ لَكُم مِّنۡ أَمۡرِكُم مِّرۡفَقٗا﴾، ﴿مَن يَهۡدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلۡمُهۡتَدِۖ وَمَن يُضۡلِلۡ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرۡشِدٗا﴾.

وتوضِّح القصة الحيرة البشرية والْتِباس المعرفة كذلك؛ ﴿فَضَرَبۡنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمۡ...﴾، ﴿وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظٗا وَهُمۡ رُقُودٞ﴾، كمَا تلحّ في استمرار للآيات السابقة على قضية الهيمنة الإلهية على الغيب ومن ثم سلطة البيان عنه؛ حيث تشير إلى أنّ فعل عبادة شركاء الله، هو فعلٌ يتمُّ دون (سُلْطَانٍ بَيِّنٍ)، دون علم، بل عَبْر شططٍ مبنيّ في هذا الفراغ من الحيرة البشرية؛ ﴿لَّن نَّدۡعُوَاْ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهٗاۖ لَّقَدۡ قُلۡنَآ إِذٗا شَطَطٗا﴾.

ج: ثم في الآيات من ١٩ – ٢٦:

يستمر سرد قصة أهل الكهف مع تعليق أوسع عليها، يظهر فتية الكهف ومَن عثروا عليهم في هذه الآيات، باعتبارهم نموذجًا مكثفًا للبشرية التي تعيش الحيرة ويُعْوِزُها البيان في مواجهة حدود معرفتها، إنّ الحيرة هي ما يشكِّل يقظة الفتية، ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثۡنَٰهُمۡ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيۡنَهُمۡۚ قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ كَمۡ لَبِثۡتُمۡۖ قَالُواْ لَبِثۡنَا يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۚ قَالُواْ رَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثۡتُمۡ فَٱبۡعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمۡ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلۡمَدِينَةِ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامٗا فَلۡيَأۡتِكُم بِرِزۡقٖ مِّنۡهُ وَلۡيَتَلَطَّفۡ وَلَا يُشۡعِرَنَّ بِكُمۡ أَحَدًا﴾، كم لبثوا؟ وهي أيضًا ما يشكِّل استقبال مَن هم خارج

الكهف لهم، مَن هؤلاء؟ ماذا نفعل حيالهم؟ ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ لِيَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيۡبَ فِيهَآ إِذۡ يَتَنَٰزَعُونَ بَيۡنَهُمۡ أَمۡرَهُمۡۖ فَقَالُواْ ٱبۡنُواْ عَلَيۡهِم بُنۡيَٰنٗاۖ رَّبُّهُمۡ أَعۡلَمُ بِهِمۡۚ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُواْ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِمۡ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيۡهِم مَّسۡجِدٗا﴾.

والفصل بين هذا الجزء وما سبقه، رغم أننا هنا ما زالنا داخل قصة أهل الكهف بشكل عام، يبرّره الخروج من سياق القصة إلى التعليق عليها، حيث إنّ الآيات هنا تنتقل من سرد القصة إلى الكشف عن غرض الفعل الإلهي في التاريخ وفي السرد، ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثۡنَٰهُمۡ... وَكَذَٰلِكَ أَعۡثَرۡنَا عَلَيۡهِمۡ...﴾، والمُتبَدِّي في كشف الحيرة البشرية. إنّ الآيات تبدأ بذكر عام للقصة في ثلاث آيات (١٠- ١١- ١٢)، ثم تُفصِّل القصة (١٣- ١٨)، ثم تعود للتعليق العام على القصة عبر العودة للآية الثالثة في التلخيص، عبر تكرارها: ﴿بَعَثۡنَٰهُمۡ لِنَعۡلَمَ أَيُّ ٱلۡحِزۡبَيۡنِ أَحۡصَىٰ﴾ / ﴿بَعَثۡنَٰهُمۡ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيۡنَهُمۡ... كَمۡ لَبِثۡتُمۡ﴾، أو تكرار فاصلتها (دا) التي تستمر حتى نهاية المقطع، مما يجعل هذا المقطع مقطعًا مستقلًّا تركيبيًّا بشكل نسبي[1]، وقد قرأ بعض المفسِّرين مثل البقاعي وابن عاشور المقطع من: ١٣- ١٨ هكذا بالفعل، حيث اعتبروا هذا المقطع تفصيلًا بعد الذِّكْر العام، مما يجعل استعادة خاتمة الذِّكْر العام محدّدًا معقولًا للتقسيم وبدايةً لمقطع جديد،

(١) تفصِل نويفرت بين الآيات الثلاث وبقية الآيات، إلا إنها تجعل الآيات من: ١٣- ٢١ مقطعًا متصلًا.

إلا أنّنا يمكن أن نضيف لهذا كون هذا المقطع مستقلًّا نسبيًّا من حيث يمثّل خروجًا من السرد الداخلي للقصة للسرد الخارجي الذي يتضمّن التعليق عليها في «ميتا – نصّ»، وهذا هو الأهم، حيث إن هذا التعليق مرتبط بكشف الحيرة البشرية وكيف يمكن تجاوزها.

إنّ السرد القرآني هنا –وفي استمرار مع الآيات في بداية السورة وبداية القصة، أي شامل هذا القسم– يتجاوز مسألة الكلام والقصّ إلى ما يمكن اعتباره ميتا كلام أو «ميتا – قص»، حيث لا يهتم السرد الإلهي هنا بالكلام عن الغيب الواقع خلف حدود البشر المعرفية «الغيب العام، عدد فتية أهل الكهف[1]، كَمْ لبثوا»، بل بإيضاح حدود الكلام «المقبول» وحدود الكلام «المُدان» عنه، فالقرآن حين يرفض الأقوال عن عِدَّة فتية الكهف والتي تحاول تجاوز الحيرة عند معاينة الحد، لا يرفضها لخطئها أو لعدم مطابقتها حقيقة الحال، بل يرفضها لأنها ﴿رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ﴾، إنها تعبِّر عن منازعة للإله في ما

(١) يشير يونج لارتباط العدد سبعة بالرقم المقدّس للآلهة السبعة في الغنوصية، والمقصود الأركونات السبعة، وهي الوسيط بين الديمرج والإله الأعلى، وهذه الآلهة الكوكبية توجد وفق الخيميائيين في كهف تحت الأرض، فهم النائمون المقيدون في «حادس/ العالم السفلي»، يتلاقى هذا مع حديث آرتشر عن دلالة الشمس في سياق الشرق الأدنى وعلاقتها بعبور العالم السفلي، ولكن ربما يعدُّ هذا التصوّر بعيدًا عن سياق الآيات. راجع: النماذج البدئية واللاوعي الجمعي، كارل يونج، ص١٦٩، ١٧٠، ١٧٤.

يمتلك وحده معرفته، أي الغيب، إنّ إدانة هذه الأقوال مثل إدانة القول بالولد «كذب» وإدانة القول بالشركاء «بدون برهان»، سببه كون كلّ هذه الاقوال تبدو وكأنّها لا تنتظر البيان الإلهي عند نهاية المعرفة، بل تتبع السراب والهوى المبنيّ خلف الحدود البشرية، ثم تغترُّ به بعيدًا عن المهمِين وحده على الغيب وذي السلطة وحده في بيانه.

وهذا النوع من «الميتا- قص» البارز في هذا القسم كجدل حول «السرد المقبول» عن الغيب، يكتسب أهمية كبيرة حين نستحضر الوظائف الواسعة للشيطان في الشرق الأدنى القديم والمتأخّر وفي الجزيرة، وبالتالي صراع القرآن مع «التأسيسات الأخرى للعالم»، حيث وظيفة «الشيطان» كـ«متسمِّع» و«حافظ» و«حامٍ» و«أرخون»، وظيفة مركزية ضِمن هذا السياق الواسع المتنازِع حول طُرُق تدبير الحدود القصوى للبشر، إنّ هذه الآيات ترسم بوضوح حدود المعرفة البشرية ضِمن هذا الفضاء الملتبس للشرق الأدنى القديم، إنها معرفة غير ممكنة إلّا عبر الوحي الإلهي وحده، تُفْقِد «الكهانة» هنا و«الشعر» و«القص» و«البحث الغنوصي» كمسارد مطروحة =كلَّ سلطتهم بسبب أنّ وسائطهم ذات الصِّلة المفترضة بالسماء «أبناء الله، جنّ، شياطين- الملائكة المذكورون في ثاني آية»[1]،

(١) وفق أغلب التفسيرات فإن الإنذار بنسبة الولد لله في الآية الثانية من سورة الكهف إنذار أشمل من المسيحيين واليهود، ويشمل مشركي قريش الوثنيين، وافتراضهم أنّ لله أبناء من الملائكة، إن لم يكن موجَّهًا لهم بالأساس. ذكر هذا الطبري وابن كثير، وذكر الطوائف الثلاث الرازي والشوكاني وغيرهما.

لم تَعُد حقيقية، أصبحت فحسب مخايلة بالقدرة والولاية، «ليس هناك نسب مع الجنّ أو الملائكة وليس لله وَلَد»، مما يحيل كلّ الأقوال عن الغيب دون الوحي إلى كذبٍ وشطط.

إنّ الكهف في قسمها الأول وفي قلب سردها القصصي، تعود خطوة للوراء -أو للأولية التأسيسية- لتكرّس تدبيرًا للحدود المعرفية عبر تقديمها تنظيمًا واضحًا لفضاء السرد المقبول، حيث تبرز عدم فعالية كلّ الوسائط الممكنة لسرد الغيب تأسيسًا على غياب المعرفة بهذا الغيب عن الكل إلا الله، ترسم السورة هاهنا عبر صورة أهل الكهف ومَن عثروا عليهم صورةً للبشرية كاملة تواجه صحراء وكهوفًا من الحيرة والتساؤل عند مواجهة حدودها المعرفية، لا مخرج بشريًّا من هذه الحيرة، فالغيب حدٌّ ونهاية قصوى؛ لذا فالسرد حين ينتهي لا ينتهي بأجوبة شاملة حاسمة، بل ينتهي بإنهاء القدرة البشرية على السرد، على امتلاك الغيب ﴿قُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثُواْۖ لَهُۥ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾، ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمۡ إِلَّا مِرَآءً ظَٰهِرٗا وَلَا تَسۡتَفۡتِ فِيهِم مِّنۡهُمۡ أَحَدٗا﴾، فيبرز أنه في العالم الديني التوحيدي لا شيء يُعرف إلا عبر الوحي الإلهي وحده، فهو السرد الوحيد المقبول، من حيث الوحي هو البيان الإلهي عن غيبٍ مهيمَنٍ عليه من الله الواحد دون أيّ شركاء ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ -في القوس/ السُّور الداخلي للسورة- أو أبناء/ متسمِّعين؛ ﴿...ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗا ۝٤ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٖ﴾.

- القسم الثالث (المقابل):

جَ: الآيات ٦٠- ٨٢، قصتي موسى:

ونحن نرى بوضوح هذه الصورة ذاتها للحيرة وهذه المركزية لـ«الكلام الإلهي» في تبديدها، في القصة/ القصتين المقابلتين وفق البنية التي افترضناها للسورة، قصة موسى وفتاه والعبد الصالح، نجدها مكثفة حيث مَن يواجه حدود المعرفة هنا ليس جمعًا بشريًّا أو فتيةً مؤمنين بل هو نبي مكلَّم، وهذا يجعل القصة تُظْهِر تجاوبًا بين السؤال المنبِئ عن الحيرة ومواجهة الحدّ وبين الصمت في انتظار الجواب، فما تعرضه هذه القصة هو الغياب الكامل للمعرفة أو للقدرة على تفسير العالم بعيدًا عن المعرفة الإلهية المفسِّرة، إنَّ فعال العبد الصالح «خرق السفينة، قتل الغلام، إقامة الجدار دون أجر»، التي لا يفعلها عن أمره؛ ﴿وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى﴾، تتكشف عن ألغاز عميقة محيِّرة تحتاج إلى تفسير، تتكشف عن نهاية للعقل البشري ولصنعة القياس والاستنباط، تمامًا كفعل موسى حين علم أنّ هرب الحوت (علامة) على لقاء العبد الصالح -بالنسبة لفتاه- ﴿قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾، ويقف موسى هنا عند مجمع (البحرين)، بين الموت والحياة، أو بين الصمت والكلام، مستجديًا للكلام الإلهي لتبديد الحيرة.

وكما هو معلوم فالكثير من الدارسين والكتّاب يذكرون أنّ هاتين القصّتين قصة (موسى وفتاه)، وقصة (موسى والعبد)، هما قصتان يستحضران قصة

الإسكندر -أو ربما جلجامش- والبحث عن «بحر الخلود»، كما تشبه القصة قصة أخرى في التلمود -لكنها ليست عن موسى- بين تلميذ ومريد[١]، لكن تحديد النصّ الذي يستحضره القرآن هنا ليس ما يهمّ في ظنّنا، مما يهم هو الإشارة لهذا الانزياح الذي قدّمه القرآن في القصة بعد إيرادها -أو إيراد تشابكها السردي في مخيال الشرق الأدنى- عبر «التناص السلبي»، والذي يستحضر القصة/ القصص/ الشبكة السردية المعروفة للسامعين دون ذكرها أو دون تعيين قصة محدّدة منها[٢]، فالقرآن «يلمح» لوجود هذا المكان «بحر الخلود» - وبالتالي لهذا القصص أو الشبكة السردية- عبر خبر (هرب الحوت)؛ ﴿فَٱتَّخَذَ

(١) ينظر ميرزا بشير في تفسيره لسورة الكهف إلى قصة موسى باعتبارها كشفًا رؤيويًّا وليس سفرًا حقيقيًّا، وإن كان لا ينفي كون موسى قد رأى يوشع في كشفه إلا أنه يرى «أن هذا الفتى هو في الحقيقة عيسى عليه السلام الذي كان من المقدر أن يبعث في آخر الأمة الموسوية لهداية بني إسرائيل»، كما ينظر للعبد الصالح «المشار إليه هنا هو سيدنا محمد ﷺ»، ولعلّ هذا مرتبط بالنظر للسورة ولسورة الإسراء باعتبارهما متعلقين بكشف مصير الأمم الثلاثة وعلاقاتهم ومصائرهم، ونظنّ أن في هذا النظر للقرآن ككشف عن تاريخ خلاصي يعد تقزيمًا لفعالية القرآن الأكثر اتساعًا، وفي سورة الكهف تحديدًا، يغيب هذا المنظور للسورة الأبعاد الأكثر اتساعًا لقصصها في تناول حدود البشر الجذرية. راجع: التفسير الكبير، ميزا بشير الدين، المجلد الرابع، الشركة الإسلامية المحدودة، ط١، إسلام أباد، ١٤٢٥، ٢٠٠٤، ص٧٠٥-٧٤٣.

(٢) يعدُّ إبهام تفاصيل القصص في بعض قصص سورة الكهف؛ مثل قصة موسى وفتاه ومثل قصة ذي القرنين كما سيأتي معنا، وسيلة لاستحضار الشبكة السردية الحافَّة بـ«الأصل»، والتي تُمثِّل فضاء حضوره، وهو شديد الإفادة في توسعة رقعة المنفي.

سَبِيلَهُۥ فِي ٱلۡبَحۡرِ سَرَبٗا﴾، لكنّنا نجد أنه في القصّ القرآني يتم تجاوز هذا البحر سريعًا، فيتحوّل «بحر الخلود» لمجرّد دلالة على إيجاد موسى للعبد الصالح برؤية «السَرَب»[(١)]، ما يجعل البحث هنا في القصة ليس عن الخلود -كما في قصص الشرق الأدنى عن الإسكندر أو جلجامش المستعادة سلبيًّا- بل عن المعرفة واتّباع وحي الله وأمره وندائه[(٢)]، ويمكننا اعتبار هذا الانزياح قلبًا واضحًا لقصة آدم، المركزية تمامًا في السياق التوحيدي -والمركزية في السورة

(١) يتجاوز السرد القرآني (البحر) سريعًا لتكريسه كعلامة قابلة للتحوّل «تحول البحر موضع السمكة لسرب»، وليس كما يفترض يونج أننا أمام تكرار لنموذج نسيان شيء حاسم، حيث يجد موسى بحر الحياة دون وعي ثم يضيعه وفق يونج، فهذا البحر كان مقصودًا بالفعل لكن كمجرد علامة، فهو ليس هدف رحلة موسى من الأساس. راجع: النماذج البدئية واللاوعي الجمعي، كارل يونغ، ص١٧٢.

(٢) في بعض الأخبار الواردة في تفسير آية مجمَع البحرين، نجد تفسيرًا للبحرين بأنهما موسى والخضر باعتبارهما «بحرَي عِلْمٍ»، وهو تفسير شديد الطرافة، حيث يظهر فيه انزياح لدلالة البحر من بحر الخلود إلى بحر العلم، وهو انزياح دلالي متناسب تمامًا مع فضاء المعنى الذي تخلقه السورة، هذا يوضح بأيّ قدر يمكن للتفسير اللاحق أن يكون مفيدًا في كشف معنى النصّ، على عكس التصور الاستشراقي والحداثي السائد بكون التفسير اللاحق يشكِّل خروجًا عن دلالة «الأصل» السابق المفترض وبالتالي يشكِّل إفسادًا للمعنى، ما يبدو هنا هو أن الوقوف عند «الأصل» المفترض للمعنى «بحر الخلود» هو الذي سيمثّل إفسادًا للمعنى! حيث يتجاهل هذا الوقوف عند الأصل عملية التركيب القرآني الخاصّة للقصة والتي حوّلت بحر الحياة لعلامة على اتّباع العبد الصالح القادم بالمعرفة الإلهية، في نفس السياق يعتبر البقاعي أنّ التقاء مجمَع البحرين مع التقاء موسى والخضر يعدُّ مناسبة لافتة، حيث تكشف عن كون العلم هو حياة القلوب. راجع: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٤، (١٢/ ٩٨).

عبر «تناص سلبي» آخر كما سنوضح- عبر «التناص السلبي» مع التركيبات السردية للشرق الأدنى، حيث كان آدم باحثًا عن الخُلد كذلك (شجرة الخلد) في «نهاية/ فجوة» جنته؛ ﴿هَلۡ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلۡخُلۡدِ وَمُلۡكٖ لَّا يَبۡلَىٰ﴾، في حين كان ارتحال موسى صوب النهاية بحثًا عن «كلمة الله» التي هي الحياة الحقيقية!

يظهر موسى هنا كمنصِت لا يطيق الصبر على غياب البيان عند معاينة الهاوية «حدود المعرفة والتفسير»، لكنه لا يرجم بالغيب، بل يستجدي هذا الوحي الكاشف لمعنى العالم عبر السؤال المنفتح على الإجابة، وحين يُبْرِز نبي الله موسى تساؤلاته المتحيّرة فإنه يبدو وكأنه يبني في الصمت «كلامًا» غرضه تهدئة الحيرة أو «درء صمت يصعب تحمله» لحين سماع البيان، وليس لحسم الحيرة بإجابة غير إلهية، وحين يتجلّى الوحي في بيانات العبد تفسيرًا للأمور، يصمُتُ موسى في حضرة الكلام المبين. ولعلّ هذا يكشف كيف أنّ موسى هنا هو موسى بقية السور القرآنية ولا يوجد أيّ اختلاف في ملامحه، إنّ موسى هنا هو ذاته الكليم[1]، لكنه هاهنا ليس مُكَلَّمًا بل باحثًا عن الكلام،

(١) افترض بعض الدارسين أنّ موسى المذكور هنا ليس موسى الكليم، وقد جاء في بعض التفاسير خبر لنوف البكالي حكى فيه هذا القول، إلا أنّ معظم المفسِّرين يتجاهلونه، وقد انتقده ابن عطية فقال: «وموسى هو موسى بن عمران، بمقتضى الأحاديث والتواريخ وبظاهر القرآن؛ إذ ليس في القرآن موسى غير واحد، وهو ابن عمران، ولو كان في هذه الآية غيره لبيَّنه»، في السياق المعاصر نجد أن يوسف الصديق اعتبر أن موسى هنا كذلك ليس هو موسى الكليم، لكنه افترض أنه ليس شخصية كتابية من =

مستجديًا له، وصمت موسى هنا حيث لا يُعَقِّب على كلام العبد الصالح «الذي يمتلك الكلمة الأخيرة في القصة» -كغياب فتاه عن القصة والذي هو صمت سردي- ليس عن عدم اقتناع أو عدم رضا بالجواب كما يفترض دافيد بنشينسكي[١]، إنَّ صمت موسى هنا يُذَكِّر بصمت إبراهيم الذي تحدَّث عنه كريكجارد باعتباره صمتًا يتجاوز صمت «البطل المأساوي»، فصمتُ موسى هو صمت «فارس الإيمان» حين يعاين الهوّة فوق القانون الاجتماعي والأخلاقي، أي فوق «الكلّي الذي يمنح القدرة على الكلام»[٢]، ففي مواجهة العقل البشري

=

الأساس، بل هو الإسكندر، وهذا ضمن الأطر الحاكمة لعملية القراءة السردية عند يوسف الصديق والأبعاد الأشمل لرؤيته للقرآن وعلاقته بالكتاب المقدّس وبالرؤى اليونانية الهيلينية، وقد تناولنا رؤيته بالتفصيل في سياق آخر، إلا أنّ نفي كون موسى المذكور هنا هو موسى الكليم واعتباره آخر سواء موسى آخر أو شخص غير كتابي، هو في ظنّنا وبشكل عام غير دقيق، بل يمكن القول عنه إنه افتراض «مجاني» من الأساس، حيث لا نجد أيّ سبب سردي يحتم هذا الافتراض؛ فملامح موسى هنا تتفق تمامًا مع ملامحه في باقي سور القرآن، باعتباره كليم الله ومتلقّي كتابه والمسافر لانتظار كلماته، فهذه الصورة له في الكهف لا تختلف عن صورته في سورة الأعراف حين ترك قومه لميعاد الله. راجع: القراءات الحداثية للقرآن، تحليل لسياقات النشأة ونقد لأسس الاشتغال، طارق حجي، مركز تفسير، ط١، الرياض، ١٤٣٣، ص٢٨١- ٢٨٦.

(1) A Qur'anic Theodicy: Moses in the Sūrat al- Kahf (Q 18), DAVID PENCHANSKY, New Trends in Qur'anic Studies, Text, Context, and Interpretation, Mun'im Sirry, LOCKWOOD PRESS, Atlanta, Georgia,2019, p: 107.

(٢) خوف ورعدة، سورين كركيجاد، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص١١٣- ١١٧، ١٠٣، ١٣٩-١٤٣.

يتوازى هاهنا قتل الغلام الذي لم يُطِق عليه موسى صبراً والأمر بذبح الابن، بل بطلب السجود لآدم المستحضر في الكهف، إنها أوامر خارج عالمنا المعتاد، خارج القياس المنطقي والعقل، أو حتى في مواجهتهم كما افترض إبليس في حجاجه[١]! أوامر تُبرِز حدود المعرفة والعقل، وتحتاج في كشف معناها لوحي إلهي يبدد الحيرة ولا يوجد قبالته إلا الصمت المرادف لـ«قفزة إيمانية» بتعبيرات الفيلسوف الدنماركي، إنه ليس صمت عدم الاكتفاء، بل إنه الصمت الناتج عن امتلاء الفضاء بالكلام، إنه صمت انفتاح النهاية على أفق لا نهائي، صمت «التحوّل» الذي عاينه موسى[٢]، صمت من صار «يتحدث بكلّ الألسنة»[٣]!

بَ: الآيات: قصة ذي القرنين: ٨٣- ٩٩:

وبعد انتهاء قصة موسى والعبد الصالح نجد التجاوب الأشمل مع قصة فتية الكهف المقابلة متبدِّيًا في قصة ذي القرنين، متبدِّيًا بشكل مكثف ومصعَّد كذلك، حيث الاحتماء بالقدرة الإلهية وحدها كملجأ من الفوضى ومن القوم

(١) الإشارة هنا لما يعرف بأسئلة إبليس السبعة، والتي حكاها الشهرستاني في المِلَل والنِّحَل. انظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، المقدمة الثالثة، ص٧- ٩.

(٢) كما سنوضح فإنّ عملية التحول الروحي قد حدثت للبشرية كاملة في السورة.

(٣) خوف ورعدة، سورين كركيجاد، ترجمة: فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص١٤٢.

الذين يعيثون في الأرض فسادًا، وحيث نهاية القدرة البشرية؛ مهما عظمت، حيث حازها مَلِك، ومهما وصلت، حيث وصلت حدود الأرض شرقًا وغربًا، يظهر ذو القرنين هنا ورغم كلِّ قوّته ومعرفته بشكل لا يختلف كثيرًا عن فتية الكهف، وبينما يصرف العبد الصالح معرفته لله، فإنَّ ذا القرنين يصرف مقدرته لله وحده؛ ﴿مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي...﴾.

وفي سياق الخلاف الكبير سواء في التراث أو في الكتابات المعاصرة عربية وغربية حول مَن المقصود في قصة ذي القرنين، وما هي القصة التي يعيد سردها أو يتقاطع معها القرآن هاهنا، فإننا لا نستطيع تجاهل «الظلال الهرمسية» لشخصية ذي القرنين القرآنية، سواء كان الإسكندر المقدوني أو غيره على الخلاف المشهور بين المفسِّرين[(١)]، أو سواء كانت القصة المستحضرة هي القصة السريانية عن الإسكندر «خرافة الإسكندر» -كما يُفترض منذ نولدكه- أو كانت قصة جلجامش أو تركيبًا سرديًّا منهما[(٢)]، إلا أنّ المهم الإشارة له هو أنّ

(١) كثير من المفسِّرين يعتبر أنّ المقصود هنا هو الإسكندر المقدوني باني الإسكندرية، إلا أنّ بعض المفسِّرين رفض هذا القول؛ مثل ابن كثير وابن عاشور، لاعتبارات كثيرة؛ منها أنّ المقدوني كان وثنيًّا. انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١٥/ ١٨- ٢٣)، تفسير القرآن العظيم، عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: أ.د/ حكمت بن بشير بن ياسين، دار ابن الجوزي، ط١، السعودية، ١٤٣١، (٥/ ١٨٦- ١٨٨).

(٢) نظنّ أنّ اهتمام بعض المعاصرين بتحديد «أصل» القصة القرآنية، هو استمرار للولع الاستشراقي الكلاسيكي العتيق بالأصول، وهو ما لا يتفق مع طبيعة النصوص في سياق الشرق الأدنى القديم المتأخر =

الإسكندر «المفترض على أكثر الأقوال» هنا ليس مجرّد «الإسكندر اليوناني» تلميذ أرسطو وفيليب، بل «الصياغة الهرمسية» له تحديدًا، والتي تبدو في وصوله لتخوم الأرض وفي بلوغه مشرق الشمس ومغربها؛ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغۡرِبَ ٱلشَّمۡسِ﴾، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطۡلِعَ ٱلشَّمۡسِ﴾، ووصوله إلى الحدود التي لم يصل إليها بشر من قبلُ، والمهم في هذه الصياغة والتي تجعلنا نعتبرها محور التركيز الأهمّ بدلًا عن الاهتمام بالشخصية التاريخية المستحضرة ذاتها، هو أنّ هذه الصياغة لا تقتصر على شخصية تاريخية بعينها كما يُفترض، بل هي عبارة عن تشكيل سردي من طيف واسع من الشخصيات الهرمسية والكتابية المتداخلة أحيانًا في كثير من المسارد في الشرق الأدنى القديم المتأخر، مثل (أخنوخ الواصل تخوم الأرض، هرمس المثلث بالحكمة، إدريس، إيليا...)، وكذلك مثل الملائكة الساقطين والمراقبين السماويين -كما يرويهم لنا سفر أخنوخ-

=

وتشابكها الشديد تركيبيًّا وسرديًّا، مما يعني أنّ القضية الرئيسة لا تتمثّل في تحديد «نصّ أصل» بقدر ما تتمثّل في محاولة قراءة البؤر والتركيبات السردية المستعادة سلبًا وإيجابًا، وإثباتًا ونفيًا، ضِمن المجتمعات الدينية لهذا العصر ومشاغلها المتباينة، من أجلِ فهم مواضع الإدانة والرفض تجاه ما ترويه هذه المسارد، خصوصًا في سورة تركِّز على تحديد أطر الكلام المقبول والمُدان أكثرَ مِن إيراد معارف تاريخية محددة، والاهتمام الغالب بـ«الأصل» يشكِّل بصورة أعم جزءًا مما يسميه السرديُّون «أفول السرد الكتابي» كما هو عنوان كتاب هانز فراي، حيث إيلاء الاهتمام الأكبر لقضايا الأصل والتاريخ، على حساب عملية التشكيل التي يقوم بها السرد، وتماشيًا مع المقاربة العامة داخل هذا المقال، فإنّ الأهم ليس تحديد «أصل» قصةٍ ما، بل موقع القصة داخل البنية الجديدة التي يوظِّفها القرآن داخلها في مقابل التركيبات السردية الأخرى.

التي تقف كوسائط بين عالم البشر والآلهة وتمتلك من المعارف والقدرات ما يفوق البشر ويقربهم من الأُلوهة، فهم يتجاوزن الحدود ويعلَمون الكثير من الأسرار السماوية (مثل أسرار المعادن وصهرها) ويُغْرُون بها وبقدرتهم المفترضة البَشَرَ القابعين في اختبار النهاية والحدود لاتّباعهم(١)، وهذا الطيف الأوسع أو التركيب السردي المعقد من الوسائط والملائكة الساقطين والبشر والأنبياء والملوك المثلثين بالحكمة المالئين مسارد الشرق الأدنى القديم المتأخر(٢)، هو في ظنّنا ما يسيطر عليه القرآن هاهنا في الكهف، حيث يجرد القرآن كلّ تلك الشخصيات ممثلة في (ذي القرنين) كـ«شخصيةٍ مفهومية» أو «تركيبٍ سردي» مُستحضَرٍ قرآنيًّا في «تناص سلبي» من أيّ قدرات تصريفية أو «معرفية- عملية» فائقة، ومن أيّ قدرات على التدخل في مجرى الأحداث وفق التصوّرات الهيلنيستية عن الكون(٣)، إنّ سورة الكهف وبسردها قصة ذي

(١) التوراة، كتابات ما بين العهدين، مخطوطات قمران- البحر الميت، الجزء الثاني، التوراة المنحول، ترجمة: موسى ديب الخوري، دار الطليعة الجديدة، ط١، سوريا، ١٩٩٨، ص٦٧.

(٢) يشير آرتشر في دراسته لاهتمام القرآن بتفكيك قدرة النيام السبعة على نفع الناس وضرهم.
انظر:
The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p: 8

(٣) لذا، فإنّ حديث بعض الدارسين مثل كيفن فان بلاديل عن كون السورة هنا تستحضر القصة السريانية «خرافة الإسكندر» تتجاهل الظلال الأوسع لشخصية ذي القرنين في فضاء الشرق الأدنى والتي تحضر ظلالها في القصة القرآنية، خصوصًا أن الشكل المسيحي التنبّئي لخرافة الإسكندر سواء كان سابقًا أو لاحقًا على القرآن، فهو غير حاضر في السورة، فلا مبرر لربطها به -إن كان سابقًا على القرآن- كمحور وحيد أو =

القرنين تجرّد هذا الملك -وأيّ ذي قرنين ضِمن هذا الطيف السردي الواسع- من أيّ قدرة ومعرفة خاصة تمكّنه من تجاوز الحد البشري، عبر عملية «التناص السلبي» مع الشخصيات الأخرى ضمن الشرق الأدنى، أو عملية «التركيب السردي المنفي- حيث تستحضر تركيبًا سرديًّا واسعًا بشكل سلبي لنفيه لا لإثباته»، عبر هذا السرد بإستراتيجياته الخاصة يحضُر «أي: ذو القرنين»[1] داخل العالم الديني التوحيدي ليعود عبدًا طيِّعًا «في الكون المخلوق»، لا يملك قدرة خاصّة على المعرفة أو على الفعل، إلا تلك التي يمكّنه فيها ربه الواحد المهيمِن هيمنةً شاملةً على الغيب والشهادة، على العلم والفعل.

ولعلّ هذا يلفت النظر للعلاقة بين القسمين الأول والثالث للسورة، أي قَوسَي/ سُور السورة، فإذا كان قسمُ السورة الأوّل هو وكما أسلفنا قسمًا

=

أساس للتعالق النصّي كما يفترض بلاديل، فالسورة تدمج قصة الإسكندر في فضائها الخاص مما يربطها بشكل أوسع بالشخصيات التي تقف كوسائط بين السماء والأرض، كذلك فإن هذه الصلة «الوسيطية» نفسها تحضر في القصة السريانية، مما يؤكّد كونها محورًا أساسًا في فضاء الشرق الأدنى الراوي للقصة سواء قبل القرآن أم بعده، ويبدو من السرد القرآني أن هذا الجانب بالذات هو محور التركيز والنفي سواء كان يشير إلى قصة الإسكندر المسيحية أو غيرها، حيث هو غالبًا يشير للتركيب السردي حول فكرة الوسائط أكثر من الإشارة لقصة بعينها عن الإسكندر. راجع: خرافة الإسكندر في القرآن، كيفين فان بلاديل، ضمن كتاب (القرآن في محيطه التاريخي)، تحرير: جبريل سعيد رينولدز، ترجمة: سعد الله السعدي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠١٢، ص٢٦٣- ٢٩٢.

(١) هذا يعطي دلالة لعملية إبهام هوية ذي القرنين، حيث يجعل هذا انتقاد المبالغة في قدراته انتقادًا لمجمل الشخصيات الشبيهة.

تأسيسيًّا يقدّم تدبيرًا للحدود البشرية عبر تحديده أطر السرد المقبول عن الغيب بحصر سرده في الوحي، فإن هذا القسم يقدّم تطبيقيًّا «سردية وحيانية» موثوقة ينزع فيها القرآن تفصيليًّا الملامح الفائقة من قصة «العبد الصالح»، وقصة «ذي القرنين» كـ«شطط» سردي -أو كذب أو قول بغير علم- يدّعي وجودَ معرفةٍ وقدرةٍ غيرَ مهيمَنٍ عليها من الإله الواحد، وهذا النزع الذي يقوم به هذا القسم هو تفكيك لادّعاءات المعرفة والقدرة[1] لغير الله، ضِمن واحدة من أهم الشبكات السردية في فضاء الشرق الأدنى القديم المتأخّر -والتي تضمُّ كما أسلفنا الملائكة الساقطين والشياطين والجنّ والأنبياء والمثلثين بالحكمة والملوك، «الشيطان كتركيب» وأولياءه-، ما يتماشى تمامًا مع تصعيد هذا القسم لبيان حدود المعرفة والقدرة عبر استحضار قصة «نبيّ مكلَّم» و«مَلِك عالم وقدير»، يواجهان حدودهما البشرية، نجد أن الصياغة القرآنية ذاتها تُكثِّف هذا التصعيد بأداة «حتى» التي تُعبِّر عن بلوغ غاية بعيدة؛ ﴿حَتَّىٰٓ أَبۡلُغَ مَجۡمَعَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ﴾، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ...﴾، هذا يجعل القسم الأول هو تأسيس لمركزية الكلام الإلهي ووحدانية المعرفة في تدبير الحدود، والقسم الأخير هو تفكيك تفصيلي لادّعاءات حيازة الآخرين سيطرةً على الغيب والشهادة، ومن ثم إبراز غياب قدرتهم على القول أو الفعل فيما وراء هذه الحدود، مما يموضع السورة

(١) هذا التفكيك قائم في قصة أهل الكهف بقدر ما إذا قبلنا رؤية آرتشر لها.

بقسمَيْها تمامًا ضِمن صراع تأسيسات العالم في سياق الشرق الأدنى حول القدرة والمعرفة، ومن ثم البيان، كما يربطها في سياق أشمل بمواجهة الحد البشري الجذري/ النهاية أي النقص، بتدرج يبدأ من أناسٍ عاديين ثم يتكثف في نبي ومَلِك، يوازيه تكثيف تجريد كلّ آخر في الكون التوحيدي من أيّ قدرة أو معرفة متخيلة سواء كان شخصًا عاديًّا أو مَلِكًا مظفَّرًا مشرِّقًا ومغرِّبًا.

أ: الآيات: ١٠١: ١١١:

ثم تغلق السورة قوسها الأكبر بمدح الكلام الإلهي؛ ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي﴾، في استعادةٍ لبداية السورة؛ لتغلق بهذا سُورًا حول الفوضى المتبدِّية، وتَبنِي عالمًا ينتظم حول الكلمة الإلهية وحدها؛ ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ ... يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ / ﴿أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ...﴾؛ كبيانٍ للغيب وإرشادٍ للفعل، ونهايةٍ للنهاية، وكسرٍ للحدّ البشري والصمتِ الملاصق له، وفتحِ أفق لا ينتهي لتجاوزه.

ننتقل الآن إلى تحليل مركز السورة والذي يمثِّل في نظرنا تكثيفًا لبنية السورة العامة، كما يمثّل عرضًا للتعامل البشري الأعمّ مع إشكال الحدود، ويوضح رفض السورة لهذا التدبير كما يلقِي الضوء على القسمين الأول والثالث.

القسم الثاني: مركز السورة، الكلام الإلهي باطن جنة الأصل:

كما أسلفنا فهذا القسم ذاته يكرّر بنية السورة العامة؛ حيث نجد لها مركزًا مسوَّرًا بقوسين متناظرين أو متقابلين يدوران كذلك حول الكلام الإلهي وأهميته ومركزيته في تبديد الحيرة وفي تدبير الحدود القصوى، حيث الآيات: د: ٢٧- ٣١[١]، والآيات دَ ٥٢- ٥٩، فهذه الآيات تتحدّث عن ضرورة اتّباع كلام الله؛ ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِۦ مُلۡتَحَدٗا﴾، وعن الرسل القادمين بهذا الكلام للبشر؛ ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾، وعن صَمِّ البشرِ آذانهم عنه، يتقابل الأمر الإلهي بضرورة صبر النفس مع الذين يدعون ربهم وتعهّد تلاوة القرآن معهم «كما في تفسير البقاعي»[٢]؛ لآية: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم ... مَنۡ أَغۡفَلۡنَا ... أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾. مع رفضِ البشر سماعَ رسل الله؛ ﴿فَأَعۡرَضَ عَنۡهَا ... قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ ... فَلَن يَهۡتَدُوٓاْ ...﴾، والانشغال بالدنيا التي

(١) يقرأ مير وكولوسكا ونوتن هذا المقطع كعِظة، وهذا يتجاهل موضوع العظة المحدد هنا بوضوح وهو اتّباع الكلام الإلهي وتلاوته، ونجد أنّ المفسِّرين التقليديين مثل البقاعي، التفتوا لارتباط العِظة بهذا الموضوع تحديدًا.

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٤، (١٢/ ٤٩).

ليست سوى صحراء للالْتِباس، المغلقة على كلام ليس إلّا شططًا وكذبًا ورجمًا بالغيب[1].

يظهر هذا التقابل بوضوح في تقابل الآيات مبرزة هذا التقابل بين حال سامِعِي كلام الله وحال المعرِضين عنه، وفي توازي الآيات الواصفة لحال المعرضين كما يوضح الجدول الآتي:

- واتل ما أوحي إليك (٢٧) - الذين يدعون ربهم بالغَداة والعشيّ (٢٨) **حال المعرضين:** - أغفلنا قلبَه	- ولقد صرَّفنا في هذا القرآن للناس من كلِّ مثل وكان الإنسان أكثر شيء جدلًا (٥٤) - ذُكِّر بآيات ربه فأعرض (٥٧) - على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفي آذانهم

(١) هذه الآيات من ٥٢ إلى ٥٩، التالية للآية التي تشير لقصة عدم السجود، اعتبرها بعض الدارسين مثل نويفرت ومير وكولسكا باعتبارها مقطعًا خاصًّا منفصلًا، أو مقطعين، أو مقطعًا متصلًا بقصة السجود، باعتباره عظة وتذكيرًا بالآخرة، في حين نعتبرها هنا مقطعًا متصلًا تاليًا لقصة السجود يمثل حديثًا عن الكلام الإلهي، وظنّنا أن سبب عدم وضوح هذا هو ما أسلفنا من تجاهل الدارسين لمسألة تعدد وظائف الشيطان، أو الشيطان كتركيب سردي، حيث مع استحضار هذا البُعد، نجد أن الحديث في بداية هذا المقطع هو نفي لاطّلاع أيّ شياطين أو أيٍّ من أوليائهم على خَلْقِ السماوات والأرض، وأن المشركين الذي يتَّبِعون هؤلاء سيواجَهون بالحسرة في الآخرة حين يرون حقيقة هؤلاء الشركاء كأدعياء؛ لذا تستمر الآيات في بيان الطريق الوحيد للمعرفة والحريّ وحده بالاتّباع، أي الكلام الالهي المرسل للبشر والمصرَّف فيه من كلِّ مثل، في تقابل مع المقطع من: ٢٧- ٣١.

- وكان أمره فرطًا (٢٨)	وقرًا - وإنْ تدعُهُم إلى الهدى فلن يهتدوا إذًا أبدًا (٥٧)

التقابل بين المقطعين د و دَ:

- واتل ما أوحي إليك (٢٧) - واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم (٢٨) - زينة الحياة الدنيا (٢٨) - أعتدنا للظالمين نارًا...(٢٩)	- وما نرسِل المرسَلين إلّا... (٥٦) - ومَن أظلم ممَن ذُكِّر بآيات ربه (٥٧) - وتلك القرى أهلكناهم لمَّا ظَلموا (٥٩) - رَأَى المجرمون النار (٥٣)

هذا التقابل بين إرسال الله كلمته وبين رفض البشر لها والذي نراه هنا حول مركز السورة أو في القوس المسوّر لها «القوس/ السور الداخلي للسورة»[(١)]، يرتبط في ظنّنا تمامًا بقراءة مركز السورة (هـ) كمقطع سردي متّصل كما نفترض هنا، وهذا المقطع كما أسلفنا يسرد التعامل البشري العام مع الحدود البشرية

(١) اعتبر يونج أن هذه الآيات التالية لقصة أهل الكهف هي مجموعة تعليقات أخلاقية أو تربوية، تخصّ الأشخاص غير الممتازين أو غير القادرين على التحول، وهذا يهدر سياق الآيات في ضوء بنية السورة، بالطبع لا يتوقع من يونج ومحور دراسته للسورة استحضار هذه الرؤية الكلية التي باتت أساسية ضمن الدراسات الحديثة لسور القرآن، إلا أنّ المهم هنا هو الإشارة للمفارقة التي تحدث مع استحضار سياق هذه الآيات، حيث يبدو الكلام الإلهي هو أساس التحوّل الروحي والذي لا يقتصر على أفراد ممتازين كما يفترض التصوّر الخيميائي الهرمسي المفترض للسورة عند يونج. راجع، النماذج البدئية واللاوعي الجمعي، كارل يونج، ص١٧٠.

القصوى منذ آدم، والذي عرضت السورة في قوسيها تعاملًا مختلفًا عنه كأفق توحيدي مغاير.

هـ: الآيات: ٣٢- ٥٣:

يضمُّ هذا المقطع من الآيات قصةَ صاحب الجنّتين: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلٗا رَّجُلَيۡنِ...﴾، والحديث عن الدنيا: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ...﴾، وقصة إبليس: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ...﴾، ونحن هنا نتجاوز هذا الفصل بين (القصة) وغيرها من فضاءات سردية مثل «المثَل» أو «التعليق» حيث نفترض أنّنا أمام مقطع سردي متصل يضمُّ مثَلَيْن وقصة، أو قصتين ومثَلًا، وهذا ليس رفضًا للمحدّدات التي يفترضها الدارسون لدراسة مقاطع القرآن والتي يتمّ من خلالها النظر للقصة القرآنية وللمثل باعتبارها «أنواع كلام» خاصّة، ولكنّنا نستفيد هنا مما افترضه فلاوزر متابعًا باختين وميلر، من افتراض إمكان تركّب الخطابات السردية من «أنواع كلام» أصغر، حيث يمكن أن يتشكّل نوعٌ أو خطابٌ ثانويٌّ أو ثالثيٌّ من أنواعٍ أوّلية، ننظر هنا للقصة والمثل والتعليق باعتبارهم أنواعًا أوّلية أو وحدة الكلام القرآني المفرد، كوحدة يجمع بينها «الوحدة الموضوعية، التركيب، محددات الكلام/ الفصل، الوظيفة»[(١)]، تتركّب في شكل خطاب ثانوي، وهذا الخطاب يترابط موضوعيًّا أو قواعديًّا، ويظهر كذلك كنوع كلام محدّد بأطر مميزة، حيث توجد هذه الأنواع المفردة وكما أسلفنا بين الحديث عن ضرورة

(١) إعادة النظر في النوع الأدبي للقرآن، آدم فلاورز، ترجمة: أمنية أبو بكر، ص٣٦، ٣٧.

اتّباع كلام الله وأنّ الإنسان لن يجد مِن دونه مُلْتَحَدًا، وتختم بالحديث عن جزاء مَن ذُكِّر بآيات الله ونسيها وأعرض عنها، مما يجعلها حديثًا واحدًا حول ضرورة الاستماع لكلام الله وذِكْر وعيد مَن يتركه، وهذا الارتباط الذي يسم كلَّ هذا المقطع قد التفتَ إليه بالفعل الكثير من المفسّرين التقليديين؛ حيث نجد مفسِّرين مثل الرازي والبقاعي التفتوا لعلاقة قصة صاحب الجنتين بمثَل الدنيا اللاحق لها[١]، كذلك الطبطبائي في الميزان[٢]، بل يربط الطبري والثعلبي وغيرهما القصتين بآية ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ﴾، باعتبارهما مثلًا على حقارة الدنيا[٣]، بل يربط ابن عاشور قصة إبليس بكامل المقطع من آية: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ﴾؛ ليربطها بالمثَلَين اللاحقين[٤]، وهو الصنيع الشبيه بما نفترضه هاهنا.

(١) مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، لبنان، ١٤٠١، ١٩٨١، (١١/ ١٢٤، ١٢٥، ١٣١، ١٣٢)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٨٤، (١٢/ ٥٦، ٥٧، ٦٧).

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤١٧، ١٩٩٤، ص٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٤، ٣١٥.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، القاهرة، ١٤٢٢، ٢٠٠١، (١٥/ ٢٥٧، ٢٧٢)، الكشف والبيان في تفسير القرآن، أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٥، ٢٠٠٤، (٤/ ١١٥، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣).

(٤) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١٥/ ٣٠٥، ٣٢٨، ٣٤١).

في دراسته التي أشرنا إليها سلفًا لا يعتبر ارتشر هذا المقطع السردي مقطعًا واحدًا -تمامًا كما تفعل نويفرت ونوتن-؛ بل يقسمه، ويفصِل قصة (صاحب الجنتين) عن مثَل الدنيا وعن قصة إبليس التي يعتبرها وحدها مركز السورة، واعتبر آرتشر في دراسته أن «قصة الجنتين» تستدعي أو تستعيد «سفر إشعيا ٥»، أو ما يُعرف بـ«نشيد الكرم»[١].

ونحن نستطيع أن نجد بالفعل الكثير من التوازيات بين «نشيد الكرم» وقصة «صاحب الجنتين»، سواء في الموضوع العام الدائر حول الانغماس في الدنيا والتكبّر ونسيان الله، مِن بني إسرائيل الذين أنعم الله عليهم بالنعم فصاروا «يصِلون بيتًا ببيت، ويقرنون حقلًا بحقل» (إشعياء ٥: ٨) ومِن «صاحب الجنتين»، أو في بعض العبارات التفصيلية التي يظهر بينها تشابها مثل: ﴿صَعِيدًا زَلَقًا﴾، ﴿فَلَن تَسۡتَطِيعَ لَهُۥ طَلَبٗا﴾، و«أُوصِي الغيم ألّا يمطر عليه مطرًا» (إشعياء ٥: ٦)، مما يؤيد الافتراض بوجود التناص بين النصّيْن[٢]، إلا أن هذا التناص مع

(1) The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:16.

(٢) في دراسة نويفرت لسورة يس، تفترض أنّ سفر إشعياء ٥ هو النصّ الضمني للمقطع القرآني الخاص بإرسال الرسل للقرية: ﴿وَٱضۡرِبۡ لَهُم مَّثَلًا أَصۡحَٰبَ ٱلۡقَرۡيَةِ إِذۡ جَآءَهَا ٱلۡمُرۡسَلُونَ﴾، والحديث عن إرسال الرسل للأقوام السابقة والتكذيب بهم هو موضوع أساسي في السور في هذه المرحلة من تاريخ القرآن وفق التَّوْرَخَة النقدية، ولا نجد في هذا المقطع تحديدًا في سورة يس ما يشير للتناص مع السفر ومع استعادته الإنجيلية، إلا فكرة إرسال الرسل وإعراض البشر، أي الفكرة العامة لسور هذه المرحلة كما أسلفنا، ويصعب موافقة نويفرت على كون التلميح لاستشهاد الرجل في القصة القرآنية هو استعادة للتضحية =

سفر إشعيا ٥ لا يمكن قصره على قصة صاحب الجنتين في ظنّنا، فلو كان الحديث على مستوى التشابه بين العبارات المركزية، فإنّنا نجد أن رجع صدى الويلات المقدمة في إشعيا يبرز في الحديث في بداية مركز السورة، حيث يتجاوب/ يتقابل «ويلٌ للمبكِّرين صباحًا متّبعين المسكر للمتأخّرين في العتمة تلهبهم الخمر» (إشعياء ٥: ١١)، مع: ﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ﴾، كذلك فإنّ قصة الجنتين داخل السورة تُبرِز اتصالًا واضحًا مع المثَل اللاحق، يَبرُز في كون القصة مثلًا خاصًّا عن المثل العام للدنيا، ويبرز تفصيليًّا في تعميم نِعَم صاحب الجنتين، حيث تصير؛ ﴿...أَكۡثَرُ مِنكَ مَالٗا وَأَعَزُّ نَفَرٗا﴾، في المثل الأعم عن الدنيا؛ ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا...﴾، مما يجعل من الصعب الفصل بينهم، كذلك فالحديث العام عن ملذات الدنيا

=

بالمسيح «مفرغة كريستولولجيًّا»، إنّ نويفرت تفترض كون قصة الشهيد القرآنية -التي لا تُذكر في أعمال بطرس- هي استعادة لإرسال ابن صاحب الكرم في متّى ٢١ والذي هو استعادة لسفر إشعياء ٥، وأنها إشارة للمسيح خففت عقائديًّا لاحقًا عبر اعتبار المفسِّرين الآية تشير لتقيّ أنطاكية «حبيب النجار»، إلا أن قصة الرجل الذي جاء يسعى يصعب اعتبارها إشارة للمسيح، فلا يوجد أيّ دليل على هذا داخل النصّ إلا استشهاده، وهو ليس دليلًا حاسمًا.

الأمر يختلف هنا في سورة الكهف، حيث نجد أن هذا المقطع يحمل الكثير من الملامح -كما سنوضح- التي تؤيّد كون سفر إشعياء ٥ واستعادته في متّى ٢١ نصًّا ضمنيًّا له. راجع: كيف سحر القرآن العالم؟، أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩.

والانغماس فيها هو مضمون أساسي داخل إشعيا ٥، مما يحتم توسعة فرضية التناص لتكون بين القصة والمثل من جهة ومع إشعياء ٥ من جهة أخرى، ولا تقتصر على قصة صاحب الجنتين وحدها كما افترض آرتشر.

كذلك فإنّ القصة والمثل يرتبطان داخل السورة بقصة آدم وإبليس، ذكر المفسِّرون بعض الأوجه لهذا مثلما ذكر ابن عاشور من ارتباط هذا القصص بالافتخار وعدم التمييز بين الكمال الحقّ والغرور الباطل[١]، إلا أنّ الأمر في ظنّنا أشمل، حيث ترتبط قصة صاحب الجنتين بقصة «آدم وإبليس» عبر استحضار الأخيرة قصة الخروج الأول من الجنة عبر «تناص سلبي» آخر، حيث قصة الخروج هي أوّل اتخاذ للشيطان وليًّا، وهو الأمر الذي تحذِّر منه الآيات، كما تستعيد الآية في تحذيرها للبشر من إبليس وذريته نفس مصير صاحب الجنة؛ ﴿هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ﴾، ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُۥ﴾، ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾، وحيث يذكِّره صاحبه بأصله الشامل والواصل حدّ آدم ﴿خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ﴾، مما يجعل القصتين مرتبطتين عبر تذكير الأخيرة بقصة آدم والخروج من الجنة بوسوسة الشيطان واتخاذه وليًّا عبر «تناص سلبي».

وحين نستحضر الأهمية الكبيرة المعطاة لسفر إشعياء في السياق المسيحي -حيث يُعتبر الإنجيل الخامس كما يقال-، وفي سياق الجدل

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١٥/ ٣٤٠).

اليهودي- المسيحي -وهو ما لا يقوم به آرتشر-، سنجد أنه من المحتّم في عملية افتراض «التعالق النصِّي» استحضار الانزياح الدلالي الحاصل في نشيد الكرم عبر الاستعادة الإنجيلية ثم التأويل المسيحي له باعتبارها أحد فضاءات حضوره التأويلي والتفاوضي، وحين نقوم بهذا سنجد أن هذا الصنيع يتجاوب مع ضمّ قصة إبليس وعدم السجود والتحذير من اتّباعه وأوليائه لذات الفضاء السردي المتناص مع النشيد، حيث إن «نشيد الكرم» في التأويل المسيحي له يمثِّل تحذيرًا إلهيًّا من «الوحش الروحي/ الشيطان» كما يقول القدّيس أمبروسيوس، وحينها سنجد كذلك أنّ هذا التناص المفترض يتجاوب بوضوح مع تقويس/ تسوير مركز السورة بالحديث عن الكلام الإلهي وأهمية اتّباعه كما أسلفنا، حيث يشير «سور» حقل الكرم «الكرم الذي يمثِّل في العموم جنةً أرضية أو فردوسًا أرضيًّا وفق مجاز الكرم ضمن الكتاب المقدّس»، إلى «الوصايا والفرائض المعطاة لموسى» كما يقول يعقوب السروجي[1]، أي القانون الإلهي المرسَل للبشر بعد نزولهم للأرض لهدايتهم وصيانتهم من الشيطان/ الشرير، ويتمثّل الوعيد الإلهي الذي نراه في إشعيا ٥ والمعبّر عن مقصد الأنشودة/ النذارة في كسر هذا السور، وفتح الباب للعَدْوِ الروحي، فسفر إشعياء ٥ -عمومًا ووفق القراءة المسيحية بالذات- هو تهديد بصمتِ الله الذي يعني غياب الهداية

(١) الميمر ١٣٣، على مثل الكرم، يعقوب السروجي، دائرة المعارف السريانية.

عن البشر المحدودين «أنزع سياجه فيصير للرعي. أهدم جدرانه فيصير للدوس» (إشعياء ٥: ٥) «وأجعله خرابًا لا يقضب ولا ينقب» (إشعياء ٥: ٦)، والبقاء في الفوضى والالْتِباس والحيرة وتلبُّس الشياطين وسُكنى الظّلمة «لذلك وسعت الهاوية نفسها وفغرت فاهَا بلا حد» (إشعياء ٥: ١٤) جرّاء الإعراض عن كلام الله والانغماس في الدنيا[١]، «وصار العُود والرَّباب والدُّف والناي والخمر ولاءهم، وإلى فعلِ الرب لا ينظرون، وعمل يديه لا يرون» (إشعياء ٥: ١٢)، هذا يجعل المقطع السردي المشكِّل لمركز السورة كاملًا -والذي قرأه بعض المفسِّرين كمقطع متّصل كما أسلفنا- في تناص مع «سفر إشعياء ٥».

إلا أنّ المقطع القرآني يبرز بطبيعة الحال تصرفًا واضحًا في حدود السفر واستعاداته الإنجيلية ومجازاته المركزية، فيعيد إنتاجه كاملًا داخل فضائه الخاصّ، من أجل تكريس صورة خاصّة عن كلام الله وعلاقة هذا الكلام الإلهي بالحدود البشرية القصوى، كموضوع لقصص السورة في قسميها الأول والثالث كما أسلفنا، فمبدئيًّا نجد أن المقطع القرآني في مُجمله يحمل شكلًا مغايرًا من الوعيد لتاركي الكلام الإلهي الذين وصفتهم الآيات في ما قبل المقطع وبعده

(١) في سفر إشعياء ٥ نجد وعيدًا بتغلُّب الأمم على بني إسرائيل، إلا أنّ هذا الوعيد متجاهَل هنا، حيث تركز السورة على الوعيد بالفُرُط وغياب الهداية وكذلك بالوعيد الأخروي المتمثل في الطرد الشامل من رحمة الله، يرتبط هذا بالمعنى الأعمق المعطى للكرم أو للنعيم الدنيوي.

كما أسلفنا، فالوعيد الذي نجده في الكهف ليس وعيدًا بـ«غياب الكلام» بفعل الله، حيث يظهر الكلام الإلهي في السورة لا نهاية لمداه، بل تضع السورة بدلًا عن هذا مهمّة السماع على عاتق البشر؛ لذا فالبشر هم مَن يقرّرون صَمّ آذانهم عن كلام الله والبقاء في الالْتِباس المبنيّ فوق هاوية الحد البشري؛ ﴿فَأَعْرَضَ عَنْهَا...﴾، إنّ البشر هم من يقرّرون كسر هذا السور الإلهي وتجاوزه نحو الخراب وليس الله الهادي؛ لذا فإنّ هذا المقطع يتجاوب جزئيًّا وبصورة أكبر مع الاستعادة الإنجيلية لنشيد الكرم في (متّى ٢١)، أو ما يُعرف بـ«مثل الكرامين الأشرار/ القتلة» أكثر مِن تجاوبه مع السفر نفسِه مستقلًّا -كما افترض آرتشر-، حيث يُصَوَّر بنو إسرائيل في مثل الكرامين في متّى رافضين لسماع رسل الله المرسَلة إليهم: «ولمّا قرب وقت الأثمار أرسل عبيده وجلدوا بعضًا وقتلوا بعضًا ورجموا بعضًا...» -ما يتجاوب تمامًا مع سُورِ مركز السورة هنا؛ ﴿ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا...﴾-، والنتيجة لِصَمِّ الإنسان آذانَه عن الله وكلمته وكتابه، واتّباعه بدلًا من هذا للشياطين، ستكون كما تستمر السورة بـ«كتاب آخر»، لا يمثل الهداية بل يمثل -للمفارقة- «الثمر»، حيث يجني البشر ما فعلوه في كتاب يحصِي كلّ ما غرسوه ﴿وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾، ثم بالنّار أي الطرد الشامل من رحمة الله.

يعرض هذا المقطع صورة مغايرة لما تم عرضه في القسمين الأول والثالث من السورة، فهو عبارة عن «تغيير في المركز»، حيث لا نجد هنا حيرة مكثفة أو بحثًا

مضنيًا أو مقاومةً للشّطط والغيّ والقول دون سلطان، بل نجد اكتفاءً بالعالم وزينته -التي أشارت إليه آيات القسم الأول ﴿مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ...﴾-، وتسكينًا لأيّ حَيرة عبر اللجوء للشياطين واتخاذهم أولياء، إنّ هذا المقطع يعرض صورة البشرية وهي متجاهلة الحدود والنهايات؛ لعيشها داخل حجاب شامل هو الدنيا، فترسم صورة لتكبُّر البشر وعَجَلتهم، والذي يجعلهم يقفون عند المتناهي ويَدَعُون المعرفة الشاملة والهيمنة الكاملة، أو يتبعون الشياطين التي تدّعي حَوْزَها دون علم؛ ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ... وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾، ويصِمُّون الآذان عن الله ووحيه المحرر، في استعادة لنفس تصرف آدم في الجنة حين تجاهَل نداء الله/ أمْرَه، فيكون جزاؤهم التيه «الفُرُط»؛ ﴿فَلَن يَهْتَدُوٓاْ إِذًا أَبَدًا﴾، (السقوط/ الخروج الثاني من الجنة)، مثلما هو المضمون العام لوعيد إشعياء- متّى.

وعلى مستوى المجازات المستخدمة، فإنّنا حين نقارن بين المقطع القرآني ونشيد الكرم، نجد أنّ مجاز «الكرم» قد انزاح هنا عن دلالته في إشعياء وفي التأويل المسيحي كذلك، والتي تربطه بأمرين؛ أولًا: النعمة الإلهية المادية المعطاة لبني إسرائيل- الإنسان «جنة جديدة أرضية بدلًا عن تلك التي أُخرِج منها أبواهم حين اتّبعوا الشيطان». وثانيًا: «شعب الله» كـ«كرمة»، «شتلة بيت

إبراهيم المختارة، وأغصانه هم هؤلاء الأسباط الإسرائيلية»[1]، حيث بات «الكرم/ الجنان» هنا ومع إلحاق القصة بمثَل عن الزينة الدنيوية في العموم ومع كون آية إبليس تستدعي الخروج من الجنة الأصلية عبر «التناص السلبي» -ما اعتبره كثير من المفسِّرين نسيجًا مترابطًا للتمثيل حول (حقارة الدنيا) كما أسلفنا- دليلًا على الزينة والفتنة والبلاء والتحوّل والتغيّر وعدم الثبات فوق صفحة العالم الذي صار كاملًا عبارة عن «جنة» أو «كرم»، جنة يمكن أن تتحول في أيّ لحظة بفعل الغضب الإلهي جراء إعراض الإنسان إلى صحراء؛ ﴿صَعِيدًا جُرُزًا - صَعِيدًا زَلَقًا﴾[2]، -كأنّنا أمام خروجٍ ثانٍ من الجنة بفعل اتّباع الشيطان وأوليائه-، ويبدو أن الثابت الوحيد هنا في هذا التحول بين الصحاري والكروم، الجنة والأرض، الجنتين والصعيد الزلق- الجرز =هو العالم الأبدي المبني عبر الكلمة الإلهية، أي «السُّور» ذاته الذي «نقبه» الربّ كما ينشد إشعياء، فهو الحافظ و«القيّم» والعاصم كـ«برج الكرم» -الناموس-.

(١) الميمر ١٣٣، على مثل الكرم، يعقوب السروجي، دائرة المعارف السريانية.

(٢) تربط كلار بين قصة صاحب الجنتين وقصة الخروج من الجنة عبر الاستعانة ببعض التجاوبات اللفظية مع السُّوَر خارج سورة الكهف: ﴿وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾، ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ الأعراف، وتربطها بقصة آدم وإبليس خارج سورة الكهف عبر بعض التجاوبات كذلك، ﴿أَنَا۠ أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾، ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ...﴾ الأعراف، انظر:
Re- examining Textual Boundaries Towards a Form- Critical Sūrat al- Kahf, Marianna Klar, Islamic Studies Today: Essays in Honor of Andrew Rippin, Brill, 2017, p: 229

ويظهر هنا ضِمن ذات الانزياح الدلالي مفارقة مهمّة، فـ«كرم إشعيا» في دلالته الأولى الظاهرية كمعبِّر عن النعمة «الجنة الأرضية البديلة» بات في الكهف حجابًا أو سورًا حاجبًا، أو سرابًا مخاتلًا، و«سور إشعياء» و«برجه» تكشّف -في استمرار مع التأويل الروحي لإشعيا- لا عن «سياج» بل عن «كلمة»، وهي «الكلمة» التي تعود في بقية سورة الكهف لتصبح هي الكرمة النامية والمنمّية، أو تصبح الكرمة أقلامًا للكلمة التي لا يكفيها البحر لو صار مِدادًا -لو استحضرنا تناصًّا قرآنيًّا داخليًّا بين آية البحر في الكهف وآية لقمان: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ...﴾-، في تجاوب مع اعتبار المسيح/ الكلمة «كرمة» في الإنجيل «أنا الكرمة الحقيقة وأبي الكرام، يوحنا ١- ١٥»، وفي التأويل المسيحي للكتاب المقدس -كسياق تفاوضي تأويلي للكتاب أو كجزء من «الكتاب المقدس المفسر»[١] كما أسلفنا-، حيث الكرمة ذات دلالة روحية تمثل كلمة الله المرسلة للبشر لهدايتهم ولنقلهم من ضيق عصر «السياج» إلى سعة عصر «النعمة».

(١) فرضية الكتاب المقدّس المفسّر هي فرضية طوّرها سيدني غريفث من عمل جيمس كوجل، وتَعتبر أن الكتاب المقدّس كان موجودًا باعتباره مدونة اعتبارية وفضاءً تفسيريًّا للاستعادة وإعادة القراءة بشكل شفهي بصورة أكبر، وتَعتبر نويفرت أن هذا النمط لحضور الكتاب المقدّس كان مهمًّا في السياق المكي قبل الانتقال للمدينة، حيث الكتاب المقدس الممتلك حرفيًّا وعبر تفسيرات أكثر انضباطًا وارتباطًا =

نرى أنّ السورة بهذا الانزياح تقدِّم دلالتين مختلفتين للكرمة/ الجنة بشكلٍ شديد التشابك، حيث تصبح الكرمة هي «الجنة الأرضية- أو الأرض المزينة كجنة» التي هي «ظلّ/ ظاهر جنة الأصل»، التي طُرد الإنسان منها باتّباع الشيطان، فهي الحجاب عن الله وموضع اختباره؛ ﴿زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ ... وَإِنَّا لَجَٰعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾، ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾، وتصبح الكلمة هي «باطن هذه الجنة»، فهي الأفق إليه، حيث هي دلالة الجنة العميقة كوجود في حضرة الله.

ويصبح الإنسان هنا بين طريقين؛ إمّا أن يفتن بالعالم وكرمه وزينته «والذي هو أرض أو ظلّ ظاهر جنة الأصل» المعطاة له كنعمة وموطن ابتلاء جديد للحدود والنهايات بعد اتّباع أبوَيْه الشيطانَ وتفضيلهم «ظاهر الجنة- التمتع بكامل شجر الجنة»، ومِن ثم خروجهم منها، فيحتجب خلف سراب هذا العالم عن الله فيسقط في صحراء الحيرة وتتخطّفه الشياطين «بكلّ تركيبتها» مثل أبويه، أو أن ينصت لسماع البيان الإلهي الأبدي «الذي هو سماء/ باطن/ حقيقة

=

بقصة الخلاص. راجع: كيف سحر القرآن العالم؟ أنجيليكا نويفرت، ترجمة: صبحي شعيب، ص٣٩٤.

جنة الأصل»، الذي يقيم وحده حدًّا حول الالْتِباس وأفقًا وراء الحد، فهو السور الذي لا عوج فيه وهو الحافظ و«القيِّم»، وهو «النعمة» النامية والباقية، وهو «الأفق» الذي لا نهاية له وراء كلّ حدّ أو نهاية!

إنّ هذا التناص بين مركز السورة ونشيد الكرم يتجاوب في ظنّنا مع بعض الروايات الواردة حول سبب نزول السورة، حيث تشير إلى كون السورة نزلت بعد إخبار اليهود للقرشين بأنهم يستطيعون معرفة كون النبيّ نبيًّا حقيقيًّا أم متقوِّلًا عن طريق سؤاله عن: «فتية ذهبوا في الدهر الأول»، و«رجل طوّاف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها»، و«الروح»[1]، تبدو السورة في مواجهة هذا التصوّر لسبب نزولها وكأنها «نذارة» تكرر-عبر التعالق النصِّي لمركزها- الوعيد في إشعيا- متّى، ليس لبني إسرائيل وحدهم، بل للبشرية في مجملها التي احتجبت خلف النعم الأرضية ونبذت كلام الله المرسَل لهم مرّة بعد مرّة، ثم اتّبعت «الشياطين» بحثًا عن قدرة أو معرفة، وبحثًا عن تجاوز حدودها الجذرية، حيث لم تهتم السورة في كلّ ما سردت من قصص في قسميها الأول والثالث لحسم إجابات أسئلة اليهود في كلّ ما سألوه! بل لبيان أنّ الحيرة والنقص مصير البشر بعد خروجهم من كنف الله وجنّته الأُولى بمعصيتهم له، وبطغيانهم في جنتهم الأرضية بعيدًا عن كلام الله، وظلّت السورة تراوِح بين القصّ والميتا-

(١) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤، (١٥/ ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤).

قص لوضع حدود الكلام والقدرة كتدبير للحدود البشرية القصوى، ولبناء عالمها في مواجهة «تأسيسات أخرى للعالم» تقع الشياطين -وأندادها وأتباعها من ملائكة وهرامسة وملوك- في مركزها مخايلين بالقدرة والمعرفة، حيث أحالتهم في عالمها «العالم التوحيدي الإبراهيمي» لمجرّد علامة على الهلاك والسقوط فوق هاوية الحد ولوشمٍ يرسم ذكرى الخروج، وقدّمت بيانًا عن الوحدة الإلهية في القدرة والتصريف وعن كون الوحي الإلهي هو الكاشف وحده عن تمام المعرفة والحافظ للبشر والهادي والمبدّد لكلّ حيرة جذرية والقيّم والأفق الذي لا نهاية له، وأوضحت بمركزها -المماثل في غوصه داخل السورة لغوص الإنسان في عالمه «كهفه»- وعبر التمثيل وإلماحات «التناص السلبي» داخله وعبر تقابله مع قَوْسَي/ سُور السورة أنّ الوحي هو «باطن جنة الأصل- أصل كلّ جنة» وحقيقتها المرسلة للبشر كمخرج من «جنّتهم/ سراباتهم» الأرضية لرعايتهم وعصمتهم من الحيرة والغيّ، و«النعمة» الحقيقية الأتمّ المستحقة للحمد والاتّباع[1]، وهي النعمة التي لفظتها البشرية وبخاصّة

(١) نجد أن السور الأكبر للسورة والذي يتعلّق بالكلام الإلهي كما أسلفنا، يستحضر كذلك بعض التناصات مع السفر، حيث يتناص: ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ...﴾، مع الأسف البادي في السفر، وكذلك في إنجيل متّى وفي ميامر يعقوب على مقابلة بني إسرائيل نِعَمَ الله بالجفاء والإعراض، «وخرج من الكرم بالنحيب»، ويتناص ﴿بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ١٠٣ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾، مع «ويل للقائلين للشر خيرًا وللخير شرًّا، الجاعلين الظلام نورًا =

بنو إسرائيل الذين جاءتهم الرسل تترًا بكلمات الله لكنهم احتجبوا عنها خلف سراباتهم.

فالسورة تعالج هاهنا إشكالات البشر الجذرية مع الحدّ والنهاية، معرية كلّ الحلول في سياق الشرق الأدنى من حقيقتها، ومبرزة أنّ السبب في النقص هو الخروج من جنة الله، وعدم الاستجابة لدعوته، وترك الإنصات لكلمته في ظلمة جنان الأرض، وأنّ كلمة الله وحدها هي الطريق والأفق لتجاوز كلّ حد، فهي «نذارة» و«دعوة» في آنٍ[1].

في هذا السياق يمكن القول أنّ السورة تمثّل بالفعل «تحوّلًا روحيًّا» كما افترض كارل يونج، إلا أنّ هذا التحوّل ليس تحوّلًا لبعض (الشخصيات الممتازة)، بل هو تحوّل للبشرية في مجملها من عالم الغموض والصمت إلى عالم البيان، بكسر حدود العالم وفتح أفق لتجاوزه، وهو تحوّل لا يعرف أفرادًا ممتازين -حتى الأنبياء ليسوا سوى عباد لله- ولا طرقًا سحرية ولا فعاليات

=

والنور ظلامًا، الجاعلين المر حلوًا والحلو مرًّا، ويل للحكماء في أعين أنفسهم، والفهماء عند ذواتهم». (إشعياء: ٥- ٢٠، ٢١).

(١) في متّى ٢١ يظهر مقابلة تعامل البشر مع الرسل مع تعامل الله مع البشر، حيث في مقابل جفاء البشر يرسل الله «ابنه»، وفي سياق رفض الكهف وجود أيّ أبناء لله، يظهر كون مقابلة الله لجفاء البشر، تتم عبر إرسال الله «الكلمة» أو الكتاب، باعتباره هو «النعمة» الحقيقية.

شيطانية أو كهنية، بل تحوّلًا للجميع يتم عبر فعل الكلمة الإلهية- الكتاب «النعمة» الذي لا يتحوّل ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾، والذي له وحده القدرة على التغيير فهو «القيِّم» أي المتعهِّد بإصلاح وتغيير الأرواح البشرية.

ورغم أن آدم ومعصيته لا يذكر هنا إلا عبر عملية «تناص سلبي» كما أسلفنا، إلا أن وجوده قائم في مركز السورة وطوالها، من حيث مواجهته سؤال النهاية كما أسلفنا، وهو السؤال الذي تستعيده السورة هنا بكلّ وضوح حيث يواجه الجميع سؤال النهاية، إلا أن ما تعرضه السورة هو تعامل مختلف مع هذا السؤال، فثمة تقابل بين تعامل آدم وتعامل صاحب الجنتين وغالبية البشر «مركز السورة» مع الحدود، وبين تعامل فتية الكهف وموسى وذي القرنين معها «القسمين الأول والثالث»، وفقًا لمفاهيم الكشف/ الحجب التملُّك/ الكينونة التي وصفنا سابقًا، حيث يبدو أنّ ما حدث مع آدم هو ما حدث هنا مع صاحب الجنة حين «اقتنص» الجنة، واكتفى بها، فقد تكشّف له حينها ظاهرها المحجوب بقوة الحضور الإلهي، حيث بدت له الأرض في حقيقتها/ سوءتها دون زينة ﴿صَعِيدًا زَلَقًا﴾، أمّا أهل الكهف وذو القرنين وموسى وحين عاينوا نهاية الظاهر فقد أنصتوا لما وراء الظاهر، لما وراء النهاية، فتكشّف لهم عمق الباطن وحقيقته، أي الحضور الإلهي في عمقه كهداية وأفق لا نهاية له.

إنّ الكهف بهذا تعيد رسم صورة الدراما الآدمية مرّة أخرى عبر قصصها المتتابع، مبرزة كيف أنّ الدنيا/ الكهف/ الجنة في عمقها ليست مهما تعدّدت

أشكالها سوى سوءة مخفية عنّا عبر الحضور الإلهي الحاجب/ الكاشف المحرّر للعين والأذن والقلب لتجاوز كلّ حجاب، الحضور الإلهي الذي حين يغيب عنّا بفعل إعراضنا عن الكلام الإلهي نُسْجَن في حيرة وصمت جذري «هبوط للأرض/ صعيدًا زلقًا/ صعيدًا جُرُزًا/ فُرُط/ لا يهتدون/ الطرد الشامل/ نار أحاط بهم سرادقها»، وأنّ التحرّر من هذا السُّور الشامل والحُجُب المظلمة لا يكون إلا بإصغاء السمع لله؛ عند النهاية القصوى للفعل والقدرة البشريين «الكهف البعيد، مجمع البحرين، حدود الأرض»، أو في عمق ظلمة تلك الفجوات في نسيج العالم، أي عبر الإصغاء للقول الإلهي الذي يؤسّس الهاوية ذاتها كأفق لا نهاية له على السماء.

هنا تتكشف الالْتِواءة الدلالية الأعمق، حيث يتبدّى أنّ (الكهف) ليس الملجأ من النقص عند مواجهة الحدود -اللهم إلا بشكلٍ شديد الجزئية والظاهرية-، بل الكهف هو أيّ فضاء للإنسان يحيا فيه تيهًا بعيدًا عن الإصغاء لله، حتى لو كان هذا الفضاء هو جنة عدن الوارفة وكلّ ظلالها وأكَماتها في الأرض، إنّ (الكهف) هو الهاوية، وليس مخرجًا من هذا الكهف ولا ولادةً حقيقيةً من رَحِمِه ولا تحوّلًا روحيًّا عبر ظلمته إلا عبر سماع الكلمة الإلهية، فالكلمة الإلهية ليست فحسب الطريق للفردوس، بل هي حقيقته، في الأصل وفي المآل.

نشيد الكرم	مركز السورة
مقاطع:	**مقاطع:**
- ويل للمبكرين صباحًا يتّبعون المسكِر، للمتأخرين في العتمة تلهبهم الخمر (١١)	- بالغداة والعشيّ
- الذين يصلون بيتًا ببيت، ويقرنون حقلًا بحقل (٨)	- جعلنا لأحدهما جنتين
- وأوصِي الغيم ألّا يمطر عليه مطرًا (٦)	- أو يصبح ماؤها غورًا فلن تستطيع له طلبًا
- وأجعله خرابًا لا يقضب ولا ينقب، فيطلع شوك وحوسك (٦)	- وأحيط بثمره
- لأنهم رذّلوا شريعة رب القوات واستهانوا بكلام قدّوس إسرائيل (٢٤)	- مَن أغفلنا قلبَه عن ذِكْرِنا، ذُكِّرَ بآيات ربه فأعرض عنها، في قلوبهم أكنَّة
الموضوع العالم للمثل:	**الموضوع العام للمقطع السردي الكامل:**
- كرم بني إسرائيل هو جنة الله الأرضية التي حماها من الشرير بكلمته.	**- الجنتان هما الدنيا مصغرة، والدنيا هي جنة «محمية» من الشيطان العدوّ باتّباع كلمة الله.**

المركز كتكثيف مقلوب للسورة:

سور خارجي	سور داخلي	مركز السورة	سور داخلي	سور خارجي
– أنزل على عبده الكتاب	– لا مبدِّل لكلماته...واصبر نفسك			– البحر مدادًا لكلمات ربي
		– وما أظنّ الساعة قائمة	– بل زعمتم ألن نجعل لكم موعدًا	
		– ولئن رُددت إلى ربي لأجدن خيرًا منها منقلبًا	– واتخذوا آياتي وما أُنذروا هزوًا	
– لجاعلون ما عليها صعيدًا جُرُزًا	– تريد زينة الحياة الدنيا	– صعيدًا زلقًا	– وتلك القرى أهلكناهم لمّا ظلموا	– جنات الفردوس نزلًا
– أجرًا حسنًا	– وإن يستغيثوا يُغاثوا بماءٍ كالمهل	– فلن تستطيع له طلبًا		
– إلا كذبًا ما لهم به من علم		– ما أشهدتهم خلق السماوات		– لا يستطيعون سمعًا
		– ذُكِّرَ بآيات ربه فأعرض عنها		

- يكشف هذا الجدول عن الموضوع المركزي العام للسورة المستمر طوالها والمكثف ضمن مركزها، الإنسان يحيا صراعًا ونقصًا جذريًّا في المعرفة والقدرة بعد خروجه من الجنة، إرسال الله الهدى «باطن جنة الأصل» لإنقاذ البشر، اغترار الإنسان بالدنيا «ظلّ ظاهر جنة الأصل» وادّعاء العلم والمعرفة وتجاوز الحد وصَمّ الأُذُن عن سماع الله، الوعيد الإلهي الدنيوي؛ بالحيرة والسقوط في أيدي الشيطان وأوليائه -ملائكة ساقطين، هرامسة...- «طرد ثانٍ من الجنة»، والأخروي بالعقاب «طرد شامل ونهائي»، أي الخروج العاجل والآجل من الفردوس الإلهي ظاهرًا وباطنًا.

- يترابط القسم المركزي مع القسم الأول عبر تكرار ﴿صَعِيدًا زَلَقًا - جُرُزًا﴾...، وعَبْر ذكر الجنة بشكل معاكس، حيث يُكافأ المؤمنون بالجنة على عكس مَن حرم منها في مركز السورة «آدم/ الإنسان»، نفس الأمر في القسم الثالث الذي يذكر جنات الفردوس كجزاء للذين آمنوا، كذلك يترابط الثلاثة أقسام عَبْر ذكر كلام الله كنعمة وبحر في القسمين الأول والثالث، وعرض من أعرضوا عنه في مركز السورة، وتُظهِر السورة كاملة تجاوبًا وتقابلًا لفظيًّا ودلاليًّا بطول نسيجها يُكرِّس موضوعها المركزي.

ملخص السورة:

أ: البيان كمحور للتوحيدية وأفق لتدبير الحدود.

ب: عرض لمواجهة الحدود: فتية.

ج: عرض لمواجهة الحدود: أناس.

د: ضرورة اتّباع البيان.

هـ: التعامل البشري العام منذ آدم مع الحدود، (التغيير عند المركز).

د: وعيد للمعرِضين عن البيان.

جَ: عرض لمواجهة الحدود: نبي مكلَّم.

بَ: عرض لمواجهة الحدود: مَلِك مظفَّر.

أَ: البيان وأهمية اتّباعه.

تشبه السورة بهذا قوسًا كبيرًا (، مفتوحًا على الكلام الذي لا نهاية لِمَدَاه.

***

وتكتسب عملية التأسيس هذه التي تقوم بها الكهف عبر قصصها وعبر الانزياحات الدلالية لـ(المكان «الجنة، الأرض»- الزمان)/ الأصل/ النهاية/ الهاوية؛ أهمية خاصة، حيث تُبرِز دور السورة في «تأسيس العالم»، «مكانًا»

و«زمانًا»، كما تربطها بالعيد كـ«عتبة زمانية مكانية»، أي أنها تُبرِز «البُعد الشعائري» في تركيب السورة أو فعاليتها الشعائرية، وهو ما يحتاج تفصيلًا خاصًّا لفهم علاقة الكهف بالعيد.

مكانية الصمت والكلام وزمانيتهما:

كما أسلفنا فإنّ مركز السورة في تصوّرنا هو الآيات (٢٧- ٥٩) حيث يمثل هذا المقطع كاملًا محور النذارة- الدعوة في السورة، حيث التحذير من صَمِّ الأُذُن عن كلمة الله الكاشفة والسقوط في الضلال بالاكتفاء بالدنيا واتخاذ الشيطان وأتباعه أولياء كعلاج لحيرة البشر الجذرية، وأثناء تكريس الوحي الإلهي الشامل كطريق وحيد للهداية في ظلمة الالتباس خلف كلّ الحدود، تقدّم السورة في مجملها بيانًا لتفريغ الشيطان -وأوليائه- من كلّ قدراته المعطاة له في سياق الشرق الأدنى، فهو ليس الحامي ولا الحافظ ولا المتسمِّع ولا المراقب السماوي ولا هادي المعرفة وأسرارها للبشر، يتم تفكيك كلّ هذه الدلالات عبر الصرف السردي للقدرة وللمعرفة لله وحده كما يظهر في قصص السورة «قصة أهل الكهف وقصة موسى والعبد وقصة ذي القرنين»، تأسيسًا لعالم ديني توحيدي مطرود منه (الشيطان) بكلّ أدواره وتركيبيته، فيُعرض الشيطان -الذي كان «بوابة للسماء»- في هذا القصص وفي آيات «السُّور الأكبر/ الحجاب/ الأفق» للسورة كعلامة/ حد/ أرشيف على بوابة الهلاك والسقوط الأبدي في «الالتباس» والخروج نهائيًّا من هداية الله، فتتقوس السورة بفعل الكلام الإلهي

المبين، وبفعل الحمد لله على نعمة الكلام القاضي على أية الْتِباس، «حجابًا - كاشفًا»، وقوسًا مفتوحًا على اللانهاية، فهو الأفق نحو الفهم، وحقيقة جنة الأصل المرسلة للبشر بعد خروجهم منها بمعصيتهم، أو الدعوة الدائمة للعودة إلى (الفردوس).

في هذا الجزء نودُّ أن نحلِّل مساحة أخرى ضمن عملية التفكيك هذه التي قامت بها السورة، وهي ما نعبر عنه بإعادة رسم السورة لمكانية وزمانية الصمت والكلام، باعتبار الزمن والمكان -كأفق للجسد في العالم- أحد محاور البنية الشعائرية للدِّين كما أوضحنا في التمهيد النظري، فإعادة الرسم للزمان والمكان الذي تقوم به السورة هنا هو فعل شعائري، مما يبرز شعائرية السورة كمشكِّل أساس لبنيتها السردية والتركيبية ضمن دورها في تأسيس العالم الديني، وحتى نستطيع فهم هذا سنحتاج للتوسّع قليلًا والخروج للسياق التوحيدي الإبراهيمي الأشمل ونظرته للكلام والصمت «نهاية الكلام» وللأماكن والأزمنة المرتبطة بهم.

وقد اهتم بعض الدارسين مثل دافيد لوبروطون بدلالة الصمت في التوحيدية وإن كان بشكلٍ عابر ضمن تحليله الأنثربولوجي للصمت بشكلٍ أعمّ، لكنّنا هنا سننطلق من تحليلاته العميقة للغاية في «روحانيات الصمت» ونحاول توسعتها وتعميقها بشكلٍ أكبر.

بالأساس ما يهمّنا في تحليلات لوبروطون هو التفاته لتلك العلاقة المعقّدة في التوحيدية بين «الصمت» و«الكلام»، فالتوحيدية هي «دين الكلمة»؛ لذا فإنها تبدو في سياقٍ ما وكأنها تخشى الصمت، خصوصًا عندما يمتزج الصمت بالفراغ، أو حين «يتأسّس الصمت مكانيًّا»، كما في الصحراء التي تبدو «نهاية» للكلام وربما للعقل، هنا تبدو الصحراء في التوحيدية وكأنها بكلّ فراغها وامتدادها الموطن المناسب للصمت والشياطين والجنون والسرابات، إنّ صراع المسيح والشيطان كان في الصحراء في البرية، إنها مملكة الشيطان كما يعبِّر لوبروطون[1]، يسكن الشيطان تلك القِفَار؛ لا لأنه يحب الصمت، بل لأنه يحسن استغلال شساعتها في خلق تهويمات الكلام، وتبدو تفاصيل تجربة المسيح على جبل طابور شديدة الدلالة هنا، فالشيطان في هذه التجربة يستغل الصحراء كفراغ صمت يبني فيه كلامًا إلهيًّا محرّف المعنى، إنّ صراع المسيح والشيطان يبدو كصراع حول الكلمة، أو كصراع كلمة الله مع تلبيس الشيطان عليها، يظهر هذا في البنية التي تنتظم فضاء التجربة، (الشيطان: مكتوب. كذا.../ المسيح: ولكن مكتوب...كذا.) حيث يظهر الصراع كصراع حول أيّ كلمة سيمكنها ملء «الهاوية»، ملء صمت الحدود القصوى المؤسَّس جسدًا

(١) الصمت، لغة المعنى والوجود، دافيد لوبروطون، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠١٩، ص٢٣٩.

-فالمسيح بعد صيام الأربعين صار جسدًا مجوفًا- ومكانًا، أي عالمًا يمكنه ملء فراغ الصحراء وصمتها وتبديد الضلالات التي تتمثّل فيها بفعل ساكنيها من الشياطين وأتباعهم، أيّ معنى سيملأ الجسد/ العالم.

وكما يفهم تمامًا من تحليلات لوبروطون فإنّ الصمت يعتبر فضيلة توحيدية فقط حين يعبِّر عن انتظار الكلام الإلهي أو حين يصغي السمع بعد البيان لتأمّله، هنا يغدو (السمع) الحاسة ذات الشرف الأكبر في التقليد اليهو-مسيحي قبل سيطرة البصر في التقليد الغربي كما يخبرنا لوبروطون، ويظهر الصمت المصغي والمنتظر كسلاح للنبي والمتصوّف والناسك في الصحراء، بفضل الصمت يصبح الهزيقي «المسيحي الذي يغدو صلاة»[(١)]، حيث يصبح الإصغاء تأسيسًا للصمت المعبر عن النهاية القصوى مكانيًّا، لا كفراغ ممتلئ بالتهويمات، بل كأفق منفتح على السماء في انتظار الكلمة المحرّرة من ضيق الصمت وكهف الحيرة.

يبدو موسى في قصة العبد الصالح هنا مثالًا لهذا الصمت التوحيدي الممتدح على طول تاريخ الإبراهيمية لارتباطه بالإصغاء قبل البيان وبعده، فرغم أنه لا يطيق الصبر، إلا أنّ حيرته لا تدفعه لخَلْق الكلام ولا لتقبّل الوساوس، بل

(١) الصمت، لغة المعنى والوجود، دافيد لوبروطون، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، ط١، الدار البيضاء، ٢٠١٩، ص٢٦٤.

فقط لإظهار الحيرة وللإلحاح والتنبّه بيقظة لحين ظهور البيان الإلهي، إنّ موسى الكليم في كثير من سور القرآن هو نفسه آية الصمت في سورة الكهف! ويشبه موسى هنا قبل البيان أباه إبراهيم الذي جاب الصحراء وصمتها استجابة للنداء الذي يؤسّس في قلب الصحراء عالمًا جديدًا تملؤه الكلمة الإلهية المبارِكة، حيث تؤسّسها كأفق على السماء، ويشبه صمته بعد البيان الصمت المخيم في «متّى» على صحراء الجلجثة الشاسعة بعد أن علا السؤال «لِمَ تركتني؟!»، فالصمت تجاه الجسد فوق الصليب الممتد لم يكن غيابًا، وإنما اكتمال؛ فالصمت حَلّ لأن الكلمةَ تجسَّد وأزاحَ الشيطانَ من مملكته، يؤسّس الصمت هنا في إنجيل متّى الصحراء ذاتها والجسد ذاته كفضاء مملوء بالكلمة بين السماء والأرض! وتقبض يدي المسيح/ الكلمة -كما يعبّر كازانتزاكيس- على العالم وتمنعه من السقوط في العدم تحته[١]، فلا شيء هنا في المكان والزمان وفي الطبيعة والجسد وفيما وراءهم، في الحدود ووراء الحدود، سوى الكلمة/ الكرمة النامية وحدها، حيث لم يبقَ بعد سوى تأويلها «تحقيقها»[٢] سوى العيش في الملكوت (العالم الذي تخلقه)[٣].

(١) مذكرات كازانتزاكي، تقرير إلى غريكو، نيكوس كازانتزاكي، ترجمة: ممدوح عدوان، الجندي للطباعة والنشر، ص٢٨٨.

(٢) بدمار الهيكل وقدوم الملكوت كما يستمر السرد في إنجيل متّى.

(٣) اهتم المخرج السويدي بيرجمان بشكلٍ كبيرٍ بقضية الصمت في ثلاثيته الشهيرة (Through a Glass Darkly (1961)، Winter Light (1962) The Silenc (1963))، ونحن نجد رموز (البيت المعزول -الشبيه بالكهف-، و(البحر)، و(الرحلة)، و(النافذة)، و(الاعتام)، بشكل واضح في كلّ هذه الأفلام.

وإذا عدنا لسورة الكهف، سنجد أن السورة التي تتخذ الكهف اسمًا لها تستحضر بطبيعة الحال صور الصحاري والجبال، وصور البحار الشاسعة، إنها تستحضر كلّ صور النهاية وما يرتبط بها من الصمت والحيرة وكلّ صور تأسيسهم المكاني في التراث التوحيدي، لكن الكهف تمضي فتكثف الحيرة البشرية حين تبرز الأشجار والجنان الأليفة في صورة الفتنة والزينة التي قد تحجب كلمة الله والقابلة للمحو في أيّ لحظة، أو القابلة للتكشّف عن حقيقتها كـ«حجب» تاركة الإنسان في صحراء الحيرة دون وليّ، فهي بهذا تعيد رسم مكانية الصمت والحيرة حيث تؤسّس الزينة والامتلاء كـ«أمكنة موحشة» لا فرق بينها وبين الصحاري وتيه الكهوف، يصبح الشيطان قادرًا على العيش في كلّ الأماكن، والتلبُّس بكلّ الفضاءات، حيث يفقد المكان هنا كلّ ثقله ليصير «طيفًا متحوّلًا» بفعل القرار البشري، فالفارق بين الجنان والقفار هو كالفارق بين العيش في الجنة جوار الله والخروج منها اتّباعًا للشيطان، مرتبطًا فحسب بقرار الإنسان أن يسمع وينصت أو أن يُغْلِق عينيه ويصمّ أُذُنَه عن «الجنة الحقيقية» جريًا وراء الظاهر، تبني السورة كلمتها في قلب طيف المكان هذا، تاركة على عاتق ابن آدم مهمة رسم مكانيته في اتجاه الكلمة والانفتاح أو في اتجاه الصمت والحيرة والحجاب!

كذلك فإنّ سورة الكهف في كلّيتها، وحين نحاول النظر لها من منظور الجندر، سنجد أنها تستحضر «مكانًا ذكوريًّا»، فالسورة تتحدّث عن الصحاري

والرحلة والبناء[١]، وهي كلّها وظائف اجتماعية ذكورية -وفق الترسيمات السائدة عن الأدوار الاجتماعية-، إلّا أنّ الكهف ذاته فيما يذكرنا يونج يعدُّ مكانًا «أنثويًّا» -بل هو الأنثوي وقد احتضن الذَّكَرِي[٢]-، ليس وحده، بل كذلك كلّ الفجوات التي تستحضرها السورة، ﴿فَجْوَةٍ مِّنْهُ﴾، ﴿بَيْنَ ٱلسَّدَّيْنِ﴾، ﴿بَيْنَ ٱلصَّدَفَيْنِ﴾، ﴿مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا﴾، بل كذلك يمكن اعتبار صور الجنان وصورة جنّة الأصل المستعادة عبر «تناص سلبي» في «مركز السورة» هي كذلك؛ صورًا تؤسّس مكانًا أنثويًّا بل مكانًا (رحميًّا) واضحًا، لا كلام هنا، حيث الإشباع وشعور الاكتمال، بل فقط لذَّة صمت «الغفلة».

إلا أنّ المفارقة الكبيرة هنا، هو أنّ هذه الأماكن لا تحضر في السورة -خصوصًا قسميها الأول والثالث- كأماكن أنثوية/ رحمية، إنّ الكهف الذي يبتلع الإنسان كما يتبلع المبدأ الأنثوي المبدأ الذكري ينفرج عبر «فجوة/ متسع» -وهي وكما يلاحظ آرتشر تفصيلة قرآنية خاصة مغايرة عن القصص السرياني عن نيام أفسس[٣]-، تتلاقى هذه الفجوة مع ما بين البحرين وما بين

(١) بشكلٍ عام يمكن القول أنّ السورة خالية من أيّ حضور بشري أنثوي، بل تستخدم السورة في وصف الأب والأم كلمة (الأبوين)، بدلًا عن الوالدين على سبيل المثال.

(٢) يلاحظ هاهنا أن دراسات يونج تسبق بطبيعة الحال دراسات الجندر، وتميل بالتالي لمطابقة الجنس والجندر.

(3) The Hellhound of the Qur'an: A Dog at the Gate of the Underworld, George Archer, Journal of Qur'anic Studies 18.3, (2016), p:10.

السدّين والسرب/ النفق المخلوق في الماء، وكلّ سُور الفجوات في السورة، لتؤسّس كسرًا أو انفراجًا في العالم الرحمي، فهذه الفتحات لا تعبِّر هنا عن عالم رحمي، بل عن انقطاع وكسر للتجانس في العالم يبرّر الرحلة، ويتماشى مع النظرة التوحيدية العامة عن الحدود، فكما أسلفنا فإنّ جنة الأصل التوحيدية هي ذاتها ليست رحمية، بل فيها انقطاع أو فجوة، هذا يجعل التقابل بين الأماكن في السورة ليس تقابلًا بين أنثوي وذكوري إلا في مستوى أول من النظر، في حين هو في عمقه تقابلًا بين الرحمي والمحرّر، بين الاكتفاء والانطلاق، بين الفردوسية والحبرية[١]، بين الجنينية والانفتاح، إنّ السورة بهذا تعيد بناء الفردوسية -كأفق مكاني زماني جسدي في المخيال البشري عامة- لكسر تجانس الزمان والمكان والجسد، ولتحرير الإنسان في اتجاه الكلمة.

كما ترسم السورة كذلك زمانية الصمت والحيرة، حيث تحضر الغداة «من الفجر حتى طلوع الشمس» والعشي «المساء» كصمت مؤسّس زمانًا، خارج

(١) الإنسان الحبري هو مفهوم للسيد حسين نصر يقصد به الإنسان الوسيط أو الجسر أو صانع الجسور بين السماء والأرض، وهو ما يطابق الإنسان في الحضارات التقليدية قبل الحداثة، حيث يعيش الإنسان في عالم له مبدأ ومحور، عالم له أفق يتجاوز ظاهره، ويقابله حسين نصر بالإنسان البروميثي وهو إنسان النظرة الحديثة الأرضي منقطع الصلة بالسماء، أو المكتفي بعالمه الجسدي الظاهر. انظر: الإنسان الحبري والإنسان البروميثي، سيد حسين نصر، ترجمة: محمود يونس، منشورة على موقع منتدى المعارف الحكمية، وهي الفصل الخامس من كتابه (المعرفة والمقدّس)، Knowledge and the Sacred (New York: SUNY Press, 1989).

فضاء الفعل البشري، إنهما حدود اليوم والفعل، مما يجعلها أزمنة مُثلى لهوامات الشيطان؛ لذا تأمر السورة بحبس النفس فيهم لِذِكْر الله وتلاوة كتابه، فهي تأمر الإنسان بتأسيس زمانيته تجاه الكلمة عبر فعل الإصغاء لقول الله وإلا كان مصيره تلقف الشياطين له والسقوط في الصمت والحيرة الشاملة، هذا يجعل سورة الكهف إعادة تأسيس للمكان والزمان في قصويتهما ليصيرَا قوسًا/ أفقًا مفتوحًا على الكلام الإلهي، مما يبرز بكلّ قوة فاعليتها في بناء الزمان والمكان كإحدى مساحات النظام الشعائري الإسلامي الأشمل المؤسّس للعالم.

ولا شك أن العيد بما هو عتبة زمانية قصوى «نهاية عالم وبداية آخر» وبما هو خلق للمكان بين الصمت والصخب، أي بما هو «نقطة شعائرية مكثفة»، وبما هو كذلك «لحظة بشرية فردوسية»، فإنه يستحضر تمامًا همّ التأسيس، همّ رسم مكانية الكلام وزمانيته.

عود على بدء: الكهف والعيد:

إذا استحضرنا هذه التحليلات التي أجريناها طوال هذه المقالة، سيتضح لنا بشكل كبير إجابة هذا السؤال الذي انطلقنا منه، **لماذا تُتلَى الكهف في الجُمَع؟** إنّ الجمعة / العيد بما هي «عتبة» زمانية ومكانية بين العالم القديم والعالم الجديد، وبما هي تحيين دوري لبناء العالم الديني، وبما هي ذكرى العهد والسقوط وأفق انتظار القيامة، ذكرى الأصل والمآل، أي بما هي تعليق «إيبوخي» للعالم بوضعه بين قوسيه الأقصيين، فإنها تمثِّل نهاية وحدًّا، وتستحضر ذات الرعب الذي يشكّل اللحظة الأولى المقبلة بعد وضع كلّ شيء بين الأقواس، رعب القفار والصحراء كـ«تأسيسات مكانية» للحيرة والصمت، والتباسات الشياطين «عتبات الجحيم والسقوط»[(١)]، إنّ الجمعة بكلّ هذا وكذا بتعليقها لما يشغل الصمت الرابض من مناشط بشرية، مثل العمل والبيع والشراء والكلام البشري العام «اللغو»، «مَن لَغَى فلا جمعة له»، تفتح الباب لـ«تأسيس زماني» للصمت والحيرة في معاينة النهاية القصوى.

وفوق عتبة الصمت المحدق من جوف الهاوية، يتبدَّى البحث الإيماني عن كلامٍ يبدّد ظلمة العالم ويفتح فُرجة في انغلاقه -بعد مغادرة الجنة المستعادة

(١) يشير اسم إبليس ذاته لدلالات الصمت والحيرة. انظر: ألفاظ الجن وأقسامه بين القرآن والسنة وبعض الأطروحات العلمية، عبد الرحمن طعمة، ضمن كتاب، التحليل الدلالي في القرآن، مباحث معجمية ودلالية، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٢٠، ص١٢٧، ١٢٨.

ذكراها- ويعيد تأسيس المكان والزمان كلامًا إلهيًّا، يظهر المؤمن ليلة الجمعة كـ«أهل الكهف» الآوين إليه، كـ«موسى الكليم» الواصل حتى مجمع البحرين، و«ذي القرنين» البالغ حدود الأرض، وعبر التلاوة الشعائرية للكهف يبدّد المؤمن صمت نهاية العالم المحدق من هاويتها، حيث يؤسّس عالم التوحيد في تلك الهاوية/ الصحراء التي تنتظر الشياطين -الرابضة ككلب أهل الكهف- أن تسكنها[١]. ليس مجرّد سور حول يأجوج ومأجوج أو ضد فتنة الدجال[٢] ما

(١) حديث ضعيف يتجاوب مع هذه المحورية لصلة السورة بالشيطان، «البيت الذي يُقرأ فيه الكهف لا يدخله شيطان تلك الليلة»، أخرجه البيهقي في شُعب الإيمان.

(٢) كما أسلفنا فقد جاء في الصحيحين وكتب السنن أحاديث تتناول صِلَة الكهف بالدجال، وأنها أو الآيات العشر الأولى منها أو الآيات العشر الأخيرة منها تعصم من فتنة الدجال الذي يظهر آخر الزمان، وهناك أحاديث يضعفها المحدّثون تتحدث عن كون قراءة الكهف في الجمعة تعصم من يأجوج ومأجوج حيث تعيد بناء السور، أمّا بالنسبة للدجال فإن قراءة السورة في الجمعة ليست ذات صلة مركزية به، بل ما يتعلق به هو قراءة السورة في العموم وفي حفظ بعض أجزائها، ولعلّ ربط قراءتها في الجمعة بالدجال تحديدًا مرتبط بالطابع الأخروي عمومًا ليوم الجمعة، وارتباط السورة العام بـ«الدجال» في المدونات الحديثية، أمّا بالنسبة ليأجوج ومأجوج فإن ما يبدو هو أن قراءة السورة في الجمعة هي التي أنتجت الصلة بإعادة بناء السور وليس العكس، حيث تُقرأ السورة في يوم الجمعة، وكذا فقد وردت أحاديث في كونهم يعيدون بناء السد في كلّ مرة، ما يتماشى مع حديث القرآن: ﴿فَمَا ٱسۡطَٰعُوٓاْ أَن يَظۡهَرُوهُ وَمَا ٱسۡتَطَٰعُواْ لَهُۥ نَقۡبٗا﴾؛ مما يجعل الربط اللاحق بين قراءة السورة وإعادة بناء السور مفهومًا، ما نودُّ قوله هنا هو أنّ صلة قراءة السورة في الجمعة بالدجال وبيأجوج ومأجوج هي صلة فرعية نبعت من أخروية الجمعة ومن صلة السورة في العموم بهم، وكذا من ارتباط الدجال بالفتنة =

المسلم ليلة الجمعة عبر الكهف، بل سور تجاه الحيرة والفوضى والحُجُب والظلام، تجاه الهاوية «سؤال النهاية/ الحد» التي تماذج الوجود البشري منذ آدم كظلٍّ له.

إنّ المسلم حين يعاين هذه النهايات ليلة الجمعة فهو يعاين الهاوية، لكنه لا يهرع منها إلى «فردوسٍ» أرضي أو «رحمٍ متخيل»، بل «يؤسّسها» عبر السور/ الحجاب- الكاشف/ «الجنة الحقيقة» كأفق على السماء عبر الإنصات للكلام الإلهي الذي لا حدود له، والذي يملك وحده القدرة على جعلنا نُولد من جديد، تبدو الجمعة بهذا وكأنها تستعيد أعمق ما في الجدل التوحيدي؛ المفارقة، وقطع العلائق بالعادة والجاهز والمعطى والرحم والأرض، من أجل الهجرة صوب الأزلي.

ويبدو قارئ الكهف وهو يتلو كلمات الله ويتخلّل الصمت قراءته، مع نهايات الآي، وفي الوقفات -«شطآن الصمت» كما يسميها لوبروطون- هنا حيث يُفتح باب الصمت الممتدح من أجل الإصغاء لقول الله، وكأنه يحاكي بنية سورة الكهف ذاتها التي يتخلّل (حجبها/ أسوارها/ نهاياتها) الحامية/ الكاشفة

=

وارتباط الكهف بها، ولعلّ هذا يؤكّد مركزية الطابع الأخروي للجمعة في الوعي الإسلامي، ما يربطها بالأصل.

الصمتُ المنتظر لكلمات الله، حيث «يؤسّس» هذا الصمت المكان الأقصى (الجنة- الأرض- الجنة) كأفق/ «عتبة» على السماء، والزمان الأقصى (الأصل- العيد- المآل) كلحظة ممتلئة بالذِّكر الأبدي، والجسد (العبادي واليومي) كقِبلة في اتجاه الباقي.

خاتمة:

حاولنا في هذه المقالة تقديم قراءة في سورة الكهف، تنظر لبنيتها وسياقها التاريخي ومعناها بشكلٍ مختلف عن الأفق النصِّي المعاصر في قراءة القرآن، حيث حاولنا استكشاف سياق السورة التاريخي كسياق جدل أو صراع شهده الشرق الأدنى القديم حول قضايا السلطة والمعرفة والقدرة، باعتبارها قضايا تتعلّق بالتوحيد «توحيد المعرفة والقدرة والبيان» وتمثّل فضاءات صراع مع «تأسيسات مغايرة للعالم» -منها تأسيسات توحيدية كما أسلفنا- وتتعلّق كذلك بالحدود البشرية القصوى «نقص القدرة، نقص المعرفة، نقص البيان» فتعرض تدبيرًا خاصًّا لها، كما حاولنا استكشاف الدور الإنجازي للسورة «البُعد الشعائري والسردي لها» كفعالية في عملية تأسيس العالم الديني -كعالم متمحور حول الكلمة الإلهية- ضمن هذا السياق، وحاولنا إبراز كيف يكون هذا النظر مهمًّا في فهمنا للسورة، وفي تحليلنا إستراتيجيتها السردية «عرض الحيرة البشرية مصعدة- تحديد حدود السرد- نفي القدرة والمعرفة عن وسائط الشرق الأدنى- طرح الكلمة الإلهية كأفق وحيد للخروج من الحيرة وتجاوز الحدود- وضع طرق التدبير المرفوضة في مركز السورة، وفي الظلّ عبر (التناص السلبي)، و(التركيب السردي المنفي)، ووضع طرق التدبير المقبولة بشكلٍ بارز في أطراف السورة في بنائها عالمها»، وكذلك حاولنا إبراز المعنى الشعائري للسورة المتجلِّي في عملية تأسيس زمانية ومكانية الكلام والصمت «الصحراء-

الجنان- اليوم، الغداة، العشيّ»، وساعَدَنا هذا على إبراز موضع سورة الكهف ضمن فضاء العيد كعتبة زمانية مكانية تستعيد قصة الأصل والمآل وترتبط بإعادة تأسيس العالم، حيث ظهر كيف أنّ سورة الكهف بتناولها للحدود القصوى للبشر وبعرضها التدبير الأمثل مع هذا الحد بسماع كلمة الله، هي الأنسب في القراءة في تلك العتبة الزمانية التي تستعيد قصة الخروج من الجنة بسبب عدم الإصغاء لله.

وقد حاولنا في تحليلنا أن نبرز الفائدة الكبيرة التي ينطوي عليها استحضار التلقي الإسلامي العلمي والعامي للقرآن في فهم دلالة السور، وكيف أن هذا التلقي بتحركه داخل «العالم أمام النصّ»، فهو مساعد كبير لنا على استكشاف هذا العالم.

كما حاولنا إبراز كيف يمكن للاستعانة بالمراوحة المنهجية بين الدراسة الكلية للدّين ممثّلة في دراسات الأديان وفلسفة الدين والفلسفة الدينية وبين القراءة الداخلية النصّية للنصوص أن تكون مفيدة في قراءة أوسع لها في أبعادها الأشمل والأكثر كلّية.