



@Tafsircenter

أنجيلىكا نويڤرت
Angelika Neuwirt

الفردوس كخطاب قرآني

ترجمة: د / حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بأنجيليكا نويفرت^(*)؛

أنجيليكا نويفرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣-) من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية.

أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرة، درست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات: برلين وميونخ وطهران، عملت أستاذة ومحاضرة في عدد من الجامعات، مثل: برلين وميونخ وبامبرغ، كما عملت أستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمّان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة.

أشرفت على عدد من المشاريع العلمية، منها: مشروع (كوريس كورانيكوم).

ولها عدد من الكتابات والدراسات المهمة في مجال القرآن ودراساته، من أهمها:

Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, 2010.

القرآن كنص من العصور القديمة المتأخرة، مقارنة أوروبية.

وقد ترجم للإنجليزية، فصدر بعنوان:

The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage, 2019.

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981.

دراسات حول تركيب السور المكية.

(*) ترد نسخة مختصرة من هذا الفصل في 76-101 Scripture, Neuwirth

مقدمة^(١)؛

دراسة بعض الموضوعات القرآنية وعلاقتها بالكتب السابقة، هو مشغل استشرافي قديم، وبالنسبة لموضوع الأخريات والجنة تحديدًا فقد خصص لها يوسف هوروفيتس كتابًا، إلا أن هذه الدراسات وفقًا لنويفرت لم تستطع ربط خطاب القرآن عن الجنة بالوضعية الاجتماعية له كما يفترض وفقًا لها.

فوفقًا لنويفرت؛ فإن الاستفادة الحقيقية من الترتيب الكرونولوجي للقرآن تأتي حين يتم ربطه بالوضعية الاجتماعية للقرآن وجدالاته مع متلقي النص من أصحاب الديانات الأخرى، وهو ما تحاول نويفرت هنا تفعيله في دراسة موضوع الجنة في القرآن.

تحاول نويفرت هنا قراءة خطاب الجنة في القرآن عبر التناس مع النصوص الدينية في سياق الشرق الأدنى القديم المتأخر، وفي سياق الجدل كذلك مع الرؤية العربية الخاصة حول الإنسان حيث ترى نويفرت أن أحد الأهداف الأساسية للقرآن كانت مواجهة هذا التصور العربي الجاهلي وإيجاد

(١) قام بكتابة المقدمة وكذا التعليقات الواردة في نص الترجمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميزنا حواشينا عن حواشي المؤلفة بأن نصصنا بعدها بـ (قسم الترجمات)، وقد كانت حواشي المؤلفة موضوعة في نهاية الدراسة، إلا أننا آثرنا تضمينها داخل الدراسة حتى يتيسر للقارئ متابعة مراد المؤلفة.

تصورات بديلة عنه، ما يجعل الجنة في القرآن -في رأيها- أحد الموضوعات المركزية المرتبطة بالمرتكزات الرئيسة للتوحيد القرآني، فخطاب الجنة - بالنسبة لنويفرت - هو قلب لخطاب الانغماس في اللحظة، وقلب لخطاب اليأس والفوات وغياب المعنى عبر إشاعة التفاؤل والقيمة، وهو كذلك تبديل لصورة الطبيعة المتوحشة والقاسية لصورة طبيعة أنيسة ومراعية تتوافق مع تعالي الله عنها وقيوميته عليها.

إن هذه الورقة تقدّم قراءة للجنة في القرآن تختلف عن القراءات الغربية الشائعة، حيث تحاول فهم طرح القرآن حول الجنة ضمن سياق الخطاب القرآني ككل، وكذا ضمن وضعية تلقّيه، وبغض النظر عن تحليلات الورقة ونتائجها فإن الغرض هو تعريف الدارسين بهذا الطرح الغربي الجديد الذي يمثل تطبيقاً لمنظور أحد أبرز الوجوه الاستشراقية الغربية المعاصرة على القرآن.

الدراسة (١)(٢)

١. مقدمة:

يُعَدُّ الإسكاتولوجيا (علم الأخريات) من الخطابات المحورية في القرآن، ولعلَّ السبب في أهميته ذلك التحدي الذي واجهه المجتمع القرآني الذي وجد نفسه مضطراً لموازنة الإيديولوجية الدنيوية التي سيطرت بقوة على البيئة العربية في الجاهلية، ألا وهي إيديولوجية المروءة التي برزت في أسلوب الحياة البطولي والمنغمس في اللذات الذي يغتنم اليوم دون التفكير في الغد، ذلك الأسلوب الذي جسَّده البطل البدوي وصوّره الشاعر العربي الجاهلي^(٣).

وقد اتخذت الرسالة القرآنية المبكرة من هذا الفهم الأثروبولوجي للعالم هدفاً رئيساً لها، وهو فهم يتمحور حول الإنسان وقد أحسن الشعر العربي

(١) هذه الترجمة هي لدراسة:

Paradise as a Quranic Discourse: Late Antique Foundations and Early Quranic Developments

والتي نشرت ضمن كتاب:

Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam (2 vols.)

(٢) قام بترجمة هذه المادة: حسام صبري، مدرس بكلية اللغات والترجمة - قسم الدراسات الإسلامية

باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من

البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية.

(٣) للوقوف على معنى المروءة، انظر: Montgomery, Dichotomy؛ وانظر أيضاً: Neuwirth,

Scripture 53-75.

القديم تصويره. وهذه الدنيوية المفرطة والثقة المطلقة في سلطة البشر المستقلة في القرآن تُقابل بتفكير أخروي جديد مركزه الربّ. ويتجلى الإسكاتولوجي القرآني عبر صور متعددة تبلورت إبان الفترة المكية الأولى من نبوة النبي في صورة دراما^(١) تفصيلية تُستحضر دومًا في القرآن. ومع ذلك فإن الأحداث المتنوعة التي تقودنا إلى اليوم الآخر، مثل الكوارث الكونية، وبعث الموتى وما يلي ذلك من معاقبة المذنبين في الجحيم، وجميعها تؤدي دورًا مهمًا في رسالة الإسكاتولوجيا، هذه الأحداث ليست سوى وسائل نصية ثانوية لبناء الحكمة إذا قورنت بجوهر علم الآخرة القرآني، ممثلًا في صورة الجنة.

لا ريب أن ذكر الجنة من الموضوعات الشائعة في القرآن، وله أثره المستمر على الحياة الروحية علاوة على النظرة الاجتماعية والسياسية لمعاصري النبي ومن تلقى القرآن من بعدهم^(٢)، ولا يقتصر الأمر على هذا فقد ألهمت الجنة الفن والأدب العربي الكلاسيكي. وثمة تاريخ معقد لتلقي مفهوم الجنة في القرآن، وقد حظي هذا التاريخ بدراسة وافية، بخلاف الشكل الأدبي الذي اختُصت به الجنة في القرآن فلم يلق عناية كافية. وقد تعامل علماء المسلمين وكذا النقاد الغربيون مع الأوصاف المؤثرة المتعددة لسيناريوهات

(١) انظر: Smith, Eschatology 44–54

(٢) انظر: Jarrar, Martyrdom 87–108

الجنة على أنها خصوصية قرآنية و(واقع مقرر) fait accompli أيقوني. ولا يبحثون عادة عن العلاقة الجدلية المحتملة لهذه المرويات في مقابل الصور المبكرة للجنة^(١)، ناهيك عن وظيفتها الإيديولوجية في ضوء الرسالة القرآنية. وبدلاً من ذلك ساروا على منهج غائي يعتمد على نصوص تعود لأواخر العصور القديمة فضلاً عن النصوص التفسيرية الإسلامية، وهي نصوص استندت إلى رؤية متأخرة ومختلفة جداً عن الدنيا والآخرة في شرح خصائص الجنة في التصوير القرآني^(٢).

ورغم أن هذا النوع من المقاربات التاريخية الاسترجاعية تشيع في الدراسات المعاصرة إلا أن هناك آثاراً لا تزال حاضرة لمنهج علمي قديم. وقد نشأ هذا المنهج في القرن التاسع عشر وأحرز نجاحاً ملحوظاً خلال قرن من الزمان، في الفترة ما بين سنة ١٨٣٣ وسنة ١٩٣٥، في وضع أسس محددة لنموذج في الدراسات القرآنية يتسم بالوعي التاريخي وبخاصة في منهجيته وطريقته في اختيار المواد المقارنة.

(١) هناك استثناء جدير بالذكر في هذا الصدد، هو ما كتبه هوروفيتس، بعنوان الجنة في القرآن (Das

(koranische Paradies) ص ١-١٦.

(٢) انظر: Kinberg, Paradise 12- 20.

وقد بدأ هذا المنهج على يد إبراهيم جيجر (١٨٣٣)^{(١)(٢)} الذي يُعدّ أحد مؤسسي الحركة الإصلاحية للدراسات اليهودية^(٣)، وركّز على النصوص المتداخلة في القرآن، والمأخوذة بشكل أساسي عن اليهودية والمسيحية، لكنه أولى عناية مماثلة للأساليب العربية الجاهلية. وكان جوزيف هوروفيتس^(٤) هو أول من لفت أنظار العلماء من خلال بحثه الرائد عن الجنة في القرآن (١٩٢٣) إلى الطبقات الأدبية المتعددة التي تكتنف التصوير القرآني للآخرة. ثم جاء آخر

(١) انظر: Geiger, Judenthume

(٢) إبراهيم جيجر (١٨١٠ - ١٨٧٤) هو مستشرق ألماني وخبير يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يُعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم. طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدس على المسيحية والإسلام، وربما أشهر كتبه في هذا: «ماذا أخذ محمد من اليهودية». (قسم الترجمات).

(٣) انظر: Hartwig et al. (eds.), Geschichte; Hartwig, Anfänge; Hartwig, Gründerdisziplin.

(٤) يوسف هوروفيتس (١٨٧٤ - ١٩٣٢) مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعين فيها أستاذًا عام ١٩٠٢، ثم عين أستاذًا للغات السامية بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤، وهذا حتى وفاته. اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حقّق بعض الكتب، أهمها «المغازي» للواقدي، وكانت رسالته للدكتوراه حولها، من كتبه الشهيرة: "Das koranische Paradies"، «الجنة في القرآن» وهو كتاب صغير فيه اشتغال فيلولوجي على معجم الجنة في القرآن، ترجمه للعربية: محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

ممثلي هذا الاتجاه وهو هاينريش شبابير (١٩٣١)^{(١)(٢)} ليلقي الضوء على ما أسماه بالفردوس الأصلي وأخضع مصادر المرويات إلى دراسة نقدية. ومن بين الكتابات الحديثة في هذا الشأن ما كتبه وليد صالح^{(٣)(٤)}، وباتريشيا كرون،

(١) انظر: Speyer, *Erzählungen*, for more about Speyer see Rosenthal, History 113–6.

(٢) هاينريش شبابير، Heinrich Speyer، (١٨٩٧ – ١٩٣٥)، مستشرق ألماني، درس في جامعة فرانكفورت، وحصل على الدكتوراه منها عام ١٩٢١، وعمل كأستاذ في المدرسة الحاخامية بجامعة برسلاو عام ١٩٣٤.

اهتماماته الأساسية تتعلق بالقصص الكتابي وعلاقته بالقرآن، أشهر كتاباته في هذا كتابه الذي نشر عام ١٩٣٥ بعد وفاته، *Die biblischen Erzählungen im Qoran*، «القصص التوراتي في القرآن»، وفيه مقارنة تفصيلية للقصص التوراتي مع القرآن، وقد ترجم نبيل فياض بعض فصوله للعربية، في كتاب بعنوان: «قصص أهل الكتاب في القرآن»، وصدر عن دار الرافدين، عام ٢٠١٨. (قسم الترجمات).

(٣) انظر: W. Saleh, *Etymological fallacy* 649–98.

(٤) وليد صالح، باحث لبناني ولد في كولومبيا، أستاذ بقسم الدين وقسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورنتو الكندية، درس اللغة والأدب العربي في الجامعة الأمريكية ببيروت ثم حصل على الدكتوراه من جامعة ييل الألمانية، وجامعة هامبورغ الألمانية.

تتركز اهتماماته في القرآن وتاريخ التفسير واللغة العربية، والأدبيات اللاهوتية في الإسلام، له عددٌ من المقالات والأوراق في هذا السياق، بالإضافة لكتابه الأشهر: «تشكيل التقليد التفسيري الكلاسيكي، تفسير القرآن للثعلبي»، والمشاركة في بعض الكتب المهمة، وقد ترجمنا عرضاً لكتابه هذا كتبه عمر عليّ دى أونزاغا، ترجمة: مصطفى هندي، كما ترجمنا له مقالة بعنوان: «تفاسير القرآن»، ترجمة: طارق عثمان، ويمكن مطالعة هذه الترجمات ضمن ملف (علم التفسير) على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

وجبريل رينولدز^(١) الذي ركّز على النصوص السريانية السابقة، فضلاً عن صاحبة البحث الذي بين أيدينا^(٢)، وانتهجت هذه الكتابات النهج ذاته. وقد رأينا مشروع الموسوعة القرآنية^(٣) البحثي الحديث يسير على نفس المنهج التاريخي الذي يبحث عن نصوص متداخلة، أو آثار تعود للعصور القديمة المتأخرة تتكرر في القرآن، بيد أن هذا المشروع قد خطى خطوة مهمة للأمام؛ فعلاوة على تحديد مواطن الشّبه في الشكل والدلالة بين النصوص القرآنية وما سبقها، يسعى هذا المشروع إلى إعادة تركيب لعمليات التفاوض الخاصة التي جاءت مكررة في النصوص القرآنية وتعكس المعتقدات السابقة. ولذا يولي عناية إلى السياق الحيّاتي لإعادة توظيف التعاليم الكتابية وما بعد الكتابية في القرآن، بمعنى إبراز دور الوظيفة الدينية والتعليمية في عملية ظهور المجتمع القرآني.

ونسير على المنهج ذاته في دراستنا التالية للجنة في القرآن. وإلى الآن ليست هناك دراسة وافية لخصائص التصوير القرآني للجنة مقارنة بالتصوير اليهودي والمسيحي فيما يخص الأسس التاريخية، وأثر هذه الخصائص على

(١) انظر: Reynolds, *Qur'ān and its Biblical subtext*, وانظر: الدراسة النقدية لأنجيليكا

نوفرت.

(٢) انظر: Reynolds, *Qur'ān and its Biblical subtext*,

(٣) انظر: Marx, Ein Koranforschungsprojekt 41–54, and see Corpus coranicum:

<http://www.bbaw.de/en/research/Coran>

المجتمع القرآني. وعند تناول المسألة من منظور الصور اليهودية/ المسيحية، والصور القرآنية للجنة تتجلى الاختلافات الهائلة: فإذا كانت التعاليم اليهودية والمسيحية كما يتضح من سفر التكوين (٢) تركز على الفردوس الأولى فإن القرآن في المقابل يعرض صورة للآخرة بوصفها الدار التي أعدها لعباده المتقين في المستقبل، ولا يعطينا سوى تفاصيل قليلة عن الفردوس الأولى التي سكنها، آدم وحواء، وقد حظيا بأهمية خاصة في مرحلة لاحقة من التطور القرآني^(١). ومبدئياً فإن القرآن يصور الجنة في الآخرة بصورة حسية مركزة^(٢). وصحيح أن اليهودية والمسيحية قد اشتملتا على صور للآخرة^(٣)، وأن الأدب الرؤيوي اليهودي الذي يعود للعصور القديمة المتأخرة وكتابات الحاخامات يتحدث عن دار علوية أعدت للصالحين، لكن هذه النصوص لا تصف دوماً صورة

(١) انظر: Neuwirth, Qur'ān, crisis and memory 113–52.

(٢) انظر: S. Saleh, La vie future; Smith and Haddad, Death and resurrection;

Afsaruddin, Garden 282–7; al-Azmeh, Rhetoric 215–31.

(٣) انظر: Brock, St. Ephrem 49 ويشير إلى سفر أخنوخ الأول (القرن الثاني) الإصحاح ٦١: ١٢؛

ومع ذلك يمكن أن ندرك أن الجزء الذي يتحدث عن «رؤيا الصعود» معني في المقام الأول بالتصوير

السمائي للهيكلي، وليس بمشهد الجنة. انظر: Schäfer, Ursprünge; and Rosenkranz Verhelst, Himmel und Heiligtum.

ويشير بروك إلى ما جاء في الترجوم الفلسطيني اليهودي لسفر التكوين،

الإصحاح ٣: ٢٤: «فطر الإنسان وأقام مجد شكينته (الحضرة الإلهية) شرقي جنة عدن من البدء بين

الكروبيم... وخلق الشريعة وأعدّ جنة عدن للصالحين ليأكلوا منها وينعموا بثمارها...». وهناك أدلة

كثيرة على هذا التصوير الحي للفردوس الأخروي في التراث المسيحي كما يبين أفرام ومن سبقوه.

جنة، وإن فعلت فإن هذه الأوصاف ليست سوى تجسيد للفردوس الأول؛ ولا تدّعي خصائص تصويرية خاصة بها. ورغم أنها ظاهرة مهمة من الناحية الدينية إلا أن الفردوس الأخروي عند اليهود والنصارى، رغم أنه مطابق للجنة الأولى، هو في المقام الأول دار يجتمع فيها الصالحون ليتمتعوا ببهاء الحضرة الإلهية^(١). والفردوس في التراث المسيحي محمل بوظيفة دينية خاصة، هي إصلاح الصورة المبتورة عن فردوس آدم الذي ارتكب فيه الخطيئة الأولى وألحق بالبشرية كلها وصمة الخطيئة الأصلية. وفي المقابل فإن الجنة في القرآن دار النعيم التي تنفصل تمامًا عن المحل الذي شهد معصية آدم. ولم يرتبط هذا التصوير بذلك السيناريو الأسطوري إلا في فترات متأخرة وبصورة ضعيفة.

(١) انظر: براكوت (بابل) ١٧-أ، ورسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٣: ١٢.

٢. حول المنهجيات والنصوص:

يمكن من خلال استحضار الصور المبكرة عن الفردوس الكشف عن التناسق بين الجنة في القرآن وفيما سبقه من مرويات أو مصادر. وهذا إجراء ضروري؛ فإن الدراسات النصية المقارنة حول مواطن الشَّبه المجازية بين القرآن وغيره من النصوص التي كانت موجودة وقت تداول القرآن يمكنها أن توضح الوظيفة الخاصة لأوصاف الجنة في القرآن. ويتوجب علينا أن نتخيل أن القرآن، أو بالأحرى المجتمع النبوي، قد ناقش الصور التوحيدية والوثنية السابقة وأعاد تكييفها. ولم يتحقق هذا بالاختصار على نسخ هذه الصور، وإنما بالتباحث فيها والتفاوض بشأنها بل وتخليصها أحياناً من الأبعاد الرمزية. وهذا الفهم للنشأة القرآنية يقتضي وجود عملية نقاش مجتمعي لا تأليف، وهي عملية تمتد منذ بداية ظهور القرآن حتى وفاة محمد؛ ولذا من الضروري دراسة التناسق خارج النصوص القرآنية وداخلها، بمعنى التنقيح المستمر للنصوص القرآنية الأولى التي خضعت عند الإعلان عنها لمراجعة وتنقيح وفق الجوانب الدينية المتنوعة المكتشفة حديثاً.

تجدر الإشارة إلى أن عملية التباحث والتفاوض قد جرت دون أيّ تحيز جدلي تجاه العقائد السابقة؛ فلم يتم رفضها صراحة وإنما دُمجت في تصوير كلي جديد. ومع ذلك فقد اكتسب تصوير الجنة بالنسبة للمجتمع القرآني زخماً إضافياً؛ فإن المرويات التي تتحدث عن الجنة مثلت أداة مهمة في تعزيز الإيمان

الأخروي الجديد^(١). وأصبح لها وظيفة أخرى لعلها أكثر أهمية لكنها لا تزال موضع تجاهل في الدراسات العلمية، إذ إن تصوير الجنة أدّى إلى موازنة بل واستبدال تلك التصورات الوثنية القوية عن الواقع والتي كانت مهيمنة على عقول المعاصرين للقرآن. وأشار هنا إلى تأسف الشاعر العربي الجاهلي وشعوره بالأسى على واقع الحياة وزوال الإنجازات الإنسانية على وجه الخصوص في مطلع القصيدة التي يبدؤها بالنسيب، وتلخص سوزان ستيتكيفيتش الرسالة التي يحملها هذا النسيب فتقول:

ما أنتجه المجتمع والثقافة، من مواطن إقامة وفتية أو دائمة، قد محته الطبيعة؛ وما كان بالأمس معمورًا أضحى اليوم مهجورًا. ومن لوازم هذه العلاقة الجدلية صفة الزوال والوقتيّة لكل ما هو ثقافي أو عمراني في مقابل الدوام والأبدية لكل ما هو طبيعي... ومن هنا يخبرنا النسيب أن ما يصنعه الإنسان مصيره الزوال -سواء طالت الإقامة أو قصرت- أمّا الجبال والطبيعة فهي أبدية^(٢).

يعبر لبيد عن هذا المعنى فيقول:

بَلَيْنَا وَمَا تَبَلَّى النُّجُومُ الطَّوَالِعُ وَتَبَقَّى الْجِبَالُ بَعْدَنَا وَالْمَصَانِعُ

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran I.

(٢) انظر: Stetkevych, The mute immortals speak 19.

وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالدِّيارِ وَأَهْلُهَا بِهَا يَوْمَ حَلَّوْهَا وَغَدَوْا بِلاَقِعٍ^(١)

ولا شك أن الأوصاف القرآنية للجنة، كما يتضح أدناه، تتيح قلب هذه الصورة المهيمنة في الفكر الجاهلي عبر إعادة ترتيب عناصرها لتشكيل صورة عكسية للنعيم الأبدي. وتقتصر الملاحظات التالية على السور المكية المبكرة التي جرى دراستها دراسة وافية في تفسير موجز نُشر مؤخراً^(٢)، وهذه السور هي: النبأ، والغاشية، والمطففين، وسورة الرحمن. وتقدّم سورة الرحمن ذروة الأوصاف القرآنية للجنة، وتحظى بأهمية خاصة. ونظراً لضيق المقام فلن نتعرض الدراسة الحالية إلى سورتين مكيّتين تأتيان بعد سورة الرحمن في الترتيب الزمني، وهما سورة الواقعة وسورة الطور (نوقشت السورتان في التفسير الموجز). كذلك لن تكون هناك إشارة للنصوص المتعلقة بالسور المكية اللاحقة. وقد تناول شتيفان فيلد^(٣) السمات الخاصة لأوصاف الجنة

(١) انظر المرجع السابق، شعر لبيد، نقلاً عن ابن قتيبة، الشعر، ص ١٥١.

(٢) انظر: Neuwirth, Der Koran I

(٣) شتيفان فيلد (١٩٣٧-)، أحد أبرز أعلام الاستشراق الألماني، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ عام ١٩٦١، وعمل كرئيس للمعهد الألماني للدراسات الشرقية ببيروت منذ ١٩٦٨ وإلى ١٩٧٤، وهو أستاذ اللغات السامية والدراسات الإسلامية في جامعات؛ أمستردام، و رينيش فريدرش فيلهلمز في بون، وقد بقي في الأخيرة حتى تقاعده في ٢٠٠٢. له عدد من الكتابات المهمة، من أهمها: القرآن كنص، ١٩٩٦، وكتاب: المرجعية الذاتية في القرآن، ٢٠٠٦، وقد نشرنا ترجمة لمحاضراته

المتأخرة^(١)، إلا أن تطورها عبر النص القرآني ومنزلتها الدينية في سياق السور المتأخرة لا تزال بحاجة إلى الدراسة.

=

الثلاث التي ألقاها في جامعة هارفرد عام ٢٠١١ ضمن برنامج هاملتون جب؛ الأولى بعنوان: (تاريخ القرآن، لماذا لا نحزز تقدمًا)، والثانية بعنوان: (لغة القرآن، هل العربية لغة مقدسة)، والثالثة بعنوان: (القرآن اليوم: لماذا نترجم ما لا يقبل الترجمة؟)، ترجمة: حسام صبري، يمكن مطالعتها على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) انظر: Wild, Virgins of paradise 627-47.

٣. التطورات القرآنية:

عُني المجتمع القرآني منذ البداية بمصير البشر بعد يوم الحساب، ولأنّ التصور المبكر عن الزمان قد حلّ محله نظرة جديدة للزمن باعتباره يمر في حركة خطية بداية من الخلق حتى الحساب في الآخرة^(١)، فإن الباب كان مفتوحاً أمام تصور الحياة في الآخرة، وقد بيّنت السور المكية الأولى مصير العصاة والمتقين. ومع ذلك، لم ينصرف التركيز إلى المتقين وإنما إلى من استغنى وكذب برسالة التوحيد، وانصرف في الوقت ذاته عن أداء واجباته الاجتماعية، فهؤلاء ما زالوا يتمسكون بوجهة النظر التي سادت في الجاهلية وتمحورت حول الإنسان. وهم مهددون بالعذاب الذي ينتظرهم في المستقبل، وهو مستقبل لا يزال غير ملموس في النصوص الأولى. حتى في سور قرآنية مثل الهمزة^(٢) التي خصصت بالكامل للتنديد بهذا النوع من الناس، فإن العذاب لا يتخذ موضعه المحدد بعد في جهنم وإنما يبقى مقصوراً على عالم أسطوري، يُجهّز فيه وحشٌ نهمٌ لافتراس العصاة المذنبين.

(١) انظر: Tamer, Zeit und Gott; see also Neuwirth, Koran als Text der Spätantike 211–4 and 607–12.

(٢) للاطلاع على تفسير للسورة كلها، انظر: Neuwirth, Der Koran I 145–55، وجدير بالذكر أن ترجمة النصوص القرآنية إلى اللغة الإنجليزية مأخوذ من ترجمة آبري.

ونجد التركيز القوي على أحداث الآخرة بالتفصيل في منتصف مرحلة السور المكية الأولى^(١). وبالطبع هناك بعض السور الأولى مثل سورة عبس، والنازعات، والقيامة، والمعارج، قد أُلقت الضوء على موقف الناس في اليوم الآخر، وركّزت بشكل خاص على الوعيد بانفصال الإنسان عن أهله وعشيرته. وهناك مقاطع قصيرة في هذه السور قد أبرزت التباين بين موقف العصاة والطائعين، ومنها سورة عبس، الآيتان (٣٨-٣٩)، وكذلك الآيات (٤٠-٤٢)؛ وسورة النازعات، الآيات (٣٧-٣٩)، وكذلك (٤٠-٤١)، وسورة القيامة الآيات (٢٢-٢٣)، وكذلك (٢٤-٢٥). ومع ذلك لم تشتمل هذه النصوص على صور رمزية. وترد هذه الصور المتقابلة^(٢) بشكل أوضح في فترة لاحقة، من ذلك ما جاء في سورة النبأ في الآيات (٢١-٢٦)، والآيات (٣١-٣٦)، وكذلك سورة الغاشية في الآيات (٢-٧)، والآيات (٨-١٦). وتعدّ سورة النبأ أول سورة في القرآن تصور لنا حال المتقين وما أعدّ لهم من ثواب في صورة مآدبة عظيمة (في الآيات ٣١-٣٦) وهي صورة تتطور بشكل تام في سورة متأخرة بعض الشيء هي سورة الغاشية (الآيات ٨-١٦). وفي كلتا الحالتين فإن تصوير الجنة متوقع في ضوء الصورة المعكوسة التي تصف الدار التي أُعدّت

(١) نسير هنا وفق ترتيب السور الذي ذكرته أنجيليكا نويڤرت. انظر: Neuwirth, Der Koran I.

(٢) للاطلاع على وصف مفصل للأجناس الأدبية في القرآن، انظر: Neuwirth, Studien zur Komposition.

للعصاة. لذا فإن التطور يقع في سورتي النبأ والغاشية فعند هذه المرحلة تتجلى الآخرة في تصوير كافٍ يجعلها متسقة مع الأوصاف المبكرة لدار المفازة والنعيم، سواء كانت هذه الدار هي الطبيعة في أبهى صورة وأكملها كما في اليهودية والمسيحية أو دار السعادة والمسرات (Locus Amoenus) كما في النصوص التي تعود للعصور القديمة المتأخرة، وعلى أية حال فهذه الدار يقابلها في القرآن دار أخرى هي النار، وهنا تجسد الجنة والنار لوحة مزدوجة.

أولاً: أوصاف الجنة في السور المكية المبكرة التي تسبق سورة الرحمن:

نجد أول وصف مفصل للجنة في القرآن في سورة النبأ في الآيات (٣١-٣٦) ويسبقها الصورة السلبية المقابلة، وهي وصف النار في الآيات (٢١-٢٦):

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ [النبأ: ٢١].

﴿لِّلْظَالِمِينَ مَثَابًا﴾ [النبأ: ٢٢].

﴿لِّيَبْثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣].

﴿لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ [النبأ: ٢٤].

﴿إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ [النبأ: ٢٥].

﴿جَزَاءً وَفَاقًا﴾ [النبأ: ٢٦].

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ [النبأ: ٣١].

﴿حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾ [النبأ: ٣٢].

﴿وَكَوَّعَبَ آثَرَابًا﴾ [النبا: ٣٣].

﴿وَكَأْسَادٍ هَاقًا﴾ [النبا: ٣٤].

﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا﴾ [النبا: ٣٥].

﴿جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾ [النبا: ٣٦] ^(١).

ويقصر التصوير على خصائص محدودة تستحضر معاً سيناريو الوليمة والمأدبة؛ فنزلاء المفاز سوف يعيشون في حدائق وأعنان لينعموا بشرب الخمر في وجود أبكار فاتنات، ولا يسمعون فيها لغواً ولا كذباً يفتره خصومهم السابقون. ورغم أن هذا التصوير يتشكل عبر استعراض مقابل لصورة النار التي أعدت للطاغين الذين لا يجدون ما يبرد حرارة لهيها سوى شراب كره هو الغساق، إلا أنه لا ينبغي النظر إليه على أنه مجرد انعكاس لوصف النار. فبينما تسير صورة النار وفق تصميم قرآني مبتكر، فإن الجنة في المقابل تشترك مع التراث الكتابي السابق: فالكأس الدهاق تتردد صداها في سفر المزامير (٢٣: ٥): (كأسي ريًا) كما أن الأعنان التي ينعم بظلمها المتقون تشير إلى ما جاء في سفر ميخا، (الإصحاح الرابع: ٤). وفيما يتعلق بإطار المائدة فلها سلف في تصور المجتمع القرآني؛ «فهذه الوجبة الشعائرية هي رمز وترقب شبه مقدس لمائدة أخروية عظيمة ترد الإشارة إليها دومًا في كتابات هذه الفترة، مثل العهد

(١) ترجمة معاني الآيات في الأصل الإنجليزي مأخوذة من آربري.

الجديد»^(١). وفي المقابل، يبيّن هوروفيتس^(٢) الأوصاف القريبة للولائم والموائد في الشعر العربي الجاهلي التي تُبرز كذلك وجود النساء الفاتنات والشابات. وصورة النساء برفقة أو في استقبال الموتى في الدار الآخرة بعد الموت تتجلى في التراث الفارسي^(٣) وكذلك في الثقافة الرومانية اليونانية^(٤). ولا بد أنها صورة مألوفة لدى مستمعي القرآن؛ فلم تكن هناك حاجة للتعريف بالحوار العيني، واكتفي بالإشارة إليهنّ بذكر أوصافهنّ. وفي سورة النبأ، يشكّلن جزءاً من تجهيزات (الجنة) المترفة ولم ترد الإشارة إلى جعلهنّ أزواجاً للمتقين إلا في سورة الرحمن ثم يأتي التصريح بإتمام التزويج في سورة الطور التي هي آخر سور الفترة المكية المبكرة.

(١) انظر: Klausner, Eschatology 623

(٢) انظر: Horovitz, Das koranische Paradies 1–16

(٣) انظر: Tisdall, Original sources 235–8.

(٤) انظر: Jarrar, Martyrdom 87–108; W. Saleh, The woman 123–45

وفي اليهودية كما يتضح من كتابات الحاخامات المعروفة باسم يلكوت شيموني يمكن الاستدلال على وجود الجنس من العبارة التي تدل على أن المتقين سينعمون بمتع المراحل الثلاث لدورة الحياة الإنسانية كل يوم. انظر: Rosenkranz Verhelst, Himmel und Heiligtum 44

أما الوصف التفصيلي التالي للجنة فيأتي في سورة الغاشية في الآيات (٨-١٦)^(١) ويسبقه وصف للنار في الآيات (٢-٧).

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية: ٨].

﴿لَسَعِبَهَا رَاضِيَةٌ﴾ [الغاشية: ٩].

﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ [الغاشية: ١٠].

﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً﴾ [الغاشية: ١١].

﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾ [الغاشية: ١٢].

﴿فِيهَا سُرُورٌ مَّرْفُوعَةٌ﴾ [الغاشية: ١٣].

﴿وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ [الغاشية: ١٤].

﴿وَنَارُكٌ مَّصْفُوفَةٌ﴾ [الغاشية: ١٥].

﴿وَزَرَأِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ [الغاشية: ١٦].

﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ [الغاشية: ١].

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية: ٢].

﴿عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ﴾ [الغاشية: ٣].

﴿تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً﴾ [الغاشية: ٤].

﴿تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ أَانِيَةٍ﴾ [الغاشية: ٥].

(١) للاطلاع على تفسير للسورة كلها، انظر: Neuwirth, Der Koran I 474-83.

﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾ [الغاشية: ٦].

﴿لَا يَسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ [الغاشية: ٧].

يأتي وصف الجنة هذا في مقابل وصف مخيف للنار، فأهلها يُحرّمون من الشراب البارد الذي يخفف معاناتهم من حر النار ولهيبها. وفي هذا النص نجدهم لا يأكلون طعامًا يصلح للبشر وإنما يأكلون الضريع وهو نبت ذو شوك من أقوات الأنعام لا يسمن ولا يغني من جوع. وفي المقابل نجد وعدًا للمتقين بدخول جنة عالية (إلا أن منزلتها تبقى غير محددة)، ولا يسمعون فيها لاغية كما في سورة النبأ، وهي حديقة كما تبين سورة النبأ، وتروى من عين جارية كما في سورة الغاشية. ولا ذكر هنا للزوجات، وربما السبب في ذلك أن وجودهنّ بديهي. وتركز السورة على تجهيزات هذا المكان وما فيه من أثاث، يشمل أرائك ونمارق^(١) وبُسط فاخرة أو زرابي ماثلة^(٢)، ويبدو من اسمها الأجنبي أنها مثل المنسوجات الفارسية الثمينة. وقد جاء في كتابات الحاخامات والتلمود أوصاف عديدة تبين أن الصالحين يجلسون إلى موائد ذهبية (فصل الصوم في التلمود البابلي (تعنيت: ٢٥أ) أو تحت ظلة ممتدة (تفسير سفر راعوث، الإصحاح الثالث: ٤) ويشاركون في مآدبات فاخرة (بابا بترا، ١٧٥أ)^(٣)، علاوة

(١) للوقوف على معنى نمارق، انظر: Jeffery, Foreign vocabulary 181.

(٢) لمعرفة معنى زرابي، انظر المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٣) انظر: Bamberger, Paradise 628 (وقد وقع خطأ في ذكر سفر راعوث بدلاً من التفسير) انظر:

على ذكر الأواني التي لا غنى عنها لأبيّ مآدبة: فالأكواب في انتظار الضيوف. وتراجع الطبيعة إلى خلفية المشهد، ليحل محلها الأثاث الفاخر والتجهيزات الرائعة. وهنا تتجلى الجنة في صورة مأدبة فاخرة أُعدّت للضيافة.

وفي مقابل هذه الصور، نجد سورة المطففين - وقد جاءت بعد الغاشية - تشتمل على تذكير موجز في الآية (٢٢)^(١) بالنعيم الذي تحدثت عنه سورة الغاشية. ولم يأت الوصف هذه المرة مسبوقاً بصورة مقابلة تصف النار.

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ [المطففين: ٢٢].

﴿عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣].

﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾ [المطففين: ٢٤].

﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ﴾ [المطففين: ٢٥].

﴿خَتَمُهُمْ مَسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ﴾ [المطففين: ٢٦].

﴿وَمِنْ أَجَلِهِمْ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾ [المطففين: ٢٧].

﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطففين: ٢٨].

في هذه الحالة يرتبط الوصف بواقع المخاطبين بالقرآن، فهم ينظرون إلى حال المتقين في الجنة، وتبدو عليهم نضرة النعيم، وهو أمر سرعان ما يميزه

=

Rosenkranz Verhelst, Himmel und Heiligtum 46.

(١) للاطلاع على تفسير للسورة كلها، انظر: Neuwirth, Der Koran I 484-98.

المخاطبون، ونعيم الجنة هذا فوز عظيم وجزاء كبير، ولا بد أن يكون هذا حافزاً للجمهور القرآني يدفعهم للاقتداء بسلوك المتقين على الأرض. وفي هذا الوصف لا تظهر آثار الطبيعة الغناء، وليس هناك ذكر للحواس العينية، وبدلاً من ذلك فإن المشهد برمته حافل بوصف الجوانب الحضرية للمكان، من خمر الجنة، وختامه المسك، ومزاجه ^(١)، وما في الجنة من أثاث فاخر ^(٢)، ونضرة النعيم التي تبدو على وجه أهل الجنة.

ثانياً: سورة الرحمن: منعطف تأويلي؛

تشتمل سورة الرحمن ^(٣) على أكثر أوصاف الجنة تفصيلاً في القرآن كله؛ ولذا لا بد من كلمة تمهيدية في البداية، إذ تُعدّ هذه السورة الأكثر شعرية في القرآن وتجسّد تصوّراً دينياً مركزياً يبرز في اتساق النظام الإلهي في الخلق ليس على الصعيد الدلالي فقط وإنما على المستوى النحوي والصوتي كذلك. ولذا فإن هذا الاتساق لا يُعرّض على المستمع كجزء من محتوى الكلام الإلهي

(١) الوجد بخمر شهية – المأخوذ عن نشيد الأنشاد، الإصحاح الثامن: ٢ هو جزء من وصف للجنة في

كتابات الحاخامات (وُضع في وقت متأخر). انظر: Rosenkranz Verhelst, Himmel und Heiligtum 32

(٢) للوقوف على معنى أرائك، انظر: Jeffery, Foreign vocabulary 52.

(٣) للاطلاع على تفسير للسورة كلها، انظر: Neuwirth, Der Koran I 576–620؛ وللمقارنة بين

السورة وسفر المزامير، الإصحاح ١٣٦، انظر: Neuwirth, Qur'anic readings of the Psalms.

فقط، وإنما يُعرض من منظور البناء الشكلي، وهو الأمر الذي أُتيح بفضل أداة متميزة قدّمها لنا علم الصرف العربي، وهي صيغة المثنى، وكثرة استخدام المثنى بفضل شيوعه في التراكيب الشعرية قبل الإسلام يقتضي ضمناً دعوى جمالية ليست مألوفة في غالبية النصوص الكتابية اليهودية والمسيحية، وهي الصبغة الشعرية الجمالية. وقد أهملت الصبغة الشعرية للقرآن باعتبارها مجرد زينة لفظية تشكل عقبة أمام قدرة القارئ على فهم الرسالة بشكل سريع. وفي سورة الرحمن فإن الأسلوب الشعري جزء واضح من الرسالة نفسها، فالاتساق والتطابق في هذه السورة سمة مميزة للمشار إليه وللإشارة نفسها، ويتجلى التوازن المتناغم في التراكيب الثنائية التي تبرز في المحكم من القرآن، كما أن مطلع السورة يولي عناية لتبليغ الكلمة أكثر من الخلق، فتبدأ السورة بالآيات الآتية:

﴿الرَّحْمَنُ﴾ [الرحمن: ١].

﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [الرحمن: ٢].

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ [الرحمن: ٣].

﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ٤].

وفي ضوء ما تقرر من أن كلام الله وهو القرآن، وكذا تلاوته، هو أعظم ما يمكن أن ينطق به إنسان، فمن الممكن أن نفهم البيان على أنه استحضار اللغة القرآنية، وفي الوقت ذاته قد يشير البيان إلى قدرة الإنسان على التلفظ بكلام

واضح بناء على فهم واضح. لذا فإن الظاهرتين المتأصلتين في هذا العالم منذ بدء الخلق، وهما النظام المتناغم للأشياء، والتميز ووضوح الكلام كوسيلة للبلاغ والتواصل، تتغلغلان في السورة كلها من الناحية الموضوعية. وعليه يمكن قراءة السورة على أنها عرض للفاعل بين ثنائي أولي يستحضر في البداية، هو الخلق والقرآن، هذا التفاعل الذي يجري وفق النموذج القرآني في حركة خطية تنتهي بتفكك هذين العنصرين في آخر الزمان. ولذا تشكّل الثنائية جزءاً أصيلاً في اللاهوت الطبيعي للقرآن؛ فإن الله قد خلق العالم دليلاً على وجوده، وكنص يمثل تجليّه اللفظي عبر الوحي وأنه خلق الإنسان ليفهم هذا التجلي اللفظي وفي الخلق. وتكتسب كلتا القراءتين أهمية ملحّة من المنظور الأخرى؛ فسورة الرحمن عبر تأكيدها على التناسق والتراكيب الثنائية هي تنظيم شعري لدعوى لاهوتية. واستناداً إلى هذه الملاحظات فإن الشكل اللغوي المعقد للنص يكون في غاية الأهمية وله دور أساسي، وهو الأمر الذي لا تلتفت له الدراسات الغربية في تناولها لهذه السورة، ودائماً ما يُلقَى باللائمة على التراكيب الثنائية بغير وجه حق، ولا يُلتفت إليها لأنها لا تعدو نتاج قيود فرضتها القافية^(١).

(١) هناك استثناء في هذا الصدد، انظر: Lawson, Duality وانظر أيضاً ما كتبه محمد عبد الحليم في العمل الذي ضم البحث الحالي.

ثالثاً: المقاطع التي تناولت الجنة في سورة الرحمن:

- ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ [الرحمن: ٤٦].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٤٧].
- ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ [الرحمن: ٤٨].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٤٩].
- ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ [الرحمن: ٥٠].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥١].
- ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾ [الرحمن: ٥٢].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥٣].
- ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَحَى الْجَنَّتَيْنِ دَانِ﴾ [الرحمن: ٥٤].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥٥].
- ﴿فِيهِنَّ قَصِيرَاتُ الْفُرُشِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٥٦].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥٧].
- ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٥٨].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٥٩].
- ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠].
- ﴿فَيَأْتِيءَ آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٦١].
- ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٢].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٦٣].

﴿مُدَّهَا مَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٤].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٦٥].

﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾ [الرحمن: ٦٦].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٦٧].

﴿فِيهِمَا فَكِّهَةٌ وَفُغْلٌ وَرَمَّانٌ﴾ [الرحمن: ٦٨].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٦٩].

﴿فِيهِنَّ خَيْرٌ حَسَانٌ﴾ [الرحمن: ٧٠].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٧١].

﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْبِلَامِ﴾ [الرحمن: ٧٢].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٧٣].

﴿لَمْ يَطْمِئْنَنْ أَنْسُ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ﴾ [الرحمن: ٧٤].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٧٥].

﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانِ﴾ [الرحمن: ٧٦].

﴿فَيَأْتِي ءَالَآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ٧٧].

﴿نَبِّزَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].

فبعد تصوير مفصل للخلق (في الآيات ١ - ٣٦) والحساب (٣٧ - ٤٥)

بصورتيه المتقابلتين، يأتي الوعد في الآية السادسة والأربعين: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ﴾

جَنَّانٍ ﴿١﴾. وهذه هي الآية الوحيدة التي لا يمكن شرح المراد بالمشئى فيها في ضوء أيّ من الظواهر الزوجية المقترنة التي سبق الحديث عنها في السورة، وهو استثناء يحتاج إلى توضيح. وثمة حالة مقابلة في الوصف الثاني للجنة في قوله: **﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾**، وأفضل تفسير لكلمة (جتان) ما يراعي أساليب الشعر العربي القديم الذي تكرر فيه استخدام لفظ المشئى في سياقات طبوغرافية للإشارة إلى مكان واحد شاسع، أو ما يراعي على الأرجح فهم بعض الصور اللغوية العربية التي تعبر عن اللانهاية، فيكون المعنى «جنة بعد جنة، وجنات لا نهاية لها»^(١). وتصف السورة صورة المتقين (مرتين في الآيات ٤٦ - ٦١،

(١) تنظر الدراسات الغربية للمثئى في كلمة (جتان) في الآيات ٤٦ - ٧٦ من سورة الرحمن على أنه أمر اقتضته قيود القافية والسجع القرآني، وهذا الفهم يتفق مع ما جاء عند الفراء في معاني القرآن، ص ١١٨؛ والسيوطي في الإتقان، ج ٣، ص ٢٩٩، وقد نقل هذا الكلام وانسبرو في عمل له بعنوان: Quranic studies، ص ٢٥. ومع ذلك لم يذكر وانسبرو أن استخدام صور المشئى في التعبير عن شيء مفرد هو ظاهرة متكررة في الشعر الجاهلي؛ الذي عرف أساليب محددة يخاطب فيها الشاعر اثنين من أصدقائه في قصائد النسيب (انظر: Nöldeke, Delectus 8.5, 12.14) أو ظاهرة هجاء شخصين (انظر: Nöldeke, Delectus 8.8)؛ وانظر أيضًا النماذج الإضافية التي ذكرها جاندرز في كتابه: المعلقة، وكذلك جولدتسيهر في كتاب إجادة المريض (ص ١٨٥ - ٢٠٠). وصور المشئى التي لا مدلول لها من الناحية العددية تكرر بوجه خاص في أسماء الأماكن، وما إن تنتقل هذه المشئيات إلى سياقات خارج حقل الشعر حتى تحتفظ بصبغتها الشعرية. وهذه حقيقة لاحظها عدد من المتخصصين في دراسة فقه اللغة العربية. انظر: Neuwirth, Symmetrie 447- 80. وثنية الجنة أمر غير مستغرب كما يبدو. ومن المتوقع ألا يسبب توظيف الأشكال الصرفية المختلفة، على النحو المألوف في الشعر العربي،

=

وكذلك ٦٢ - ٧٧) وهم يعيشون في جنة ذات طبيعة غناء فيها فاكهة كثيرة؛ كما يتبين من قوله: ﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾، وقوله: ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فاكهةٍ زَوْجَانِ﴾. وفي مشهد الجنة الأولى (الآيات ٤٦ - ٦٠) قد يفهم المرء قوله: ﴿عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ كإلزام من لوازم الاتفاق مع كلمة (جنتان)؛ ومع ذلك يستحيل ذلك في حالة: ﴿مِنْ كُلِّ فاكهةٍ زَوْجَانِ﴾ في الآية الثانية والخمسين؛ لأن هذه الآية تستحضر مفهوماً قرآنياً أساسياً ورد في مواضع متفرقة، منها سورة الذاريات في قوله: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]. فإن نعمة الخضرة والمياه الوفيرة تكتمل بوجود الحور الحين.

في ضوء حديث السورة عن خلق العالم من عناصر زوجية يمكن النظر إلى الحور العين بالمقارنة بشيئين مكملين، فنجد في حالة منهما صورة متباينة بعض الشيء عما جاء في الجزء الشبيه بالترانيم تتجلى في الآية الثامنة والخمسين في قوله: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (انظر ما جاء في الآية الثانية والعشرين: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾) وفي الحالة الأخرى نجد وصفين للحور (في الآية الثانية والسبعين). ورغم إبراز صفة الأبقار في الحور العين (كما في الآيات ٥٦ - ٧٤)

=

مشاكل كبرى للمستمعين المعاصرين مقارنة بمن جاء بعدهم من القراء ممن تحكمهم المناهج الوضعية للتفسير الإسلامي.

إلا أننا لا نلاحظ حركة شهوانية بينهم وبين أهل الجنة، فيبقى المتقون بلا حركة مثلهم في ذلك مثل الحور العين، ثابتين في مقاعدهم الوثيرة. ثم تأتي الآية الأخيرة في الوصف الثاني، التي تركز على الأثاث والبُسط لتقدّم لنا صورة ثنائية متجاوزة في الآية (٧٦) في قوله: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرَ وَعَبَقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾. وتأتي الآية الأخيرة مشتملة على آخر صور زوجية متقابلة، هي الجلال (وهو قريب من المصطلح الحاخامي «مدّت ها دين» أو «قيمة العدل» بمعنى القدرة على الحساب والعقاب)، والإكرام (وهو قريب من المصطلح الحاخامي «مدّت ها رحيم» أو «قيمة الرحمة»، والمقصود القدرة على العفو والصفح الكريم). وتنتهي السورة بأسلوب تمجيد وتسييح.

والوصف الوارد في الآيات (٤٦ - ٧٨) من سورة الرحمن لا مثيل له في القرآن من حيث المعنى الأدبي؛ ولذا يقدّم صورة للجنة مزدوجة، وليس هذا قاصراً على وجود جنتين لا واحدة وإنما الجنة المزدوجة تُعرض مرتين، في وصفين متتاليين بينهما تفاوت ضئيل (في الآيات ٤٦ - ٦١)، وكذلك (٦٢ - ٧٨). ومن المتوقع أنّ هاتين الجنتين حافظتان بالموضوعات المزدوجة المقترنة، وهي ظاهرة لطالما أربكت الباحثين. ولا ينبغي التعامل مع صيغ المثنى بالمعنى الحرفي العددي وإنما بصورة مجازية تتسم بطابع شعري علاوة على ما فيها من إبراز البراعة اللغوية. ولا بد لنا أن نستحضر في هذا الصدد المسار التأويلي الخاص الذي تتبعه سورة الرحمن لإثبات البناء المتوازن

والمتناغم للخلق. وبناء على هذا فإن أي وصف للتناسق في الخلق يستلزم لغة خاصة على قدر كبير من التعقيد تكون محملة بصيغة ثنائية لتلائم هذا التناغم الوجودي. وهنا تشير الثنائية والتقابل إلى العكس وهو الوجدانية^(١). والافتراض بأن اللغة تتماشى مع الخلق هو موضوع رئيس للسورة، وقد ناقشناه بالتفصيل في موضع آخر^(٢).

وعلاوة على ذلك تجدر الإشارة إلى عدد من الخصوصيات الدلالية التي كان لها أثر كبير على تصور القراء المتأخرين للجنة في القرآن. فما لاح في أوصاف الجنة الأولى بات جلياً في التصوير المفصل في سورة الرحمن، وتمايزت الجنة في القرآن بشكل مفاجئ عن الجنة في التصور اليهودي والمسيحي^(٣). ورغم أن هذه الجنة هي جزاء الصالحين عامة إلا أن هذا المكان يطغى عليه عنصر النوع الاجتماعي بوضوح، فمن يُدعَو لدخول الجنة هم الذكور ويكرمون بما تقتضيه آداب الضيافة العصرية. وصحبة الحور العين هو جزء من الجزاء الذي يفوزون به، إذ يجدون في الجنة: ﴿خَيْرٌ حَسَنٌ﴾، ﴿حُورٌ

(١) انظر: Lawson, Duality.

(٢) انظر: Neuwirth, Koran als Text der Spätantike 433–48.

(٣) بالنسبة لليهودية فإن التصورات الأخروية عن الجنة تشكلت في الأعمال الرؤيوية مثل سفر أخنوخ الأول (القرن الثاني قبل الميلاد) والترجوم (الترجمات الآرامية) لسفر التكوين. وفي المسيحية فإن قصة بداية الخلق في الكتاب المقدس السرياني تعكس تصوراً للجنة على أنها الجنة الأولى والأخروية.

مَقْصُودٌ فِي الْحَيَامِ ﴿﴾ (كما في سورة الرحمن: الآيتان ٧٠، ٧٢)^(١). وتأتي الإشارة بشكل غير مباشر إلى تزويجهنّ من الحور العين في إطار التأكيد على أنهنّ: ﴿لَمْ يَطْمِئِنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (الآيتان: ٥٦، ٧٤). ولا ينبغي أن تكون هناك مفاجأة في أنّ هذه الصورة الاجتماعية الجندرية تستلزم تعديلاً؛ إذ إنّ السور اللاحقة بل حتى الإضافات الثانوية للسور المبكرة (سورة الطور: ٢١) تشمل على وعود بإلحاق النساء في هذا النعيم الأخروي (سورة الرعد: ٢٣، وسورة يس: ٥٦؛ حيث الحديث عن أزواجهن)^(٢). ومع ذلك فإن صورة الجنة في الآخرة تظهر أولاً بالشكل الذي مر معنا كدارٍ للنعيم الموعود لنخبة من الذكور.

(١) اسم حورية (Houri) الذي استخدمه آبري في الترجمة الإنجليزية مأخوذ من صيغة الجمع (حور) للصفة العربية أحور وحوراء، وعين حوراء هي التي اشتد بياض بياضها وسواد سوادها. وفي الآية الثانية والسبعين من سورة الرحمن لم تكن كلمة حور قد أصبحت بعدُ اسمًا لأبكار الجنة وإنما صفة للخيرات الحسان كما جاء في الآية السبعين. وقد ثارت تساؤلات حول هذه الكلمة التي لم تكن اصطلاحًا مستخدمًا قبل ورودها في القرآن، وحول إمكانية استخدامها اسمًا لهؤلاء النسوة. انظر الجدل الذي نجم عن فرضية لكسنبرج الذي ادّعى معنى آخر للكلمة هو فاكهة العنب، وانظر ما كتبه شتيفان فيلد بعنوان: Virgins of paradise أو أبكار الجنة، وكذلك وليد صالح بعنوان: The etymological fallacy. انظر أيضًا على وجه الخصوص ما أسهم به سيدني جريفيث في البحث الذي بين أيدينا.

(٢) انظر ما أسهمت به نرينا رستومجي في العمل الذي ضم البحث الذي بين أيدينا. وللإطلاع على الزيادة المتعلقة بسورة الطور، انظر: Angelika Neuwirth, Der Koran I 685–709.

هناك خصوصية أخرى لا نجدها في الرؤية اليهودية والمسيحية للجنة تتمثل في حقيقة أنّ أهل الجنة محاطون بأثاث فاخر وبُسط ثمينة مصداقاً لما جاء في الآية السادسة والسبعين: ﴿رَفَرَفِ خُضِرٍ وَعَبَقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾، والآية الرابعة والخمسين: ﴿فُرُشٍ بَطَاطِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾. وتثير هذه الملاحظات تساؤلاً مهماً: كيف يمكن تفسير وجود العنصر الشهواني الجسدي من جانب وآثار الحضارة المادية، بل المترفة، من جانب آخر؟ بشكل أدق؟ ما وظيفتها؟

٤. صورة الجنة في العصور القديمة المتأخرة؛

أحياناً ما ننسى أن القرآن غير مأخوذ مباشرة من الكتاب المقدس ولا من التراث الكتابي بشكل حصري. ويتجلى هذا بوضوح في حالة وصفه للجنة، فلا بد أن نضع في اعتبارنا النصوص الأخرى السابقة. ووجود عنصر الإثارة الجنسية في الآخرة، الذي يُنظر إليه من منظور أعم، ليس أمراً مستغرباً كما يبدو للوهلة الأولى. فإذا نحّينا النموذج الكتابي جانباً، نجد أدلة كثيرة على وجود النساء بصحبة الرجال بعد الموت. على سبيل المثال، إذا نظرنا إلى السياق الوثني، وجدنا (نايك) إلهة النَّصْر ترافق محارباً إلى مثواه الأخير^(١). وعرف التراث الفارسي شخصيات نسائية تصحب الموتى من الذكور^(٢). حتى في التراث الكتابي فإن آباء الكنيسة منذ زمن إيريناوس قد بحثوا قضية وجود العلاقات الجنسية الجسدية في الجنة^(٣)، وإن انتصر أنصار الرهبانية في نهاية المطاف. ثم جاءت المرجعيات الدينية اللاحقة، مثل أفرام السرياني (عاش في الفترة من ٣٠٦-٣٧٣ م) في أناشيد الفردوس، لتطبع الجنس بصبغة روحية،

(١) انظر: Lumpe and Bietenhard, Himmel 173–212.

(٢) انظر: Tisdall, *Original sources* 235–8؛ وانظر أيضاً إسهام جونتر في العمل الذي ضم البحث

الحالي، خاصة الهامش رقم ٥٦.

(٣) انظر: Jarrar, *Martyrdom* 87–108.

ومع ذلك فإن شعر أفرام لا يدع مجالاً للشك في أنه تخيل الجنة مشتملة على عناصر شهوانية؛ إذ يقول في النشيد الثاني من أناشيد الفردوس^(١):

طوبى لِمَنْ أَصْبَحَ

مُشْتَهَى الْفِرْدَوْسِ!

الْفِرْدَوْسُ يَشْتَهِي الْجَمِيلَ:

مِنْ بَابِهِ يَشْفُهُ،

بَيْنَ حَنَائِهِ يُدْغِدُهُ

وَفِي حِضْنِهِ يُهْدِيهِ هُدًى؛

يَفْتَحُ لَهُ وَيُحِلُّهُ

فِي أَحْشَائِهِ.

فَإِنْ كَرِهَ امْرَأً

أَنْكَرَهُ وَنَبَذَهُ،

لِأَنَّهُ بَابُ الْامْتِحَانِ

مُحِبُّ الْبَشَرِ^(٢).

(١) تم إثبات الترجمة العربية لمنظومة الفردوس، ترجمة: روفائيل مطر اللبناني، والمنشورة ضمن أقدم النصوص المسيحية، سلسلة النصوص اللاهوتية، رابطة الدراسات اللاهوتية في الشرق الأوسط، الكسليك، ١٩٨٠. (المترجم).

(٢) انظر: Brock, St. Ephrem 84، في الترجمة العربية، ص ٢١. (المترجم).

وتظهر الشهوة الجنسية جليّة في النشيد السابع، إذ يقول:

مَنْ صَامَ عَنِ الْخَمْرِ

زَاهِدًا

هَفَّتْ إِلَيْهِ

دَوَالِي الْفِرْدَوْسِ

وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً

تُنِيلُهُ عَنْقُودَهَا.

وَإِنْ زَادَ فَكَانَ بَتَوَلًّا

جَعَلَتْهُ

فِي حِضْنِهَا الطَّاهِرِ

لَأَنَّهُ، مِنْ أَجْلِ الْوَحِيدِ،

لَمْ يَرْتَمِ فِي حِضْنِ

وَلَا فِي مَضْجَعِ زَوَاجٍ^(١).

ومع ذلك هناك اختلاف جليّ بشكل مميز بين صورتَي الجنة. فإذا ما

قورنت الصورة القرآنية للجنة بما جاء في شعر أفرام المحمّل بالاستعارات نجد

(١) المرجع السابق، ١٢٥. (أدين بالفضل في الحصول على نسخة مكتوبة بطريقة النقل الصوتي للنص

الأصلي السرياني لزملائي يوسف كورية، ودافيد كيلتز، وللموسوعة القرآنية). في النسخة العربية

ص ١١٩، ١٢٠. (المترجم).

أن الرغبة الجنسية والشهوة للنساء تأتي في القرآن واقعية وبذلك تنسجم بشكل أكبر مع الصور الوثنية السابقة. ويتناسب هذا الاتجاه الواقعي غير المجازي مع واحدة من الخصائص العامة للقرآن، يمكن وصفها بأنها برنامج تحليلي يقوم على النقد النصي هدفه محو الصور المجازية والاستعارات عن القراءات المسيحية للمرويات الكتابية^(١). لذا فإن شعر أفرام (رغم احتمال كونه مألوفاً للمجتمع القرآني كما تبين الأدلة الأخرى) ومعالجته للجنة يحمل شَبْهاً قليلاً بالمشهد القرآني الذي يصور اجتماع فئة مميزة من الرجال بالنساء الفاتنات في بيئة مترفة ومكان فاخر. وعليه فليست تراويل أفرام هي التي يمكنها حل الإشكال في وجود النسوة وآثار الثقافة المادية في الجنة التي يصورها القرآن؛ إذ يصعب التوفيق بين هذين الأمرين وبين صورة الدار الروحانية الخالصة. كذلك لا يمكن تفسير هذا الأمر عبر الإشارة إلى الصورة الحاخامية لجنة عدن التي يجلس فيها الصالحون إلى موائد ذهبية أو تحت ظلة ممتدة (قارن ما جاء في سورة الكهف: الآية ٢٩) إذ يغيب عنها عنصر الطبيعة الغناء والرفقة الجنسية – ويجدر بنا أن نستحضر ما جاء في التلمود البابلي (براكوت ١٧أ) من غياب التمتع بالملذات الشهوانية في جنة عدن^(٢).

(١) انظر: Neuwirth, Koran als Text der Spätantike 590–5.

(٢) انظر: Bamberger, Paradise 628.

٥. النص الضمني الوثني؛

من المهم أن نذكر أن القرآن في نهاية المطاف قد ورث تراث الشعر العربي الجاهلي الذي اتسم بتعقيد بالغ. ومع بداية عام ١٩٢٣^(١) افترض جوزيف هوروفيتس أن صور الجنة في القرآن تعكس مشاهد المأدبة أو الوليمة في الشعر العربي القديم. وعند إنعام النظر في الأوصاف القرآنية لن نجد -مع ذلك- مأدبة بالمعنى الذي وصفه الشعراء القدامى وإنما مشهدًا ثابتًا يصور جماعات من الرجال والنساء في مكان ذي طبيعة غناء يتسم في الوقت ذاته بخصائص ضيافة رائعة ومزود بقطعٍ جمالية وتُحفٍ فنية. ورغم أن هذا لا يشير إلى أي مرحلة خاصة من مراحل الشعر القديم، إلا أنها إشارة جمالية، وهي في الحقيقة إشارة عامة شاملة. وأوصاف الجنة، كما جاء في دراسة لنا^(٢)، ما هي إلا استجابة لنظرة عامة عبّرت عنها القصيدة العربية القديمة. فما هي إلا انعكاس للصورة التي تتجلى في مطلع القصيدة، في هذا النسيب الذي يبكي على الأطلال والديار التي أقفرت وخلت من العُمار فخيّم عليها الصمت؛ ومن أشهر القصائد العربية القديمة قصيدة لبيد التي يقول في مطلعها: عَفَت الديار. وتشكّل هذه الكلمات أو الاستخدامات الشبيهة لنفس الاستعارة الثقافية في ذهن القارئ البداية النمطية

(١) انظر: Horovitz, Das koranische Paradies 1-16.

(٢) انظر: Neuwirth, Psalms 711-7 وقد سبقت الإشارة إليه.

لعدد هائل من القصائد تشترك جميعها في تصوير الفراغ المكاني والإقفار والصمت. ويتكرر استخدام الأطلال بصورة مجازية لتعبر عن نقوش طُبعت على الأجساد، فأثار هذه الأطلال تذكّرنا بالخطوط الباهتة المنقوشة على الرسغ أو تتحول إلى صورة أكثر تعبيراً وكشفاً في شكل كتاب في الحجر أو وحي يشير الذكريات. وهناك إذن رسالة هادفة متأصلة في الكتاب وفي الأطلال، رسالة تكاد تخفى على المتأمل. وبالنسبة للبطل الشاعر فإن البكاء على الأطلال والحب الضائع، وهو الغرض الثاني من أغراض النسيب، تجسّد حالة من الرفض: فهي صورة مجازية للزمن الذي مضى بلا رجعة، والمعنى المفقود الذي لا سبيل إلى استرداده، والإشباع العاطفي الذي لا مجال لاستعادته؛ فهذا المكان قد أقفر بعد أن ارتحلت هودج فاخرة بالنساء (وفيهنّ محبوبه الشاعر) وابتلعهنّ السراب، وهنا يأتي دور النسيب للتعبير عن المأزق العقلي والمعضلة (Aporia).

تتحدى الطبيعة الشاعر، ولا تجيب على سؤاله المتكرر عن حال من كانوا قبله في هذا العالم^(١)، عن مساكنهم وعن أحيائهم التي كانت نابضة بالحياة الاجتماعية وفيها كل ما تحتاجه النفس من أشكال الجمال والملذات. فجميع

(١) الحضور المستمر للأفكار والتصورات التي تعود للعصور القديمة المتأخرة قد أثبتّه بيكر، في كتابه:

(sunt Ubi) «أين هم»، وأفاد منه وانسبرو بشكل كبير في كتابه: Quranic studies.

مظاهر الثقافة والإنجاز الإنساني راحت ضحية للزمن أو حجبته الطبيعة. وفي الختام، فإن أفكار الفلسفة الهيلينية الشائعة تذكر السامع بأن الطبيعة وحدها كفيلة بتجديد نفسها، وأن مصير الإنسان الفناء والهلاك. وبالنسبة للشعراء العرب القدامى فإن خلود الطبيعة وسرمديتها هو ما يؤكد على طبيعة الإنسان الوقتية الزائلة وطبيعة إنجازاته، ويقول كبيد الشاعر، وقد أدرك زمن النبي:

بَلَيْنَا وَمَا تَبَلَى النُّجُومُ الطَّوَالِغُ وَتَبَقَّى الْجِبَالُ بَعْدَنَا وَالْمَصَانِعُ

فالزمن لا يؤثر في الطبيعة فهي خالدة، تتكرر إلى ما لا نهاية. وفي المقابل فإن الإنسان يَبْلَى ويستهلكه الزمن، وهو مفهوم شاع ارتباطه بالدهر.

وهذه النظرة للطبيعة وهيمنتها على الإنسان وثقافته قد جاء القرآن لدحضها: فإن الله هو من يأمر الدهر ويعيد صياغة زمن الإنسان، الذي يبدأ من الخلق الأول للعالم ونواميسه حتى نهاية العالم في اليوم الآخر حين يُسأل الإنسان عن الأمانة التي حملها. وتُبرز سورة الرحمن في الآيات (١ - ٤)

تسلسل الخلق: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝٣ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٤﴾. فتعبر هذه الآيات عن العلاقة بين القرآن والبيان^(١)، أو قدرة الإنسان على الفهم. ولذا فإن الوصف القرآني للجنة لا يقتصر على إبطال هذه النظرة القائمة

(١) انظر: Neuwirth, Koran als Text der Spätantike 158-63

والمرعبة للطبيعة وتحويلها إلى صورة دائمة الخضرة محملة بالثمار والفواكه،
وإنما يحتفظ بمستوى عالٍ من الحضارة تجسده النمارق والزرابي المبتوثة
وأكواب الشراب من رحيق مختوم ختامه مسك، علاوة على النساء الفاتنات،
وقد أبرزهن النسيب رمزًا للحياة الهادفة الممتعة؛ فالجنة هي الدار التي ينعم
فيها الإنسان من جديد بمتاعه وأدواته الثقافية.

٦. الوظائف المتعددة للجنة في القرآن؛

هذه الفرضية التي تحاول تقديم تفسير لعرض القرآن صورة الجنة بهذا الشكل كان من الممكن أن تظل في دائرة الظن والتخمين لولا هذه الصلة الثانية بين النسب في القصيدة الشعرية وبين الجنة في القرآن، وهو أمر ألمحنا إليه بالفعل، يتجلى في إعادة التفسير القرآني للوحي^(١). فقد لاحظنا أن القصيدة تأسى على الطبيعة الوقتية للإنجازات الإنسانية وتشكو في الوقت ذاته من تعذر قراءة الواقع مما يعدّ خسارة جماعية، وهي حقيقة نادرًا ما تلتفت لها الدراسات العلمية. وهذا الشاعر الذي توقف ليستحضر صورة الأطلال في موطنه وصورة محبوبته لا يُواجه بخسارته الشخصية فقط، وإنما بمعضلة تأويلية أيضًا: فأين هؤلاء القوم الذين أضفوا على المكان الحياة وبهجتها، لماذا أقفرت الديار من أهلها وأصبحت أطلالًا؟ ثم يلتفت الشاعر لآثار هذه الأطلال ويسألها لتبحث عن معنى يكشف له ما آل إليه الحال، فلا تجيبه الآثار وتظل صامتة، لتذكره بنقش لا سبيل لقراءته، بوحى يحمل رسالة، لكنها رسالة غير مفهومة له من الناحية اللغوية. وهذه الأطلال وما ترمز إليه، والكتابة المححوة أو غير المقروءة

(١) للوقوف على استخدام كلمة وحي في الشعر العربي القديم انظر: Montgomery, Dichotomy; the

is discussed Quranic reinterpretation

وذلك ضمن، Neuwirth, Koran als Text der Spätantike 711–6،

وانظر أيضًا: Neuwirth, Discovery.

(الوحي) تترك الشاعر أمام معضلة، مألوفة في الشعر الهيليني^(١)، أمام سؤال لا جواب له حول مغزى التاريخ الذي لا سبيل لاسترجاعه. والكتابة التي يُتوقع منها أن تقدّم الجواب لا نفع لها، فهي مجموعة رموز لا سبيل لفهمها لا نفع لها سوى أنها تحسن هذا الشعور بالزهو المتأصل في طبيعة الإنجاز البشري؛ وحينئذ تؤدي الكتابة التي يجسدها الوحي في الشعر الجاهلي دورًا متناقضًا من الناحية الوجدانية عبر إثارة الشعور بالخسارة.

تعدّ كلمة وحي من المفردات المهمة في الشعر العربي القديم، وتشير إلى لغة الإشارة غير المنطوقة ومن أبرز صورها الكتابة التي لا سبيل لفك رموزها، وصورة الأطلال البالية. ولذا يحمل هذا اللفظ دلالة سلبية نظرًا لتكرار استخدامه في نوح الشاعر على الحالة التي آل إليها الواقع. ومن المثير أن نجد «وحي الخسارة»، هذا الوحي الذي يجسد حالة خلو التاريخ من المغزى والمعنى قد جاء بصورة معكوسة في القرآن، فالوحي في القرآن يدل على الإلهام، ويكتسب معنى الكشف والإظهار. والوحي في الاستخدام القرآني هو رسالة غير ملفوظة، ومع ذلك فهي رسالة موجهة لشخص يمكنه بفضل هبة النبوة تفسير هذا الوحي غير المفهوم وتحويله إلى لغة منطوقة يفهمها السامعون، وتحمل رسالة مهمة. ومن خلال إعادة توظيف هذه الكلمة في

(١) انظر : Becker, Ubi sunt

الاستخدام القرآني تُعطى معنى جديدًا معكوسًا، فتصبح أهم وسيلة تواصل يمكن تخيلها، إنه التواصل مع الله عبر الرسالة القرآنية. وربما كان لنا أن نتوقع استخدام لفظة خاصة للتعبير عن هذا التواصل الإلهي مع من يختاره الله، لفظة مألوفة نجدها عند الثقافات التوحيدية مثل المقابل العربي للكلمة اليونانية (Apokalypsis) أو السريانية (Galyutha). ومع ذلك فإن القرآن يشير إلى النواة الأساسية للملفوظات الأدبية العربية عبر استخدام بديع لكلمة وحي وقلب معناها، وبهذا تعبّر كلمة وحي عن المعنى المضاد للغة الإشارة غير المفهومة.

وقد ثبت أن الحالة النفسية الكثيرة للشاعر وعجزه عن فهم الواقع مجال خطابي عتيق قد تجاوزه الزمن. والمفهوم القرآني الجديد لكلمة وحي يضيف على اللفظ قوة إيجابية، تزيل الغموض المادي والوجودي عبر الإلهام والمعرفة الإلهية القطعية.

الخاتمة:

اتضح أن سورة الرحمن هي إعادة توظيف للإصحاح (١٣٦) من سفر المزمير^(١). ويبدأ نص المزمير بمقطع تمهيدي كما في سورة الرحمن يحكي نشأة الخلق، ولكنه يتحول في الجزء الأساسي إلى موضوع مختلف تمامًا، هو التدخلات الإلهية في تاريخ عباده المصطفين. وعند هذه النقطة التي تفرق فيها السورة عن سفر المزمير نجد الحضور الإلهي في المنظور القرآني أقل ظهورًا فيما يتعلق برعاية الله لعباده في وقت الأزمات السياسية مقارنة بما عليه الحال عند الحديث عن عملية الخلق واكتماله بالجنة في الآخرة من جانب وإبلاغ كلمته من جانب آخر، ومع ذلك فإن القرآن ينخرط في خطاب عن التاريخ: إذ تستحضر الأوصاف القرآنية للجنة تأملات في التاريخ والوعي التاريخي من خلال إعادة كتابة الشعر العربي القديم. وهناك لازمة متكررة في سفر المزمير (١٣٦): «لَأَنَّ إِلَى الْآبِدِ رَحْمَتَهُ» يتردد صداها في لازمة مماثلة في سورة الرحمن: ﴿فَإِيَّاءِ الْآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، وترتبط بإبطال التصور العربي القديم للزمن القاهر، وتدّعي أن الربّ ينزع القوة عن هذا الزمن المدمر.

هذا التحول في الاهتمام من التاريخ إلى الآخرة يأتي مصحوبًا بخطاب شارح محدد، هو سهولة الفهم التأويلي للكون وللحضور الإلهي في اللغة.

(١) انظر: Neuwirth, Psalms 733–78

ويحاول القرآن إزالة الغموض وتحويل غير المفهوم إلى شيء يمكن فهمه، ويسعى إلى فك رموز رسالة الوحي التي خيمت على الشاعر الجاهلي. ويعاود الوحي الظهور في القرآن ليعبر عن الكشف والإلهام، وعن المجال التأويلي للبحث والسؤال وأسلوب من أساليب التعبير عن المعنى. ومن خلال هذا التحول النموذجي، يقدم القرآن لسامعيه وعدداً جديداً؛ فإن أمانة الله ليست مستمدة من حديث الكتاب المقدس عن الخلاص، وإنما من تحرير الرب للإنسان من أزمة الحيرة والإلغاز التي تجلت بوضوح في الشعر العربي القديم. وبالتالي، فإننا في هذا التصور الجديد للجنة ننتقل عبر مراحل عدة للمعنى، فيتم إبطال تصور الخسارة كما يظهر في الشعر الجاهلي، والأطلال البالية، ورحيل المحبوبة وإعادة تفسيرها بشكل يقدم سرداً شاملاً يناسب السياق التاريخي والاجتماعي. ولذا فإن العجز عن الفهم التأويلي للغة الإشارة التي يتحدث بها الواقع على النحو الذي برز في الشعر الجاهلي ينقلب بصورة خطابية، ويأتي التصوير القرآني للجنة الذي يوظف صوراً تراثية مستقرة متفاوتة ليضيف بُعداً مبتكراً على التفكير الأخرى في زمانه. وبهذا ينم عن = بل يحتفي بالبيئة القديمة متعددة الثقافات التي شهدت نشأته وتكوينه، وفي الوقت ذاته يتجلى في ثوب جديد مثير للاهتمام.



ثبت المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

- كتاب الشعر والشعراء، لابن قتيبة، عبد الله بن عبد المجيد قتيبة الدينوري، عناية المستشرق الهولندي دي خويه، ليدن، ١٩٠٤.
- معاني القرآن، للفراء، يحيى بن زياد، ٣ أجزاء، القاهرة ١٩٧٢.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Afsaruddin, A., Garden, in EQ, ii, 282-7.
- Arberry, A. (trans.), The Koran interpreted, Oxford 1964.
- Al-Azmeh, A., Rhetoric for the senses: A consideration of Muslim paradise narratives, in JAL 26 (1995), 215-31.
- Bamberger, B.J., Paradise and hell in later Jewish thought, in M. Berenbaum and F. Skolnik (eds.), Encyclopaedia Judaica, xv, Detroit 20072, 627-9.
- Becker, C.H., Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere, in C. Bezold and L. Scherman (eds.), Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kühn gewidmet, Breslau 1916, 87-105.
- Brock, S., St. Ephrem the Syrian: Hymns on paradise, New York 1990.
- Crone, P., How did the Quranic pagans make a living?, in BSOAS 68 (2005), 387-99.
- Gandz, S., Die Mu'allaqas des Imrulqais, Vienna 1913.
- Geiger, A., Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, ed. F. Niewöhner, Berlin 2004.
- Goldziher, I., 'Ijādat al-marīd in Zeitschrift für Assyriologie 32 (1918/19), 185-200.

- Hartwig, D. et al. (eds.), Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung, Würzburg 2008.
- Hartwig, D., Die „Wissenschaft des Judentums“ und die Anfänge der kritischen Koranforschung: Perspektiven einer modernen Koranhermeneutik, in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 61 (2009), 234–56.
- ———, Die „Wissenschaft des Judentums“ als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung: Abraham Geiger und die erste Generation jüdischer Koranforscher, in C. Wiese, W. Homolka and T. Brechenmacher (eds.), Jüdische Existenz in der Moderne: Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums, Berlin 2013, 297–320.
- Horovitz, J., Das koranische Paradies, in Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum 1 (1923), 1–16, repr. in R. Paret (ed.), Der Koran, Darmstadt 1975, 53–73.
- Jarrar, M., The martyrdom of passionate lovers: Holy war as a sacred wedding, in A. Neuwirth et al. (eds.), Myths, historical archetypes and symbolic figures: Towards a new hermeneutic approach, Beirut 1999, 87–108.
- Jeffery, A., Foreign vocabulary in the Qur'ān, Baroda 1938.
- Kinberg, L., Paradise, in EQ, iv, 12–20.
- Klausner, J.G., Eschatology, in M. Berenbau and F. Skolnik (eds.), Encyclopaedia Judaica, vi, Detroit 20062, 489–500.
- Lawson, T., Duality, opposition and typology in the Qur'an: The apocalyptic substrate, in JRS 10.2 (2008), 23–49.
- Lumpe, A. and H. Bietenhard, Himmel, in E. Dassmann, Th. Klauser et al. (eds.), Reallexikon für Antike und Christentum, 27 vols., xv, Stuttgart 1991, 173–212.

- Marx, M., Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademievorhabens Corpus Coranicum, in D. Hartwig et al. (eds.), Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung, Würzburg 2008, 41–54.
- Montgomery, James A., Dichotomy in Jahili poetry, in JAL 17 (1986) 1–20.
- Neuwirth, A., The “discovery of writing” in the Qur’an: Tracing an epistemic revolution in late Antiquity, in N. al-Shaar (ed.), Qur’an and Adab, Oxford, forthcoming.
- ———, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, Frankfurt am Main 2010.
- ———, Der Koran I: Übersetzung und Handkommentar zu den frühmekkanischen Suren, Berlin 2011.
- ———, Qur’ān, crisis and memory: The Qur’ānic path towards canonization as reflected in the anthropogenic accounts, in A. Neuwirth and A. Pflitsch (eds.), Islamic societies in crisis and memory, Beirut 2001, 113–52.
- ———, Qur’ānic Readings of the Psalms, in A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), The Qur’ān in context: Historical and literary investigations into the Qur’ānic milieu, Leiden 2009, 733–78.
- ———, Review of Reynolds’ ‘The Qur’ān and its Biblical subtext’, in JQS, forthcoming.
- ———, Scripture, poetry, and the making of a community: Reading the Qur’an as a literary text, Oxford 2014.
- ———, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin 1981, 2007² (rev. ed.).
- ———, Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie: Philologischstilistisches zu Sūrat ar-Raḥmān, in Mélanges de l’Université Saint-Joseph 50 (1984), 445–80.

- Nöldeke, T., *Delectus veterum carminum arabicorum*, Berolini 1890.
- Reynolds, G.S., *The Qur'ān and its Biblical subtext*, New York 2010.
- Rosenkranz Verhelst, S., *Zwischen Himmel und Heiligtum: Paradiesvorstellungen im Judentum und Christentum*, in C. Benthien and M. Gurlof (eds.), *Topographien der Sehnsucht*, Cologne, Weimar, and Vienna 2010, 31–48.
- Rosenthal, F., *The history of Heinrich Speyer's 'Die biblischen Erzählungen im Qoran'*, in *Im vollen Licht der Geschichte: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, D. Hartwig et al. (eds.), Würzburg 2008, 113–6.
- Saleh, S., *La vie future selon le Coran*, Paris 1971.
- Saleh, W., *The etymological fallacy and Quranic studies: Muhammad, paradise, and late antiquity*, in A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), *The Qur'ān in context: Historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu*, Leiden 2009, 649–98.
- ———, *The woman as a locus of apocalyptic anxiety*, in A. Neuwirth et al. (eds.), *Myths, historical archetypes and symbolic figures in Arabic literature: Towards a new hermeneutic approach*, Beirut 1999, 123–45.
- Schäfer, P., *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*, Berlin 2011.
- Smith, J.I., *Eschatology*, in *EQ*, ii, 44–54.
- ——— and Y.Y. Haddad, *The Islamic understanding of death and resurrection*, Albany, NY 1981.
- Speyer, H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfen hainichen 1931, repr. Hildesheim 1961.
- Stetkevych, S., *The mute immortals speak: Pre-Islamic poetry and the poetics of ritual*, Ithaca, NY and London 1993.

- Tamer, G., Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran, Berlin and New York 2008.
- Tisdall, W., The original sources of the Qur'ān, London 1905.
- Wansbrough, J., Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation, Oxford 1977.
- Wild, S., Virgins of paradise and the Luxenberg hypothesis, in A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), The Qur'ān in context: Historical and literary investigations into the Qur'ānic milieu, Leiden 2009, 627–47.

ثالثاً: مراجع على شبكة الإنترنت:

- Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Research centre for primary sources of the ancient world: Corpus coranicum. Online at <http://www.bbaw.de/en/research/Coran> (accessed 26 November 2014).

