



أنجيلىكا نويڤرت
Angelika Neuwirth

نظرتان للتاريخ والمستقبل البشري

الوعد الإلهية في القرآن والكتاب المقدس

ترجمة
مصطفى هندي

www.tafsir.net



Tafsir Center For Qur'anic Studies

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 نويثرت Angelika Neuwirth (١٩٤٣ - ٢٠٠٠):

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 كأستاذة ومحاضر في عدد من الجامعات؛ مثل برلين وميونخ وبامبرغ، كما عملت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات؛ مثل جامعة عمان بالأردن وجامعة عين شمس بالقاهرة.

أشرفت على عدد من المشاريع العلمية؛ منها: مشروع (كوربس 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 تُرجم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

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

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

مقدمة^(١) :

تعدُّ أنجيليكا نويفرت واحدة من أهم الباحثين المعاصرين على ساحة الدراسات القرآنية الغربية، وتحظى أعمالها باهتمام كبير، ويتركز اشتغالها على الدراسة الأدبية التركيبية للنصّ القرآني، ودراسة سياق النصّ التاريخي العربي والكتابي، وكذلك دور النصّ في سياق نشأة الأمة المؤمنة.

وهذه الورقة التي بين أيدينا تُعدُّ على صغرِ حجمها معبرةً تمامًا عن نمط اشتغال الباحثة الألمانية؛ حيث تتمحور هذه الورقة حول القراءة التركيبية لسورة الرحمن، وتسيقها في سياق الفترة المكية، وكذلك بيان علاقتها بسفر المزامير، وكذلك بالرؤية الجاهلية حول التاريخ والطبيعة، وأيضًا تحاول كشف وظيفة السورة ضمن تاريخ الأمة المؤمنة، ولا تنظر نويفرت للنصّ القرآني باعتباره تجميعًا أو انتحاليًا من النصوص السابقة كتلك الرؤية المشكّلة لبعض الكلاسيكيين مثل جاجير وهوفيتس، بل تعتبر نويفرت أنّ القرآن قام باستعادة وإعادة تركيب بعض النصوص السابقة العربية والكتابية في سياق الحوار مع المخاطبين بالنصّ، سواءً من الجاهليين أو الكتبيين، من أجل تكريس رؤاه الخاصة التي دومًا ما تختلف وتتميز بأصالتها تجاه هذه الرؤى.

(١) قام بكتابة المقدمة وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي نويفرت بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات). (قسم الترجمات).

في تحليلها لعلاقة سورة الرحمن بسفر المزامير والرؤية الشعريّة الجاهلية حول الطبيعة والتاريخ، تحاول نويّفرت إبراز كون السورة القرآنية تقدّم رؤية معارضة للرؤية الجاهلية التي تجعل الإنسان خاضعاً للطبيعة وقواها وخاضعاً لـ«الدهر»، وكذلك مخالفة للرؤية الكتابية بوعدٍ مستقبلي خلاصي وتاريخي، حيث يقدّم القرآن في المقابل الهيمنة الإلهية الكلية فوق الطبيعة والتاريخ، ويقدم وعداً أخروياً مقابل الوعد المستقبلي التاريخي، كما تحاول نويّفرت في تحليلها التركيبي للسورة إبراز كيف تشكّل أمورٌ مثل اختيار القافية ومثل التقابل والتشبية أكثر من مجرد توظيفات بلاغية كما يرى معظم الدارسين، بل تحضر في رؤيتها مرتبطة بطبيعة العالم الذي يرسمه القرآن، والذي يحضر كعالم متماثل ومتناسق على مستوى الخلق وعلى مستوى الكلمة/ البيان.

إنّ أهمية هذه الورقة تأتي من كونها تبرز ملامح اشتغال متّسع ضمن الدراسات الغربية المعاصرة، وبالتالي توفر للباحثين فضاءً لإمكان فهمه والتعرّف عليه وبلورة ثقافات معه.

الدراسة (١)(٢)

للقرآن علاقة معقدة بالتاريخ^(٣)؛ إذ تُعتبر أطلال الغابرين والسابقين ممن سكنوا شبه الجزيرة العربية موضوعاً رئيساً للقرآن من الفترات المبكرة فصاعداً^(٤). ومن الواضح أنّ أوصاف هذه الديار المُهدّمة^(٥) تستحضر موضوعاً مركزياً في الشُّعر العربي القديم، كان يُعالج في المطع الرثائي من القصيدة؛ ففي بداية قصيدته، كان الشاعر الجاهلي يرثي غياب أحبائه ويكي على أطلالهم، ويأسف على الحياة الاجتماعية المزدهرة التي كانت في يوم من الأيام جزءاً من الأماكن التي أصبحت الآن أثراً بعد عين.

(١) العنوان الأصلي للمادة هو:

Two Views of History and Human Future: Qur'anic and Biblical Renderings of Divine Promises.

وقد نشرت في:

Journal of Qur'anic Studies, Vol. 10, No. 1 (2008), pp. 1-20

(٢) ترجم هذه المقالة: مصطفى هندي، باحث و مترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(3) See Franz Rosenthal, art. 'History and the Qur'an' in Encyclopaedia of the Qur'an, Angelika Neuwirth, 'Qur'an and History - a Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an', Journal of Qur'anic Studies 5:1 (2003), pp. 1-18

(٤) وهي جزء لا يتجزأ من الأساطير القرآنية عن قصص الانتقام والبطش التي ناقشها جوزيف هوروفيتس

في: .: Koranische Untersuchungen (Berlin: Walter de Gruyter, 1926).

(٥) تُركت طبوغرافيا الأمم الخالية غير محددة في القرآن المبكر، ثم أُشير إليها صراحة باسم ديارهم فقط

في السور اللاحقة.

يُسائل الأطلال عن مصير أولئك الذين ملؤوا المكان ذات يوم بأفراحهم وأتراحهم، وأضفوا عليه جمالاً، وكان مصدر مُتعتهم ومنفذ شهواتهم؛ دون أن يظفر بأيّ جواب. لا تعكس هذه الأطلال -بالنسبة للشاعر القديم- سوى الحقيقة المُرّة لزوال البشر المتتابع؛ بحيث لا يبقى وراءهم سوى بقايا ثقافة بشرية غابرة، بعد أن طمسها الطبيعة ومحتّ معالمها. في مقابل هذه الرؤية؛ يأتي التصوّر القرآني لأطلال الغابرين برسالة ذات مغزى، ألا وهي: أنّ هذا الهلاك المشاهد ليس مصيراً عشوائياً، بل جزء من مخطّط إلهي، إنه عقاب نزل بالظالمين الذين صرفوا ذويهم وأهليهم عن طاعة رسلهم الذين دعوهم لعبادة الله الواحد. وعلى الرغم من وجود العديد من التأكيدات على تدخلات الله الإيجابية في الشؤون الإنسانية عبر التاريخ -لا سيّما في السور اللاحقة التي تتناول مصير بني إسرائيل- إلا أنّ القرآن يستمدّ ضرورة ثقة الإنسان بالله، ليس من أعماله في التاريخ، بل بالأحرى من أعماله في الخلق وقدرته على البعث.

وهكذا فإنّ الموقف القرآني يختلف اختلافاً جذرياً عن نظرة الكتاب المقدّس للتاريخ، تلك الرؤية التي من المؤكّد أنها كانت مألوفة أيضاً للمجتمع الذي خُوطب بالقرآن. ويبدو أنّ نصّاً واحداً على وجه الخصوص -له تأثير كبيرٌ على التاريخ- كان جزءاً من التعليم الكتابي لذلك المجتمع؛ لأنّ صدهاء يتردّد في القرآن نفسه، وهذا النصّ هو المزمور ١٣٦، الذي أُعيدت صياغته بشكلٍ

جذري في سورة الرحمن. تحاول هذه المقالة المقارنة بين كِلَا النصين من أجل فحص الرفض القرآني للمفهوم الكتابي عن «التاريخ باعتباره وعدًا للمستقبل». إنَّ الرؤية القرآنية الجديدة لمستقبل الإنسان - والتي حلَّت في نهاية المطاف محلَّ رؤية الكتاب المقدَّس - ليست مجرد رفض لتصور سابق، بل هي في الواقع ردٌّ على سؤال رئيس أُثير في الشُّعر العربي القديم. إنها تقلب الموقف المتشائم الذي ساد في الفلسفة الهلنستية التي اخترقت عقول مختلف الطبقات الجماهيرية، وهذا الموقف انعكس في القصائد العربية المبكرة. وهكذا فإنَّ القرآن كان في حوار مع اثنين من التقاليد الثقافية؛ طُرحت وجهات نظر كليهما أولاً، ثم رُفضت واستبدلت بشكل نهائي.

ليس من قبيل المصادفة أن يظهر التغيير القرآني للنموذج التاريخي الكتابي من خلال إعادة صياغة المزمور. عند قراءة السور المبكرة من القرآن، لا يسع المرء إلا أن يرى استحضر عدد من آثار المزامير. وصحيحٌ أن العديد من السور الأولى صيغت بلغة ليتورجية قريبة من التعبيرات الكتابية، إلا أن لغة المزامير تحديداً هي الأقرب إليها من بين الألوان الأدبية في الكتاب المقدَّس. وكما هو معروف، فإنَّ المزامير - على عكس القرآن - هي تعبيرات عن حاضر أسلوب حياة المجتمع الريفي. وبدون افتراض وجود خلفية من نصوص المزامير، سيكون من الصعب تفسير وجود مثل هذه الصور الريفية في القرآن، مثل تشبيه الشخص العادل (the just) بالشجرة المثمرة (الآيات ٢٤ - ٢٦ من

سورة إبراهيم)، أو وصف دورة الإنبات كما يظهر على سبيل المثال في تشبيه الهلاك بسرعة ذبول النبتة بعدما كانت خضراء نضرة (الآية ٥ من سورة الفيل)، وهي بالأساس من الصور السائدة في سفر المزامير. كذلك؛ كقاعدة عامة، يُنظر إلى بركات الطبيعة في السياقات القرآنية على أنها مَنَح تستوجب شكر الإنسان^(١)، وهي فكرة مألوفة - وإن كانت أقل شيوعاً - في المزامير. وهناك أيضًا بعض الأفكار مثل تفرّيع الالتزام البشري على التعرّض للنعمة الإلهية، بل على واجب التفوّه بالتسييح، أو فكرة الاستحالة التامة لإخفاء المرء أفعاله عن الرقابة الإلهية، أو كون المرء دائمًا في اختبار إلهي مستمر ولكن الإرشاد الإلهي مستمر كذلك؛ كل هذه الأبعاد والمعالم الكبرى هي خصائص مميزة لكلا النصّين الكتابي والقرآني. في كلا النصّين، هناك الكثير من الإشارة إلى قيام الليل والصلاة، والصدع بالحقّ والتمسك به حتى لو كان ذلك في وجه أغلبية من «المنكرين» و«المكذّبين». وبالمثل، فإن اجتماع النوازع المختلفة في الإنسان، قابليته للإغواء، وخداعه لنفسه^(٢)، جميعها سمات مألوفة للمتحدّث/ المُبلّغ كلا النصّين. لكن اللافت للنظر هو أن مرثّل المزامير ومظهر مُبلّغ القرآن يتأثران

(1) Cf. Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture* (London: George Allen and Unwin, 1971), pp. 146-62; William A. Graham, 'The Winds to Herald His Mercy' in Sang Hyun Lee, Wayne Proudfoot and Albert Blackwell (eds), *Faithful Imagining: Essays in Honor of Richard R. Niebuhr* (Atlanta: Scholars Press, 1995), pp. 19-38.

(2) Cf. Cragg, *The Event of the Qur'an*, pp. 95-109.

بعمق بنفس القدر بقرب إلههما الشخصي، الذي يشعران أنهما أمام وجهه
(פְּרָיִם بانيم - بالعبرية)^(١).

قد سبق منذ فترة طويلة الاستدلال^(٢) على الملاحظة القائلة بأن السور
المكية المبكرة تشبه المزامير بنيويًا، والتي تتساوى فيما تقدّمه من تراكيب متعدّدة
الموضوعات^(٣). وكما يتّضح من بنيتها، تظهر حقيقة أنّ النصوص القرآنية قُصِدَ بها
استخدامها نصوصًا طقسية (ليتورجية)، وبالتالي -مثل المزامير- يجب أن تُؤدّي،
أي أن تُرْتَلَّ (يُتَغَنَّى بها) مدعومة بالكانتيلينا (اللحن الصوتي أو الموسيقي
العذب)^(٤). حتى إن العديد من السور تشير إلى ممارسة التلاوة -التي تتم في إطار

(1) Cf. Cragg, The Event of the Qur'an, pp. 163-81

(2) Angelika Neuwirth, 'Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran'. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft suppl. 3 (1977), pp. 736-9. See also Arie Schippers, art. 'Psalms' in Encyclopaedia of the Qur'an.

(3) يعتمد التحقيق في تكوين السور المقدم في (Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1981) على نطاق واسع على مناهج دراسة المزامير.

(4) في كتابه: (مدخل إلى العهد القديم) يقول جون درين: «كان هذا العنصر حيويًا في كلّ العبادة، وظهر في كلّ العهد القديم كطريقة مناسبة ليسبح بها الشعبُ الله. بالتأكيد كان نشاطًا مهمًا في كثير من الديانات القديمة؛ لذا، على سبيل المثال، عندما واجه إيليا أنبياء البعل على جبل الكرمل استخدم عابِدو البعل الموسيقى ليثيروا أنفسهم في نوبة من الجنون (١ مل ١٨: ٢٩). أحيانًا تمكن أنبياء يهوه من استخدامها لنفس الغرض (١ صم ١٠: ١٠-١٣). لكن ليس كلّ الغناء الديني كان يرضي الله حتمًا، ولكن بدونه لا يمكن أن يتمّ التسبيح اللائق (عا ٥: ٢٣). كانت شخصية الله المقدّسة تتجاوب طبيعيًا مع هذا النوع من

=

القنوت^(١) أو القيام الطقسي (vigil) - باعتبارها موقعاً لتلقي نصوص جديدة. أمّا فيما يتعلّق بشكلها الأدبي ووظيفتها، فإنّ النصوص القرآنية المبكّرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمزامير أكبر من ارتباطها - كما هو معتاد - بالكتاب المقدس نفسه، لكن هذا لم يمنع وجود اختلافات جديدة بالانتباه. إنّ النصوص القرآنية المبكّرة ليست

=

العبادة (مز ٣: ٢٢) والوعي بحضور الله أدّى تلقائياً إلى العبادة «كَمَا مِنْ شَحْمٍ وَدَسَمٍ تَشْبَعُ نَفْسِي وَبِشَفْتِي الْإِبْتِهَاجُ يُسَبِّحُكَ فَمِي» (مز ٥: ٦٣). أصبح الغناء مهماً ولا سيما بعد السبي، وذكرت أسماء عدة جوقات في هذا الصدد (١ أخ: ١٦ - ٢٤ - ٤: ١٦ - عز ٢: ٢٠ - ٤٢). كما احتوت بعض المزامير على وقفات، وهذا يشير إلى أن جزءاً من التريمة قد أنشده العابدون والجوقة أنشدت الجزء الآخر (مز ٥: ٤٢: ١١ - ٥: ٤٣: ١١٧: ٤٦). كما ذكرت الآلات الموسيقية أيضاً فيما يتعلق بتسبيح الله بالدفوف القيثارات والصولجان. انظر: جون درين، مدخل إلى العهد القديم، ط. دار الثقافة، ص ٣١١. (المترجم).

(١) في الليتورجيا المسيحية تشير كلمة vigil إلى خدمة دينية (صلوات) تقام أثناء ليل يوم الأحد أو ليلة أيّ عيد آخر. وهي مشتقة من المصطلح اللاتيني vigilia، وهو يعني ليلة مراقبة والترقب؛ واستخدم المصطلح في الأصل للدلالة على وقفة الخشوع في الصلاة، لذلك تُرجمت بالقنوت من قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ أي: خاشعين. ويُعبّر عنها بالكلمة الإنجليزية wake (حرفياً: يقظة) وهي تشير - في السياق الليتورجي - إلى تجمّع طقسي مرتبط بالموت، يعقد قبل الجنازة، يتضمّن قيام العائلة والأصدقاء بمراقبة جثة الشخص المتوفى كجزء من طقوس الموت في العديد من الثقافات، يوفر وقتاً للأحياء للتعبير عن أفكارهم ومشاعرهم مع المتوفى. انظر:

Christopher L. Webber (2002), *A Book of Vigils*, Church Publishing, p. 1. Hoy, William G. (2013), *Do Funerals Matter? The Purposes and Practices of Death Rituals in Global Perspective*, Taylor and Francis. p. 108.

(المترجم).

بأيّ حال من الأحوال ترديد موازٍ أو إعادة صياغة للمزامير؛ إذ تختلف رؤيتها للتاريخ تمامًا عن رؤية صاحب المزامير، ففي حين أنّ العديد من المزامير تمدح «التدخل الإلهي في التاريخ لأجل الخلاص»، فإن نظرة القرآن للعالم لا تعتمد التاريخ بقدر ما تعتمد على تصوّر جديد للزمان الخطّي ذي توجّه أخروي (إسكاتولوجي)، وهو التصرّو الذي يُراد إبلاغه للمستمعين الذين يفترض أنّ العديد منهم لا يزالون متمسّكين بالتصوّرات الدائرية عن الزمان، كما ظهر جليًّا في الشّعْر الجاهلي. علاوة على ذلك، يبدو أن النظرة القرآنية للتاريخ ترفض موقفًا عربيًّا قديمًا كان ينظر إلى التاريخ بتمرّد؛ فالماضي الذي ذهب بلا رجعة، يجعل المستقبل لا يحمل أيّ وعدٍ أو وعيد. ونتيجة لذلك، فإنّ الحضور البارز ليوم القيامة يغرس عددًا من الصور المتتابعة ذات البعد الأيديولوجي. وهكذا، فإن الصور التي تُرى في الطبيعة صنعة إلهية متقنة - وهي ما يسمى بـ«آيات الطبيعة والكون»⁽¹⁾ - لا تُقدّم عادةً من أجل استشارة تسبيح فوري لله، بل في كثير من الأحيان تُساق باعتبارها إشارات لمعنى غير مصرّح به؛ وهو أنها براهين دامغة على قدرة الله المطلقة، وهي القضية التي تعدّ شرطًا مسبقًا لقبول الجزء الأساسي من الرسالة القرآنية المبكّرة: البعث. في الوقت نفسه، تسجّل السور المبكّرة وكذلك المزامير تجربة القيام والخشوع التي تهيمن على الصلاة والتلاوة، ويستلهم منها كلٌّ من مرثّل المزامير وتالي القرآن الإلهام والإثراء الروحي.

(1) Neuwirth, Komposition der mekkanischen Suren, pp. 192-7; Cragg, The Event of the Qur'an, pp. 146-62; Graham, "The Winds to Herald His Mercy".

إعادة قراءة مزموور كامل في القرآن: سورة الرحمن والمزموور ١٣٦:

تختلف الأمور فيما يتعلق بالعلاقة بين سورة الرحمن والمزموور ١٣٦؛ إذ هناك عدد من الخصائص المشتركة، وبشكل أساسي؛ تشير ظاهرة الخطاب الأنديفوني^(١) اللافتة للنظر، واستخدامه لازمة مستمرة خلال السورة بأكملها تقريباً= إلى أن سورة الرحمن ليست فقط عبارة عن نصّ مليء بالإشارات إلى المزموور ١٣٦، بل إنها بالأحرى «إعادة القراءة»، بمعنى أنها نصّ قُصد به أن يكون نصّاً مضاداً للمزموور. كلتا اللازمتين، وإن لم تكونا متطابقتين -في المزموور اللازمة هي ترنيمه (إلى الأبد رحمته)، أمّا في القرآن فهي خطاب موجّه لمجموعات أسطورية من الجنّ والبشر: ﴿فَبِأَيِّ آءِآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾؟ بمثابة تذكير بحقيقة أن هناك في العالم الحقيقي تجلّيات ذاتية إلهية و(علامات) -يمكن للإدراك البشري الوصول إليها- تجب مراعاتها والتنبّه لها.

١ - الترنيمة الأولى بدون مخاطبين معينين

الرَّحْمَنُ

عَلَّمَ الْقُرْآنَ

(١) الأنديفونة كلمة يونانية تعني بالأساس ترانيم ترددها جوقتا اليمين واليسار خلف الكاهن في القدّاس الإلهي بعد الطلبة السلامية؛ ومقصد نويشرت هنا هو الطابع الترنيمي التجاوبي الذي تتخذه الآيات؛ كأنّ تالي الآيات يقرؤها ثم تردد جوقة وراءه اللازمة. (المترجم)

خَلَقَ الْإِنْسَانَ
عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ
وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ
وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ
أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ
وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ
وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ
فِيهَا فَلَكَهَّةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ
وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ
فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

٢ - الترنيمة الثانية ابتهال إلى الله، مع مخاطبين معينين

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ
وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ
فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ
رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ

بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ

وَبَيِّقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مُجَادَلَةٌ

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

يَمَعَشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ فَأَنْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

٣- مشهد أخروي (إسكاتولوجي)

فَإِذَا أَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنُّوَصِي وَالْأَقْدَامِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

القسمه الثنائية: المجرمون

هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ

يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ ءَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ أَتُكذِّبَانِ

الفائزون: وصف جنان الدرجة الأولى

وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

ذَوَاتَا أَفْنَانٍ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

مُتَّكِعِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَّائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

فِيهِنَّ قَاصِرَاتٌ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمْ تُكَذِّبَانِ

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

الفائزون: وصف جنان الدرجة الثانية

وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مُدَّهَامَّتَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِمَا فُكَيْهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

لَمْ يَظْمِئْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

مُتَّكِينَ عَلَى رَفْرِفِ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ

تَبَرَّكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

في الوقت الذي حظي فيه المزمور ١٣٦ بدراسات على نطاق واسع^(١)، لا يزال يُنظر إلى سورة الرحمن في الدراسات الغربية على أنها «صعبة الفهم»، إذ يُعتبر شكلها الأدبي مثار جدل عريض؛ فمنذ عمل نولدكه الرائد في عام ١٨٦٠، اعتُبرت صيغ المثنى تحديداً في سورة الرحمن نموذجاً للتعقيدات المنسوبة للخطاب القرآني، والتي في هذه الحالة لا يمكن تفسيرها إلا بردها إلى قيود القافية/ السجع^(٢). كما لم يتمكن العلماء اللاحقون من تحرير أنفسهم من هذا

(1) Hermann Gunkel, Die Psalmen (Berlin, 1897), pp. 445-56; cf. Woodrow Michael Kroll, Psalms: The Poetry of Palestine (London, 1944), pp. 402-04; Mitchell Dahood, The Anchor Bible: Psalms III 101-150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix. The Grammar of the Psalter by M.D. (New York: Doubleday, 1979), pp. 264-7; Pierre Auffret, 'Note sur la structure littéraire du Psaume CXXXVI, Vetus Testamentum 27 (1977), pp. 1-12; Hans-Joachim Kraus, Biblischer Kommentar: Altes Testament (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1978), vol. 15, pp. 1076-80; Helmut Lamparter, Das Buch der Psalmen. Übersetzt und ausgelegt von H.L. (Stuttgart: Calwer, 1990), pp. 529-31.

(2) Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans von Theodor Nöldeke. Bearbeitet von Friedrich Schwally (Hildesheim: Olms, 1961 [1909]), p. 30, a comment that was literally taken over by Friedrich Schwally, Geschichte des Qorans II (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909-38), p. 40. Nöldeke later repeated his verdict in Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft (Strasbourg: Trübner, 1910), p. 9.

التفسير الآلي، كما يظهر من أحكام يوسف هوروفيتس^{(١)(٢)} ورودي بارت^{(٣)(٤)} وفريديرون ميلر^(١)؛ حتى جون وانسبرو^{(٢)(٣)} لا يزال يكرّر نفس التفسير الآلي

(1) Josef Horovitz, 'Das Koranische Paradies', Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitana 6 (1923), pp. 1-16 (reprinted in Rudi Paret (ed.), Der Koran. Wege der Forschung (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), pp. 53-73. p. 55).

(٢) يوسف هوروفيتس Josef Horovitz، (١٨٧٤ - ١٩٣٢): مستشرق ألماني، درس في جامعة برلين، وعُيّن فيها أستاذًا عام ١٩٠٢، ثم عُيّن أستاذًا للغات السامية بجامعة فرانكفورت عام ١٩١٤، وهذا حتى وفاته.

اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حَقَّق 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).

(٣) في ترجمته للقرآن (Der Koran) يترجم بارت هذه الصيغ بصيغ الجمع، وعلّق على خياره باختصار في إحدى الحواشي. ولم يظهر له تعليق آخر باستثناء ملاحظة قصيرة حول الآية ٣١ يدّعي فيها أن استعمال المثنى مرده قيود القافية.

Rudi Paret, Der Koran. Übersetzung (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966).

(٤) رودي بارت Rudi Paret (١٩٠١ - ١٩٨١): مستشرق ألماني، ومن أشهر أعماله ترجمته للقرآن، والتي عمل فيها سنين طويلة وأخرجها تباعًا منذ ١٩٦٣ وإلى عام ١٩٦٦، وهي ترجمة وشرح أو تعليق فيلولوجي، كما أنّ له كتابًا مهمًا طالما يشير إليه المختصون في الاستشراق الألماني، وهو كتاب: (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية؛ المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، وقد تُرجم للعربية، حيث ترجمه مصطفى ماهر، وصدر عام ٢٠١١ عن المركز القومي للترجمة والهيئة العامة المصرية للكتاب، وهذا الكتاب لا يعرض فحسب صورة لتطور الدراسات العربية والإسلامية

=

البحث، الذي يطبقه على الجزء الأخير من السورة - بما فيه من الوصف الثنائي للجنة - لتدعيم فرضيته حول التكوين الثانوي للسورة من التقاليد المتنوعة

في ألمانيا على يد أحد أهم المتخصصين، لكنه كذلك يتناول مسألة التلقي العربي لكتب المستشرقين، ويوضح رأيه فيها. (قسم الترجمات).

(١) لا يختلف حكم ميلر كثيرًا.

(Friedrun F. Müller, Untersuchungen zur Reimprosa im Koran (Bonn: Orientalisches Seminar der Universität Bonn, 1969), p. 132). Cf. the principal criticism of Müller's approach by John Wansbrough in his 'Review of Friedrun R. Müller, Untersuchungen zur Reimprosa im Koran', Bulletin of the School of Oriental and African Studies 33 (1970), pp. 389-91.

(٢) يقول جون وانسبرو: «استُعِمَلَت ﴿جَنَّتَان﴾ بصيغة المثنى اتباعًا للوزن والقافية الشعرية، بينما هي في الواقع تشير إلى جنة مفردة». انظر:

John Wansbrough, Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 25 .

(٣) جون وانسبرو John Wansbrough (١٩٢٨م - ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي، يعتبر هو رائد أفكار التوجه التنقيحي، وتعتبر كتاباته منعطفًا رئيسًا في تاريخ الاستشراق؛ حيث بدأت في تشكيل جذري في المدونات العربية الإسلامية وفي قدرتها على رسم صورة آمنة لتاريخ الإسلام وتاريخ القرآن، ودعا لاستخدام مصادر بديلة عن المصادر العربية من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام بصورة موثوقة، ومن أهم كتاباته:

Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford University Press, 1977.

«الدراسات القرآنية، مصادر ومناهج تفسير النصوص المقدسة» (١٩٧٧م)، وقد ترجم عرضًا لهذا الكتاب كتبه كارول كيرستن، ترجمة: هند مسعد، منشور ضمن ترجمات ملف (الاتجاه التنقيحي) على موقع تفسير:

The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, 1978

الوسط الطائفي: محتوى وتشكل (تاريخ الخلاص) الإسلامي. (قسم الترجمات).

التي جُمعت معًا فقط على يد المحرّرين اللاحقين. كلّ هذه المواقف ليست سوى أمثلة على رسوخ الموقف الازدرائي تجاه الأسلوب القرآني في الدراسات الغربية. ونظرًا لغياب الدراسات الأدبية^(١) عن السورة، سنُخضع النصّ فيما يلي إلى تحليل بنيوي دقيق على المستوى اللغوي والشكلي، قبل البدء في محاولة مقارنته مع المزمور ١٣٦.

(١) لا يركّز تحليل نويڤرت على تطوير الحجة في السورة. انظر:

Angelika Neuwirth. 'Symmetrie und Paarbildung in der koranischen Eschatologie. Philologisch-Stilistisches zu Surat ar-Rahman', Mélanges de l'Université St. Joseph 50 (1984), pp. 447-80.

تحليل سورة الرحمن:

تختلف سورة الرحمن في أكثر من ناحية عن جميع النصوص القرآنية الأسبق منها^(١)؛ فالسورة لا تتميز فقط بوجود لازمة مستمرة (من الآية ١٣ فصاعدًا)، بل تتكون أيضًا من استفهام بلاغي (استنكاري) موجه إلى مجموعة أسطورية مكونة من الإنس والجنّ معاً^(٢)، لكن الخط السردي الرئيس الذي تظهر فيه لا يشير إلى واقع دنيوي أيضًا. يقدم الجزء الأول من السورة (الآيات ١ - ١٣) ملخصًا لفعل الخلق الأول؛ وبالمثل يستمر الجزء الثاني (الآيات ١٤ - ٣٦) -الذي انتظمت اللازمة (التي بدأت من الآية ١٣) بداية منه- في الحديث عن العالم الأسطوري، ويعرض متمردين افتراضيين بين الإنس والجنّ، الذين قد يحاولون تحدي نظام الخلق، فيذكرهم بأنهم بلا حول ولا قوة قابعين في الفضاء المحدود الذي يشغلونه من الكون. وعلى الرغم من أن الجزء الأخير الذي تمحور حول ذكر الأمور الأخروية (الآيات ٣٧ - ٧٨) يذكر الخصوم المكيين «التاريخيين» بشكل عابر (الآية ٤٣)، إلا أنه يركّز بشكل عام على مجموعة الإنس والجنّ، الذين -كما هو موضح في السور الأخرى التي تسرد

(١) للاطلاع [على] معالجة نقدية أدبية لهذه السورة، انظر:

Neuwirth, *Komposition der mekkanischen Suren*, pp. 23-4.

(2) Cf. Angelika Neuwirth, 'Qur'anic Literary Structures Revisited' in Stefan Leder (ed.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), pp. 188-420.

أحداثاً أخروية موجهة للبشر حصراً- يُظهر تمثُلهم الأخروي انتماءهم إلى المجرمين، الذين يُقتادون إلى دركات جهنم. وفي حين أن جهنم المجرمين لم توصف في السورة إلا بشكلٍ عابرٍ، فإنَّ جنان الفائزين لا تُصوَّر فقط باستفاضة لم يُرَ مثلها في سائر القرآن، بل إنَّ هذا التصوير نفسه مدعوم بترسانة فريدة من الأدوات الأسلوبية. ومن الواضح أن هذا الجزء الأخير -وهو الوصف المزدوج للفردوس- يشكّل ذروة السورة. وهنا تثار عدّة تساؤلات: ما هي وظيفة اللازمة؟ لماذا هذا السيناريو الأسطوري بالكامل؟ وماذا عن هوس النصّ -كما يراه بعض النقاد- بصيغ المثنى، والظواهر الثنائية؟

خضعت السورة للتحليل الأدبي من طرف كاتبة هذه المقالة، ومحمد عبد الحليم بشيء من التفصيل، وسيعاد النظر في كلتا المقاربتين فيما يلي^(١). إنَّ مقارنة عبد الحليم المعتمدة على أن لكل مقام مقالاً (اعتماد المقال على حالة السياق) يتفق تماماً مع المنهج المتبع هنا؛ مع اختلاف مفهوم المقال بين

(١) انظر:

Neuwirth, Studien zur Komposition and M.A.S Abdel Haleem, 'Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis: A Study of Surat al-Rahman (Qur'an Chapter 55)' in Gerald R. Hawting and Abdul-Kader Shareef (eds), Approaches to the Qur'an (London: Routledge, 1993), pp. 71-98.

غالبًا ما تتقاطع ملاحظات عبد الحليم مع تلك التي قدّمتها الكاتبة في Komposition der mekkanischen Suren؛ لذلك ستقتصر الإشارات على ملاحظاته التي لم تناقش من قبل.

المقاربتين. إن المنهج التاريخي النقدي، الذي يعتمد على عملية الاتصال القرآني، أي تتابع نصّ القرآن نفسه = لا يسمح للباحث بإدراج جميع المتشابهات القرآنية الموجودة في المتن القرآني ككل - كما يتضح من منهج عبد الحلیم الذي يركز على المدونة النصّية المعتمدة والقياسية؛ المصحف - ولكنه يسمح فقط بإدراج الآيات التي تسبق النصّ قيد التفسير في الترتيب الزمني. وحتى هذه المتشابهات السابقة على النصّ، يجب أن يُتحقق منها مرة أخرى بالنظر في وظيفتها في سياقاتها الأصلية، قبل تصنيفها على أنها مشابهة بالفعل للنصّ المعنيّ.

جاءت مقدمة السورة على شكل تمجيد إلهي (ترنيمه - الآيات ١ - ٤) مكوّن من آيات ذات مقاطع قصيرة تعتمد الاسم الإلهي «الرحمن» كأول كلمة قافية، وتعرض موضوعين رئيسيين في السورة: الخلق (الآية ٣)، والتعليم الإلهي (علم القرآن - آية ٢)، وهذا التعليم قد أصبح واضحًا من خلال تعليم الإنسان البيان (علمه البيان - آية ٤)؛ وحول هذين الموضوعين يدور النصّ بأكمله. علاوة على ذلك، فإن الآية الأولى حدّدت إيقاع باقي السورة على المستوى الدلالي والصوتي - كما يؤكّد عبد الحلیم بحق - من خلال التصريح بالاسم الإلهي «الرحمن». وبناء على التحليل المبنيّ على أساس المعايير البنيوية،

يمكن النظر إلى تركيب السورة على أنه مكوّن من ثلاثة أجزاء^(١)؛ الجزء الأول: ترنيمة تمجيد للإله، بدون ذكر مخاطبين معيّنين (الآيات ١ - ١٣). الجزء الثاني: ترنيمة تمجيد للإله، مع تعيين المخاطبين: الإنس والجنّ والشياطين (الآيات ١٤ - ٣٦). الجزء الثالث: المشاهد الأخروية (الآيات ٣٧ - ٧٨)^(٢). وبينما يظهر موضوع الخلق في جميع أنحاء النصّ - في الجزأين الأوّلين (ماعدًا الآيات ٣١، ٦)، والجزء الأخروي (ماعدًا الآيات ٣٧، ٥) الذي يركز على كمال الخلق في الجنان - فإنّ الموضوع الثاني - البيان - لم يظهر في حجج خطابية؛ بل ظهر فقط من خلال الأدوات البلاغية.

تعتبر سورة الرحمن من أكثر النصوص الشعريّة في القرآن، وهي تجسيد لتصور مركزي متعلّق بالفعل الإلهي^(٣): دقة وتمثّل / تناظر التنظيم الإلهي للخلق، ليس فقط على المستوى الدلالي، بل أيضًا على المستوى النحوي والصوتي. وبالتالي، لا يُشار إلى التماثل^(٤) في محتوى الخطاب الإلهي فقط من

(1) Cf. for details Neuwirth, *Komposition der mekkanischen Suren*; Abdel Haleem, 'Context and Internal Relationships', p. 75, divides the sura into three differently defined parts: 1-30; 31-45; 46-77.

(2) Neuwirth, *Komposition der mekkanischen Suren*, pp. 209-10.

(٣) (theologumenon) كلمة يونانية تعني مفهوم لاهوتي يفتقر إلى السلطة العقائدية المطلقة؛ أي أنه «تصور عن الإله أو فعله أو صفاته غير مستمد من الوحي الإلهي»، أو «مفهوم لاهوتي يقع في نطاق الرأي لا العقيدة الموثوقة». (المترجم).

(٤) التماثل أو التناظر (Symmetry) هو بالأساس مصطلح هندسي رياضي، توصف به الأشكال المعمارية والمعادلات الرياضية، يعني تطابق شقّي الشيء (في الأجسام مثلاً: تعني تماثل الشكل حول

جهة المتلقي، بل أيضًا يظهر بنفس القدر على مستوى البنية، وهي عملية لم تكن لتتم لولا ما تقدّمه الصياغات والتراكيب العربية من أدوات فريدة، أهمها صيغة المشى. إنَّ الاستخدام المتكرّر للمشى -بحكم مكانته البارزة في المؤلفات الشعريّة قبل الإسلام- يضفي بالطبع إحساسًا جماليًا غير مألوف في معظم النصوص الكتابية اليهودية والمسيحية؛ إنه الإحساس بالخاصية الشعريّة. غالبًا ما يتغافل عن الطابع الشعري للقرآن باعتباره مجرد «زخرفة خارجية»، مما يشكّل عقبة تمنع القارئ من استيعاب الرسالة من ورائه على الفور. في حالة سورة الرحمن، من الواضح أن الشكل الشعري جزءٌ من الرسالة التي تريد السورة توصيلها. إنَّ التماثلية البادية في هذا النصّ هي سمة مميزة للدلالة (ما تُعيّنه الكلمة) كما هي سمة للعلامة (الكلمة) نفسها. وبالنظر إلى حقيقة أنّ القرآن -تلاوة القرآن نفسه- يعتبر أرقى أفعال الكلام، يمكن فهم البيان باعتباره استحضارًا للغة القرآنية أولاً وقبل كلّ شيء. هناك ظاهرتان متأصلتان في العالم

=

محوره الرأسي أو الأفقي أو كليهما)، وتستعمله نوفرت هنا لارتباطه بصيغة المشى التي تكرّرت في الصورة إيضاحًا لفكرة أن الطبيعة التي هي صنع الله المتقن = متناظرة؛ مما يعني دقّة الصنع وإتقانه وكمال الخلق الإلهي. (المترجم).

منذ فعل الخلق نفسه: الترتيب المتناغم للكون المخلوق (الكوزموس)^(١) وفردة ووضوح الكلام المسموع (اللوغوس) باعتباره أداة للتعليم؛ وهو ما يشكل المواضيع التي تتخلل السورة بأكملها. علاوة على ذلك، يمكن قراءة السورة على أنها عرض لتفاعل المجموعة الأولية التي أشير إليها في البداية؛ أي الخلق مع القرآن (التعليم الإلهي)، وهو التفاعل الذي -وفقاً للنموذج القرآني- يؤدي خطياً إلى تبدد كليهما بنهاية الزمان. هناك ازدواجية متأصلة في اللاهوت الطبيعي للقرآن؛ فقد خلق الله العالم لإظهار حضوره كما لو كان نصاً منظوراً يتجلى فيه بطريقة لا تقل عن تجليه بالقول في الوحي المقروء، وأنه خلق الإنسان ليفهم تجليه في كل من وحيه المقروء، وخلق المنظور. وتكتسب كلتا القراءتين ضرورتهما من هدفهما الأخرى؛ فسورة الرحمن بإصرارها على التماثل والبنى المزدوجة يبدو أنها تنسق هذا المطلب اللاهوتي.

على أساس هذه الملاحظات؛ تبين أن الشكل اللغوي المتطور للنص له أهمية كبيرة، وهي أهمية وظيفية، كما تُظهر هذه الملاحظات جانباً من السورة لطالما كان محط انتقاص في الدراسات الغربية؛ إذ أصبحت صيغ المثنى أهدافاً أساسية للنقد غير المبرر. إن التقييم الذي لا يرى في صيغ المثنى سوى نتاج

(١) في الميثولوجيا اليونانية لا تشير كلمة (كوزموس cosmos) إلى مجرد الكون الموجود (universe)، بل تشير إلى الوجود المنظم (المضبوط ضبطاً دقيقاً) من قوة عليا، فهذه الكلمة تستحضر الوجود وصفة الاتساق والتناغم فيه. (المترجم).

قيود القافية = لا أساس له من وجهة نظر تركيبية؛ تبدأ اللازمة من الآية ١٣، أي مباشرة قبل أول ذِكرٍ لخلق مجموعتي الإنس والجنّ، وهي إحالةٌ عليهما^(١). ثم عادت جماعة الإنس والجنّ للظهور في سياق السورة خمس مرات أخرى: في نهاية الترتيمة (الآيات ١٤ - ١٥)، وفي خطاب الوعيد (الآيات ٣١ - ٣٣)، وفي الحديث عن الفناء الكوني (الآية ٣٩)، ومرتين في وصف كلا النوعين من الجنان (الآيات ٥٦ و ٧٤). ومن ثم، فإنّ المجموعتين اللتين تشير إليهما اللازمة بشكل مستمر = حاضرتان بالتساوي في النصّ نفسه. وعلى الرغم من أن وجود الجنّ في السياق الاحتفالي للسورة قد يكون مفاجأة للقراء اللاحقين، إلا أنه ينبغي اعتبارهم جزءاً من الكون العربي القديم^(٢)؛ وفي سورة الرحمن، يشكّلون نظيراً للبشر في عالم ينظر إليه مُبلِّغ القرآن ومجتمعه على أنهما ثنائي متنافر، ويشكّلان معاً توازناً دقيقاً.

(١) إنّ نقد عبد الحليم الذي سطره في "Context and Internal Relationships"، ص ٨٠، لفرضية

ريتشارد بيل القائلة بأنّ اللازمة يمكن أن تكون إدخالاً لاحقاً = له ما يبرره تماماً.

(2) Jacqueline Chabbi, art. 'Jinn' in Encyclopaedia of the Qur'an

مسألة الوظيفة الاجتماعية للسورة؛ موقعها في عالم المخاطبين:

بحكم اللازمة التي تتخلل النص بأكمله، تتخذ السورة جانباً من جوانب النصّ الليتورجي المتكامل. أمّا بالنسبة للسيناريو الذي تعرضه، فهو بعيد بشكل لافت للنظر عن الواقع الاجتماعي، إذ تمتلئ السورة بالإحالات إلى عوالم أسطورية - إلى الكون، وبدء الخليقة، والأخرة - ومن هنا يبدو أن الأقرب اعتبارها صدى للمزمور ١٠٤، وهو نصّ أساسي آخر ذو وحدة متكاملة يقف في المدونة الكتابية كلوحة أسطورية فريدة من نوعها. يمكن قراءة السورة على أنها خلاصة شعرية للأوصاف المكية المبكرة للخلق والفردوس، بالاعتماد على ترتيب حدّده مسبقاً نصّها الضمني النبيوي حول تماثل الخلق، وهو المبدأ الذي يبلغ ذروته في الوصف الثنائي للجنان، عاكساً التماثل مرّة أخرى باعتباره المبدأ الذي يقوم عليه نظام الخلق⁽¹⁾؛ لذا من الواضح أن السورة هي تركيبٌ له نصّ مرجعي يحيل إليه بين ثناياه. ولكن ماذا عن موقعه في عالم المخاطبين? sitz im leben? ماذا عن موقع هذا النصّ الذي يبدو غير مرتبط بأيّ بناء اجتماعي معين للمجتمع؟ لا يقدم النصّ نفسه أيّ فكرة بهذا الصدد، كما لا توجد أيّ بُنى مماثلة أو مشابهة له في القرآن من شأنها أن تسهّل تحديد الوظيفة الاجتماعية أو الليتورجية الدقيقة؛ لا يوجد نصّ يمكن مقارنته بسورة الرحمن

(1) See my 'Qur'anic Readings of the Psalms' in A. Neuwirth, N. Sinai and M. Marx (eds), The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Milieu of the Genesis of the Qur'an (forthcoming).

بلازمتها - التي توجد فقط في سورة واحدة أخرى في القرآن بأكمله، وحتى تلك لها وظيفة مختلفة - ومن هنا يبدو أن النصّ يشير إلى نصّ مرجعي آخر. قد يكون من المفيد الاستفادة من النظرية التي طوّرها مايكل ريفاتير، الذي أسس فئة الاضطراب النحوي^(١)، وبشكل أكثر تحديداً تلك الخاصة بالرمز/ العلامة المزدوجة^(٢)، وهي علامة لغوية تشير بحكم شذوذها في سياقها إلى نصّ آخر تكون فيه هذه الظاهرة الغريبة «طبيعية». تتعدى أهمية هذا «النصّ الآخر» هنا أهمية النصّ الضمني المعتاد في النصوص الأدبية، حيث يتوقف فكّ الشفرة الكاملة للنصّ الأصلي حصراً على فهم إحصالاته لهذا النصّ الآخر. بالنسبة إلى سورة الرحمن، فهذا «النصّ الآخر» هو المزمور ١٣٦، وهو نصّ - عند الفحص الدقيق - وجد أنه يُعاد قراءته في السورة. هذا النصّ - المزمور ١٣٦ - الذي كان

(١) سورة المرسلات، والتي تتكرر فيها اللازمة ﴿وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ عشر مرات. لقد نبّهنا وانسبرو (Qur'anic Studies, p. 226) إلى الاستخدام الفريد للضرورة في سورة الرحمن: «أودّ هنا أن أصرّ على تسميتها إفشين/ طلبية/ صلاة مخصصة بدلاً من تسميتها لازمة. إنّ وظيفة الأخيرة في القرآن وفي أيّ مكان آخر هو دور الصيغة الختامية، التي لا تصف بشكل كافٍ استخدام هذه الأداة في هذا المقطع». انظر: Abdel Haleem, 'Context and Internal Relationships', p. 80 وما يلي.

(٢) «... تعمل العلامة الثنائية مثل لعبة الكلمات... في اللحظة التي يُحدّد فيها النصّ الآخر، تصبح العلامة المزدوجة مهمة فقط بسبب شكلها، الذي يلمّح وحده إلى ذلك الرمز الآخر».

(Michael Riffaterre, Semiotics of Poetry (Bloomington and London: Indiana University Press, 1978)).

محطّ حفاوة منذ العصور التلمودية، عُرف باسم «الهليل الكبير» Great Hallel^(١)، على عكس مزامير الهليل الصغير، أي المزامير ١١٥ - ١١٨^(٢). اضطلع هذا النصّ أيضًا بدور مهمّ في التقليد المسيحي باعتباره صلاة. قد يُفترض الشكل الليتورجي لهذا المزمور -الذي لا بد وأنه كان مألوفًا لدى المتدينين في بيئة المجتمع القرآني- خلفية لنشأة هذه السورة^(٣). تُستخدم أقسام

(1) Babylonian Talmud, Pesahim 118.

(٢) قدّمت الكاتبة محاولةً سابقة للمقارنة في: 'Qur'anic Literary Structures'.

(٣) الفرضية الرئيسية التي تتبناها نويبرت، فيما يخصّ العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة السابقة، هي كون القرآن يستعيد ويُعيد قراءة النصوص السابقة ضمن بنائه لرؤيته الخاصة، فهذه النصوص تحضر وكما ستوضح لاحقًا ك(نص ضمني) داخل فضاء النصّ القرآني.

وهذه الاستعادة تحضر وفق نويبرت ضمن إطار حوار القرآن مع هذه النصوص ومع مجتمعاتها الدينية، وكذلك في إطار علاقة القرآن بالأمة المؤمنة المشكّلة حوله.

ويأتي ربط نويبرت بين سورة الرحمن والمزمور ١٣٦، من أكثر من اعتبار كلي، على رأسها كون المزامير شكّلت نصًّا ليتورجيًّا لليهود والمسيحيين -خصوصًا المسيحية المبكّرة-، مما يرشحه ليكون محور القرآن في مرحلته الشعائرية في مكة -سيأتي توضيح فرضيتها عن القرآن الليتورجي في تعليق لاحق- حيث يقدم من جهة نصًّا شعائريًّا ومن جهة أخرى منطلقًا للتغلغل ضمن الكتاب المقدّس كمرحلة أولى من مراحل علاقة النصّ بالقرآن وفق نويبرت.

وتفترض نويبرت أنّ المزمور بشكله الليتورجي كان مألوفًا لدى المتدينين في سياق الجزيرة، وهو ما يلفت النظر لكون الربط الذي تقوم به نويبرت وغيرها من أصحاب ذات الاتجاه، بين القرآن والكتب السابقة، يقوم على أساس التحليل الأدبي وتصوّر طبيعية متديني الشرق الأدنى بشكل عام، أكثر من كونه ربطًا تاريخيًّا، حيث لا توجد أدلة تاريخية دامغة على كلّ ربط بين القرآن وأحد النصوص السابقة.

=

هذا المزمور أيضًا في الصلاة اليهودية قبل وجبات الطعام وكذلك في نظيرتها المسيحية.

يتضح من النظرة الأولى أنّ سورة الرحمن، على الرغم من احتوائها على ضمائر مخاطبة بصيغة الجمع لمجموعة من المُخاطبين في الآيات ٨ - ٩ والآيات ٣١، ٥، إلا أنه يبدو أن هذه المخاطبة لم تكن موجّهة إلى مستمعين «حقيقيين». لا يوجد سوى ضميرين من هذا القبيل في النصّ، من بينهما الآيات

=

وبالطبع تنطلق هذه الفرضيات ومثل فرضيات التأثر التقليدية من رفض مبدي لوحانية القرآن، إلا أن ما نجده عند هذا الاتجاه، هو عدم إلحاح سؤال وحانية القرآن، بينما كان هذا السؤال هو الدافع الرئيسي لدى المستشرقين الكلاسيكيين مثل جايجر وشباير وغيرهم في محاولة إرجاع كلّ ما في القرآن لنصوص سابقة لتفسير ظهوره، وهو ما كان يعوزه دومًا أدلة تاريخية دامغة على معرفة معمّقة لدى المكّيّين بهذه النصوص، فنستطيع القول أن نوبفرت تنطلق من محاولة تفسير صنيع النصّ لا نشأته، على خلاف عمل الكثير من المستشرقين الكلاسيكيين والمعاصرين، ومحاولتها تتحرك ضمن إطار التحليل الأدبي للنصّ والتصور العام عن متديني الشرق الأدنى والإستراتيجيات النصّية التي تحكم العلاقات بين النصوص ضمن هذا العصر.

وبغض النظر عن صحة ما تذكره من صنيع قرآني من عدمه، فإنه يكرس -حال قبلنا به- لوحانية القرآن وأن منزله هو ربّ العالمين ومَنْ أنزل الكتب والرسالات السابقة؛ لكون بيئة النزول الخاصة بالقرآن والمخاطبين الأوائل به (مكة نفسها) يتعدّد فيها ادعاء حضور علم معمّق بالكتاب المقدّس، ودراسة صلة القرآن بالكتب المقدّسة السابقة على هذا النحو فيها تحتاج لمزيد اهتمام من الباحثين المسلمين به في القيام بها لما تفيده في تكريس وحانية القرآن وكذلك بيان هيمنته على الكتب السابقة. (قسم الترجمات).

٣١، ٥ وهي في سياق أسطوري، في حين أن الآيات ٨-٩ ليست أكثر من ارتباط ناتج عن استعمال اسم البرج السماوي (الميزان). وبالتالي، يمكن تخيل النصّ على أفضل وجه -على عكس النصوص القرآنية الأخرى التي تتلى على المستمعين- باعتباره نصّاً تتلوه الجماعة التي تستحضر أعمال الخلق الإلهي ووعده بالجنة في نوع من الابتهالات أو الصلوات؛ أي: نصٌّ أنديفونى يعتمد على عناصر بنيوية متكرّرة. وبالتالي فإنّ النصّ يتناسب تمامًا مع فترة نشأة عبادة داخل المجتمع المبكر، وهو الوقت الذي ظهر فيه النصّ المركزي في تشكيل هوية الجماعة؛ الفاتحة^{(١)(٢)}.

(1) Angelika Neuwirth, 'Referentiality and Textuality in Surat al-Hijr: Some Observations on the Qur'anic "Canonical Process" and the Emergence of a Community' in Issa J. Boullata (ed.), Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp. 145-73.

(٢) جزء أساسي من تصوّر نويرث لصلة القرآن بالأمة الناشئة، هو نظراتها لكون القرآن حضر في مرحلة أولى من تطوّر الإسلام مثل نصّاً ليتورجياً، وأن هذه الليتورجية هي ما أبرز وحدة موضوعاته، قبل مرحلة ما تعتبره استقلالاً نصياً للقرآن عن الشعائر، وتوظّف أنجيليكا نويرث في فهم عملية التحوّل المفترضة هذه من «القرآن الليتورجي» إلى «القرآن النصّي»، مفهومي «الاستمرارية الطقسية» و«الاستمرارية النصيّة»، استناداً إلى الألمانيان يان إسمان، حيث اعتبر إسمان في كتابه (الذاكرة الحضارية) أن الشعوب وأثناء تطوّرهما مرّت بمرحلتين؛ مرحلة كانت تعتمد فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على الطقوس، حيث تعيد الطقوس الفعلية والمركز حول أماكن وأزمنة بعينها ذكرى أحداث مهمّة وحاسمة في تاريخ هذه الشعوب، ثم انتقلت الشعوب لمرحلة أخرى اعتمدت فيها في حفظ ذاكرتها الحضارية على النصوص المدوّنة، فوفقاً لأنجيليكا مثل القرآن جزءاً من ليتورجي الأمة الناشئة حين كانت في مرحلة الاستمرارية الشعائرية، ثم استقلّت في مرحلة لاحقة كنصّ مقروء حيث انتقلت الأمة إلى مرحلة الاستمرارية النصيّة.

=

وثمة ملاحظة مهمة هنا على مفهومي إسمان وكفاءتهما التحليلية في ذاتهما قبل توظيفهما في دراسة القرآن، وملاحظة أخرى على توظيف أنجيليكا لهذين المفهومين.

فنحن نجد أن 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، أي إنها تفتقد الكفاءة في تحليل الشعائر داخلياً في علاقتها بـ(الدين)، وخارجياً في علاقتها بالتاريخ والطبيعة، كذلك فإن المفهومين اللذين يقدمهما عالم الأديان الألماني يتجاهلان الطبيعة الخاصة للأحداث والأماكن والأزمنة المستعادة دينياً، ويسوّيانها -دون دقة- بالأحداث التاريخية الصّرفة، مما يقلل من كفاءتهما في تحليل وفهم الشعائر ووظائفها وعلاقتها بالنصوص وموقعها في البنية الأساسية للدين، سواءً كان هذا بشكل عام أو كان بشكل خاص فيما يتعلق بالإسلام وبالقرآن.

أما فيما يتعلق بتوظيف أنجيليكا نويرت لهذين المفهومين داخل القرآن ومدى كفاءتهما في هذا السياق الخاص عبر الطريقة التي توظفهما بها، فنحن لا نجد داخل القرآن في أيّ من مراحل تلك الاستعادة للأحداث التاريخية الخاصة بالأمة التي تجعلنا نعتبره (أرشيفاً للذاكرة الحضارية)، ولعلّ أنجيليكا نويرت ذاتها أشارت لهذا حين اعتبرت أنّ القرآن مختلف عن التوراة من حيث إنه لا يمثل على غرارها (تاريخ خلاص)، كذلك فإنّ تطبيق نويرت لمفاهيم (إسمان) يفتقر للسلامة المنهجية من حيث إننا لا نجد فيه أيّ محاولة لموقعة القرآن ضمن الشعائر الإسلامية الأخرى، بل وضمن النظام الشعائري الإسلامي الأشمل «النظام الشعائري أوسع من الشعائر، حيث يضاف للشعائر الأزمنة المقدسة والأماكن المقدسة»، أو أيّ محاولة لاكتشاف هذه الصّلة المفترضة بين النظام الشعائري الإسلامي عامّة -وفي قلبه القرآن- وبين تاريخ الأمة الناشئة الباحثة عن استقلال هويّاتي، ولعلّ هذا يُفقد استخدام المفهومين وتطبيقهما على القرآن عند نويرت أيّ كفاءة.

انظر: Structure and the Emergence of Community.

والمنشورة ضمن:

The Blackwell Companion to the Quran, edited by: Andrew ribbin, Blackwell publishing, 2006.

المقارنة بين سورة الرحمن والمزمور ١٣٦:

هناك ثلاث من أكثر خصائص سورة الرحمن إثارة للدهشة -البنية الأنديفونية، وتكرار اللازمة، والعلاقة المتغيرة لاحقًا بين الرواية السردية واللازمة التي تتأرجح بين الانسجام والتوتر- تتكرر كخصائص رئيسة في المزمور ١٣٦^(١):

- ١ احمدا الربّ لأنه صالح؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٢ احمدا إله الآلهة؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٣ احمدا ربّ الأرباب؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٤ الصانع العجائب العظام وحده؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٥ الصانع السماوات بفهم؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٦ الباسط الأرض على المياه؛ لأنّ إلى الأبد رحمته
- ٧ الصانع أنوارًا عظيمة؛ لأنّ إلى الأبد رحمته

=

وانظر: الدراسات القرآنية والفيلولوجي التاريخي النقدي، أنجيليكا نويغرت، ترجمة: حسام صبري، ص٢٢، ٢٣، منشورة ضمن الترجمات المنوعة بقسم الاستشراق على موقع تفسير. (قسم الترجمات).

(١) هذه الترجمة هي ترجمة دانزيجر مع تعديل طفيف.

(Hillel Danziger, The ArtScroll Tehillim, tr. and annot. Rabbi Hillel Danziger with Rabbi Nosson Scherman (Brooklyn, New York: Mesorah Publications, Ltd., 1988)).

- ٨ الشمس لحكم النهار؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٩ القمر والكواكب لحكم الليل؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٠ الذي ضرب مصر مع أبكارها؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١١ وأخرج إسرائيل من وسطهم؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٢ بيدٍ شديدة وذراعٍ ممدودة؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٣ الذي شقّ بحر سوف إلى شقق؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٤ وعبر إسرائيل في وسطه؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٥ ودفع فرعون وقوّته في بحر سوف؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٦ الذي سار بشعبه في البرية؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٧ الذي ضرب ملوكًا عظماء؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٨ وقتل ملوكًا أعزاء؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ١٩ سيحون ملك الأموريين؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢٠ وعوج ملك باشان؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢١ وأعطى أرضهم ميراثًا؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢٢ ميراثًا لإسرائيل عبده؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢٣ الذي في مذلتنا ذكرنا؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢٤ ونجّانا من أعدائنا؛ لأن إلى الأبد رحمته
- ٢٥ الذي يعطي خبزًا لكلّ بشر؛ لأن إلى الأبد رحمته

٢٦ احمداوا إله السماوات؛ لأن إلى الأبد رحمته

يبدأ هذا المزمور بداية قريبة لغويًا من بداية السورة؛ إذ يبدأ برفع التسابيح والتمجيد لله (١ - ٣: احمداوا الرب لأنه صالح؛ لأن إلى الأبد رحمته / احمداوا إله الآلهة؛ لأن إلى الأبد رحمته / احمداوا ربّ الأرباب؛ لأن إلى الأبد رحمته)، وهنا يورد المزمور اللازمة (لأنّ إلى الأبد رحمته) من بداية المزمور. ثم يستمر مع استحضار مشهد خلق السماوات (٥ الصانع السماوات بفهم؛ لأن إلى الأبد رحمته) وهو ما يوازي آية الرحمن: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾، ويبدو هنا إحلال الميزان^(١) -الذي يرمز إلى العقل- محلّ الفهم/ الحكمة الإلهية. على نفس المنوال، توازي آية خلق الأرض (٦ الباسط الأرض على المياه؛ لأن إلى الأبد رحمته) آية الرحمن: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ مع تحول التركيز من الواقع الكوني إلى المعيش الإنساني. كذلك فإن الآيات التالية من المزمور عن خلق الأجرام السماوية تجد صدى لها في القرآن؛ فنجد (٧ الصانع أنوارًا عظيمة؛ لأنّ إلى الأبد رحمته ٨ الشمس لحكم النهار؛ لأن إلى الأبد رحمته) توازيها من سورة الرحمن: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾، وفي

(١) يعتبر نولدكه في: Nöldeke, Geschichte, pp. 106f أن الآيات ٨ - ٩ التي تشير إلى الآيات الثلاث الأولى من سورة المطففين =إضافات لاحقة. وهذا -رغم كونه غير مقنع- سببه أن السورة -ذات البنية اللغوية المعقدة بشكلٍ مفرط- ككل تنطوي على تناص هائل.

المزمور تعمل الأجرام السماوية لأغراض عدّة، منها تحديد مواقيت النهار والليل. ويوازي المقطع ٩ من المزمور (القمر والكواكب لحكم الليل؛ لأن إلى الأبد رحمته) آية: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾؛ وعند هذه النقطة، يتخذ السرد القرآني منعطفًا مختلفًا؛ فبدلاً من القمر والنجوم (الكواكب في بعض الترجمات)، نجد النجم والشجر؛ وقُدّم النجم في صورة المخلوق الخاضع، بدلاً من «حكم الليل».

تزداد الفجوة بين السردين اتساعاً من هذه اللحظة فصاعداً؛ إذ من الواضح أن اللازمة الكتابية (لأن إلى الأبد رحمته) تستهدف -مثل اللازمة القرآنية: ﴿فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾- الحقيقة الواضحة لخيرية الإله؛ إلا أنها تختلف عنها، إذ إنها لا تستحضر ازدواجية أسطورية للمخلوقات، يُنظر إليها على أنها تتخذ موقف النّدّ تجاه القدرة الكلية الإلهية المطلقة، بل تذكر هذا الثنائي بالجود الإلهي الواضح وغير المحدود. إن الفعل كذب -الذي يبرز جدلية بين الحقّ والباطل- هو في حدّ ذاته إهانة للوحدة الإلهية. وبعيداً عن موضوع التكذيب المفترض، تظلّ الآلاء^(١) -على عكس كلمة «رحمة»

(١) ظهرت كلمة ﴿آءَاءِ﴾ -مفردها ألى / إلي- في النصوص المكية المبكرة مرة واحدة فقط في عبارة مشابهة تقريباً، في سورة النجم: ﴿فَبِأَيِّ آءَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى﴾، ثم اقتبست من سورة الرحمن لاحقاً في سورة الأعراف ﴿فَأَذْكُرُوا آءَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

الواضحة في المزمور- غير معينة إلى حدّ ما. لكن الأكثر إثارة للدهشة هو أن سردية المزمور تنعطف من المقطع ١٠ نحو سرد أعمال الخلاص الإلهية في التاريخ: (الذي ضرب مصر مع أبقارها؛ لأنّ إلى الأبد رحمته)، ويتبع هذا المقطع إشارات أخرى إلى التاريخ، تظهر في إطار مزدوج: خلاص إسرائيل والانتقام من أعداء إسرائيل (مز ١٣٦: ١١ - ٢٢). لكن على الرغم من تركيزه على التاريخ -مقابل السيناريو الأسطوري للقرآن- فإنّ هذا الجزء من المزمور، بسبب التضارب الذي يُحدّثه سرد أعمال الانتقام والبطش التي قام بها الله، مع إحسانه وجوده الذي لا ينقطع كما يظهر في اللازمة = يعكس نفس الإشكالية الحاضرة في الجزء الجدلي من سورة الرحمن (الآيات ٣١ - ٣٥)، حيث تتشابك خطابات التهديد للإنس والجنّ مع لازمة كانت حتى ذلك الحين تحمل دلالة إيجابية. ويظهر التعارض بقوة أكبر في الجزء الذي يتعامل مع الحكم الأخرى (الآيات ٣٧ - ٤٥) حيث الإشارات الإيجابية المضمّنة في كلمة ﴿عَالَاءٍ﴾ من اللازمة، توضع في سياق أفعال الانتقام والبطش.

ومع ذلك فإنّ التشابه بين القسمين: الآيات ٣١ - ٤٥ من سورة الرحمن والمزمور ١٣٦: ١٠ - ٢٠، يقتصر على هذا التضارب الجوهرى بين أعمال الله الخيرية المتمثلة في اللازمة، والبطش المعبرّ عنه في الخطّ السردى العام. فهذه الأقسام -على الرغم من أنها تعرض هذا التوتر- لا تتطابق بعضها مع بعض. ففي حين أنّ المقطع التاريخى من المزمور (مز ١٣٦: ١٠ - ٢٠) الذي

يصوّر الله في قدرته على تخليص شعبه = هو الجزء الأساسي من المزمور، فإن مقطع الجدل والأخذ والردّ مع المجموعة المزدوجة من الإنس والجن في سورة الرحمن (الآيات ٣١ - ٣٥) ليس أكثر من مقدمة لذروة السورة الحقيقية، التي هي وصف الجنة. ومن هنا لا يوجد في النصوص القرآنية المبكرة ما يوازي طريقة استحضار السرد التاريخي في المزمور، حيث يكون التاريخ عادةً تاريخاً للإبادة والبطش. إنّ المكانة التي يحتلّها التاريخ في المزمور تشغلها في القرآن فكرة قدرة الله على إحياء الأموات وكمال خلقه في الفردوس. وهكذا يُستبدل جزء التاريخ من المزمور بجزء أخروي في السورة. فقط قرب نهاية النصّين، يتقاربان مرة أخرى، فنرى في المزمور فكرة المعيش الإنساني التي ظهرت في صدر السورة، تعاود الظهور: (الذي يعطي خبزاً لكلّ بشر؛ لأنّ إلى الأبد رحمته)، تماماً كما أنّ الجود والكرم والفضل والإكرام هي مصائر الفائزين في الجزء الأخير من السورة.

يُختتم المزمور - مثل السورة - بحمد الله؛ مز ١٣٦ : ٢٦ : (احمدوا إله السماوات؛ لأنّ إلى الأبد رحمته) ونظيره في صيغ الحمد والإجلال القرآنية: ﴿تَبَرَّكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وإن كانت هذه العبارة تعبر عن ازدواجية التمثل الإلهي للقدرة للمرة الثانية.

تجليان مختلفان للإلهي: التاريخ مقابل الإسكاتولوجيا:

بجمع المزمور وسورة الرحمن نكون أمام نصوص القوة والقهر الإلهي موضوعة بجانب نصوص العناية الإلهية بالمخلوقات؛ إذ يتحدث المزمور -الذي يتحدث الجزء الأكبر منه بصوت الجماعة- عن الخلق الإلهي وإعاشته لهم واختيار شعبه عبر التاريخ، بينما تتحدث السورة عن الخلق الإلهي، وانتقام الله وقهره وجزائه الأخرى لمخلوقاته. وفي حين أن المزمور يسعى إلى إثبات الحضور الإلهي من خلال دراما أعمال الخلاص التاريخية من جهة، والهبات الإلهية من جهة أخرى؛ فإن ترتيب الخلق في القرآن -الذي يشمل كل شيء، بشرياً كان وغير بشري- هو بؤرة الاهتمام، والذي يعدّ تمثله اللغوي بحد ذاته دليلاً على هذا النظام⁽¹⁾. يتجلى هذا النظام المتوازن بشكل متناغم في البنى اللغوية الثنائية الموضحة في لفظ «القرآن المبين» نفسه. لقد حلّ التمثيل اللغوي لترتيب المتوازن للخلق محلّ الدراما التاريخية، حيث المخلوقات التي ورد ذكرها واستحضارها في السورة مخفية عن العالم الحقيقي وعُرضت في سياق عالم أسطوري مجاوز للزمان. كذلك عامة المخلوقات المذكورة في السورة غير معينة ولم تُذكر لها أسماء محددة، على عكس المزمور الذي يستحضر عددًا كبيرًا من الأشخاص والأحداث التاريخية التي يستدعي كل منها ذكريات

(1) Angelika Neuwirth, art. 'Form and Structure of the Qur'an'; art. 'Rhetoric and the Qur'an', both in Encyclopaedia of the Qur'an.

سردية. في القرآن لا يظهر أيٌّ من المستمعين أو المُبلِّغ في المشهد، وهذا الغياب للمستمعين والشخصيات الدرامية «الحقيقية» يضيف على العرض سمة الثبات إلى حدٍّ ما. ومثل المجرمين وجماعات المذنبين المتصوِّرة في جزء المشهد الأخرى من السورة -الذين لم تحدّد هوياتهم الفردية- فإنّ الحور الأبقار في الجزء المتعلق بوصف الجنان (الآية ٥٤ وما بعدها، والآية ٧٦) يقبَعن أيضًا وراء حُجُب الإبهام؛ حتى يخيل للمرء أنهم صور ساكنة أشبه بالأيقونات المعلّقة، تمامًا مثلما يُصوّر أصحاب الجنة (الفائزين) متكئين على أرائكهم بلا حراك^(١).

إنّ أفضل تفسير لإعادة قراءة القرآن لنصّ طقسي بارز -قراءة تذهب إلى ما هو أبعد من إعادة الصياغة الإيجابية للأفكار والصور المفردة- هو أنها مغامرة مقصودة؛ أي محاولة الردّ -أو بالأحرى التفوّق- على نصّ قديم له حضور قوي وبارز، وكان على وجه الخصوص موضع احتفاء وتبجيل في كلّ من التقاليد اليهودية والمسيحية. لم يُنظر إلى المزمور ١٣٦ على أنه جزء غير مثير للجدل من الإرث التوحيدي من الممكن أن يُستدمج على الفور ضمن بنية الشريعة الناشئة حديثًا للمجتمع القرآني؛ بل على العكس من ذلك، اعتُبر مثيرًا

(1) Aziz Al-Azmeh, 'Rhetoric for the Senses: A Consideration of Muslim Paradise Narratives', Journal of Arabic Literature 26 (1995), pp. 215-31.

للجدل وإشكالي، وبالتالي استلزم قراءة جديدة تعيد صياغته وفقاً للتصورات القرآنية. وبالتالي، فإن إعادة القراءة ليست بأي حال من الأحوال مجرد إعادة صياغة تردّد نفس أفكار المزمور، مثل تلك الموجودة في تسلسل الآيات من المزمور ١٠٤، ولكنها بالأحرى قراءة تعكس تحولاً موضوعياً وتتضمّن إزاحة أكبر على النطاق اللاهوتي؛ ذلك التحول من التاريخ إلى الإسكاتولوجيا، وهي الخطاب الذي يحتلّ في القرآن الناشئ مركز الصدارة والأهمية التي يتمتع بها التاريخ في السياقات اليهودية. إنّ التفاعل بين البشري والمقدّس ليس في المقام الأول تدخلاً إلهياً في الحياة الاجتماعية السياسية، بل هو بالأحرى مسألة إشارات؛ إنها بصمة الإله تتجلّى في خلقه.

البُعد العربي في السورة:

عند التفكير في الأولوية التي توليها السورة للإسكاتولوجيا على التاريخ، يجب على المرء مع ذلك ألا يتسرع بتجاهل الصورة المركزية للفردوس معتبراً أنها خالية من الأبعاد السياسية أو الاجتماعية. يظهر البُعد السياسي - أو على الأقل التاريخي - المتضمن في أوصاف الجنة بوضوح بمجرد وضع القرآن في سياقه مع سلفه الأدبي غير الكتابي، ألا وهو: الشعر الجاهلي، الذي يعدّ بمثابة الوسط الذي تجلّت فيه السردية الرئيسة فيما قبل الإسلام بفكرتها المركزية عن مواجهة البطل مع عالم خالٍ من المعنى. يتجلّى ردّ القرآن على هذا الشّعْر في وصف الجنة المذهل من عدّة جوانب. يمكن تفسير حقيقة تقديم الجنان بأوصاف وأشكال متعددة، وأنّ هناك ﴿جَنَّتَانِ﴾ مرتبطتان ببعضها وتشكّلان معاً نوعاً من المناظر الطبيعية للرّائي، وأنّ الأشجار والعيون تظهر مشى مشى ﴿عَيْنَانِ - ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ = يمكن تفسير كل ذلك بأنه يعكس مبدأ التماثل الذي يقوم عليه النصّ ككلّ. ومع ذلك، فإن ما يتناقض بشكل واضح مع الكمال المتوقع لهذا الفضاء البدائي هو آثار التحضر، مثل الخيام (الآية ٧٢)، ووجود المنسوجات الفاخرة مثل الاستبرق والفُرُش والرُفرف (الوسائد) (الآيات ٥٤ و٧٦). وأخيراً؛ الحور الأبكار اللاتي يُصوّرُن على أنّهن يتصرّفن وفق اللياقة الاجتماعية (الآيات ٥٦ و٧٢). افترض جوزيف هوروفيتس أنّ سيناريوهات الفردوس القرآنية يجب أن تعكس مشاهد المأدبة من الشعر العربي القديم.

ولكن عند النظر عن كتب إلى هذه الأوصاف، لا نجد مأدبة، بل بالأحرى لوحة ثابتة تصور مجموعات من الرجال والنساء في مكان ذي طبيعة خصبة ومزود بمصنوعات فنية دقيقة. هذه ليست إشارة إلى جزء معين من الشعر القديم، ولكنها ردّ على النظرة العامة التي عبّر عنها في القصيدة العربية القديمة. إنها قلبٌ للصورة المقدمة في جزئها الأول -النسيب الرثائي الفلسفي- الذي يصور الطبيعة على أنها أرض قاحلة، مع منظر طبيعي من الأطلال، مجردة من مظاهر حضارتها، بعد أن هجرها سكانها، انقطعت كل سبل التواصل معهم. «عفت الديار»^(١)؛ تشكّل هذه الصياغة أو ما شابهها من الاستعارات الثقافية للكتابة المطلع النموذجي لعدد كبير من القصائد التي تستحضر جميعها الفضاء الخالي وانقطاع سبل التواصل. ولم يكن من النادر أن تتوجّج أوصاف الأطلال بتصويرها بآثار النقش على الجسم؛ لأن آثار المساكن تشبه الخطوط المحفورة على راحة اليد أو -وهي الصورة الأكثر وضوحًا- تتوجّج باستحضار الكتابة على صخرة؛ الوحي، بحيث تفرض نفسها على الناظر دون أن تكشف له أيّ معنى. هناك إذن رسالة ذات مغزى كامنة في الكتابة، وبالتالي في الفضاء الخاوي، ومع ذلك فهي مخفية عن الناظر. إنّ المسكن المندثر والحبيب الضائع يمثّلان بالنسبة للشاعر

(١) تشير نويّفرت هنا إلى مطلع معلقة لبّيد: (عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها).
(المترجم).

البطل عددًا من الاستحالات؛ زمن ذهب بلا عودة، ومعنى غاب ولا يمكن استرجاعه، وإشباع عاطفي غير قابل للاسترداد. يُنظر إلى المكان على أنه مهجور لأنّ موكب الأمتعة الفاخرة قد أخذ النساء ومعهن محبوبه الشاعر بعيدًا ليتلعهنّ السراب؛ وهي لحظة اندماج الثقافة مع الطبيعة.

تتحدى الطبيعة الشاعر، ولا تجيب على سؤاله المتكرر: أين ذهب من كانوا هنا؟ أين ذهبت الحياة الاجتماعية النابضة، والبنى الاجتماعية الوثيقة، وأين ذهبت مساحة العيش بمتعتها وملذّاتها. الطبيعة ليست أكثر من مرآة صامتة تعكس الحقيقة القائمة لفنائه. وكلّ الثقافة، كلّ الإنجازات البشرية؛ لا مصير سوى أن تقع فريسة للزمن أو تبتلعها الطبيعة، وهي الوحيدة القادرة على تجديد نفسها دوريًا. وعلى حدّ تعبير الشاعر العربي القديم ليبيد:

بلىنا وما تبلى النجوم الطوالع وتبقى بعدنا الجبال والمصانع

مشيرًا إلى أن الزمان لا يؤثر على الطبيعة، فهي أبدية خالدة، تحافظ على تكرار أفعالها. أمّا ابن آدم فهو على العكس من ذلك؛ يهلكه الدهر، ويستنزفه الزمان.

إنّ هذا التصوّر للطبيعة على أنها طاغية على الإنسان وثقافته هو ما جاء القرآن لدحضه؛ لقد تولى الله بنفسه زمام الدهر، وأعاد تشكيل زمن الإنسان الذي يتأرجح الآن بين الخلق البدائي للعالم وتزامنية خلق اللوغوس - أي

التعليم الإلهي والقدرة الفطرية للإنسان على البيان- إلى نهاية العالم في يوم القيامة عندما يخلع الإنسان طوق التزامه بالتعليم الإلهي؛ حتى إنه يصل إلى ما هو أبعد، إذ يصوّر القرآن المنظور المكاني للفردوس. إن الوصف القرآني للجنة لا يقدم فقط صورة مضادة للطبيعة القائمة والعدوانية بأخرى دائمة الخضرة وحاملة للثمار ومليئة بالمتع والملذات، بل أيضًا يؤكد استرجاع الحضارة؛ حيث الفُرش والرُفرف والاستبرق، وعلاوة على ذلك يعيد وجود الحور الأَبكار الجميلات اللاتي صورهن شِعْر النسيب كرموز لحياة هادفة وممتعة. فالجنة هنا هي مساحة يُعاد فيها استثمار الإنسان بعُدته الثقافية.

وهكذا، فإن إعادة قراءة القرآن للمزمور -في نفس المكان الذي يحيد فيه عن نموذج التاريخ- تعيد تثبيت تأملاته حول التاريخ؛ من خلال إعادة كتابة الشعر العربي القديم. إن الخيال الكتابي «نعمة الله تدوم إلى الأبد» يرتبط بالخيال العربي، «يستجيب لمعضلات الإنسان»، وفقدانه للتاريخ وبالتالي المستقبل. هذا التحوّل الموضوعي في بؤرة التركيز من التاريخ إلى الإسكاتولوجيا مصحوب بالميتا خطاب [التعليق على الخطاب] المذكور سابقاً؛ قد وفر المفتاح التأويلي للكون، والوقوف على تجلّي الله في اللغة. قد تكون تلك مقارنة غريبة مع مزمور مليء بالمرجعية الذاتية. ومع ذلك، فإنّ القرآن -وهو وثيقة من ثقافة النقاش الموجّه نحو التفسير من العصور القديمة المتأخرة- يتبع مخططاً تأويلياً. إنه يحاول جعل ما لا يمكن فكّ شفرته مفهوماً،

ويسعى إلى فك شفرة رسالة الكتابة الغامضة (الوحي) التي طاردت الشاعر القديم. لقد ظهر لغز الوحي ذاته في القرآن لكن هذه المرّة جاء ليقدّم حلًّا للغز التأويلي بامتياز. بهذا التحوّل، يقدّم القرآن لمستمعيه وعدًّا جديدًا؛ حيث البر الإلهي لا يُستمد من تاريخ الخلاص، بل من تحرير الله للإنسان من أغلاله الثقافية، وانقطاعه عن تاريخٍ ذي معنى، وتعرّضه لدولاب الزمان الذي لا يعود.

