

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟

* نُشِرَ هَذَا الْمَقَالُ بِالْفَرَنْسِيَّةِ تَحْتَ عِنْوَانِ:

Guillaume DYE, « La Nuit du Destin et la Nuit de la Nativité »

ضمن كتاب:

Guillaume Dye & Fabien Nobilio, *Figures bibliques en Islam*, Bruxelles-Fernelmont, EME, 2011

ترجمة:

بشير ماشطة وعلي بن رجب

مراجعة وإعداد:

ناصر بن رجب

1	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (3/1).....
9	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (2).....
15	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (3).....
20	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (4).....
25	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (5).....
28	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (6).....
32	لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (7/7).....
34	خاتمة.....

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (3/1)

قد يبدو القرآن، حسب عديد التّرجّمات، كتابًا مُبِينًا لا أُلْسَ فيه: إذ من النَّادِر أن يشير المترجمون إلى صعوبة ما أو إلى ارتياب أو إلى وجود اختلافات عميقة يمكن أن تعترضنا سواء عند المفسرين أو عند الفيلولوجيين الغربيين حول معنى هذه الآية أو تلك. وقد ذهب الأمر بالبعض إلى حدّ تزكية ترجمة إنجليزية حديثة مشدّدين على أنّها أدّت النصّ القرآني الأصلي بأسلوب نثري سلس وسهل الإدراك، الشيء الذي قد يشكّل مزية هامّة باعتبار أن "القرآن الأصلي كُتِبَ في لغة عربية واضحة وسهلة الفهم" (1). غير أنّ القارئ النبيه تعترضه في كل صفحة من صفحاته صعوبات جدّية مرتبطة بوجود العديد من الكلمات اليتيمة (hapax legomena) والمقاطع الغامضة أو المُلتبسة، فضلاً عن الحديث على الطابع التلمحي لكثير من الآيات القرآنية. وبطبيعة الحال، انكبّ المستشرقون على بعض من هذه الصعوبات وعامّة على تلك التي تنازع بشأنها أكثر المأثور الإسلامي.

وبدون شك توجد كذلك مقاطع أخرى تبدو أنها لا تطرح إشكالا كبيرا. إلا أن البعض منها، والتي أجمع عليها المأثور الإسلامي إجماعًا كبيرًا، تظهر عند تفحصها مليًا أقلّ وضوحًا خلافا لما تريد أن توهمنا به عاداتنا في قراءة النصّ القرآني. وهي بالضبط في اعتقادي حالة السورة 97 المعروفة باسم سورة "الْقَدْر" أو "الْقَدْرِ".

هذه السورة القصيرة، والتي لا تحتوي إلا على خمس آيات (2)، من الممكن أنّها لم تحظْ بكامل الإهتمام الذي تستحقه، وذلك بالرغم من أنّه من المفترض أنّها تُشير إلى الحدث المركزي والمؤسس للإسلام، ألا

وهو نزول القرآن. فلنُشر (رغم عدم ادعائنا القيام بجرد كامل) إلى بعض الملاحظات التي جاءت في كتاب "تاريخ القرآن" وفي ترجمات وتعليق بال (Bell) أو باريت (Paret) أو في كتب كيس واغتيندونك (Wagtendonk Kees)، غونتر لولينغ (Günter Lüling)، جيوليو باسيتي ساني (Bassetti-Sani Giulio)، بيار كرابون دي كبرونا (Pierre Crapon de Caprona)، مُنذر صَفَر وأنجيليكا نيويرث (3) (Angelika Neuwirth). وسنشير أيضا إلى مقالات أرنت ج. وينسينك (Arent J. Wensinck)، ثيودور لوهمان (Theodor Lohmann)، ميكائيل سيلز (Michael Sells)، ميشال كويبارس (Michel Cuypers) وكريستوف لوكسنبيرغ (4) (Christoph Luxenberg).

يبدو لي أن هذا المقال الأخير قام بتحقيق خطوة حاسمة على طريق فهم معاني هذه السورة. غير أن شكل تلقي الوسط الأكاديمي لمقاربة لوكسنبيرغ كان، أقل ما يُقال فيه، مُتعارضا جدًا (5) (إذ كانت ردود الفعل تمتد من الإهتمام الشديد (6) إلى الرّفُض القطعي (7) وحتى العدائي (8)، مُرورا بنوع من الاحتراس (9)، ومقالته حول السورة 97 لم يتم إلى حد الساعة التعليق عليها ومناقشتها (10)).

ليس هنا مجال للسؤال حول العوامل، وبعضها بالتأكيد أقل إعلانا من غيرها، التي يمكنها تفسير مثل هذا التلقّي. غير أنّ بعضها ناجم عن أعمال لوكسنبيرغ نفسها التي تتميز في ذات الوقت بحدسيّات ابداعية وتحفيزية، التي تستحقّ أن نتفحصها باهتمام، وكذلك ببعض الإشكاليات المنهجية. بالفعل، غالبا ما يقدم لوكسنبيرغ إعادة تركيباته للنص القرآني بقدر كبير من الثقة في حين أنّ هذه التركيبات يمكن أن تكون تخمينيّة جدًا وقد تتطلب، في العديد من الحالات، أن تكون مدعومة دعما عميقا. تكمن الإشكالية المركزية في منهجية لوكسنبيرغ من دون أدنى شك، كما أشار إلى ذلك يان فان ريث (van Jan Reeth)، "في حقيقة أنه بنى أو أعاد بناء نسخة من القصص القرآني لا نعلم هل أنّها تتطابق مع حقيقة ما أو أنّها، بالعكس، لا وجود لها إلا في مخيلة الفيلولوجي النّابغ. غير أنّنا لو توصلنا إلى العثور على نتاج هذا البناء المُبدع في نص موجود، الذي يُصبح بحكم الواقع المصدر المحتمل للقرآن، فسوف يكون ذلك برهانا قاطعا يخدم لفائدة نظريته" (11).

بالرغم من الحالة التي عليها وثائقنا والتي لا تسمح بالضرورة بالعثور دائما على نص محدّد خلف هذه الآية القرآنية أو تلك، فإنّه يبدو لي أنّ المقاربة التي هي في نفس الوقت فيلولوجيّة وتاريخية والتي يتوخّاها يان فان ريث ينبغي اتّباعها. وهو التمشي بالذات الذي أُرغب اعتماده هنا وذلك بالقيام بفحص نصّ سورة القدر والسياق التاريخي والأدبي الذي من المحتمل أن تدرج فيه هذه السورة.

سأتناول الموضوع حسب الطريقة التالية: سأعرض قبل كل شيء التفسير التقليدي للسورة وسأجتهد في اظهار محدوديته. ثم سأخذ على عاتقي من جديد تفسير النصّ معتمدا على بعض حدسيّات لوكسنبيرغ. وسيقودني ذلك فيما بعد إلى القيام ببعض الملاحظات الموجزة على مقاطع أخرى من القرآن (السورة 44: 1-6 والسورة 86: 1-3). وسأختم بملاحظات أكثر عمومية حول القرآن والدراسات القرآنية.

سورة القدر: قراءة وتفسير قرآنيان
لِنَاتِ الْآنَ إِلَى نَصِّ سُوْرَةِ الْقَدْرِ نَفْسَهُ كَمَا وَرَدَ فِي نَسْخَةِ الْقُرْآنِ الرَّسْمِيَّةِ:

- (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
- (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ
- (3) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ
- (4) تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ
- (5) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

يقترح رجبى بلاشير الترجمة التالية(12):

- (1) Nous l'avons fait descendre durant la Nuit de la Destinée ...
(2) Qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la Nuit de la Destinée?
(3) La Nuit de la Destinée vaut plus que mille mois
(4) Les Anges et l'Esprit y descendent, avec la permission de leur Seigneur,
pour tout ordre
(5) Salut elle est jusqu'au lever de l'aube.

تبدو البنية العامة للسورة واضحة المعالم: فالآية 1 تتحدث عن واقعة حصلت في ليلة القدر، والآية 2 تطرح سؤالاً - ما هي ليلة القدر؟ -، والآيات من 3 إلى 5 تمثل جواباً على هذا التساؤل.

إذا كانت الفيلولوجيا هي فنُّ القراءة المتأنية(13) فإنه يليق بنا إذن أن نقرأ نص هذه السورة بتأني كبير، إذ أنّ كل كلمة فيها تقريباً تطرح عديد الأسئلة. وسأقتصر حالياً على بعض الملاحظات الساذجة إلى حدِّ ما من دون إعادة النظر في نطق الكلمات [التصويت] أو تنقيط الأحرف [الإعجام].

- (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ
أ- إِنَّا: ثلاث سور أخرى فقط تبدأ بهذا الحرف (يُنظَر السور 48: 1؛ 71: 1؛ 108: 1): هل نحن أمام بداية نص أو آية تجيب على فقرات سابقة لها؟
ب- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ: إلى من يشير الضمير "نَا" فاعل الفعل؟
ج- أَنْزَلْنَاهُ: هل ينبغي فهم "نحن قُمنَا بإنزال" أو "نحن أَوْحَيْنَا"؟
د- أَنْزَلْنَاهُ: إلى ماذا أو إلى مَنْ يشير الضمير المتصل "هُ"؟ من الغريب أن نجد في بداية السورة ضميراً دون مذكور يعود عليه.
هـ- فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ: إلى ماذا يشير هذا التعبير، وماذا تعني هنا كلمة "الْقَدْرِ" أو "الْقَدْرِ"؟

- (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ
"وَمَا أَدْرَاكَ مَا"، هي صيغة قولبية تظهر في عديد المرات في القرآن. كيف يجب فهمها؟

- (3) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ
بأي معنى تكون ليلة القدر أفضل من ألف شهر؟

- (4) تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ
أ- هل هذه الآية، الأطول من بقية الآيات الأخرى، هي جزء من النص الأصلي أم هي مُدرّجة؟
ب- الرُّوحُ: إلى ماذا أو إلى مَنْ تشير هنا هذه الكلمة بالضبط؟
ج- فِيهَا: على من يعود الضمير المتصل "هَا"؟ هل يعود على ليلة القدر: "الملائكة والروح تنزل أثناء ليلة القدر"؟ أم هل يقتصر على الملائكة: "الملائكة تنزل، والروح بينها"؟
د- بِإِذْنِ رَبِّهِمْ: هي كذلك صيغة قولبية أخرى. فإذا كان الضمير "نَا" في الآية 1 يشير إلى الله، عندئذ تصيح كلمة "رَبِّهِمْ" تعبيراً سقيماً: من المفترض أن نجد عوضاً عنها لفظة "بِإِذْنِنَا" حتى يستقيم المعنى مع ضمير المتكلم الوارد في مُستهل السورة.
هـ- مِنْ كُلِّ أَمْرٍ: كيف يمكن فهم هذه العبارة؟ وماذا تعني هنا "مِنْ" و "أَمْرٍ"؟

- (5) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ
ما هو المعنى الدقيق لكلمة "سَلَامٌ" في هذا السياق؟

الأمر يتعلق إذن بليلة كانت مسرحاً لحدث غامض لم يقع الإعلان صراحة عن طبيعته الحقيقية، غير أن البعض من خصائصه تم توضيحها في الآيات من 3 إلى 5. ولكن كيف فهم المأثور الإسلامي (14)، وأغلب المستشرقين (15) الذين اقتفوا أثره، هذه السورة؟ وبصورة أدق، ما هو هذا الحدث الذي قد يكون حصل خلال ليلة القدر وعلى من يعود الضميران في الآية الأولى؟

بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، هناك شبه إجماع عند المأثور الإسلامي: فقد "أجمع المفسرون على أن المراد: [إننا أنزلنا (= الله)] القرآن في ليلة القدر" (16). وباستثناء البعض (Bassetti-Sani, Lüling, Luxenberg) فإن العلماء الغربيين لم يضعوا هذا التفسير موضع شك.

غالباً ما يقع ربط السورة 97 بالسورة 2، الآية 185: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ). ومن هنا استنتج المفسرون أنه يجب إدراج حدوث ليلة القدر خلال شهر رمضان. والسؤال الذي يتكرر في الأغلب الأعم في كتب الحديث بما فيها "موطأ" مالك هو التاريخ الدقيق لليلة القدر: فإذا كانت كل الأحاديث تُجمع على أنها في شهر رمضان، فإن البعض منها يضعها ليلة 27، وأخرى ترى أنها في الوتر من العشر الأواخر من رمضان، وبعض آخر يراها في العشر الأواخر من سبع بقين منه. ولهذا فإن المسلمين، تمثيلاً مع هذا المعتقد، يمارسون قيام الليل طيلة هذه الليالي. يرى المفسرون أن الآية 3 تعني تحديداً أن العمل الصالح في ليلة القدر خير من عمل ألف شهر (وبطبيعة الحال شريطة تكون شهوراً ليس فيها ليلة القدر) (17). وهكذا، فإن من يقضي هذه الليلة في التعب تُغفر له سيئاته.

الآية 4 غامضة بشكل خاص. والتراث الإسلامي يعتبر أن نزول الملائكة والروح (الذي يقترن عادة بالملك جبرائيل) يكون مصحوباً بعدد الفضائل، إذ أن شهر رمضان يُعتبر شهراً مباركاً تُفتح فيه أبواب الجنة وتغلق فيه أبواب الجحيم وتقيّد الشياطين بالأغلال. أما فيما يتعلق بنهاية الآية وخاصة عبارة "أمر" فإن التفسير الأكثر شيوعاً عند المفسرين هو أن الله يُقدر في هذه الليلة من الأحداث التي ستقع في السنة القابلة وذلك سواء فيما يتعلق بأرزاق البشر أو حياتهم أو موتهم. وقد قرّب المستشرقون أيضاً بين ليلة "القدر" واحتفال بالسنة الجديدة في الجاهلية (18)؛ وبصورة أعم ربطوها باعتقادات قديمة تتعلق بالعام الجديد على غرار الاعتقاد الذي يُعبّر عنه مقطع من التلمود (Roch ha-chana I : 2, 16) [رُوش ها شَنَه] الذي مفاده أن الرب يحدّد يوم "رأس السنة" مصير كل واحد في العام الجديد.

أما فيما يتعلق بكلمة (سَلَامٌ) التي تتحدّث عنها الآية 5، فإنها تشير بالخصوص إلى أن الشيطان خلال ليلة القدر يصير عاجزاً وغير قادر أن يُفسد فيها.

بعض إشكاليات التفسير التقليدي

غير أن هذه القراءة للسورة تضع إشكالات جدية. وأهم صعوبة، وتحديدًا لأنها تُوجّه قراءة مجموع السورة، تخص النقطة التي تبدو أنها لا تثير جدلاً كبيراً وهي أن الضمير المتصل "هـ" في الآية الأولى يشير إلى القرآن. هذا والحال أن التراث الإسلامي يعتبر أن نزول القرآن كان على امتداد عشرين سنة ولم يُنزل في ليلة واحدة. ولحلّ هذه المعضلة يروي لنا التراث حديثين. الأول يؤكد أن هذه الآية تصف نزول القرآن من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا. ثم بدأ بعد ذلك نزول القرآن على محمد مُنجمًا بواسطة الملك جبرائيل. وعلى العكس، فإن الحديث الثاني (وهو نادر في كتب التفسير)، يرى أن الآية تتحدث فقط على أن أول ما نزل من الوحي كان في ليلة القدر وليس على نزول القرآن جملة واحدة (بشكل أو بآخر يجعل هذا من جبرائيل هو من يعود عليه الضمير المتصل "هـ").

لقد تارجح العلماء الغربيون بين هذين الحليين (19)، وهذا بالرغم من أن أيًا من هذين الحليين لا يدعي حقيقة أنه مُقنع أكثر من الآخر. فالحلّ الأول مرفوض لسبب بسيط جداً: فعل "أنزل"، الذي يرد أكثر من مائة مرة في القرآن، يعني دائماً القيام بإرسال أو إنزال شيء أو شخص على "الأرض"، فالأمر يتعلق بالانتقال من "السماوي" إلى "الأرضي" أو من "العالم العلوي" إلى "العالم السفلي". هذا الفعل لا يُحيل

أبدأ إلى حدث سماوي بحت ومتعالى مثل الفعل الذي يدلّ على هبوط القرآن إلى السماء الدنّيا. أمّا الحلّ الثاني فتنقصه دعامة نصّية، خاصة إذا ما قرأت السورة 97 على ضوء السورة 2: 185 والسورة 44: 4-1، اللّتين يبدو أنّ الأمر يتعلّق فيهما بنزول القرآن بمجمله وليس بأول ما نزل منه.

لا يبدو لي مفيدا، لأسباب ستوضح لاحقاً، تأسيس تفسير سورة القدر على أرضية السورة 2: 185 والسورة 44: 4-1. إنّ الفكرة التي مفادها أن ما نزل في ليلة القدر هو أول القرآن فقط لا يمكن في الحقيقة انكارها بنفس السهولة التي يُردُّ بها الحديث المنافس: إلّا أنّها مع ذلك تركز على أرضية نصّية رَحْوَةً.

من ناحية أخرى، تواجه التفسيرات التقليدية صعوبة أخرى. فهي تبدو بالفعل شديدة الانقسام في تفسيرها للكلمة-المفتاح في السورة، ألا وهي كلمة "الْقَدْر" التي باستثناء هذه السورة، لا يُعثر عليها في القرآن إلا في سياقين: في الصيغة "مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ" (السور 6: 91؛ 22: 74؛ 39: 67)، وفي المقطع "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" (السورة 65: 3).

يمكننا أن نتفق مع بلاشير في ترجمته للآيتين: "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" بـ « Dieu a donné à mesure » (p. 601 chaque chose une mesure) و "مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ" بـ « [les] ils [impies] n'ont point mesuré Allah à Sa vraie mesure » (pp. 162, 366, 495). يتمثل في كونهم أشركوا مع الله كائنات أقلّ قوّة منه بما لا يُقاس (السورة 22: 74 " مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ " والسورة 39: 67 " وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ")، أو عندما يؤكّدون في قولهم في السورة 6: 91 (... " مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ " (وهي الآية التي في مقدورها، حسب القراءة التقليدية، أن تُذكّر بالسورة 97). في هذه الحالة الأخيرة، عدم تقدير الله حقّ قدره يعني جحد وحيه.

أما فيما يتعلّق بكلمة قَدْر، التي يمكن تماما قراءتها مكانَ وعوضاً عن "قَدْر" في السورة 97: 1-3، فهي ترد في القرآن مرّات عديدة بمعنى "السِعَةُ وَالْقِيَّاسُ" (السور 13: 17؛ 15: 21؛ 23: 18؛ 42: 27؛ 43: 11؛ 54: 49)، والفكرة مفادها وجود قيمة معلومة ومحدّدة، وتأتي أيضا في معنى "قضاء الله" (السورتان 20: 40؛ 33: 38).

الجذر (ق/ذ/ر) يمكن أن يوحي بفكرة "السُلْطَة" و "القوّة"؛ ويعني في القرآن خصوصا "ضبط، قاس، حدّد، قضى" (20). فقد فهم المفسرون إذن أنّ ليلة القدر على أنها "ليلة القُدْرَة" أو "ليلة القَدْر"، قاصدين بذلك، إمّا أن تكون ليلة مُقَدَّرَة أو مُقْضِيَة مُسَبِّقًا، أو هي ليلة تتحدّد خلالها أحداث المُسْتَقْبَل. وقد فهم آخرون أنها "الليّلة الكُبرى، المُعْظَمَة". كل هذه المعاني يمكن الدمج بينها، فالسلطنة تتجلى خلال هذه الليلة كمشيئة الله تعبر عن نفسها عبر القضاء الإلهي، وقد ذهب بعضهم حتّى إلى شرح "ليلة القدر" بـ "ليلة الحُكْم" (21). أما فيما يتعلّق بالمرجمين المعاصرين فقد اختاروا هذا أو ذلك من بين هذه التفسيرات (22).

غير أن هذه التفسيرات لا تُرضي بالمرّة. فاعتبار "ليلة القدر" على أنها "ليلة العظيمة" لا يُفسّر لماذا استعملت عبارة "ليلة القدر" ولم تُستعمل مثلاً عبارة "الليلة الشريفة" أو "الليلة الكبرى". فهناك فارق، بل أكثر من فارق بين استعمال كلمة "قَدْر" أو "قَدْر"، الشيء الذي تعفّل عنه مثل هذه التاويلات. أمّا تفسير "ليلة القدر" بـ "ليلة القُدْرَة" فهذا ليس مُحالاً إذا اعترفنا بأنّ القُدْرَة على إنزال الوحي يختصّ بها الله وحده، وهي أيضا تمثّل التجلّي لقوّته. ولكنّ هذا لا يوضّح في شيء التفاصيل المُقدّمة في بقية السورة.

إلّا أنّ التفسير الذي يبدو مُقْبَعًا أكثر، من وجهة نظر لغويّة، والذي يفهم "ليلة القدر" بمعنى "ليلة القَدْر"، يواجه بدوره هذه الصعوبة. وبالفعل، فإنّ المعنى الدقيق لعبارة "ليلة القدر"، والعلاقة التي من المفروض

أنها تربطها بالوحي القرآني وكذلك بمجموع السورة يظلم مُبْهَمِينَ. فما هي العلاقة يا تُرى بين واقع أن الله يُقَرِّر في تلك الليلة أحداثَ السَّنةِ الْمُقْبِلَةِ وبين نزول القرآن؟ كيف يمكن لأمر الله أن يكون عامل "سلام حتى مطلع الفجر" (في حين أنه ينبغي أن يكون مصدر خَشْيَةٍ ورهبة)؟ لماذا ارتبط نزول القرآن بمفهوم "السلام" في هذه السورة فقط، والحال أن كلمة "سلام" وردت أكثر من أربعين مرّة في القرآن ولكن ليس في سياق مشابه أبداً (23)؟ كل هذا يمثل ألغازاً كثيرة لسورة بهذا القصر...

من الأكيد أن نهاية الآية 4 يبدو أنها تشير حسب بعض التفاسير إلى ما يشبه القضاء أو الأمر الإلهي. لكن مثلما سنرى لاحقاً، هناك أسباب عديدة متينة تجعلنا نعتقد أن هذه الآية ينبغي فهمها فهما مخالفاً تماماً للتفسير التقليدي (وهي في شكلها الحالي، غير أصلية – السبب الذي يقودنا إلى أن نحذر شديد الحذر من أن نبني عليها تفسيراً لمجمل السورة).

أخيراً، إذا كانت الروابط التي يعقدها المستشرقون مع احتفالات رأس السنة تظلّ في محلّها (فليلة القدر يمكن أن تشبه في شعائرها وطقوسها احتفالات رأس السنة)، ولكن هذه الروابط تبقى مع ذلك محدودة. أولاً، لأنّ المستشرقين لا يعتمدون على محتوى السورة، بل على تأويل المفسرين لها. ثانياً، لأنهم لا يكادون يُقدِّمون تفسيراً للآية 5 إلا بصعوبة فائقة. وفي الأخير، فهم يفترضون أن ما ترويه سورة ليلة القدر هي إعادة إحياء عيد رأس سنةٍ (مثلاً عيد جاهلي أو يهودي) لم يكن يُحتفل به، في البداية، خلال شهر رمضان. وعملية إعادة إحياء [لترات قديم] كهذه ليست بالتأكيد مستحيلة. إلا أن ما هو قابل أكثر للنقاش هو تأسيس تفسير لسورة تلميحياً جداً على شعائر دينية يمكن أن تكون، في جانب من جوانبها، لا تتعلّق في البداية بليلة القدر.

الهوامش

(1) «Qur'an into modern, Abdel Haleem's translation is an excellent adaptation of the Arabic» reading is fluid and enjoyable. This aspect is easy to understand English language (...).The because the original Qur'an is written in clear and easy to understand particularly important consulté le 17 avril 2011), (<http://www.quranicpath.com/quranicpath/haleem.html> Arabic». Voir The Qur'an. A New Translation, Oxford : 2006, (à propos de ABDEL HALEEM M. A. S. (tr Oxford University Press

هذا الحكم لا يقوم إلا استعادة ترجمة عبد الحليم من جديد والتي تترجم "فَأَنَّمَا يَسِّرُنَاهُ لَلْغَمِ لِيَسْرُنَا لَعَلَّكُمْ يَتَذَكَّرُونَ" (سورة 44: 58) بـ «Prophet]-so that they may] We have made this Qur'an easy to understand-in your own language» (p. 323 «take heed»). أكيد أن النص الإنجليزي يفهم بسهولة، ولكن الأمر لا يتعلّق بترجمة بل أكثر بتأويل شخصي غير مفروغ منه.

فالترجمة الحرفية قد تكون «...par ta langue Nous l'avons rendu facile en (ou)» وهذا على الأقل له مزية عدم تعويض الضمير "هـ" بما هو قبله المُفترَض، ولكن هذا لا معنى له: فمن أي وجهة وفي أي معنى تكون الرسالة قد أصبحت أكثر يُسراً؟ فهل أصبحت الرسالة، حسب التفاسير المتداولة، مُيسرة أكثر من حيث فهمها، أو نُطقها أو حفظها؟ في كل حالة، نُقول النص أكثر مما يقوله حقيقة. وفيما يتعلّق بمعنى "يسر"، يمكن أن نشير إلى احتمالية نسخ من الكلمة السريانية pacheq التي تعني "جعل أكثر سهولة"، "فسر، شرح"، ولكن أيضاً "ترجم". أنظر:

C., 2007, The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the LUXENBERG traduction et] 124-123. Decoding of the Language of the Koran, Berlin: Verlag Hans Schiler, pp syro-aramiische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur révisión de LUXENBERG C., 2004, Die pacheq Koransprache, Berlin: Verlag Hans Schiler Entschlüsselung der pacheq yawmaya l-suryaya kt;-;-;-;-;-ab;-;-;-;-;-a hana men lecha من اللّغة اليونانية إلى [اللغة] السريانية". فيترجم لوكينبيرغ إذن السورة 44: 58 كالتالي: «We translated it into your language...» (p. 124). بالتأكيد ليست هذه هي الطريقة الوحيدة لفهم هذه الآية ("إنا شرحنا [الوحي، الكتاب، أو البَيْل] بلسانك... هي ترجمة أخرى ممكنة)، ولكنها تستحق أن تُؤخَذ بجديّة.

(2) على كل حال، هذا حسب أغلبية القراءات. أما القراءتان المنسوبتان إلى ابن كثير وابن عامر فإنهما فعلاً تقسمان النص إلى ست آيات، إذ أنهما يقسمان الآية الثالثة إلى آيتين (لَيْلَةُ الْقَدْرِ / خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ).

(3) (NöLDEKE T. und SCHWALLY F., 1909, Geschichte des Qorans I, Leipzig: T. Weicher)

- with a critical ,Hildesheim: Georg Olms, 1961), pp. 92ss, 1939, The Qur iin. Translated .réimpr) Clark, vol. 2, p. 669---;--- ID., 1991, A .T & .rearrangement of the surahs, Edimbourg: T edited by C. E. BOSWORTH and M. E. J. RICHARDSON, Journal ,Commentary on the Qur iin pp. 563-564 ,Studies, Monograph n° 14, Manchester : University of Manchester, vol. 2 of Semitic Konkordanz, Stuttgart : W. Kohlhammer, ---;--- PARET R., 1971, Der Koran. Kom1nentar und Fasting in the Koran, Leyde : Brill, pp. 82-88, 92- ,1968 ,pp. 516-517---;--- WAGTENDONK K The Rediscovery .LüLING G., 2003, A Challenge to Islam for Reformation ---;---122-112 ,98 pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the and reliable Reconstruction of a comprehensive Reinterpretation, Delhi : Matival Banarsidass Publishers, pp. 147- Koran under earliest Islamic Ansiitze zur .traduction et révision de LüLING G., 19932 [1974], Uber den Ur-Koran] 149 im Qur iin, 2., korrigierte Auflage, Rekonstruktion vorislamischer chn:stlicher Strophenlieder Hanelore Lüling]---;--- BASSETTI-SANI G., 1977, The Koran Erlangen : Verlagsbuchhandlung (أشكر غيريال رينولدس على هذا sources de la parole oraculaire: CRAPON DE CAPRONA P., 1981, Le Coran, aux ---;---(المرجع) :mecquoises, Paris : Publications orientalistes de France, PP structures rythmiques des sourates Paris: Sfar Editions, pp. ,SFAR M., 19982, Le Coran, la Bible et l Orient ancien ---;---234-228 Studien zur Komposition der mekkanischen ,(221-225---;--- NEUWIRTH A., 20072 (1981 ,des Koran - ein Zeugnis seiner Historizitat ?, 2., erweiterte Auflage Suren: die literarische Form .Berlin : Wde Gruyter, pp. 157ss (WENSINCK A. J., 1925, «Arabie New-Year and the Feast of Tabernacles», Verhandelingen (4) Deel 25, n° 2, PP. .Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Nieuwe .reeks der Übersetzung und Erklärung von Sure 97», :1-17---;--- LOHMANN T., 1969, « Die Nacht alQadr Orientforsclung n° 15, pp. 275-285---;--- SELLS M., 1991, Mitteilungen des Instituts für n° 111, 2, and Gender in Sûrat al-Qadr», Journal of the American Oriental Society «Sound, Spirit des sourates 92 à 98», Annales pp. 239-259---;--- CUYPERS M., 2000, «Structures rhétoriques LUXENBERG C., 2005, «Weihnachten im Koran», dans ---;--- islamologiques n° 34, pp. 95-138 .Streit um den Koran ,BURGMER C. (éd.), 2005 Hintergründe, Berlin : Verlag Hans Schiler, pp. 35-41 - Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und A.- française, LUXENBERG C., 2004, « Noël dans le Coran», dans DELCAMBRE --;--- version Moussali, Paris: M. et BOSSHARD J. (éds), Enquêtes sur l islam. En hommage à Antoine .Desclée de Brouwer, pp. 117-138
- (5) أنظر مثلا مختلف الإسهامات في:
BURGMER C. (éd.), 2005, op. cit., ou dans REYNOLDS G. S. (éd.), 2008, The Qur an in Its .Historical Context, Londres: Routledge
- (6) أنظر المقالات حول هذا الكتاب:
Hugoye ,syro-aramaische Lesart des Koran par PHENIX R. R. and HORN C.B., 2003 Die F. J., 2004, Aramnic Studies .Journal of Syriac Studies n° 6, 1, pp. 164-178, et par BAASTEN M articles de BRAGUE R., 2003, «Le Coran: sortir du cercle?», n° 2, 2, pp. 269-272, ainsi que les syroaraméenne pp. 232-251, GILLIOT C., 2003, «Langue et Coran: une lecture ,671 °Critique, n M. F., 2006a, «Le vignoble du .du Coran», Arabica n° 50, 3, pp. 380-393, et VAN REETH J de C. Luxenberg et les sources du Coran», Arabica n° Paradis et le chemin qui y mène. La thèse .53, 4, pp. 511-524
- (7) أنظر:
Reflections on Qur A., 2003, «Qur an and History - a Disputed Relationship. Some NEUWIRTH Qur anic Studies n° 5, 1, pp. 1-18, et les anic History and History in the Qur an», Journal of Jerusalem Studies in Arabie and Islam n° 29, pp. 377-380 et ,2003 ,recensions de HOPKINS S pp. 63-65 ,COMERRO V., 2008, Bulletin Critique des Annales Islamologiques n° 24
- (8) أنظر الملخص:
.DE BLOIS F., 2003, Journal of Qur'anic Studies n° 5, 1, pp. 92-97
- (9) أنظر:
Collectanea ,«F., 2004, «On a Proposa! for a Syro-Aramaic Reading of the Qur'an CORRIENTE J., 2008, «Notes on Medieval and .Christiana Orientalia n° 1, pp. 305-314---;--- STEWART D REYNOLDS G. S. (éd.), 2008, op. cit., pp. 225-248--- Modern Emendations of the Qur'an», dans of A Christian Qur an? A Study in the Syriac Background to the language» ,;--- KING D., 2009

- for Late Antique Religion the Qur an as presented in the work of Christoph Luxenberg», Journal and Culture n° 3, pp. 44-71
(10) هناك عدّة ملاحظات سلبية عند:
- REYNOLDS G., 2008, «Recent Research on the Construction of the Qur an», dans BÖWERING (infra, pp. 157-159 G. S. (éd.), 2008, op. cit., p. 78 et p. 85, note 31 (discutées تحظى فرضية لوسنبرغ بمصادقية أكبر لدى:
- JANSEN H., 2008, Mohammed. Eine Biographie, übersetzt von M. MÜLLER-HAAS, Munich: C. H. Beck, pp. 191-193.
(11) أنظر:
- VAN REETH J. M. F., 2006a, art. cit., p. 512
(12) أنظر:
- BLACHERE R., 1999 (1957), Le Coran (al-Qor'ân), traduit de l'arabe par R. B., Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 658-659
يعتبر بلاشير أنّ بداية السورة ناقصة (وهو ما يُفسّر وجود الثلاث نقاط في بداية الآية 1)، وأنّ الآية 4 وقع إضافتها لاحقاً (وهو ما يفسّر كتابتها بالخط المائل).
(13) أنظر نص نييتشه الرائع:
- Morgenrothe. Gedanken über die moralischen Vorurteile, dans (NIETZSCHE F., 1971 (1881), Werke. KG V 1, hg. von G. COLLI und M. MONTINARI, Berlin : Wde Gruyter .Nietzsche préjugés moraux, trad. Vorrede, § 5, pp. 9-10 (cf. NIETZSCHE F., 1980, Aurore. Pensées sur les (fr. par J. HERVIER, Paris : Gallimard, p. 18
(14) التفاسير الكلاسيكية المستقبضة أكثر حول هذه السورة نجدها عند الطبري في جامع البيان، والطبرسي في مجمع البيان، وفخر الدين الرازي في التفسير الكبير، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن، وابن كثير في تفسير القرآن الكريم. أما معظم المفسرين الآخرين (أبو عبيدة، مجاهد، الفراء، عبد الرزاق، مقاتل بن سليمان، الفمّي، الثستري، الزمخشري، البيضاوي، الجالين، إلخ)، فهم يخصّصون لهذه السورة أحيانا بعض السطور، وأحيانا صفحة أو صفحتين. يوجد في صحيح البخاري فصل قصير عنوانه "كتاب فضل ليلة القدر" – وهذا الموضوع يتناوله كثيرا المأثور الإسلامي. الأدب الشيعي يولي اهتماما شديدا لسورة القدر لأنها تمثل مادة جيّدة للتفسير الباطني. أنظر:
- ANSARI H., 2011, «L'héritage ésotérique du chiisme: un livre sur l'exégèse de la sourate 97», Arabica n° 58, 1-2, pp. 7-18
(15) أنظر:
- WAGTENDONK K., 1968, op. cit., LOHMANN T., 1969, art. cit., et SELLS M., 1991, art. cit., pour l'opinion communis orientaliste
(16) أنظر فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 32، ص 27. الاستثناءات نادرة جدّا: أحمد الخفاجي في حاشية الشهاب، ج 8، ص 382، يشير إلى أنّ الرأي السائد هو أنّ الضمير "هـ" يُشير إلى القرآن، آراء أخرى تقترح بأنّ المقصود به هنا يمكن أن يكون الملاك جبريل. وهذه الفكرة دافع عنها لاحقا:
- BARTH J., 1915, «Studien zur Kritik und Exegese des Qorans», Der Islam n° 6, p. 119
حول هذا الموضوع، أنظر أسفله في هذا المقال فرضية أخرى.
(17) نجد تفسيرات أخرى عند مُفسّري القرون الوسطى نذكر من بينها ما رواه البغوي: قال عطاء عن ابن عباس: ذُكر لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- رجل من بني إسرائيل حمل السلاح على عاتقه في سبيل الله ألف شهر، فعجب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لذلك وتمنى ذلك لأمته، فقال: يا رب جعلت أمتي أقصر الأعمار وأقلها أعمالا؟ فأعطاه الله ليلة القدر فقال "ليلة القدر خير من ألف شهر" التي حمل فيها الإسرائيلي السلاح في سبيل الله، لك ولأمتك إلى يوم القيامة. (تفسير البغوي، ص 491).
(18) وكذلك بالنسبة ليوم كيبور، أنظر:
- Studies in ,S. O., 1966, «The Muslim Month of Fasting», dans GOITEIN S. O., 1966 GOITEIN version révisée et élargie de GOITEIN) Islamic History and Institutions, Leyde: Brill, pp. 90-110
(Ramadan», Der Islam n° 18, pp. 189-196 F., 1929, «Zur Entstehung des
(19) أنظر أيضا مناقشة:
- LOHMANN T., 1969, art. cit., pp. 277-278
(20) أنظر السورة 2، آية 236؛ السورة 89، آية 16؛ والسورة 77، آية 23.
(21) مثلا: ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ج 5، ص 74 أ.
(22) أنظر مثلا من بين الترجمات الفرنسية:
- Masson, Grosjean,) «destinée» (Blachère, Hamidullah), «Le destin» (Khawam), «Le décret La» (Abu-Sahlieh), «La nuit grandiose» (Berque),) ««Le décret divin» (Fakhri), «La prédétermination (Bah «La nuit sublime» (Ould ,WAGTENDONK K., 1968, op. cit., pp. 84-85
يقترح ترجمة "قدر" بـ «measuring-out».

(23) يرد هذا اللفظ خاصة في صيغ التسليم (س 4: 94؛ 6: 54؛ 7: 46؛ 10: 10؛ 11: 69؛ 13: 24؛ 14: 23؛ 15: 52؛ 16: 32؛ 19: 15؛ 33: 47؛ 20: 47؛ 25: 63؛ 27: 59؛ 28: 55؛ 33: 44؛ 36: 58؛ 37: 79؛ 120: 130؛ 181: 51؛ 25). دون أن نخوض في الأمور المتعلقة بالروابط اللغوية بين الجذر العربي (س/ل/م) والجذر السرياني (ش/ل/م) يمكن أن نعتبر أن لفظ "سلام" يجب ترجمتها بـ "paix, salut" في عدة آيات أخرى (س 6: 16؛ 11: 48؛ 21: 69). وهذه الكلمة مرتبطة أيضا بأوصاف الجنة (س 15: 46؛ 19: 62؛ 25: 75؛ 50: 34؛ 56: 26؛ 91)، فالعبارة "ذَارُ السَّلَامِ" في السورتين، 6: 127؛ 10: 25، يشير إلى الجنة. و "السَّلَام" الذي هو أيضا اسم من أسماء الله الحسنى (س 59: 23)، يفهمه المفسرون كمرادف لكلمة "سلامة" (وهو الخلو من كل العاهات والعيوب)، أو "الذي يؤمن الخلاص". الكلمة القريبة "سلم" تعني "الاستسلام"، "الخنوع" (س 4: 90؛ 91؛ 16: 87؛ 39: 29).

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (2)

المشكل الزمني

ينبغي أيضا الإشارة إلى صعوبة أخرى فيما يتعلق بفهم وتفسير هذه السورة. فعلا، ما هي الأسباب التي يُقدِّمها المستشرقون الذين، على غرار القراءة الإسلامية، يعتبرون أن الأمر يتعلّق هنا بنزول القرآن وبداية تجربة محمد النبوية؟

يبني لوهمان (Lohmann) برهنته على النحو التالي. قبل كل شيء، أن يكون ما يعود عليه الضمير المتصل "ه" غير مذكور في الآية 1 لا يدل بالضرورة على أن السورة 97 تمثل مقطعا من نص أكثر طولاً. بالفعل، غالبا ما تعترضنا في القرآن مقاطع يظهر فيها ضمير لا يعود على شيء مذكور قبله: وهو ما يفترض أن القارئ أو السامع يمكنه إدراك ما هو الشيء، أو من هو الشخص المقصود بذلك. نتبين من ناحية أخرى وجود تواترات عديدة أخرى لعبارة "أنزلناه" تتحدث عن القرآن (س 2: 12؛ 105: 17؛ 113: 20؛ 16: 22؛ 3: 44)، وليس هناك أي سبب يدعونا هنا للإعتقاد بأن الأمر مختلف في الآية 1 من السورة 97. بالنهاية، عندما ترد هذا العبارة بدون وصف إضافي أو إشارة واضحة في النص القرآني، فينبغي حينئذ أن نُسلم بأن المقصود بذلك، على الأرجح، هو القرآن.

الحجة الأولى تحتوي على ملاحظة وجيهة: باعتبار أن القرآن يمثل نصا تلميحيا جدا يفترض أن يمتلك مستلمو الرسالة عددا من المعارف لكي يصبح النص واضحا لديهم. لكن هذا لا يفترض أن سورة القدر ليست جزءا من نص أكثر طولاً، كما أن ذلك لا يقول لنا بالتحديد ما هي المعارف التي يجب استخدامها لفهم هذه السورة. أما الحجة الثالثة فهي عبارة على عريضة مبدئية، في حين أن الحجة الثانية قد تُثير اعتراضا جدياً.

يقطع النظر على أن مقدّمة هذا البرهان قابلة للنقاش (إذ هل أن الأمر يتعلّق دائما بالقرآن في المقاطع المذكورة سابقاً؟) فإن تأويل السورة 97 على ضوء السور التالية 12، 17، 20، 22 و 44، هو عبارة على تأويل الآية "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" على ضوء سور يُفترض أنها نزلت بعدها (1). ولهذا فإنه من المرفوض التفكير في أن المتلقين الأوائل للرسالة كانوا قد فعلوا مثل ما فعل لوهمان وحددوا لمن يعود عليه الضمير (ه)، معتمدين في ذلك على سور لم تنزل بعد ولم يكن الرسول في مقدوره أن يصرح بها.

يمكن تماما قبول فكرة أنه ليس من الضروري ذكر على أي شيء أو على من يعود الضمير المتصل (ه) بشكل واضح وجلي، باعتبار أن السامع أو القارئ من المفروض أن يكون على علم بذلك. ولكن في هذه الحالة بالذات من أين للمتلقين لهذا الوحي أن يعلموا أن المقصود هو القرآن؟

هناك شبه إجماع على أن سورة القدر هي سورة مكية (2). وقد وضعها المفسرون المسلمون تقليدياً في

المرتبة 25 حسب تسلسل نزول الوحي؛ أما أغلب المستشرقين فإنهم يحددون زمن نزولها في الفترة المكيّة الأولى (نولدكه يضعها في المرتبة الرابعة عشر، بلاشير في المرتبة التاسعة والعشرون). فإذا كان الضمير المتصل (هـ) المقصود به القرآن أو جبريل، فمن المنطقي أن نعتبر إما أن يكون القرآن أو جبريل قد وقع ذكر الواحد أو الآخر في الآيات السابقة لهذه السورة، وإما أن المتلقين كانت لهم القدرة على الاستنتاج بأن المقصود به هو القرآن أو جبريل.

بلا شك، القرآن موضوع الحديث في السورة 73 (المزمل)، في مناسبتين (الآيتان 4، 20) الآية 20 هي آية مُدرّجة ولا يمكن أن تكون سابقة للسورة 97 (وهي تُعتبر تقليدياً آية مدنيّة). في الآية 4 من السورة 73 نقرأ المقطع "رَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً". هل المطلوب هو ترتيل القرآن؟ ولكن إذا تعلّق الأمر هنا، حسب ما يقوله المأثور الإسلامي، بالسورة الثالثة المنزّلة، فإلى أي شيء بالضبط يمكن أن يحيل لفظ "الْقُرْآنَ" في هذه الآية؟ ليس بالتأكيد إلى "مُجمَلِ النصوص القرآنيّة" – وإلا فإتينا نجد أنفسنا أمام قراءة خارجة عن التسلسل التاريخي ومضادة حتّى لمعنى لفظة "قُرْآن" التي تعني قبل كل شيء قراءة ليتورجيّة وليس عنوان "المصحف" الذي لم يكن موجوداً بعد (هناك فرضية ممكنة مفادها أن كلمة "قرآن" لا تعني "أمّ الكتاب"، لكن نصّاً ليتورجياً سابقاً للقرآن). وإذا كانت صحف إبراهيم وموسى قد ورد ذكرها مرتين في القرآن (السورتان 87: 18-19؛ 53: 36-37)، فإن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بها في الآية 1 من سورة القدر (ونفس الشيء بالنسبة للصحف التي بين أيدي الملائكة (س: 80: 13-16: "فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ، بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ"). (بالطبع الأشياء قد تكون مختلفة إذا اتبعنا الترتيب الكرونولوجي لبلاشير الذي يضع السورة 56 والسورة 55 قبل السورة 97 (بالرغم من أنّ التقليد الإسلامي يجعل من السورة 55 سورة مدنيّة، ومن السورة 56 سورة نزلت في مكة، لكن في وقت متأخر بكثير عن السورة 97 التي تعيننا هنا): ويقدر ما أن السورة 56 "77: إِنَّهُ قُرْآنٌ كَرِيمٌ" والسورة 55: 2 "عَلَّمَ الْقُرْآنَ" يبدو أنهما يتحدثان عن القرآن، فهذا قد يحلّ مشكلة ما يعود عليه الضمير المتصل (هـ) في الآية الأولى من سورة القدر. لكن حتى نتجنب الدوران في أيّ حلقة مفرغة، قد يكون من الأجدى الحصول على أسباب المستقلة التي دفعت إلى تبني هذه الكرونولوجيا. ولكن لا شيء يدل أن هذا هو الحال هنا (3).

لم يقع ذكر الملاك جبريل في السور المفترَض أنها سبقت سورة القدر وذلك مهما كانت الكرونولوجيا المعتمَدة. ورغم ذلك يعتقد الكثير من المفسرين أن المقصود ضمناً هو جبريل (والقرآن) وهذا منذ سورة العلق (96: 1-5) التي تُعتبر غالباً أوّل ما نزل من الوحي. غير أن هذا يبقى موقفاً ضعيفاً جداً وليس فقط بسبب اختلاف التقليد الإسلامي بشأن أوّل ما نزل من الآيات القرآنيّة. ويتمثل المشكل الرئيسي في كون الآية الأولى من سورة العلق (96: 1) "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"، رغم كل القصص الجميلة التي تصف الملك جبريل يأمر محمّد بتلاوة بعض الآيات فإنّ هذا لا يعني "اقْرَأْ (أو: اُتْلُ) [ضمناً، القرآن] بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ"، لكن المقصود "أذكر اسم ربك الذي خلق" (4). مجرد التفكير في أنّ الأمر يتعلّق هنا بجبريل وهو يخاطب محمّد، في حين أنّ الأمر يتعلّق بوضوح بنصّ صلاة (على الأرجح صلاة مسيحيّة)، يُعتبر خطأ منطقيّاً.

وأخيراً، الفعل "أَنْزَلَ" لا يظهر إلا مرتين في السورتين السابقتين للسورة 97 (س: 56: 69؛ 14: 78)، وهو يشير فيهما إلى المطر الذي يتهاطل؛ و "تَنْزِيلٌ" يرد فعلاً في معنى "نُزُولٌ، وَحْيٌ"، ولكن يظهر فقط في الآية 80 من السورة 56 (الواقعة) "تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ".

ولكن ينبغي مع ذلك أن يشير الضمير المتصل (هـ) إلى شيء (أو شخص)، يكون المُتَقَبَّلُ الأوّل للرسالة على علم به. فإذا ما اكتفينا بالإطار العام للتقليد الإسلامي (وبالتالي بفكرة التسلسل الزمني للسور القرآنيّة)، واعتبرنا أن سورة القدر تتحدث عن القرآن، فسنجد أنفسنا إذن أمام معضلة حقيقيّة.

بالفعل، فإما أنه ينبغي علينا أن نبحث على من يعود عليه الضمير (هـ) في الآيات التي سبق وأن نزلت على محمد، أو لا. في الحالة الأولى، ينبغي أن نقبل إما بأن سورة القدر نزلت متأخرة أكثر مما نعتقد عامة، وإما أن السور التي تتحدث صراحة عن القرآن هي أقدم بكثير مما تفترضه أغلب الكرونولوجيات، وإما أن بداية سورة القدر ناقصة وهي بالفعل تتحدث عن القرآن. الفرضيتان الأولى والثانية ملائمتان تماما، في حين أن الثالثة فهي محض تجريد.

ولكن إذا وجب التوقف عن البحث على من يعود عليه الضمير (هـ) داخل النص القرآني، ففي أي موطن ينبغي البحث عنه إذن؟ هل نبحث عنه في خطب ومواظم محمد التي لا شيء يدل على أنه احتفظ بها كلها؟ بالإضافة إلى أن القرآن يفترض وجود معرفة حقيقية بالقصص البيبليية (الكتاب المقدس): ألا يمكن أن يكون حينئذ من يعود عليه الضمير (هـ) هو الرسول جبريل؟ أو أليس الأمر يتعلّق بكل بساطة بالفكرة التي مفادها أن محمد كان قد بدأ بتلقّي روح النبوة (5)؟ ألم يكن يقدم نفسه كنبّي؟ إذن، هذه السورة يمكن أن تكون شهادة على منزلة محمد كنبّي، وذلك بالإشارة إلى الزمن الذي بدأ فيه الوحي.

غير أنّ كلّ هذا يظلّ اعتبارياً. فلا يوجد في النص ما يقول (لا حتى يشير إلى فكرة) أن الضمير (هـ) ينبغي أن يُحيل إلى أولى الآيات التي نزلت، أو إلى تكليف محمد بالنبوة، الذي كان من المفروض، وفق المنطق، أن يقع تنزيله على محمد بالذات وليس التنزيل المجرد. فالنص يقول: "إنّا أنزلناه في ليلة القدر"، وليس "إنّا بدأنا تنزيله في ليلة القدر"، أو "إنّا أنزلناه عليك في ليلة القدر".

في الواقع، الفرضيات المُبدعة نوعاً ما التي عرضناها آنفاً ليس من وظيفتها حقيقة تفسير فحوى السورة، بل تُستخدَم بالأحرى في إعطاء قراءة للسورة تكون قراء متلائمة مع قصص المآثور الإسلامي بخصوص نبوة محمد: فهي تشبه في هذا المعنى نظام أفلاك التدوير ومعدّلات مسار الأجرام السماوية للفلكي اليوناني بطليموس، وهذا النظام كانت وظيفته "حماية الطواهر" (وبمعنى آخر حماية المظاهر). غير أنّ هذا النظام كلما ازداد تعقيداً كلما كثرت الأسباب للاعتقاد بأن النموذج الذي يسعى لإنقاذه يصبح محلّ نقاش. ولهذا، فإنني اقترح إذا تناول هذه السورة بشكل مغاير تماماً وذلك بمنح الأولوية إلى دراسة النص في حدّ ذاته، وليس دراسة قصص المآثور الإسلامي.

سورة القدر: أسئلة شكلية

لنعدّ إذن إلى نص سورة القدر ولنبدأ ببعض الملاحظات الشكلية.

يبدو التقسيم المألوف للآيات وجيه، من حيث الانسجام في القافية، وفي الإيقاع (باستثناء الآية 4) وكذلك في التركيب. فإذا ما قرأنا "قَدْر" عوض "قَدْر" فإننا نتحصل على قافية تقف على كلمة تتكوّن من "فتحة-حرف صامت-ر" (قَدْر/قَدْر/شَهْر/أَمْر/فَجْر) - وهي قافية قليلة الاستعمال في القرآن نجدها أيضاً في سورة العصر (103) "وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ". السورة تطبعها تجنيسات سجعية على شكل "فتحة-حرف صامت-فتحة/فتحة ممدودة". وهي، من حيث الأسلوب، قريبة من السورتين، الزلزلة (99) والقارعة (101)؛ وتشبه سورة الشرح (94) (من حيث الإيقاع).

إلا أنّ الآية 4 من سورة القدر تطرح مشكلاً من وجهة النظر هذه: ففي حين أنّ الآيات الأخرى من هذه السورة تحتوي على عشرة أو إحدى عشرة مقطعاً صوتياً، فإنّ هذه الآية تحتوي على أربعة وعشرين مقطعاً صوتياً. وبالنتيجة، فهي تكسر الإيقاع العام للسورة؛ الآيات 1، 2، 3، و 5 تكوّن كلاً متجانساً على مستوى السجع، وكذلك على مستوى الإيقاع (6). (ويقدر ما أنّ هذه الآية لا تندمج مع التركيب العام للسورة، فإنّ عديد المؤلفين اعتبروها إضافة لاحقة (7)).

إلا أنه في مقدورنا أن نقترح تقسيم الآية 4 إلى جزأين:

الآية 4 أ: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا

الآية 4 ب: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

لكن هذه الفرضية لا تحلّ المشكل. بل تقوم بكسر انسجام التقطيع السابق للسورة التي تحتوي كل آية فيها على جملة تنتهي بنفس القافية: الآية 4 ب تكسر القافية، وهذه عقبة كأداء، والآية 4 ب لا تشكّل جملة تامة. أضف إلى ذلك أنّ الآية 4 ب لم تعد تتماشى من الناحية النغمية مع صدر الآيات الأخرى (هيمنة صوت الكسرة مقابل هيمنة صوت الفتحة/الفتحة الممدودة في الآيات الأخرى).

ليس القرآن شعرا: ولذلك فهو غير مجبر على اتباع قواعد العروض الأكثر صرامة. غير أن الآية 4 من سورة القدر تظلّ آية غريبة، خاصة إذا ما قارناها بالعشرة مقاطع القرآنية التي تحتوي على عبارة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" التي يتشابه أسلوب الإجابة فيها مع أسلوب السؤال. مثلا، الآية 12 من سورة البلد (90) "وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ"، التي تحتوي على تسعة مقاطع صوتية، تُجيبها خمس آيات تحتوي على التوالي خمسة، أحد عشرة، ثمانية، وسبعة وعشرون مقطعا صوتيا. غير أنّ هذه الآية الأخير هي إقحام متأخر. إذن، نلاحظ أنّ الآية 4 من سورة القدر تحدث قطيعة أسلوبية بليغة جدّا يصعب معها أن نعتبرها، في شكلها الحالي، أنها كانت جزءاً من السورة الأصلية. بدون هذه الآية، تبدو السورة أكثر انسجاما وتوازنا، وبعبارة أوضح أفضل تركيباً.

وبناء على ذلك يمكن أن نعتبر إما أن يكون المقطع الأصلي لم يكن يحتوي إلا على أربع آيات فقط أضيفت إليها فيما بعد الآية 4، أو أنّ المقطع كان يتركب من خمس آيات، وما الآية 4 الحالية إلا بمثابة تعديل للآية الأصلية (وهي الفرضية التي سادافع عنها لاحقا).

سورة القدر: أسئلة دلالية

يمكن أن ننتقل من ملاحظة بال (Bell) التي تشير فيما يتعلق بعبارة "سلام" في الآية 5 إلى أنّه: "بطريقة ما، إنّ ما يقال هنا حولها [ليلة القدر] يشعرا بأنّها يمكن أن تكون موحاةً من رواية ما عن ليلة الميلاد". لا يقول بال أن السورة 97 تتحدث عن ليلة الميلاد بل يقول فقط أن تركيب جملها يوحي بذلك. من ناحية أخرى، هذا لا يخص فقط عبارة "سلام": ففي غضون بعض الأسطر نجد أن هناك حديثاً يدور حول "نُزُول" (المسيحيون العرب يقولون أنّ المسيح "نزل من السماء") وفي "اللّيل"، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الآية 4 فإنّ هناك حديث عن "ملائكة"، وهذه كلها مفاهيم يمكن أن تشير إلى ليلة الميلاد. فهل هذا محض صدفة؟

يذهب كلٌّ من لولينغ، باستي-ساني ولوكسمبيرغ أبعد من ذلك: فهم يرون أن السورة 97 تتحدث في الواقع [بمليء العبارة] عن ليلة الميلاد. وهم ليسوا أول الذين يقولون ذلك. فعلا، في "العرض العربي المطول" للقصّة المعروفة باسم "أسطورة بحيرة"، نجد مكتوبا أنّ الراهب بحيرة علم محمّد سورة القدر. إذ أنّ الشّخص بحيرة يوضّح قائلا: "أقصد بذلك الليلة المقدسة والمجيدة التي نزلت فيها الملائكة وبشّرت الرعاة بميلاد السيّد، الفادي، في بيت لحم."

يبين هذا الإستشهاد أنه بالإمكان أن يكون طبيعيا بالنسبة لمُحاجج مسيحي في القرن التاسع ميلادي (8) أن يرى في هذه السورة إشارة لميلاد المسيح، ولا يبرهن الاستشهاد بالتأكيد أن سورة القدر تتحدث في الأصل عن ليلة الميلاد. من ناحية أخرى، لا يمكن أن نستبعد بجرّة قلم نظرية لوكسمبيرغ لمجرد كونها تلتقي مع أطروحة قديمة حجاجية - بل من اللائق أن نحكم عليها بناءً على البراهين التي تعتمد عليها.

ما هي هذه البراهين؟ إن الفرضية التي تقول بأن سورة القدر تتحدث عن ليلة الميلاد ستكون أكثر وضوحاً إذا ما توصلنا إلى تفسير معنى كلمة قَدْرٌ أو قَدْرٌ، بشكل مرضي. يشير لوكسمبيرغ في هذا المعنى إلى نقطة هامة. العبارة السريانية لكلمة "القَدْر" هي "خَلَقًا" التي توافق في العربية "قَدْر" "قضاء". باختصار: إذا أردنا ترجمة كلمة "خَلَقًا" إلى العربية، فإن كلمة "قَدْر" تمثل الحل الطبيعي الأنسب. من ناحية أخرى، يذكر المُعْجَم السرياني Thesaurus Syriacus مقطعين ترد فيهما كلمة "خَلَقًا" بهذا التركيب: "بيت يَلِدًا"، "خَلَقًا و-بيت يَلِدًا" اللذين يعنيان "مصير (أو قدر) وأيضاً خريطة البروج". غير أن "بيت يَلِدًا" له ثلاثة معاني: "عيد الميلاد وبالخصوص عيد ميلاد المسيح؛ خريطة البروج؛ طلوع الشمس أو بزوغ القمر". الرابط بين مختلف هذه المعاني واضح جداً: إن موضع النجوم عند الميلاد يُحدِّد خريطة البروج وبذلك يُحدِّد مصير المولود الجديد. يستنتج لوكسمبيرغ من هذا أن "القَدْر" يُحيل هنا إلى "نجم الميلاد"، الذي يتضمَّنُه، وفي سياق السورة 97 فهو يُحيل إلى "نجم ليلة ميلاد المسيح". وبناء على ذلك فإن هذه الفرضية تعطي للضمير (هـ) مرجعية جديدة (المسيح)، وتربط هكذا السورة بموضوع معروف - نجم الميلاد الذي جاء يتبعه الملوك المجوس من الشرق (متى 2: 2).

بعد ذلك يقارب لوكسمبيرغ بين كلمة "لَيْلَةُ layla" وبين العبارة السريانية لَيْلِيَا. lelyâ هذه العبارة تفيد الليل كظاهرة طبيعية، لكنها أيضاً عبارة ليتورجية وهي اختصار لـ "صَلُوتًا دَلِيلِيَا"، أي "قداس (صلاة) الليل" إشارة إلى التهجد وقيام الليل. فليلاً القدر يمكن أن تشير إذاً إلى الحدث الذي يمثله ميلاد المسيح، ولكن أيضاً إلى الذكرى والاحتفال بهذا الحدث من خلال صلوات لَيْلِيَّة.

بخصوص الآية 3 يقترح لوكسمبيرغ فرضية بارعة. فعوضاً عن قراءة "شَهْر"، فهو يقترح أن نرى في هذه الكلمة، وذلك انطلاقاً من نطق الحروف نفسه، رسماً حرفياً للكلمة السريانية "شَهْرًا" التي تعني "سهر" ولكن أيضاً معنى ليتورجي ("التهجد")، مثل "ليليا". بالتالي يمكن قراءة "سهر" "سَهْرَةَ" بمعنى التهجد (في استعمالها المتداول، فإن الكلمة العربية "سهر"، باستثناء الإشتقاق "سهرانية"، لا تحمل المعنى الليتورجي للفظة السريانية المرادفة لها). وبالتالي فإنه قد يكون من الممكن قراءة الآية 3 على النحو التالي: "لَيْلَةُ [مأخوذة هنا بمعنى قَدَّاس الليل] [القَدْر] [مرتبطة بنجم الميلاد = ميلاد المسيح] خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ سَهْرٍ".

لا يعتقد لكسمبارغ أن السورة 4 هي نصٌّ مُقَمَّم. وهو يقمّمنا لنا في قراءة مبتكرة. فهو قبل كل شيء يقرأ "تُنزَّلُ" عوض "تَنْزَلُ". ثم يرى، على منوال س 16: 2، أن الحرف (و) ليس كأداة عطف لكنها في مقام حال تدلّ على التزامن. وأخيراً، يفهم من الجملة "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"، أنها تفيد "كلّ أصناف الأناشيد" جاعلاً من كلمة "أمر" نسخة من الكلمة السريانية "ممرًا". فيتّرجم إذاً الآية على هذا النحو التالي: "الملائكة [يرافقها] الروح تُنزَّلُ [في هذه الليلة] كل أصناف الأناشيد". ومن الممكن أن يكون موضوع هذه الأناشيد يتعلّق بـ "السلام" الذي تتحدّث عنه الآية 5. وبما أنّ هذه الأناشيد تمتدّ إلى الفجر، فهذا يلتقي مع التقليد الكنائسي السرياني الذي يحتفل بقَدَّاس ميلاد المسيح إلى مطلع الفجر وليس إلى منتصف الليل.

إنّ تأويل لوكسمبيرغ، في نواحي عديدة منه، مُعْرَفٌ: فهو يعطي للسورة تلاحماً ووحدة لم تكن تمتلكهما؛ فعدد العناصر المُبْهِمَة (مثل استعمال كلمة "سلام") تصبح ذات معنى؛ وديد الصعوبات، مثل تلك التي تتعلّق بنزول القرآن، تزول وتختفي. ولكن مع هذا، هل يمكن اعتبار أن هذه البراهين مدعومة بشكل كاف، ويليق بنا أن ذلك أن ندقق في بعض الاعتراضات المحتملة لهذه القراءة للسورة؟

لنبدأ من الآية 3. ربما يبالغ لوكسمبيرغ عندما يعتبر مقارنة ليلة القدر بألف شهر غير منطقية. فمن المحتمل مثلاً أن يكون استعمال كلمة "شهر" جاء لضرورة الحفاظ على القافية. ومن ناحية أخرى ألا يمكن الربط بين س 97: 3 "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ" والآيتين القرآنيتين س 70: 4 ("تَعْرُجُ

الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (والسورة [" : 5 : 32 الله] يُدَبِّرُ الْأُمْرَ [المرسل] مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ [الأمر] إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ")؟

لا يبدو لي هذا الربط مقنعا. بالفعل في السورة 70: 4 والسورة 32: 5 تتم مقارنة يوم، من وجهة نظر الله، بخمسين ألف سنة، أو ألف سنة، من وجهة نظر البشر. بعبارة أخرى، المقارنة هنا هي بين مدتين زمنيتين، أو بالأحرى بين علاقيتين مختلفتين لنفس المدّة الزمنية بحسب ما إذا تعلّق الأمر بالله أو بالبشر. لا نجد أثرا لذلك في سورة القدر وذلك من حيث أنّ قيمة الأفعال المُنجزة خلال ليلة هي التي تُعدّها خيرا من كل الأعمال التي نقوم بها خلال ألف شهر (أو ألف ليلة).

هناك مقطع في سفر المزامير هو أقرب من الآية 3 في سورة القدر: "أَفْضَلُ أَنْ أَعِيشَ يَوْمًا فِي رَحَابِكَ مِنَ الْعَيْشِ أَلْفَ يَوْمٍ كَمَا أَشَاءُ؛ أَفْضَلُ الْبَقَاءِ عَلَى عَتَبَةِ بَيْتِ إِلَهِي خَيْرٌ مِنَ السُّكْنَى فِي خِيْمَةِ الْكُفْرِ" (مزامير 84 (83). 11:)

فالمقارنة هنا هي بين قيمة اليوم الواحد وقيمة ألف يوم. غير أنه ليس المقصود هنا أن الأعمال الفاضلة ليوم واحد تُعتبر أكثر قيمة من كل الأعمال الطاهرة لألف يوم، بل المقصود هو أنّ العيش بجوار الله طيلة يوم واحد خير من حياة الكفر لمدة ألف يوم. إذا، تبقى الموازنة مع ما جاء في القرآن محدودة.

ومع ذلك، يوجد مقطع موازي للآية 3 من سورة القدر، كما يقرأه لوكسمبيرغ. نجد هذا المقطع عند افرام السرياني (306-373 م)، وهو مؤلف نعرف أنه كان له، من خلال بعض أعماله وخاصة منها "أناشيد الفردوس" تأثير جوهري على النص القرآني. حيث نقرأ في مؤلفه. "مُدْرَاشَا دُ-بَيْتِ يَلْدَا"، أو "تسابيح الميلاد" وتحديدًا فيما يتعلق بليلة الميلاد:

"لا نحسب سَهْرَنَا سَهْرًا عَادِيًّا؛ بل هو عيد يفوق أجره نسبة المائة على واحد" (تسابيح الميلاد 2: XXI ، 1-2).

بالرغم من أنّ القرآن يتحدث عن ألف سهرة وليس مائة - لكن الفكرة هي نفسها بالضبط. فإعادة بناء النص المقترحة من طرف لوكسمبيرغ تجد نفسها إذن، على الأقل بالنسبة لهذه الآية، منسوبة في نصّ سابق عنها ينتمي إلى نفس فضاء القرآن الثقافي.

الهوامش

(1) البرهان الذي أقدمه هو جزئيًا برهان جدلي، وذلك لأنني أضلّ محترزا على كلّ مقاربة تفترض أنّ النص القرآني يجب أن يُنظّم ويُفهم، من حيث الأساس، حسب مراحل تطوّر نبوة وروحانية محمد. إذن، همّي الوحيد هنا هو التشديد على بعض الصعوبات التي تعترض التفسير التقليدي.

(2) لم أعتدّ إلا على بعض الشواهد. حسب Bell فقط الآية الأولى مكّية وبقية الآيات مدنيّة. بالنسبة لـ Wagtendonk كلّ السورة مدنيّة. يبدو لي براهينهم غير مقنعة بالمرّة. جاكلين شابي تجعل هي أيضا من سورة القدر سورة مدنيّة متأخّرة، ولكن دون أن تقدّم أي برهان على ذلك.

(3) في دراسته حول كرونولوجيا القرآن، يضع مهدي بازرقان سورة القدر (97) في المرتبة التاسعة والسّتين، الشيء الذي يجعل منها بدون شك دائما سورة مدنيّة ولكنها تأتي متأخّرة جدًا على الخمسين سورة التي يُفترض أنّها نزلت في "الفترة المكّية الأولى" التي، من الرّغم من هذا، تشاركها سورة القدر الكثير من التقارب من حيث الأسلوب.

(4) كما لاحظ ذلك كلّ من الباحثين، Grimme, Hirschfeld, Casanova, Luling, Luxenberg, Rubin :

(5) منذر صفر (1988)، يُفسّر السورة في هذا المنظور: بالنسبة له الضمير (هـ) في "انزلناه" يعود على "الأمر" الذي يُقرّر تلقّي محمد مهمته كنبّي. الفكرة نفسها عند ميشيل كويريس (2000).

(6) عند التلاوة تتفرّد الآية 3 بالفعل عن بقية الآيات نتيجة الغنّة الظاهرة بين "خَيْرٌ" و "مِنْ". غير أنه إذا قرئت السورة بدون إعراب

مثلما كانت بدون شك تُقرأ في الأصل (فإنَّ العُتَّةَ تضمحلّ).

(7) أنظر Blachère, Lohmann, Sinaï, Neuwirth, Marx and Sinaï :

(8) يعود النص الأصلي لهذه القصة على الأرجح إلى القرن التاسع ميلادي. إلا أنَّ النسخ التي وصلتنا بحكم أنها تعرّضت إلى تحويرات عديدة ليس من المستبعد أن يكون المقطع المتعلق بليلة القدر هو إضافة متأخرة. وبالعكس، يمكن أيضا أن يكون هذا المقطع صدى لتقليد مُتقدّم جدًا عنه.

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَمْ لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (3)

مناقشة الآية 4 من سورة القدر:

"لا نحسب سَهْرَنَا سَهْرًا عَادِيًّا؛ بل هو عيد يفوق أجره مائة ضِعْف" (تساويح الميلااد: XXI ، 2-1).

بالرغم من أنَّ القرآن يتحدث عن ألف سهرة وليس مائة - لكن الفكرة هي نفسها بالضبط. فإعادة بناء النص المقترحة من طرف لوكسمبيرغ تجد نفسها إذن، على الأقل بالنسبة لهذه الآية، منضوية في نصّ سابق عنها ينتمي إلى نفس فضاء القرآن الثقافي (1).

لنتفحص الآن الآية 4. لقد سبق وذكرنا أنَّ هذه الآية، في شكلها الحالي، لا يمكن أن تكون جزءا من المقطع الأصلي. ومع ذلك، ليس من الحذر في شيء أن نجعل منها بكلّ بساطة مجرد إقحام أضيف لاحقا، وذلك لسببين اثنين. فمن ناحية، نرى أنَّ بداية الآية، التي تتحدّث عن نُزُولٍ وعن ملائكة، تنساب بشكل جيد مع موضوع السورة. ومن ناحية أخرى، نجد أن نهاية الآية غامضة جدًا ولا تقول بالضرورة ما يُقَوِّلها التقليد الإسلامي (2). (فإذا كان الأمر يتعلّق بإضافة متأخرة فإننا ننتظر أن الآية ستكون أكثر وضوحا وأكثر جلاءً. الأرجح إذا أن تكون العبارة "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" جزءًا إلى النص الأصلي، غير أنَّ التقليد الإسلامي فهمها فهما خاطئا.

لنتناول من جديد هذه الآية في بنيتها الأكثر بساطة، ولتقبل جزئيًا بالقراءة التقليدية. لنقرأها مع افتراض أن الفعل الذي تبدأ به الآية منحدر من الجذر "ن / ز / ل":

ت/ن/ز/ل الملائكة... من كل أمر [يستخدم المؤلف هنا الجذر "نزل" ولكن بحروف غير مُعجّمة وغير مشكولة، الشيء الذي يُعطي المجال لقراءات متعدّدة للفعل (المترجم.)]

هناك عدّة قراءات ممكنة للفعل مع الإبقاء على نفس عدد الحروف:

تَنْزَلُ الملائكة: الملائكة هي التي تَنْزَلُ (يمكن أن نقرأ كذلك بنفس المعنى: تَنْزَلُ الملائكة)
تَنْزَلُ الملائكة: نحن الذين نَنْزَلُ الملائكة
تَنْزَلُ الملائكة: الملائكة هي التي تَنْزَلُ
(هناك قراءة أخرى ممكنة "يَنْزَلُ الملائكة: هو الذي ينزل الملائكة) ... إلخ.

يمكننا أن نبدأ بالقراءة الثانية. فهي بإمكانها أن تستند على توازي ظاهري مع آية أخرى من سورة النحل (س 16: 2): "يَنْزَلُ الملائكة بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ..."

يترجمها بلاشير على النحو التالي [émanant] «Il fait descendre les Anges, avec l'Esprit de Son Ordre» (p. 291).
«Ordre»، فإنّه بالإمكان مقابلتها بالعبارة الفرنسية «Parole»، أي "قَوْل"، "كَلِمَة"، خاصّة وأنّ عبارة "بِأَمْرِهِ" لا تنطبق بالضرورة إلا على "بِالرُّوحِ". فربّما يمكن من الأفضل ترجمة هذا المقطع

على النحو التالي: "بقوله [من أمره] يُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحَ"، وهكذا فإنَّ "مِنْ أَمْرِهِ" تفيد العِلَّةَ، أو الوسيلة، المتسببة في نزول الملائكة والروح.

غير أنه إذا كان حرف الجرِّ "مِنْ" في عبارة "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" له نفس الوظيفة في عبارة "مِنْ أَمْرِهِ"، يلزمنا إذاً أن نفهم: "نحن نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِمَقْتَضَى أَيْ كَلِمَةٍ أَوْ أَيْ أَمْرٍ". لكن حتَّى ولو سلّمنا بذلك، فإنَّ هذا التعبير يظلُّ، في أفضل الحالات، تركيباً مُتَنَبِّساً. إذ الحديث بالأحرى يكون عن "قَوْلِ اللَّهِ"، "مَمْرًا" الله أو "لوغوس" الله، وليس عن "أَيْ قَوْلِ اللَّهِ"، فإِنَّ، على أيَّة حال، ليس عليه أن يعطي أمره عديد المرات إلى الملائكة لتنزل خلال نفس الليلة.

بما أن هذه القراءة ليست مقنعة تماما، لماذا لا نعود إلى القراءة التقليدية التي تعتبر أن الملائكة تنزل "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" أو تنزل بترخيص من ربِّها "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" (3)؟ تبدو هنا حيرة المترجمين واضحة، فهم يترجمون "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" سواء بـ «pour tout ordre» أي "لأي أمر" (بلاشير)، أو «pour apporter tout ordre» أي "لإعطاء كل أمر" (خوام)، أو «pour régler toute chose» أي "لضبط كل شيء" (ماسون)، أو «pour tout décret» أي "لكل قضاء" (بيرك)، أو «en vertu de tout ordre» أي "بمقتضى كل أمر" (واغنتونك)، أو «[chargés] de tout ordre» أي "مكلفين بكل أمر" (أبو ساحليه)... فحرف الجر "مِنْ" يمكن أن يفهم بطرق عديدة ("بـ، بمقتضى، من بين" (4)، لكن من المؤكد أنه لا يعني "لـ")، وكلمة "أمر" هي عبارة معروفة بتعدد معانيها ("أمر [أي أمر، أعطى أمراً]، قول، شيء").

أن تكون مهمّة الملائكة هي تنفيذ الأوامر الإلهية، فهذه فكرة بَيْبِلِيَّة (كتابية) معروفة جيّداً. لكن هل هذا حقيقة ما يتحدّث عنه النص القرآني؟ التقليد الإسلامي يعتقد ذلك لأنّه يُفسَّر س97: 4 بالاعتماد على آية قرآنية أخرى وهي الآية 4 من سورة الدخان (س4:44): "فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ".

يعود الضمير "ها" في هذه الآية على "لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ" (س44: 3) التي يحددها المفسرون بليلة القدر. فيمكن حسب ذلك ترجمة الآية على هذا النحو «Durant [cette nuit], est dispensé tout ordre sage». سورة القدر هكذا يعطي المفسرون المسلمون والكثير من المترجمين المعاصرين للآية 4 من سورة القدر نفس المعنى الذي تشير إليه الآية 4 من سورة الدخان. باختصار، لقد نظّر لهذه الأخير على أنّها تفسير للأولى.

غير أن كلّ المشكل يتمثل في معرفة ما إذا كان هذا هو الحال هنا. وبما أنّني سأعود لاحقا إلى الآيات 4-1 من سورة الدخان (س 44: 1-4)، سأقتصر هنا على إبداء ملاحظة سريعة.

إذا ما وضعنا أنفسنا في إطار القراءة التقليدية، فلا نجد أمامنا سوى احتمالين. يتمثل الأول في تقويل الآية 4 من سورة القدر (س 4: 97) لما تقوله تحديدا الآية 4 من الدخان (س 44: 4). في هذه الحالة نفهم أنّ الملائكة مكلفة بتحقيق الأوامر الإلهية، وهي تنزل لكي تُنفذ المشيئة الإلهية. لكن المقلق هو أنّ هذا التأويل يبتعد عن حرفية النص وليس له حقيقة علاقة بوحى القرآن (ولا كذلك بالإحتفال بذكرى نزوله). أما بالنسبة للاحتمال الآخر فهو يتمثل في ترجمة الآية س97: 4 ترجمة حرفية بأقصى المستطاع. إلا أنّنا نجد أنفسنا، في هذه الحالة، قبالة نصّ مبهم. فهل تنزل الملائكة (بترخيص من ربِّها) بمقتضى كلّ أمر أو كلّ قول، أم من بين كلّ الأوامر، أو نظراً كل أمر؟ فنتبين إذن محدودية الترجمة الأولى؛ أما الثانية فهي سخيفة، والثالثة على غاية قصوى من الضبابية.

لكن إذا كانت هذه الآية على هذه الدرجة من الغموض فلربّما لأنّه لا يقع عادة تناولها من زاوية أفضل. وقراءة لوكسمبيرغ يمكننا أن نُعيننا على الخروج من هذا المأزق:

"تُنزَّلُ الْمَلَائِكَةُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"

كل المسألة تتمحور حول تركيبية عبارة "مِنْ كُلِّ". فكلّ المفسرين فهموا تلقائياً "مِنْ" على أنّه حرف جر يُقدّم الجملة الإسمية "كُلُّ أَمْرٍ" التي يمكن أن تعني في نفس الوقت "كُلُّ أَمْرٍ" [على حده] وكذلك "كُلُّ أَمْرٍ" [بمعنى الجمع "كلّ الأمور"]. وضمن هذه الشروط، كان من غير الوارد قراءة "تُنزَّلُ" باعتبار أن هذا الفعل يستوجب بالضرورة مفعولاً به لا أثر له في الآية.

غير أن العبارة من كُلِّ + اسم مفرد نكرة هي تركيب سرياني (من كُلِّ men koll) تعني "كلّ نوع من أنواع ...". وهذه العبارة نجدها في القرآن وعلى سبيل المثال في الآيات التالية:

الآية 10 من سورة لقمان: "وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ": (أنظر أيضاً الآية س2: 164)
الآية 89 من سورة الإسراء: "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ": (أنظر أيضاً الآيات التالية س 18: 54؛ 30: 58؛ 27: 39).

إذا فهمنا من عبارة "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" أنّها تعني "كل أنواع الأوامر"، فمن الطبيعي ألا نقراً "تُنزَّلُ" بل "تُنزَّلُ": فتصبح المسألة متعلقة بملائكة تُنزل كل أنواع الأوامر. يبقى الآن أن نتبيّن معنى هذه العبارة.

فهل يجب علينا أن نتبع رأي لوكسمبيرغ فنرى في كلمة "أمر" نسخاً للكلمة السريانية "ممرًا"، وهكذا نفهم أن الملائكة تُنشد "كل أنواع الأناشيد"؟ ميزة هذا الاقتراح أنّه يعطي هذه الآية معنى مُفنعاً يتماهي بشكل جيد مع السياق. ولكنّه مع ذلك يتضمن عائقاً لا يستهان به: فالمعنى الشائع لكلمة "ممرًا" هو "خطبة، عظة دينية"، وليس "نشيداً".

قد يكون إداً من المفيد في هذه الحالة أن نذهب من جديد إلى مقارنة النص القرآني بأناشيد الميلاد للقديس مار إفرام السرياني. بالفعل، لقد سبق ورأينا أنّ س97: 3 (حسب القراءة الجديدة) يقابلها نشيد الميلاد XXI: 2، 1-2. ولكن عن أي شيء يتحدث نشيد الميلاد3: XXI، 1-2؟ إنه يتحدث بالضبط عما تتحدّث عنه س97: 4، حسب قراءة لوكسمبيرغ:

"اليوم نَزَلَ الْمَلَائِكَةُ ورؤساء الملائكة ينشدون أنشودة [مجد] جديدة على الأرض! ... [نزلوا وابتهجوا مع (الرعاة) (الحراس الساهرين...)]" (5).

بطبيعة الحال، يُحيل نص القديس إفرام إلى إنجيل لوقا 2: 13-14:

"وَأَنْضَمَّ إِلَى الْمَلَائِكِ بَغْتَةً جُمُهورُ الْجُنْدِ السَّمَاوِيِّينَ يُسَبِّحُونَ اللَّهَ فيقولون: المَجْدُ لله في العُلَى! والسَّلَامُ في الأَرْضِ لِلنَّاسِ فَإِنَّهُمْ أَهْلُ رِضَاهِ!"

نجد هنا من جديد موضوع السَّلَام، وهو كذلك مقصد حديث الآية 5 من سورة القدر (س 97: 5)، والذي يمكن أن يكون هو الموضوع الذي غالباً ما يتكرّر كلما تعلق الأمر بالحديث عن ليلة الميلاد (رسالة القديس بولس إلى أهل أفسس، اف 2: 13-18 [... فَإِنَّهُ سَلَامُنَا (...)] جَاءَ يُبَشِّرُكُمْ بِالسَّلَامِ (...)) وَبَشَّرَ بِالسَّلَامِ...]: بالفعل، السَّلَام هو العلامة الفارقة لانبثاق بُشْرَى الخلاص في ظلام الليل البهيم. وقد فسره إفرام في كتابه "شرح الديانتسارون" (الإنجيل الرباعي)، كما أطنب في الإشارة إليه في "تساويح الميلاد" (أنظر، 1: VIII؛ -؛ 7: VII؛ -؛ 59، 53: IV؛ -؛ 82,88: افهو يكتب مثلاً عند حديثه عن

السّاهرين، أي الملائكة، ما يلي:

"مُبْتَهَلَةٌ، صاحبت أفواه الساهرين: السّلام" (أنشودة الميلاد: XXI: 10 ، 1).

فهناك إذاً توازي واضحٌ جدًّا بين القراءة الجديدة للآيات 3-5 من سورة القدر والمقطعين 2 و3 لأنشودة الميلاد XXI. ومع ذلك، هناك صعوبة تظل قائمة: ما هو المعنى الدقيق لكلمة "أمر" في نهاية الآية 4.

إنّ مجيء كلمة "أمر" في نهاية الآية قد يكون مفتاحاً لحلّ المشكل. فنحن نعلم، بالفعل، أن أواخر الآيات في القرآن هي الأماكن التي تلعب فيها الاعتبارات الأسلوبية دوراً حاسماً، خاصة فيما يتعلّق بالقافية. فحتّى يحافظ على القافية التي تنتهي بـ "ء، ء، ر" يمكن أن يكون كاتب السورة قد عمد إلى استعمال هذه العبارة المتعددة المعاني، وإذا تعدّدت الاستعمالات، التي قد تستهويننا هنا مقابلتها بعبارة "شيء": فتكون الفكرة في هذه الحالة أن الملائكة تُنزلُ كلّ أصناف الأشياء، ما يعني ضمناً، الأشياء "الحسنة" مثل البركات والكرامات التي يتم التعبير عنها بالأناشيد.

هذه الفرضية لا تتطلب جهداً كبيراً تقريباً لبلورتها، والتي تتمتع ببعض من المصادقية. لكن يبد لي مع ذلك أنّ هناك فرضية أخرى قد تستحق أن نأخذها بعين الاعتبار. لقد سبق ورأينا أنّ لوكسنبرغ يعتبر لفظة "أمر" هي نسخة للكلمة السريانية "ممرًا". غير أنّه، حتّى ولو أردنا الحصول على مرادف سريانية لكلمة "أمر" فإننا ننتظر بالأحرى لفظاً من عائلة الكلمة السريانية "زمر"، أي "غنى"، مثل "زماره"، "زأموره"، أو "زميزطه" ("غناء"، "نشيد"، "مزمور"). مثلاً، إذا كان الفعل "زمر"، على وزن "فعل"، يعني «غنى»، فإنّ "زمر"، على وزن "فعل"، يعني "أنشد المزامير، رتل المزامير". وهذا بالضبط هو الفعل الذي استعمله إفرام في أنشودة الميلاد XXI: 5، أين يدور الحديث عن الأغاني وعن الأناشيد:

"من أجل ميلاد المولود-الأول، لُنغني (نُزمر) كيف في الأحشاء نسج المسيح لنفسه رداءً" (أنشودة الميلاد: XXI: 5 ، 2-1).

نحن نعلم أنّ اللفظتين "زمر" أو "زمر" بمعنى "غناء"، موجودتان في اللغة العربية (مثل "تزمير" و "مزمارة"، "مزمور، نشيد"). وهما بالتأكيد استعارتان من السريانية، مع الإشارة إلى أن الجذر العربي ز / م / ر ينتمي إلى حقول معجمية مختلفة. ألا يمكن أن تعطي قراءة الكلمة "زمر" عوضاً عن "أمر" معنى أكثر إقناعاً؟ فارتكاب خطأ في نقل النص القرآني غير مستبعد ولا هو خارق للمألوف بما أنّ "زمر" و "أمر" لا يختلفان إلا من حيث الحرف الأول للكلمة (زيادة على ذلك، فإنّ القراء الذين كانوا يقرؤون "قَدْر" بدلاً من "قَدْر" من الممكن أنّهم كان أيضاً قد استهواهم البحث عن قافية بصيغة "ء، ء، ر، وليس عن قافية على هيئة ء، ء، ر).

قد يكون بإمكاننا بدون شك أن نتبسّط مطولاً في أفضل طريقة لتفسير وجود كلمة "أمر" في نهاية الآية 4 من سورة القدر. ومهما يكن من الأمر، فإننا نستطيع الآن تقديم، في شكل جدول، التوازي بين النص القرآني، حسب القراءة المقترحة من قبل لوكسمبيرغ، التي تُدافع عنها في هذا العمل، وبعض المقاطع من أنشودة الميلاد XXI للمار إفرام السرياني.

- (1) كانت أناشيد إفرام السرياني تُغنى أثناء القداسات الليتورجية في كل الكنائس المسيحية الناطقة باللغة (الليتورجية) السريانية (وهذه هي الحال دائما إلى اليوم)، وكانت تحفظ عن ظهر قلب من طرف العديد من الرهبان أو المنشدين الدينيين. فليس من المستغرب إذن أن تكون هذه الأناشيد معروفة لدى الجماعة الدينية التي كان يُشكّلها "الإسلام البدائي".
- (2) أقصى بالطبع الحلول التي اقترحها المفسرون والتي تتمثل في الحاق المقطع "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ" بالآية 5 فيصبح المعنى: "مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ [ليلة القدر] حَتَّى مَطَّلَعِ الْفَجْرِ".
- جاء في تفسير الطبري ما يلي: "حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة (مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ) أي هي خير كلها إلى مطلع الفجر. حدثنا أبو كريب، قال: ثنا وكيع، عن إسرائيل، عن جابر، عن مجاهد (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَّلَعِ الْفَجْرِ) قال: من كل أمر سلام. حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قول الله (سَلَامٌ هِيَ) قال: ليس فيها شيء، هي خير كلها) حَتَّى مَطَّلَعِ الْفَجْرِ). موسى بن عبد الرحمن المسروقي، قال: ثنا عبد الحميد الحمانى، عن الأعمش، عن المنهال، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، في قوله (مِنْ كُلِّ أَمْرٍ * سَلَامٌ هِيَ) قال: لا يحدث فيها أمر". [المترجم]
- (3) وذلك سواء ألقينا عبارة "من كل أمر" بالفعل "تَنْزَلُ" أو بالجملة الإسمية "بِإِذْنِ رَبِّهِمْ"، وهذه الجملة الأخيرة هي، قطعاً جملة مُدرّجة.
- (4) كثير من المفسرين يعيدون صياغة معنى هذا المقطع "من كل أمر" إلى "بكل أمر".
- (5) هناك بعض الفوارق بين الآية 4 من سورة القدر وأنشودة الميلاد هذه (XXI: 3, 1-2)، ولكنها فوارق سطحية. فأنشودة إفرام السرياني مبنية مثل النص القرآني على ذهاب وإياب بين قصة الحدث التاريخي للميلاد وبين الإحالات إلى الميلاد كعيد ليتورجي تُقام فيه الصلوات والأناشيد الليلية الشبيهة بصلوات وأناشيد الملائكة أثناء ليلة الميلاد. إذ، عندما يكتب إفرام السرياني أن الملائكة نزلت (وليس "تنزل") ويتحدث عن "أنشودة واحدة" (أنشودة جديدة، وليس "كل أنواع أمر [الأناشيد]"، وعديد "أمر [الأناشيد]"، فلأنه يُحيل إلى إنجيل لوقا 2: 13-14) وإلى ميلاد المسيح. إلا أن أنشودة إفرام تعود لاحقاً وفي أماكن متفرقة إلى الحديث عن ليلة الميلاد كعيد ليتورجي فيصبح الموضوع يتعلّق بأناشيد عديدة. إلا أن طابع الاختصار الذي يطغى على أسلوب النص القرآني يُفسّر بالنهاية لماذا يتحدث القرآن عن ملائكة تنزل أناشيد وليس عن ملائكة تنزل إلى الأرض لكي تُنشد.

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (4)

"الْقَدْر" و "السَّلَام": من نصِّ إلى آخر

بإمكاننا، ولا شك، أن نتبسَّط مطولا في أفضل طريقة لتفسير وجود كلمة "أَمْرٌ" في نهاية الآية 4 من سورة القدر. ومهما يكن من الأمر، فإننا نستطيع الآن تقديم جدولٍ يُوازي بين النص القرآني، حسب القراءة المقترحة من قبل لوكسمبيرغ، التي تُدافع عنها في هذا العمل، وبين بعض المقاطع من أنشودة الميلاد XXI للمار إفرام السرياني.

<p>لا نحسب سَهَرَنَا سَهْرًا عَادِيًّا؛ بل هو عيد يفوق أجره مائة ضِعْفٍ!</p> <p>عيد، نعم، يُحارب النومَ بِسَهْرِهِ، عيد فصيح يُحارب الصَّمْت بصوته، مُرْتَدِيًّا كَلَّ البركات، ربُّ الأعياد [رَبِّ حَيْلِهِ = قائد عام] وكلَّ الأفراح. (تساويح الميلاد 2: XXI).</p> <p>اليوم نَزَلَ الملائكة ورؤساء الملائكة ينشدون أنشودة [مجد] جديدة على الأرض، ينزلون في هذا السرِّ [= رَزَا: لها معنى ليتورجي، أي الاحتفال بسرِّ الخلاص] مع الحُرَّاس السَّاهرين يرقصون ابتهاجًا، في حين كانوا يُصَلُّون تمجيذا للربِّ، كان (العالم) مليئًا كُفْرًا: مُبَارِكٌ هو الطُّفْل الذي به دَوَّى العالم بتهاليل مجيدة! (تساويح الميلاد 3: XXI).</p> <p>المَجْدُ لله في السَّمَاوَاتِ، والسَّلَام على الأرض للنَّاسِ أهلِ رضا الله. مُبْتَهَلَةٌ، صاححت أفواه الحُرَّاس السَّاهرين: "السَّلَام!" (لوقا 2: 13-14/أنشودة الميلاد XXI: 10، 1)</p>	<p>لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ سَهَرٍ (س:3:97)</p> <p>تُنزَّلُ الملائكة فيها كلَّ أنواعِ أَمْرٍ/زَمَرٍ (نشيد)</p> <p>سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ (س :97 :5)</p>
---	--

يظهر بوضوح أن الوصف القرآني لليلة القدر يتطابق مع الطريقة التي يصف بها إفرام ليلة الميلاد حرفاً بحرف حتى في ترتيب المواضيع المتناولة. بالإضافة إلى ذلك فإن كل مقطع شعري من أنشودة إفرام بُني حسب نفس المبدأ: الفكرة الرئيسية يتم التعبير عنها منذ الأيتين الأوليتين، وأما بقية المقطع فهو تستعرض تناغماتها المختلفة. أما القرآن، الأكثر إيجازاً، فهو لا يتناول من جديد في كل آية إلا الفكرة الأساسية للمقاطع المطابقة. إذاً، من المحتمل جداً أن كاتب السورة 97 خضع لتقليد من أصل سرياني يعود إلى أنشودة إفرام هذه أو إلى ما يشبهها.

تبقى الآن حالة الآيتين 1 و2. لوكسنبرغ يجعل من كلمة "قَدْرٌ" ترجمة للكلمة السريانية "حَلْقًا" التي يقرّبها من العبارة "بيت يُلدا" [بيت الميلاد]. لك في المقطعين الواردين في المُعْجَم السرياني أين نجد كلمة "حَلْقًا" مركّبة مع عبارة "بيت يُلدا"، نرى أن الحديث يدور عن "تقدير المصائر وأبراج المواليد [مواليد السنة القادمة]" مع الإشارة إلى أن الرجل التقى لا يتقيد لا بالحظ ولا بالتنجيم. فالمعنى الذي تجتمع تحته هاتين الكلمتين لا يخصّ إذاً ميلاد المسيح، بل فقط يتعلّق بمفهوم "القَدْرٌ" أو بمفهوم "التنجيم". وبمعنى آخر، إذا ما توقّفنا عند الاعتبارات اللغوية البحتة، فإن عبارة "ليلة القَدْرٌ" يمكنها قطعاً أن تُترجم التعبير السرياني "لَلْيَا دُحَلْقًا" أو "لَلْيَا دُبَيْث يُلدا"، ولكنّها لا يمكن أن تُترجم "لَلْيَا دُبَيْث يُلدا" بمعنى "ليلة الميلاد". وفي الواقع فإن لوكسنبرغ لا يؤكد أي شيء من كلّ هذا: فهو يقول فقط أن "ليلة القَدْرٌ" تعني "ليلة نجم الميلاد" وأن الأمر يتعلّق (ضمنياً فقط) بليلة ميلاد المسيح. بديهياً، ينبغي علينا أن نتساءل هل أنّ مثل هذه الإشارة الضمنية جائزة، أو هل يمكننا اعتبار أن "ليلة القَدْرٌ" هي طريقة مُحتمَلة لتأدية معنى "ليلة الميلاد". لذا فإنّه من الضروري هنا أن نقوم بتعريح تاريخي قصير.

يمكن أن نذكر مقطعا من الكتابات الكليمنتية المنحولة (1) [إكليمنس الروماني] (وهو نصٌ يمتّ ببعض القرابة التيبولوجية مع القرآن)، والذي تُقدّم فيه شخصية إكليمنس، قبل أن تشرع في توجيهه نقدٍ لاذع لعلم الفلك، الأطروحات الأساسية لهذا الأخير: "آخرون أدخلوا القَدْر، الذي يُسمّى الميلاد، والذي لا أحد يمكن أن يقف ضده أو أن يتحمّل أعباءه" (IV: 12,3).

لا يتعلّق الأمر هنا باختلاق مُعْجَمي جديد من قِبَل مؤلّف الكتابات الكليمنتية، بل هو حقّاً وصفٌ لاستعمالٍ متداول. فالقَدْرُ هو "النصيب المحتوم المرصود لكلّ شخص"، نصيب محتوم تُحدّده مواقع النجوم عند لحظة الولادة. وهذه هي الفكرة بعينها التي يدافع عنها كاتبٌ يعرفه مار إفرام جيّداً والذي لا يتورع عن نقده إن لزم الأمر، ونعني به برديسان الرهوي (154-222). وهذا الأخير يربط تحديداً، في مؤلّفه "كتاب نواميس البلدان" (Ktobo d-nomuso d-étrawoto)، بين القَدْر (حَلْقًا) وبين الميلاد أو، بتحديد أكثر، الأبراج (بيت يُلدا)، وذلك بأنّ النجوم تلقت من الله سلطة التأثير على الأرواح عند ولادتها.

إذا سلّمنا بأنّ السورة 97 تتحدث عن ميلاد المسيح، وقد أعطانا تحليل الآيات من 3 إلى 5 بعض الحقّ لكي نسلم بذلك، فمن الممكن جيّداً وقتها وصف ليلة هذا الميلاد على أنّها "ليلة القَدْر"، "القَدْر" و "الميلاد" يمكن فعلاً أن يكونا مترادفين. ومن جهة أخرى، فليس من الضروري حتى المرور باللغة السريانية للتسليم بمثل هذا التكافؤ بين العبارتين (ولو أن السريانية توفر لنا مثالا لتراصف مثل هذا من خلال عبارة "بيت يُلدا"). باختصار لا يوجد ما يمنع من التفكير في أن عبارة "ليلة القَدْر"، أو "ليلة القَدْرٌ" تشير إلى ليلة الميلاد.

بكلّ تأكيد، من هم غير مقتنعين بأنّ سورة القَدْر تتحدّث عن ليلة الميلاد سيكونون أكثر ميولا لاعتبار هذا الفهم لعبارة "قَدْرٌ" هو استدلال خاطئ. زيادة على ذلك، يمكن لهم أن يحتجوا بأنّه إذا كان التنجيم قد حضي بمُرَبِّين له في الوسط المسيحي، فإنّه قد وقعت إدانته، مثل السحر، من طرف أغلب السلطات الدينية، لأنّه كان يلجأ إلى استدعاء الجنّ ولأن الحقيقة التي يروج لها كانت قد تعني إلغاء حرية الإنسان ومسؤوليته (مار إفرام يتجنب فعلاً كل تحرّص تنجيمي). أليس غريباً إذاً أن يقع وصف ميلاد المسيح بالاستناد إلى مادّة معرفيّة أدينت بقسوة؟

تستحقّ هذه الاعتراضات أن تُأخذ بعين الاعتبار. يمكننا أن نجيب، في مرحلة أولى، بأنّ التأويلات التقليدية لـ "ليلة القدر" غير مقنعة بالمرّة، وبأنّ التقليد السرياني، الذي يشير إلى ميلاد المسيح بالعبارة "بيت يلدًا"، سبق وأن قام ضمناً بربط علاقة بين القدر والنجم والميلاد، وبأنّ رمزية الأبراج ليست غائبة في القرآن (سورة الكهف، الآيات 9-26)، كما أنّه بالإمكان أن نستعمل في معنى إيجابي عبارة كانت سابقاً تتضمّن دلالة سلبية (2). ولكن، في مرحلة ثانية، ينبغي لنا أن نذهب أبعد من ذلك ونبيّن أن التأويل الجديد لـ "ليلة القدر" يسمح بفهم أفضل للنص القرآني.

يَخْرُجُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبٍ...

تعريجٌ تاريخي جديد يمكن إذاً أن يكون مفيداً لنا. وهو يتعلّق بالروابط بين نجم ميلاد المسيح ونجم يعقوب التي تتحدّث عنها نبوءة بلعام (سفر العدد 24):

"أَرَاهُ وَلَيْسَ فِي الْحَاضِرِ، أَبْصَرُهُ وَلَيْسَ مِنْ قَرِيبٍ، يَخْرُجُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبٍ وَيَقُومُ رَجُلٌ مِنْ إِسْرَائِيلِ (3)" (سفر العدد 24: 17).

"وَلَمَّا وُلِدَ يَسُوعُ فِي بَيْتِ لَحْمِ الْيَهُودِيَّةِ، فِي أَيَّامِ الْمَلِكِ هِيرُودُسَ، إِذَا مَجُوسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ قَدَّ جَاءُوا إِلَى أُورُشَلِيمَ وَقَالُوا: «أَيْنَ هُوَ الْمَوْلُودُ مَلِكُ الْيَهُودِ؟ فَقَدَ رَأَيْنَا نَجْمَهُ فِي الْمَشْرِقِ فَأَتَيْنَا لِنَسْجُدَ لَهُ». (...). فَلَمَّا سَمِعُوا كَلَامَ الْمَلِكِ ذَهَبُوا. وَإِذَا النَّجْمُ الَّذِي رَأَوْهُ فِي الْمَشْرِقِ يَنْقَدِّمُهُمْ حَتَّى الْمَكَانِ الَّذِي فِيهِ الطِّفْلُ فَوَقَفَ فَوْقَهُ" (متى 2: 1-2).

دراسة التفاسير القديمة المتعلقة بكوكب يعقوب غير واردة هنا. ولذلك سأقتصر على بعض الملاحظات تاريخياً كلّ ما لا يمثل حجة قاطعة لقولي.

إذا ما اتّفقنا مع النصّ السبعيني، يبدو لنا أن ما جاء في سفر العدد 24: 17 يتعلّق بالمشياح (المسيح) (إذا أخذنا بقراءة النصّ الماسورتي [التقليدي]، فإن الأمر يتعلّق بالأحرى بملك-مسيح "مؤله"). وهذه الآية غالباً ما ترد في كُتُب ما بين العهدين (دمشق 7: 19؛ تنظيم الحرب 11: 6؛ التبريكات 5: 27؛ تستيمونيا 12)، ولاسيما في كتاب وصايا الشيوخ الإثني عشر (وصية جاد 24: 1؛ وصية لاوي 18: 2-4). يبتعد هذان النصّان الأخيران بشكل ملموس عن نصّ سفر العدد: ففي حين أنه في العدد 24: 17، يُشير النجم إلى المشياح، يصبح فيهما النجم علامةً لمجيئه. كما يُقدّم هذين النصّين موضوعين أساسيين وهما النور والسلام (أنظر لوقا 1: 79؛ 2: 14).

تتمتع نبوءة بلعام بشعبية كبيرة في الديانة اليهودية في الفترة التي دُوّنت فيها الكتابات التي ستكوّن العهد الجديد. فهي تلعب دوراً يذكر في اندلاع الحرب اليهودية الأولى (66-72) والثانية (130-35) - ونجدها حتى في الكنية "بار كوكبا"، (ابن النجم، الكوكب). فليس إذن من المفاجئ أن نجد موضوع النجم، كعربون على قدوم المسيح، حاضراً في إنجيل متى 2: 2-1: 2: يُنبئ النجم المجوس بميلاد المسيح ويقودهم نحو مكان ولادته (4).

إنني أقبل بالطبع بأنّ مؤلّف إنجيل متى وهو يكتب الآية 2 كان يحضّر في ذهنه ما جاء في سفر العدد حول هذا الموضوع. لكن مع ذلك، لم تقع إقامة رابط بشكل صريح بين نجم المجوس ونبوءة بلعام إلا في أواسط القرن الثاني مع يوستينوس:

"وَقَدْ تَنَبَّأ مُوسَى بِأَنَّ الْمَسِيحَ سَوْفَ يَظْهَرُ مِثْلَ النَّجْمِ مِنْ نَسْلِ إِبْرَاهِيمَ؛ إِذْ قَالَ: "يَبْرُحُ نَجْمٌ مِنْ يَعْقُوبَ وَمُدْبِّرٌ مِنْ إِسْرَائِيلِ. وَفِي مَكَانٍ آخَرَ تَقْرَأُ: "هُوَ ذَا الرَّجُلِ، الشَّرْقِيُّ اسْمُهُ. وَلِذَا عِنْدَمَا سَطَعَ نَجْمٌ فِي

السَّمَاءِ فِي وَقْتِ مَوْلِدِهِ، كَمَا ذَكَرَ الرَّسُولُ، عَلِمَ الْمَجُوسُ بِالْحَدِيثِ مِنْ هَذِهِ الْعَلَامَةِ وَجَاءُوا لِيَسْجُدُوا لَهُ" (الحوار مع تريفون اليهودي 106: 4).

إِنَّ نُبُوَّةَ بَلْعَامِ الَّتِي تُعْلَنُ قَدُومَ الْمَسِيحِ لَيْسَتْ إِلَّا جَانِبًا مِنْ جَوَانِبِ الْمَقَاطِعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِنَجْمِ الْمَجُوسِ. وَبِالْفِعْلِ سَنُضَافُ إِلَى هَذَا الصَّدَى الْمَسِيحِي [مَشِيخِي] مَوَاضِيْعَ أُخْرَى مِثْلَ تَعْوِيضِ إِسْرَائِيلَ بِالْأُمَّمِ: فَالْإِعْلَانُ لِلْيَهُودِ عَنْ قَدُومِ الْمَسِيحِ كَانَ قَدْ جَاءَ فِي الْكُتَابَاتِ الْمُقَدَّسَةِ؛ أَمَّا الْإِعْلَانُ لِلْأُمَّمِ فَهُوَ يَتِمُّ عَنْ طَرِيقِ النَّجْمِ. وَهَذِهِ الْفِكْرَةُ تَوْسَعُ فِيهَا إِفْرَامُ فِي نَشِيدِ الْمِيلَادِ 24، الَّذِي يَمْتَلِئُ فِيهِ نَجْمُ الْمَجُوسِ الشَّخْصِيَّةِ الْمُرْكَزِيَّةِ (نَشِيدِ الْمِيلَادِ. 24 : 4، 16، 20).

لَكِنِ النَّقْطَةُ الْأَكْثَرُ أَمِيَّةٌ تَخْصُ انْعِكَاسَاتِ قَدُومِ الْمَسِيحِ بِالنِّسْبَةِ لِعِلْمِ التَّنْجِيمِ وَبِصُورَةِ أَوْسَعِ سُلْطَةِ الشَّيَاطِينِ.

إِنَّ التَّطَرُّقَ لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ نَجْدَهُ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ عِنْدَ أَغْنَاطِيُوسِ الْأَنْطَاكِيِّ، أَحَدِ آبَاءِ الْكَنِيسَةِ (هَذَا إِذَا كَانَتْ بِالطَّبَعِ الرَّسَالَةُ إِلَى أَهْلِ أَفْسُسِ أُصْلِيَّةٍ). يَتَسَاءَلُ أَغْنَاطِيُوسُ كَيْفَ ظَهَرَتْ لِلْأَجْيَالِ أُسْرَارُ اللَّهِ الْبَاهِرَةِ الثَّلَاثَةِ الْمَتَمَثِّلَةِ فِي بُتُولِيَّةِ مَرْيَمَ، وَوِلَادَةِ الْمَسِيحِ وَمَوْتِهِ. تَلَخَّصَ جَوَابَهُ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ "النَّجْمُ":

"إِنَّ نَجْمًا يَشْعُ فِي السَّمَاوَاتِ أَكْثَرَ مِنْ كُلِّ النُّجُومِ، وَكَانَ نَوْرُهُ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ، وَوَقَفَ النَّاسُ مَدْهُوشِينَ مِنْهُ، وَكَابَتُهُ النُّجُومُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَكَانَ نَوْرُهُ أَقْوَى مِنْ كُلِّ أَنْوَارِ النُّجُومِ مُجْتَمِعَةٍ، وَكَانَتْ النُّجُومُ تَنْسَاءَلُ مَضْطَرِبَةً: مِنْ أَيْنَ جَاءَ هَذَا النَّجْمُ الْغَرِيبُ عَنَّا؟ مِنْ ذَلِكَ أَنْحَلَّ كُلُّ سِحْرٍ، وَانْقَطَعَ كُلُّ رِبَاطٍ لِلشَّرِّ، وَفُضِيَ عَلَى الْجَهْلِ، وَهَوَتْ كُلُّ الْمَمَالِكِ الْقَدِيمَةِ. لَقَدْ ظَهَرَ اللَّهُ مُتَأَنِّسًا [فِي شَكْلِ إِنْسَانٍ] لِيُحَقِّقَ النُّظَامَ الْجَدِيدَ، الْحَيَاةَ الْأَبَدِيَّةَ" (رِسَالَةٌ إِلَى أَهْلِ أَفْسُسِ 19: 2-3).

نَسْتَطِيعُ أَنْ نَسْتَشْهَدَ مِنْ جَدِيدٍ بِالْقَدَّيسِ يُوَسْتِينُوسِ:

"قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الصَّبِيُّ أَنْ يَدْعُوَ يَا أَبِي أَوْ أُمِّي وَهُوَ سَيَأْخُذُ قُوَّةَ دَمَشَقٍ وَغَنَائِمِ السَّامِرَةِ ... [إِسْعِيَا 8: 4] هَذَا يَعْنِي أَنَّ قُوَّةَ الشَّيْطَانِ الشَّرِيرِ الَّذِي كَانَ يَسْكُنُ دَمَشَقَ سِينْتَصِرُ عَلَيْهَا الْمَسِيحُ فِي لَحْظَةِ مِيلَادِهِ، وَهُوَ مَا حَصَلَ بِالْفِعْلِ" (الحوار مع تريفون اليهودي 126: 1).

وَنَفْسُ الْفِكْرَةِ تَعْتَرِضُنَا عِنْدَ ثِيُودُوتِسِ الْغَنُوصِيِّ (مَعَ اخْتِلَافٍ بَسِيطٍ: يَعْتَبِرُ ثِيُودُوتِسُ أَنَّ مِيلَادَ الْمَسِيحِ يُحَرِّرُ الْمُؤْمِنِينَ فَقَطْ مِنْ قُوَّةِ الشَّيَاطِينِ وَلَيْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ قَاطِبَةً):

"الْقَدْرُ هُوَ النِّقَاءُ قُوَى عَدِيدَةٍ وَمُتَضَادَّةٍ: (...) إِنَّهَا تَنْظُمُ مَجْرَى الْكَوَاكِبِ وَتَحْكُمُ بِوِاسِطَتِهَا. (...) وَهَكَذَا إِذْنُ فَهِيَ تَتَحَكَّمُ فِي الْأَجْيَالِ وَتُرَاسُ الْكُونِ مِنْ خِلَالِ النُّجُومِ الثَّابِتَةِ وَالْكَوَاكِبِ وَالْقُوَى الْخَفِيَّةِ، الَّتِي تَسْوِقُهَا هَذِهِ الْأَقْمَارُ. (...) وَهَذِهِ الْأَقْمَارُ مِثْلَ هَذِهِ الْقُوَى هِيَ مِنْ أَجْناسٍ مُخْتَلِفَةٍ. (...) مِنْ تَبَايُنِ وَصْرَاعِ هَذِهِ الْقُوَى يَنْتَشِلُنَا اللَّهُ بِإِخْرَاجِنَا مِنْ جِبْهَةِ صْرَاعِ الْقُوَى وَالْمَلَائِكَةِ الَّتِي مِنْهَا مِنْ هِيَ تَخْدُمُ لِفَائِدَتِنَا وَمِنْهَا مِنْ هِيَ ضِدُّنَا (...). فَمِنْ أَجْلِ هَذَا نَزَلَ الرَّبُّ لِيَحْمِلَ السَّلَامَ، سَلَامَ السَّمَاءِ، لِمَنْ هُمْ عَلَى الْأَرْضِ، كَمَا يَقُولُهُ الرَّسُولُ [أَحَدُ رُسُلِ الْمَسِيحِ]: "السَّلَامُ فِي الْأَرْضِ وَالْمَجْدُ فِي الْعُلَى". فَهَذَا السَّبَبُ طَلَعَ نَجْمَ غَرِيبٍ وَجَدِيدٍ مُقَوِّضًا نِظَامَ النُّجُومِ الْقَدِيمِ، سَاطِعًا بِنُورٍ جَدِيدٍ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ، وَرَاسِمًا سُبُلًا خَلَاصَ جَدِيدَةٍ، - مِثْلَمَا فَعَلَ الرَّبُّ نَفْسَهُ، مَرشِدَ الْبَشَرِ، هُوَ الَّذِي نَزَلَ إِلَى الْأَرْضِ لِيُنْقَلَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْمَسِيحِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْقَدْرِ إِلَى عِنَايَتِهِ الْإِلَهِيَّةِ" (إِكْلِيمَنْدَسُ الْإِسْكَندَرِيِّ، مَقْتَطَفَاتُ مِنْ ثِيُودُوتِسِ 69-75).

وَقَدْ بَسَطَ أَوْرِيْجَانُوسُ نَفْسَ هَذِهِ النَّقْطَةِ:

"للسَّحرة صلة بالشیاطین والجنِّ ویتحضرونها حسب فَنِّهم وأغراضهم. وهم ینجحون فی ذلك ما لم یظهر أو یقال شیء إلهی أكبر وأقوی من الشیاطین ومن الرُّقِیة التي تستدعیها. ولكن فی حال حدوث تجلّی إلهی تتحطم كل قوی الشیاطین عاجزة عن مواجهة النور الإلهی. أيضاً، من المُحتمل إنَّه عند مولد المسيح لَمَّا "أنضمَّ إلى المَلَکِ بَغْتَةً جُمهور الجُنْد السَّماویّین"، مثلما كتب لوقا، وأنا علی یقین من ذلك، یُسبِّحون الله فیقولون: "المَجْدُ لله فی العُلّی! والسَّلَامُ فی الأرضِ لِلنَّاسِ فإِنَّهم أَهْلُ رِضاه!"، عندئذٍ فقدت الشیاطین عزیمتها وقوّتها؛ وبطلَّ سحرُها وتوقّف تأثیرها؛ فلم تخسر الشیاطین فقط بمجیء الملائكة حوالی الأرض عند میلاد المسيح بل أيضاً بروح یسوع والألوهیة الحاضرة فیهِ" (الرّد علی كلوسوس 1: 60).

إن مَقصدُ كلِّ هذه النصوص، التي تُطوّر كما هو واضح، فكرةً جدُّ عادیة، هو نفس المقصد: السَّحر مُقامٌ علی عهدٍ معقود مع الشیاطین التي تُهیمین علی العباد بواسطة قوّة الكواكب؛ إلا أنَّ میلاد المسيح كسّر سلطة الشیاطین وفی نفس الوقت قوّة الكواكب (لا یعنی هذا بالتأكید أنَّ الشیاطین والكواكب لم تعد لها آیة سلطة، لكن بمعنی أنَّ قوّتها انهزمت من طرف قوّةٍ أعظم تُهیمُن علیها). نهاية سلطة الشیاطین هی علامة میلاد عصرٍ جدیدة عُربونه قدوم المسيح وانتصاره علی الوثنیة - وهو انتصار یفهم بشكل أفضل باعتبار أنَّ الكواكب نفسها كانت غالباً تُعبد كالأصنام. وهو عصر یتحرّر فیهِ الإنسان وتحديداً من القضاء والقدر؛ ذلك العصر الذي، حسب كلام تاتیان السُوری، "أصبحنا [فیهِ] الآن أسْمی من القدر، فعضواً عن الشیاطین التي تُغررُ بنا ونُعوینا، تعلّمنا كيف نعرف الرّب الذي لا یضِلُّنا" (خطاب إلی الإغریق 9). وهذا العصر الجدید یصاحبه بالطبع "السَّلَام"، الموضوع الذي یقودنا من جدید إلی سورة القدر (س 97: 5).

الهوامش

- (1) كتابات روائية منحوّلة، متشابهة نوعاً ما، منسوبة إلی القديس إكلیمندس الروماني وتُسمّى "كلیمنتينا" أو "سیدو كلیمنتينا". وهي تشمل علی عشرين عظة تتحدّث عن المسيح كمُعَلِّم وليس مُخلّصاً وتكرّر لاهوته، ثم "المدرکات" وهي عشرة كتب وقد وضّحت فیها عقيدة الثالوث المقدّس، وبالأخیر، "الخلاصة" وهي عبارة علی مقتطفات من العظات. هناك كتابات أخرى بالعربیة وهي مقتطفات من المدرکات والعظات. "لقد حثلت قصة عائلة مركزاً هاماً فی العظات كما فی المدرکات، وهي تتلخّص فی أن سیدة تدعی ماتلدا زوجة فوستوس ووالدة ثلاثة أشخاص: فوستينوس وفوستينانوس وإكلیمندس تركت روما متجهة إلی أثينا وفی صحبتها الابنان الكبیران، وقد اختفی الثلاثة. قام فوستوس بالبحث عنهم فاخفتی هو بدوره. بقي إكلیمندس بمفرده، فجال فی العالم یبحث عن الحق فوجد القديس بطرس. التصق به ودخل معه فی مناظرات حیث كان یسألُه عن الحق... وقد اكتشف بعدئذٍ بالتتابع والدته فأخويه ثم والده. وربما لهذا السبب دُعیت أحد هذه الأعمال بالمدرکات". (المقتطف مأخوذ من موقع مسیحي علی الأنترنت) [المترجم]
- (2) هناك مثال شهیر: فی مرقس 1: 16-18 ومتّى 4: 18-20، یطلب یسوع من سمعان وأخاه أنداس أن یتبعاه لیجعل منهما "صیّادی بشر" [معنی إجابی]. ولكن هذا التعبير یدکر بما جاء فی سفر إرمیا 16: 16 أين یقع الحدیث عن اليهود العصاة الذین یُسلّمهم الرّب إلی "صیّادین کثیرین... فیصطادونهم" [معنی سلبی]. فالصیّادون، أشخاص عدائیة أرسلهم الرّب لمعاقبة المجرمین، یصبحون فی التبشیر الإنجیلی رُسلًا یتبعهم الرّب لتخلیص البشریة.
- (3) هذا النّص مأخوذ من الترجمة السبعینیة (LXX) وهي نسخة للتبیل العبری باللغة الإغریقیة. النّص الماسوري ["الماسورا"] كلمة عبریة مشتقة من الجذر (م س ر) وتعنی (نقل) (أوصل) [یختلف بعض الشيء: "یخرُجُ کوكبٌ من یعقوب ویصبح سیداً، ویقومُ صولجانٌ من إسرائيل".
- (4) الأنابیل القانونیة الأخری لا تذكر النّجم، وذلك بخلاف أنابیل الطفولة المنحوّلة.

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَمْ لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (5)

يبدو بالفعل أن "السَّلام" هو الموضوع المحوري لسورة القَدْرِ. وهذا هو ما قَصَدَهُ الْمُحَرَّرُ، وذلك بدليل التركيب المُبْتَدِع الذي اعتمده بوضعه لفظه "سَلامٌ" على رأس الآية 5 الشَّيء الذي يجعلها تَبْرُزُ أَكْثَرَ. غير أن سَطْرِي قُوَّة السورة يقوداننا تحديداً إلى كلمة "سَلامٌ" ويجدان فيها تفسيرهما.

أحد سَطْرِي القُوَّة هاذين يظهر في الآيتين 3 و4 أين يقع الحديث عن قيمة صلوات قيام اللَّيْلِ ونزول الملائكة خلال لَيْلَةِ الْمِيلَادِ. وهكذا يكون السَّلام في نفس الوقت هو نتيجة لِقْدوم المسيح وكذلك يُمثل موضوع الأناشيد التي تُرْتَلُّها مَعَا الملائكة (الآية 4) والمؤمنين السَّاهرون وهم يتهجَّدون (الآية 3). وقد رأينا سابقاً أن س 397: 5- ترتبط بتقليد من أصل سرياني يحافظ على علاقات قويَّة مع أنشودة الميلاد 21- فليس من المدهش إذن أن تكون الموازاة بين الملائكة والمؤمنين صريحةً عند إفرام:

"اللَّيْلَةُ إِنَّحَدَ الحُرَّاسُ العُلُويون [الملائكة] مع الحُرَّاسِ السَّاهرين [المؤمنون]؛ فقد جاء السَّاهِر [المسيح] لِيَخْلُقَ حُرَّاساً في وسط الخليقة؛ هُوَ ذَا فَإِنَّ الحُرَّاسِ السَّاهرين قد صاروا زُمَلَاءَ للحُرَّاسِ العُلُويين، وأنشودوا مع الساروفيم: طُوبَى لِمَنْ يَصِيرُ قِيَارَةً لتسبيحك، فَإِنَّ نِعْمَتَكَ تكون هي مكافأتهم" (أنشودة الميلاد 21: 4).

لكن ما هو الشأن مع سطر القُوَّة الأول للسورة الموجود منذ الآية 1 التي تتحدَّث عن ميلاد يسوع وعن "نزوله" خلال لَيْلَةِ الْقَدْرِ؟ هنا القرآن، بكلِّ تأكيد، يَخْتَصِرُ شديد الاختصار ويُلمِّح فقط مجرد التلميح، ولم أتوصل بعدُ إلى اكتشاف تَوَازِيَاتٍ نَصِيَّةٍ لهذه الآية شبيهة بتلك التوازيات التي وجدناها للآيتين 3- 4 (1). (غير أنني أقترح أن نرى في سورة القَدْرِ إشارة إلى تقليد كامل من الفكر المسيحي، تُمَثِّله على وجه الخصوص النصوص القليلة المذكورة أعلاه التي تتحدث عن ميلاد يسوع الذي يفتح عهداً من السَّلام والخلاص. بالتأكيد، الآية 5 تتحدث عن "السَّلام حتى مطلع الفجر" وليس "عهد سلام": من وجهة النظر هذه فإنَّ هذه الآية تمثل صدى للآيتين 3-4 أكثر منها للآية 1. غير أنه يبدو لي، من الناحية البلاغية، أن كلمة "قَدْرٌ" في آخر الآيتين 1 و2 تتعارض بشكل واضح مع كلمة "سلام" في الآية 5.

هل هذا التقليد الفكري حاضر عند إفرام؟ لا نجد في أناشيد الميلاد رؤية حول التَّنْجِيمِ أو القَدْرِ مثل التي نجدها عند ثيودوت أو أوريغان. إلا أنَّ هذه الرؤية تُطْفِئُ في المقطع التالي:

"أَمْتَرَجُ الحُرَّاسِ" بالحُرَّاسِ، وَفَرِحَ الكُلُّ، لِأَنَّ العَالَمَ جاء إلى الحياة. الشيطان الذي كان مَلِكًا صار في عَارٍ، فَنَسَجَ لِنَفْسِهِ تِيَجَانًا من الكذب. بنى عرشه كَالِهٍ على العالم المسكون، لكن جاء "الطفل" في المدوِّد، فطرد الشَّيْطَانَ من مملكته. الشَّمْسُ سجدت له (للطفل) بواسطة المجوس، وَعَبَدَتْهُ بواسطة عابديها) "أنشودة الميلاد. 21: 11).

تذكَّرُ نهاية المقطع أن ميلاد المسيح يُحرِّرُ الإنسان من الوثنيَّة. وهي الفكرة التي لم يتوان إفرام في أكيدها - فقد ذهب إلى حدِّ تخصيص أنشودة كاملة لها وهي الأنشودة 22. يظهر فيها المسيح بمثابة ذاك الذي يُحرر الخليقة من الشيطان والوثنية (22: 4، 5، 6، 9، 13، 34، 35، وكذلك 5: 15). فانتهت عبادة الشياطين (22: 27): واختفت بذلك قوة السَّحَرَةِ:

"كان الكلدانيون يذهبون في كل مكان، تائهين ومُضَلَّلِينَ، انكشف رُسُلُ الخبيثة في أنحاء العالم وأخرسهم رُسُلُ الحقيقة وهزموهم، مُبارِكٌ هو "الطفل" الذي بُشِّرَ بمجيئه" (أنشودة الميلاد. 22: 32):

التوازيات، على مستوى تركيب الجمل والمواضيع، بين سورة القدر وأناشيد الميلاد للقديس إفرام وخاصة منها الأنشودة 21، تبدو مُكثَّفة جدًا إلى درجة يصعب معها اعتبارها جاءت بمحض صدفة: لذا يمكن أن نعتبر أن كاتب سورة القدر كان مطلعاً، بشكل مباشر أو غير مباشر (2)، على بعض أناشيد إفرام التي لعبت دوراً حاسماً في تأليف السورة (حتى ولو كانت كريستولوجياً (طبيعة المسيح) القرآن مختلفة بطبيعة الحال عن مثيلتها عند إفرام).

وبشكل أعم، هناك تقليد أدبي وديني (في الببيل [الكتاب المقدس]) يُفترض أنه كان معروفاً من طرف كاتب (أو كُتَّبة) النص القرآني وفي نفس الوقت لدى مُستلمي هذا النص. في الواقع، إن القرآن هو نصُّ إيحائي في إحالته البيبلية إلى درجة أنه لا يمكن فهمه حقيقة إلا من طرف أناس يتمتعون بسابق معرفة بالقصص التي يُحيل عليها. ولذلك فهو يُشبه في أسلوبه، جزئياً على الأقل، أسلوب العظة الدينية الأدبي: فهو يُمثل غالباً نوعاً من التعليق الهامشي على القصص البيبلية، وذلك بالإشارة إلى معنى وموعظة هذه القصص (حتى وإن تطلب هذا لجوؤه إلى استخدام اختيارات لاهوتية متعارضة مع التقاليد الدينية التي يشير إليها ضمناً).

من وجهة النظر هذه، إذا كانت سورة القدر ليست نصاً جدلياً كما هو حال الكثير من المقاطع القرآنية التي تتحدث عن يسوع، فهي تطلُّ على الأقل متعلقة بالليثورجيا، وفي الوقت ذاته بالخطبة الوعظية (3) وهما نوعان لا يتعارضان بل بالعكس: فنحن نعرف مثلاً أن مدرّشات إفرام السرياني بالإضافة إلى وظيفتها الليثورجية، فإنها تلعب كذلك دوراً وعظياً، باعتبارها فرصة لإعطاء الشعب تعليماً دينياً لا يحصل عليه بالضرورة بطرق أخرى). هذا والحال أننا عندما نقول خطبة دينية فهذا يعني نصاً تكون فيه العظة تُمثل في نفس الوقت التعليق والتفسير أو مجرد الشرح. فهل يجب أن نعتبر أن هذا النص كان تأليفاً سريانياً أو تأليفاً ليثورجياً عربياً مسيحياً أو فقط مأثوراً شفويّاً (مرويات عن القصص البيبلية التي كانت تُداول منذ ذلك الحين بين مُستلمي الرسالة القرآنية)؟ ليس هنا مجال اتّخاذ القرار في هذا الشأن.

إذا أخذنا مأخذ الجد الطابع الوعظي للسورة فإن ذلك يُوفر لنا على أي حال مفتاحاً لفهم عبارة "أنزلناه" (س: 97: 1)، وبشكل أدق معرفة ما يعود عليه الضمير "ه". يبدو لي أنه من المحتمل جداً أن سورة القدر هي مقطع من نص أطول، وأن مقاطعه الأخرى لم يقع الاحتفاظ بها في النص القرآني: ومن الطبيعي أن يقع التفكير في أن هذه السورة إنما هي أنشودة مسيحية تعود لفترة ما قبل الإسلام (4)، ولكن بالرغم من أن التحليل الوحيد للسورة هنا لا يسمح بتأكيد طابعها الجاهلي، إلا أنه يُظهر فقط ارتباطها المباشر بالأناشيد المسيحية ما قبل إسلامية. ومهما يكن من أمر، ليس من الضروري أبداً البحث على من يعود عليه الضمير "ه" في المقاطع التي من المُفترض أنها فُقدت من هذه الأنشودة: فالضمير "ه" يمكن أن يُشير بكل بساطة إلى شخصية النص الرئيسية التي تشرحها هذه الأنشودة، أي يسوع.

توضيحات

أصبح من الممكن الآن العودة إلى كامل السورة ونوضِّح بعض النِّقاط التي مازال يكسوها الغموض.

(1) إنا أنزلناه في ليلة القدر (أو القدر)

يتعلّق الأمر إذن في الآية 1 بيسوع ولبيلة الميلاد. "نزل يسوع"، من وجهة نظر مسيحية هو فكرة بديهية. ولكن من وجهة نظر القرآن قد يكون من الممكن أن يُثير الحديث عن نزول يسوع بعض الصعوبات الطفيفة التي يجدر بنا مناقشتها.

أولاً، هل يمكن أن نفهم من "نزول يسوع" هو ميلاده بالذات؟ بل قد يجب علينا، بشكل من الاشكال، أن نفهم من كلمة "النزول" ليس الولادة بل "الحَبْل" [حبلت مريم بيسوع بقوة الروح القدس، "نفخنا فيها من روحنا" كما يقول القرآن. ألم يكتب إفرام: "جَاءَ (الإبن) فِي الْحَمْلِ فَفَتَحَ الطَّرِيقَ وَجَعَلَهُ سَهْلًا، وَإِذْ جَاءَ فِي الْمِيلَادِ هَيَّأَهُ وَأَوْضَحَ مَلَامِحَهُ"؟ (أنشودة الميلاد 22: 2-3). ثانياً، ألا يفترض الحديث عن نزول يسوع وجود يسوع أزلّي (وهي فكرة أساسية عند المسيحيين النّيقين [نسبة إلى مَجْمَع نِيقِيَّة الْمَسْكُونِي الذي انعقد سنة 325 م والذي كرّس أزلّيّة يسوع]، ولكنها مبدئيّاً ليست بتاتا فكرة قرآنيّة)؟ أخيراً، لا نجد إشارات قرآنيّة موازية قد تتحدث بوضوح عن نزول يسوع.

يقدم لوكسنبيرغ، فيما يتعلق بالنقطة الأولى، الإقتراح التالي: "الفعل العربي (أَنْزَلَ) ينبغي أن نضعه هنا في علاقة مع المصدر السرياني/الأرامي "نُحَاتَا" - "نُوحَاتَا" (بالعربيّة "نُحَاتَه = البراية")، الذي ذكر مرتين في سورة مريم: "فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا" (السورة 19: 24)، واصفاً ولادة مريم، وهو يعني حرفياً "أَنْزَلَ". ولم يقع استعمال هذه الكلمة في القرآن إلا في هذه الآية لتشير إلى الخاصية ما فوق طبيعيتي لميلاد يسوع الذي (...). كَلَّمَ النَّاسَ وَهُوَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا" [لوكسنبيرغ].

يشير لوكسنبيرغ إلى تحليله للآية 24 من سورة مريم، وهو تحليل يبتعد عن النصّ المُسْتَلَم [النصّ الرّسمي] في العديد من النقاط (فهو مثلاً يُعيد صياغة عبارة "نُحَاتَا" التي لا تظهر في القراءة التقليدية للنصّ القرآني). غير أن مناقشة تحاليل لوكسنبيرغ لسورة مريم تتعدى حدود بحثنا هذا. سأشير فقط إلى صعوبة في اقتراحه حول الآية 1 من سورة القدر (صعوبة تتشابه مع التفسير الإسلامي الأكثر انتشاراً). بالفعل، بما أنّ كلمة "أَنْزَلَ" تشير في القرآن إلى الانتقال من السماوي إلى الأرضي ومن المُتَعَالِي إلى الدُّنْيَوِي فإنها لا يمكن أن تشير إلى حدث سماوي بحت مثل نزول القرآن إلى السماء الدنيا، ولكن لا يبدو أنها تشير أيضاً إلى حدث، هو عجيب بالتأكيد، غير أنه يظلّ "دُنْيَوِي"، مثل حدث ميلاد يسوع.

هذه الصعوبات التي تتعلّق بميلاد أو نزول يسوع ليست مع ذلك إلا صعوبات ظاهرية. صحيح، أحيانا يقع التفريق بين النزول والميلاد، ولكنّ هذا التمييز ليس تمييزاً منهجياً. بصورة عامّة، الحديث عن نزول يسوع يعني بكل بساطة الحديث عن محيئه إلى الدنيا، الشيء الذي يشمل في نفس الوقت الحَبْل والميلاد. ويمكن أن نستشهد من جديد بإفرام:

"لقد أتى إلينا النور السري، وظهر جماله بالجسد! النور الذي تكلم عنه زكريّا أضاء اليوم في بيت لحم" (أنشودة الميلاد 1: 6).

من ناحية أخرى، نستطيع الحديث كذلك عن "النزول" فقط للإشارة لميلاد يسوع: "وفي تلك الأيام التي صدرَ فيها أمرٌ من القيصَر بإحصاء جميع أهل المعمور [لوقا 2: 1-3]، نَزَلَ مُخْلِصُنَا" (أنشودة الميلاد 18: 2-1). (2-1).

الهوامش

(1) بما أنّ إفرام السرياني اعتمد، في نظم أناشيده، على مأثور بأكمّله كان موجوداً وخاصة مأثور "بارديسان" الذي يُعطي هو نفسه أهمية بالغة لموضوع القدر، فإنّه بإمكاننا، كما يقترح ذلك الباحث يان فان ريث، أن نتساءل ما إذا كان بارديسان قد مثل مصدرًا، مباشرًا أو غير مباشر، للقرآن. هذه الفرضية جديرة بأن نتمعّن فيها أكثر.

- (2) غير مباشر، أقصد من هذا وجود نصٍّ أو ماثور شفوي يختلف عن نصِّ أفرام نفسه ولكنه يمكن أن يكون مُسْتَلْهِمًا أو مُقْتَبَسًا من أناشيد الميلاد. نذكر هنا أن ما وصلنا من أناشيد الميلاد هي ثمانية وعشرين نشيدًا، ولكن هناك ملحوظة لا نعرف كاتبها وردت في مخطوطة تُشير إلى أن أفرام نظم في الأصل خمسين نشيدًا. أنظر: "مفتاح لأناشيد إفرام في مخطوط سيناء السرياني: DE HALLEUX A., 1972, « Une clé pour les hymnes d'Éz-phrem dans le ms. Sinai syr. 10 », Le Muséon n° 85, pp. 171-199.
- (3) أنظر لاحقًا عندما نتعرّض للصيغة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا".
- (4) هذه الفكرة ليست جديدة. لقد دافع عنها، في صيغة أكثر تحديداً (الصيغة الشعرية للخطب الوعظية) من طرف باحثين مثل: MULLER D. H. (1896), HOLDER, GEYER R. (1908), LULING G. (20113)

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (6)

(في نهاية المقال السابق بدأنا الحديث عن النقاط الثلاث التي تعرّض لها كريستوف لوكنسبيرغ في سياق تحليله لسورة القدر. وتطرّقنا للنقطة الأولى التي يقترح فيها لوكنسبيرغ تقريب العبارة العربية "أنزل" من اللفظ السرياني/الأرامي "نَحَاتَا".)

لنمرّ الآن إلى النقطة الثانية. القرآن يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون يسوع هو الله أو ابن الله: يسوع هو رسول الله ("إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ" س 4: 171)؛ فهو ليس إلا مخلوقاً وعبداً لله ("لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ" س 4: 172). ولكن القرآن يروي هو أيضاً قصة مُعْجَزَةِ ميلاد يسوع (سورة مريم: 16-34)؛ "وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ"، المؤمنون (23: 50) ويعترف بولادته العذرية ("وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ"، الأنبياء 21: 91). وعبارة أخرى، فيسوع هو كآدم وُلِدَ بدون أب ("إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"، آل عمران 3: 59)؛ ولكن، بالرغم من ذلك، لا يمكن أن يُسَمَّى "ابن الله". وزيادة على هذا، فإن القرآن يؤكد على أن يسوع المسيح هو "كَلِمَةٌ" الله "أَلْفَاها" إلى مريم (النساء 4: 71)، و"رُوحُ" الله (النساء 4: 171) نَفَخَهُ في مريم (الأنبياء 21: 91). وكما أشار إليه الملاحظون المسيحيون الأوائل، فإن القرآن يُعرّف طبيعة يسوع المسيح بـ"كَلِمَةٌ" الله و"رُوحُ" الله (1). (وفي هذه الحالة، إذا كان يسوع في القرآن هو كلمة أو روحُ الله فإنه بإمكاننا بسهولة أن نُدرِك المقصود من الحديث على "نزوله".

كل هذا في اعتقادي يزيل الكثير من قوة النقطة الثالثة المتمثلة في غياب التوازيات القرآنية. فإذا كانت شخصية يسوع محورية في القرآن (ومن دون شك أكثر بكثير ممّا هو معترف به غالباً)، فإن قضية الميلاد لم يقع تناولها إلا بشكل هامشي، إما بمجرد الإيحاء (س 23: 50) أو في مجموعة من الآيات تتمحور حول شخصية مريم (س 19: 34-16). ولذلك فإنّ عدم العثور، في آيات قرآنية أخرى، على صيغ مثل "أَنْزَلَ عِيسَى"، ليس له أهمية تُذكر.

(2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (الْقَدْرِ)

كمثل أغلبية المترجمين سأعتبر "أَدْرَا" فعلاً تاماً خارج الزمان [الأفعال التامة مثل كان هي عكس الأفعال الناقصة مثل أضحى]. إن الصيغة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" تظهر مرّات عديدة في القرآن (س 69: 3؛ 74: 27؛ 77: 14؛ 1782: 18؛ 83: 8؛ 19، 8؛ 86: 2؛ 90: 12؛ 97: 2؛ 101: 3؛ 104: 5). وهي تشبه في بعض الحالات القسم الذي يفتح بعض السور، والذي يلعب دور "ناقوس" يُدقُّه المَبَشِّرُ لجلب انتباه مُسْتَلِمِ الرّسالة. والآيات التالية يمكنها عندئذ أن تُبرز على الأقل، إن لم نقل تُحدّد، بعض خصوصيات مفهوم يُعتبر، عند المرسل، أساسياً للغاية. وباختصار، تبدو عبارة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" مؤشراً على نصٍّ ينتمي لصنف الخطبة الوعظية.

لكن السؤال الذي نطرحه على أنفسنا الآن يتمثل في معرفة على من يعود الضمير "ك". التقليد الإسلامي يعتبر أن المقصود هو مُحَمَّدٌ باعتبار أن المُتَكَلِّم هو الله. إذن، قد نكون بصدد "عبارة مُتعدِّدة الإرسال"، فَمُحَمَّدٌ يقوم بتكرار الخطاب الذي يُرسله له الله (طبيعة المُتَكَلِّم الإلهية يُؤكِّدها ضمير الجمع "نَحْنُ" في الآية 1 "إِنَّا")، غير أن مُسْتَلَمِي الرسالة الحقيقيين (أهل مَكَّة) إنَّ دورهم يُصَبِّح هامشي ويُخْتَرَل إلى أبسط رُتَبَة مشاهدين يتابعون مُخاطبة بين الله ونبيِّه.

ويجدر بنا هنا ملاحظة الاختلاف الأدبي شديد الأهمية بين القرآن والبيئيل [الكتاب المقدس]. فالنصوص البيئيلية تصف أعمال الله باستعمال "الضمير الغائب" حتَّى ولو وقع سرد كلام الله حرفياً. ولكن في كل الحالات نجد أن هناك إطاراً عاماً وعدداً من الصياغات (مثل "نُبوءة الرَّب") التي من شأنها أن تزيل الغموض عن هوية المتكلم.

الأشياء جدٌ مختلفة في القرآن. (2) نجد بالطبع آيات قرآنية كُتِبَت باستعمال الضمير الغائب (مثل س16: 1 "أَتَى أَمْرُ اللَّهِ"؛ أو 17: 1 "سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ")، وبعضها الآخر هو عبارة عن استشهداد بالكلام الإلهي (مثل س28: 30: "أَنْ يَا مُوسَى: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»"). لكن، وبشكل عام، فإنَّ غياب الإطار السردية في القرآن، بالإضافة إلى الاستعمال المُشَوَّش للضمائر يجعلان غالباً من الصعب جدّاً معرفة من هو المُتَكَلِّم (الله، الرسول أو شخص آخر؟). وبالخصوص هناك عديد الآيات (مثل الآية الأولى من سورة القدر) بالإضافة إلى طبيعة نظرة التقليد الإسلامي للقرآن، كلُّ ذلك يدعونا لقراءة النصِّ القرآني كنصِّ مكتوب بصيغة ضمير المتكلم، إذن بمثابة نصِّ مُؤَلَّفه هو الله – هذا بالرغم من أنه في العديد من الحالات ينفي تركيب النص أو محتواه مثل هذه الفرضية. إنَّ القسط الأكبر من قوة القرآن الإقناعية تكمن بدون أدنى شك في هذا الجهاز الفريد من نوعه والذي بواسطته يطرح خطاب الرسول نفسه (على كل حال خطاب كاتب أو كُتَّاب النص) على أنه خطابُ الله.

هذه الوضعية لها بالطبع تبعات بالنسبة لتأويل العبارة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا". فلا نجد بالفعل إلا حالتين أين يفرض علينا النص القرآني أن نعتبر "الحوار" الذي يُقدِّمه هو حوار يدور بين الله والنبي ("وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقْبَةُ"، سورة البلد: 12؛ "وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ"، سورة القدر: 2). في بقية المقاطع نجد أنفسنا أمام صيغة فضفاضة نوعاً ما من الواضح أنَّ سياقها هو سياق خُطبةٍ وعُظيمةٍ حيث لا يكون الضمير "ك" سوى "إنذار" مُوجَّه لكل فرد من الحاضرين.

وفيما يخص "أَنْزَلْنَا" (س97: 1)، يمكننا أن نتساءل إذن (حتَّى وأن ظلَّ هذا مجرد فرضية) عن إمكانية وقوع عملية تغيير في تحرير النصوص القرآنية، في مرحلة ما من مراحل تأليف القرآن، عملية تهدف، من خلال تعديل طفيف للنص الأصلي، إلى جعلَ مُحَمَّدٍ المرجع الوحيد المُمكن الذي يعود عليه الضمير "ك" (3): ولهذا قد يجب علينا، من الممكن، أن نقرأ إذن ليس "أَنْزَلْنَاهُ"، بل بالأحرى "أَنْزَلَهُ".

لنحلل الآن الجزء الثاني من السورة.

- (3) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ سَهْرٍ
(4) تُنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ ... فِيهَا ... مِنْ كُلِّ زَمْرٍ
(5) سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ

لا تثير الآيتان 3 و5 صعوبة تذكر. لكن في المقابل تظهر الأشياء أكثر تعقيداً مع الآية 4. فمن الصعب معرفة ما إذا كان من اللازم ترك كلمة "أمر" مثلما جاءت في المخطوطات ونفسر حضورها لضرورة القافية، أو نُصلحها بكلمة "زمر" (وهي فرضية تخمينية أكثر ولكنها مُغرية). غير أن ذلك لا يغيّر شيئاً ممَّا هو من المفروض، نظراً للسياق، أنه يُشكِّل الفكرة العامة لـ"الأناشيد الدينية" أو "التسابيح" أو

"الأذكار."

إنَّ طول السُّورَةِ الْأَصْلِيَّةِ يَفْتَرِضُ وَجُودَ إِضَافَةِ دَاخِلِ الْآيَةِ نَفْسَهَا. إِذْ يُمْكِنُ أَنْ نَتَصَوَّرَ أَنَّ الصِّيغَةَ النَّمْطِيَّةَ "بِإِذْنِ رَبِّهِمْ" هِيَ إِقْحَامٌ. تَبْقَى حَالَةُ التَّعْبِيرِ "وَالرُّوحُ فِيهَا". إِنَّ الْفَرْضِيَّةَ الْأَسْهَلَ تَتَمَثَّلُ فِي اعْتِبَارِ "وَالرُّوحُ" شَرْحًا وَتَعْلِيْقًا اقْتَضَتْهُ الْمَوَازَاةُ مَعَ الْآيَةِ 2 مِنْ سُورَةِ النَّحْلِ "يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ"، فِي حِينِ أَنَّ عِبَارَةَ "فِيهَا" يُمْكِنُ أَنْ تَنْتَسِبَ إِلَى النَّصِّ الْأَصْلِيِّ، وَذَلِكَ بِالرَّغْمِ مِنْ كَوْنِهَا غَيْرَ ضَرُورِيَّةٍ لِفَهْمِ الْجُمْلَةِ.

فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِكَلِمَةِ "الْمَلَائِكَةُ"، لَيْسَ مِنَ الْمَتَأَكَّدِ أَنَّ رَسْمَ النَّصِّ الْقَانُونِي [الْمَقْدَّس] يُؤَدِّي عَلَى وَجْهِ صَحِيحِ النَّطْقِ الْأَصْلِيِّ لِهَذِهِ الْكَلِمَةِ - رَغْمَ أَنَّ صِيغَةَ الْجَمْعِ هَذِهِ تَحَاكِي صِيغَةَ فِي اللُّغَةِ الْحَبَشِيَّةِ مَعْرُوفَةٌ جَيِّدًا وَمُؤَكَّدَةٌ فِي مَوَاضِعَ أُخْرَى فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ. وَقَدْ اقْتَرَحَ لوكسنبيرغ أَنَّ نَرَى فِي هَذَا اللَّفْظِ صِيغَةَ الْجَمْعِ السَّرْيَانِيَّةِ الْأَرَامِيَّةِ «مَلَائِكُ»: وَلَيْسَ هَذَا مُسْتَحِيلًا (فَهَذَا بِإِمْكَانِهِ أَنْ يَتِمَاشَى أَكْثَرَ، مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ إِيقَاعِيَّةِ صِرْفَةٍ)، وَلَكِنَّهُ يَبْقَى مَعَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ النَّحْمِينَ.

اعتراض (الدخان 44: 6-1)

كنت قد ذكرت أنفاً أن فرضية لوكسنبيرغ بخصوص سورة القدر لم تحظ إلا بقدر ضئيل من الإهتمام . ويمكننا أن نخشى بالفعل أن يكون كثير من الباحثين قد انخرطوا في الاعتراض الذي أبداه بويرينغ (Bowering) عندما كتب:

"إنَّ الْحُجَجَ الَّتِي دَعِمَ بِهَا لوكسنبيرغ فَرْضِيَّتَهُ بِخُصُوصِ حُضُورِ الْمَسِيحِ فِي الْقُرْآنِ هِيَ حُجَجٌ مَحْدُودَةٌ جَدًّا، فَهِيَ تَسْتَنْدُ فَقَطْ إِلَى "ضَمِيرٍ" فِي سُورَةِ الْقَدْرِ. فِي هَذِهِ الْحَالَةِ، هُنَاكَ مِثَالٌ قَرَأَنِي مُوَازِي (الدخان 44: 3) يَتَعَارَضُ مَبَاشِرَةً مَعَ تَأْوِيلِ لوكسنبيرغ الَّذِي يَسْتَبْدِلُ "لَيْلَةُ الْقُدْرَةِ"، الَّتِي مِنَ الْمَعْرُوفِ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ تُشِيرُ إِلَيْهَا، بِتَلْمِيحٍ إِلَى الطِّفْلِ يَسُوعَ [لَيْلَةُ الْمِيلَادِ] كَمَا جَاءَ ذَلِكَ فِي اللَّيْتُورْجِيَا السَّرْيَانِيَّةِ."

أَتَمَنَّى أَنَّنِي قَدْ بَرَهَنْتُ عَلَى أَنَّ فَرْضِيَّةَ لوكسنبيرغ تَدْعُمُهَا عِدَّةُ عُنَاوِرٍ تَفُوقُ مَجْرَدَ "ضَمِيرٍ" فَقَطْ. وَمَهْمَا يَكُنُ مِنْ أَمْرٍ، فَإِنَّ هَذَا الْإِعْتِرَاضَ لَا تَأْتِيرُ لَهُ إِلَّا إِذَا اجْتَمَعَ شَرْطَانِ: أَوَّلًا، أَنْ يَكُونَ مِشْرَعًا أَنْ نَقْرَأَ سُورَةَ الْقَدْرِ عَلَى ضَوْءِ الْآيَاتِ 6-1 مِنْ سُورَةِ الدَّخَانِ؛ ثَانِيًا، أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْآيَاتُ تَتَحَدَّثُ حَقِيقَةً عَنِ نَزُولِ الْقُرْآنِ. فَإِذَا سَقَطَ أَحَدُ هَازِلَيْنِ الشَّرْطَيْنِ فَإِنَّ الْإِعْتِرَاضَ يَفْقَدُ وَجَاهَتَهُ.

سَأناقِشُ هُنَا بِاقْتِضَابِ النَّقْطَةِ الْأُولَى (4). دَعَوْنَا نَحْلُلُ الْآيَاتِ 1-6 مِنْ سُورَةِ الدَّخَانِ حَسَبِ النَّسْخَةِ الرَّسْمِيَّةِ لِلْقُرْآنِ وَدُونَ الْإِشَارَةِ إِلَى الْقَرَاءَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ لَهَا، مَعَ الْإِشَارَةِ إِلَى الْكَلِمَاتِ وَالْجُمَلِ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِيهَا مَعَ آيَاتِ سُورَةِ الْقَدْرِ ("إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ"; "فِيهَا"; "كُلُّ:").

"حَم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5) رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (6) رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنُوزَكُمْ مَوْجِبِينَ."

فِي الْبَدَايَةِ، لَا يَسْعُنَا إِلَّا أَنْ نَشِيرَ إِلَى أَنَّ تَحْرِيرَ هَذَا النَّصِّ جَاءَ مُشَوَّشًا نَوْعًا مَا. ثَمَّ، هَلْ هُوَ يُبْرَّرُ اعْتِرَاضَ بويرينغ؟ إِنَّنَا نَشْكُ فِي ذَلِكَ.

فَالْتَوَازِيَاتُ بَيْنَ سُورَةِ الْقَدْرِ وَبَيْنِ الْآيَاتِ 1-6 مِنْ سُورَةِ الدَّخَانِ لَيْسَتْ حَاسِمَةً فَعَلًا. هُنَاكَ بِالطَّبَعِ

توازيات على مستوى الجُمْل بين السورة 44: 3 (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) والسورة 97: 1 (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)، غير أن السورة 44: 1-6 تتحدث عن "ليلة مباركة" [كأي ليلة مباركة أخرى]، وليس عن "ليلة القدر". يمكن بالطبع أن نعتبر ليلة القدر ليلة مباركة، لكن لا شيء يبرهن على أن الليلة المباركة التي نتحدث عنها س 44: 3 هي ليلة القدر: أفلا يوجد في القرآن إلا ليلة واحدة مباركة أو تنزيل واحد في ليلة مباركة؟ مثلاً، يذكر القرآن الليلة التي خرج فيها الشعب اليهودي من مصر (طه: 77 "وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي؛" الشعراء: 52 " وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي؛" الدخان: 23 "فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا") (5). يمكن أن نعتقد أن الأمر يتعلق هنا بـ"ليلة مباركة"، فالتقليد اليهودي هو كذلك يتحدث عن هذه الليلة، ليلة إسرائ موسى على أنها ليلة مباركة. وفي آية أخرى يتحدث القرآن عن إنزال: "إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ" (الأنفال: 8: 41). غير أن عبارة "يَوْمَ الْفُرْقَانِ" هي نسخ للتعبير السرياني "يَوْمًا دَفْرَقَانًا" ("يوم الخلاص")، التي تشير إلى الخروج من مصر، وهناك عدّة أسباب تدفعنا لاعتبار أن "يَوْمَ الْفُرْقَانِ" تُؤسّر تحديداً لا على معركة بدر [كما يقول المأثور الإسلامي] ولكن على حادثة الخروج هذه (6).

أمّا بخصوص التوازي بين السورة 44: 4 (فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ) والسورة 97: 4 فهو محدود للغاية إن لم نقل منعدم تماماً. وكما ما رأينا، فإن قراءة س 97: 4 بالأعتماد على س 44: 4 يُشكّل تعنيفاً ولّي ذراع للنص، كما أن التفسير الحرفي للنص المُستلّم للآية 4 من سورة القدر 97، لا يُعطي نتيجة مقنعة. الحل الوحيد الذي يوفر حقيقة سُكون النَّفس [هكذا وردت في المقال الأصلي] يبتعد كثيراً عن النص الرسمي أو على الأقل عن المفهوم التقليدي لكلمة "أمر": فمن وجهة نظر تعابيرية [phraséologie] تركيب الجملة، لا شيء يجمع بينها (بخلاف كلمة "كُلٌّ") وبين س 44: 4. ولهذا فإن سورة القدر 97 والآيات 1-6 من سورة الدخان 44 هي نصوص مُستقلّة عن بعضها البعض أكثر بكثير ممّا يُعتدّ في أكثر الأحيان. ولا يُعدّ ذلك مُستغرباً خاصّة إذا ما استهوتنا فكرة اعتبار القرآن بمثابة مجموعة نصوص أو قطع متناثرة يمكن أن تأتي من مصادر مختلفة.

(يتبع)

الهوامش

(1) كما يلاحظ ذلك يعقوب الرهاوي (708/633 م) في رسالته إلى يوحنا العمودي: "إن المهجرايا [لفظ كان يُطلق في ذلك الوقت على المسلمين]، بالرغم من أنهم كانوا لا يعترفون بكون المسيح الحقيقي هو الله أو ابن الله الذي جاء واعترف به المسيحيون، فإنهم يعتقدون كلهم بدون تردد بأنه [أي يسوع] هو المسيح الحقيقي الذي سيأتي والذي تنتبأ بمقدمه الأنبياء؛ وليس لهم معناه في هذه المسألة أي خلاف، بل لهم في ذلك خلاف مع اليهود؛ فهم يحاجونهم بقوة البرهان، بالفكر وبالقول، مؤكدين ما قلته أنا وهو ما بشر به الأنبياء: أن المسيح يكون من نسل داوود وحتى أن هذا المسيح الذي سيأتي سيولد من مريم؛ وهذا الأمر يعترف به المهجرايا ويعتبرونه حقاً ولا أحد منهم ينكر ذلك، لأنهم يعلنون على عين الملائكة وباستمرار أن يسوع [عيسى] بن مريم هو حقيقة المسيح، ويُنادونه أيضاً كلمة الله، مثلما تفعل الكتب المقدسة، ويمضون في جهلهم مضيفين أنه روح الله لأنهم لا يتوصلون إلى التمييز بين الكلمة والروح وذلك تماماً مثل رفضهم تسمية المسيح الله وابن الله". انظر:

NAU F., « Lettre de Jacques d'Edesse sur la généalogie de la sainte Vierge », Revue de l'Orient chrétien n° 4, pp. 518-519 (syriaque), p. 524 (traduction française, légèrement modifiée).

نجد نفس النقد الموجّه ضد المهجرايا [المسلمون] حول كلمة الله وروح الله عند يوحنا الدمشقي "هرطقات" الهرطقة رقم 100، الفقرة 2. (2) ألفريد لويس دو بريمار، في أصول القرآن. يمكن الرجوع إلى ترجمتنا الكاملة لهذا الكتاب والمنشورة في موقع الحوار المتمدن على عدّة حلقات.

(3) هذه العملية يمكن مقارنتها بتلك التي تمثّلت في قراءة "قُلْ!" عوضاً عن "قَالَ" (فالكلمتان لهما نفس الرّسم في أقدم المخطوطات)، أو تلك التي تمثّلت في مجرد إضافة عبارة "قُلْ" لإعطاء الانطباع بأنّ الله يُخاطب محمّد. برأبي، عمليات التّدخل هذه شائعة في الآيات التي تفتّح السور وهي آيات تكون على العموم حاملة لرسالة ثيولوجية أو روحية يعتبرها كاتب النص حاسمة. ولهذا فإن تركيب هذه الآيات يكون غالباً مرتبكاً جداً (مثلاً هذا الارتباك نجد جلياً للعيان في السبع آيات الأولى من سورة آل عمران، والسّت آيات الأولى من سورة الدخان). حول إضافة العبارة "قُلْ" ومشاكل التركيب المتعلقة بها، انظر بخصوص سورة الإخلاص:

KROPP M., « Tripartite, but anti-Trinitarian formulas in the Quranic Corpus », in REYNOLDS G. S. (ed.), 2011, New Perspectives on the Qur'an. The Qur'an in Its Historical Context 2, London: Routledge, pp. 245,

248.

(4) النقطه الثانية جديرة ولا شك أن يُخصَّص لها مقال لوحدها. لأنني، فعلا، غير متأكد أن الآية 3 من سورة الدخان تتحدث عن القرآن.
 (5) من الممكن أن أضيف الآية 1 من سورة الإسراء " سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا"، فكل الجزء الذي يأتي بعد "لَيْلًا" هو سحب رأبي كله إقحام الذي من شأنه تغيير المعنى الأصلي للآية وذلك لحث القارئ على يرى فيها إشارة إلى إسرائاء محمد.
 (6) بطبيعة الحال، "عَدِينًا" لا تشير إلى محمد بل إلى موسى. والجملة "وَمَا أَنْزَلْنَا" قد تكون إشارة سواء إلى "الْقُرْآن" نفسه، أو إلى الأوامر التي استلمها موسى بخصوص الخروج من مصر: "21فَدَعَا مُوسَى جَمِيعَ شَبْوٰخِ إِسْرَائِيلَ وَقَالَ لَهُمْ: اسْحُبُوا وَخُذُوا لَكُمْ غَنَمًا بِحَسَبِ عَشَائِرِكُمْ وَأَذْبَحُوا الْفَصْحَ. 22وَأَخُذُوا بَاقِيَةَ زُوفَا وَأَغْمِسُوهَا فِي الدَّمِ الَّذِي فِي الطُّسْتِ وَمُسُوا الْعَنْبَةَ الْعُلْيَا وَالْقَائِمَتَيْنِ بِالدَّمِ الَّذِي فِي الطُّسْتِ. وَأَنْتُمْ لَا يَخْرُجُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ بَابِ بَيْتِهِ حَتَّى الصَّبَاحِ، 23فَإِنَّ الرَّبَّ يَجْتَازُ لِيَضْرِبَ الْمِصْرِيِّينَ. فَحِينَ يَرَى الدَّمَّ عَلَى الْعَنْبَةِ الْعُلْيَا وَالْقَائِمَتَيْنِ يَعْبُرُ الرَّبُّ عَنِ الْبَابِ وَلَا يَدْعُ الْمُهْلِكَ يَدْخُلُ بِيُوتِكُمْ لِيَضْرِبَ. 24فَتَحْفَظُونَ هَذَا الأَمْرَ فَرِيضَةً لَكَ وَلَاوَلَادِكَ إِلَى الأَبَدِ. 25وَيَكُونُ حِينَ تَخْلُونَ الأَرْضَ الَّتِي يُعْطِيكُمُ الرَّبُّ كَمَا تَكَلَّمُ، أَنْتُمْ تَحْفَظُونَ هَذِهِ الخِدْمَةَ. 26وَيَكُونُ حِينَ يَقُولُ لَكُمْ أَوْلَادُكُمْ: مَا هَذِهِ الخِدْمَةُ لَكُمْ؟ 27أَنْتُمْ تَقُولُونَ: هِيَ ذَبِيحَةُ فَصْحٍ لِلرَّبِّ الَّذِي عَبَّرَ عَنْ بِيُوتِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي مِصْرَ لَمَّا ضَرَبَ الْمِصْرِيِّينَ وَخَلَصَ بِيُوتَنَا". فَخَرَّ الشَّعْبُ وَسَجَدُوا. 28وَمَضَى بَنُو إِسْرَائِيلَ وَفَعَلُوا كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى وَهَارُونَ. هَكَذَا فَعَلُوا". (الخروج، سفر 12: 21-28).

لَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ... أَم لَيْلَةُ الْمِيلَادِ؟ (7/7)

سورة الطارق 86: 1-3
 إن تحليل سورة القدر الذي قدمناه هنا يمكن أن يُبَيِّرَ لنا مقطعاً آخر من القرآن والمتمثل في الآيات الأولى من سورة الطارق:

(1) وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (3) النَّجْمُ النَّاقِبُ.

ماذا ينبغي علينا فهمه من لفظ "الطارق"؟ المعنى الأكثر تداولاً للفعل "طَرَقَ" هو "الآتي لَيْلًا، وكلُّ آتٍ بالليل طارقٌ، وهجم وأغار لَيْلًا". وقد اقترح المفسرون، إداً، شروحاً عديدة لكلمة "طارق" الواردة في القرآن مُتماشياً مع معنى الجذر "ط/ر/ق": فقد قال بعضهم أن المقصود به هو "كوكب الزهرة"، الذي يُقال له "كوكب الصُّبْحِ" (لأنه آخر نجم يختفي في الصُّبْحِ عند طلوع الشمس) و "كوكب المساء" (لأنه أوّل نجم يظهر في المساء). وبعض آخر أكد أن الأمر قد يتعلّق بمُذَنَّبٍ والبعض الآخر يرى أنه زُحَلٌ (لأنه يظهر في الليل ولكنه يختفي في النهار)، وقد قيل أيضاً أن المقصود هو أن كلَّ نَجْمٍ طارقٌ لأن طلوعه بالليل [وكلُّ ما أتى لَيْلًا فهو طارق]. والمترجمون العصريون منقسمون هم أيضاً في هذا الشأن، فتارةً يترجمون العبارة بـ «L'astre nocturne» (بلاشير، أبو ساحلية)، «du soir L'étoile» (فخري)، «La pulsatrice» (عبد العزيز)، «Le visiteur nocturne» (خوأم)، أو «L'arrivant du soir» (بارك).

البعض من هذه الفرضيات تبدو لي في الواقع قريبة جداً مما يبدو لي حلاً للُّغز - رغم كونها، بمعنى أو بآخر، تُجانِب ما هو جوهرِي. ولنُعدّ بالفعل إلى نصّ السورة نفسه وبالأخصّ إلى الآية 2، "وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ".

نحن نعلم أن الصيغة "وما أدراك ما" تهدف أولاً إلى جلب اهتمام مُتقبِّل الرسالة (وهو الدور الذي يلعبه القَسَمُ في الآية 1). ثُمَّ تُسْتخدَم، عن طريق الجواب المتعلّق بالسؤال الذي تطرحه، لوصف أو شرح مفهومٍ يعتبره باعث الرسالة محورياً. في القرآن يخص هذا التعبير إحدى عشرة كلمة: "الحاقّة" (س:69: 3)، وهي العقاب المحتوم الذي يُسلط على الكفار، "سَقَرٌ" (س:74: 27)، و"الحطمة" (س:104: 5)، وهي نار جهنم، و"يوم الفصل" (س:77: 14)، و"يوم الدين" (س:82: 17-18)، وهو يوم الحساب، و"سَجِّين" و"عَلِيُون" (س:83: 19، 8)، اللذان يشيران إلى الكتابين أين تحفظ أعمال المُذنبين والصالحين، "القارعة" (س:101: 3)، الفزع والهول، "العقبة" (س:90: 12)، وهي الطريق التي فيها النجاة والخير، وأخيراً "ليلة القدر" (س:97: 2) و"الطارق" (س:86: 2).

العبارات الثمانية الأولى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأخروية، في حين أنّ كلمتي "العقبة" و"ليلة القدر" ترتبطان بالأحرى بالسوثريولوجيا (= علم الخلاص في المسيحية). مع أنّه في كل حالة يتعلق الأمر بفكرة أساسية بالنسبة لرسالة القرآن الدينية. في حين أنّه إذا ما اتبعنا الشروح التي قدّمها المفسرون فإننا لا نعي جيّداً لماذا يلجأ القرآن لاستخدام عبارة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" لتقديم مفهوم كان من المفترض أنّ "الطارق" يشير له.

بالفعل، يبدو أنّ أهمّ آلهة في الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت "بنات الله"، وهنّ اللات، والعزّة ومناة. ومن الممكن أنّ عبادة العزّة كانت مقترنة بكوكب الزهرة، وأنّ الحرّم المكي كان في فترة من فترات تاريخه مقترناً بعبادة الكواكب السبعة الآلهة (عطارد، الزهرة، المريخ، المشتري، زحل، أبولون، ديانا). ولكن هل من الممكن أنّ تتخيّل أنّ القرآن يستعمل عبارة "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" بخصوص لفظ يشير إلى نجمة الصُّبْح؟ ولكنّ هذا يبدو بعيد الاحتمال. وأيضاً فرضيات المفسرين لا تتمتع بدورها بمصداقية أكبر، فليس هناك أيّ مبررٍ لكي يستعمل القرآن "وَمَا أَدْرَاكَ مَا" لكي يتحدث عن كوكب أو عن حدث فلكي عاديّ نسبياً.

يجب علينا بالأحرى أن نرى في "الطارق" مفهوماً محورياً في رسالة القرآن الدينية، والتي قد ترتبط بالأخروية والسوثريولوجيا. ولا داعي للذهاب إلى أبعد من ذلك.

يجب العودة بالفعل إلى سفر العدد 24: 17 وإلى نجم المجوس. ولنتذكّر نبوءة بلعام التي يشير إليها نجم الميلاد: "... يَخْرُجُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ، وَيَقُومُ رَجُلٌ مِنْ إِسْرَائِيلَ" (العدد 24: 17). هذا والحال أنّه توجد إشارتان تتعلقان بنبوءة بلعام في العهد الجديد وبشكل أدق في سفر الرؤيا:

"وَمَنْ يَغْلُبُ وَيَحْفَظُ أَعْمَالِي إِلَى النَّهَائَةِ فَسَأُعْطِيهِ سُلْطَانًا عَلَى الْأُمَمِ، فَيَرَعَاهُمْ بِقَضِيبٍ مِنْ حَدِيدٍ، كَمَا تُكْسَرُ أَنْيَّةٌ مِنْ خَرْفٍ، كَمَا أَخَذْتُ أَنَا أَيْضًا مِنْ عِنْدِ أَبِي، وَأُعْطِيهِ كَوْكَبَ الصُّبْحِ" (الرؤيا 2: 26-28).

"أَنَا يَسُوعُ، أَرْسَلْتُ مَلَائِكِي لِأَشْهَدَ لَكُمْ بِهَذِهِ الْأُمُورِ عَنِ الْكَنَائِسِ. أَنَا أَوَّلُ وَدُرِّيَّةُ دَاوُدَ. كَوْكَبُ الصُّبْحِ الْمُنِيرُ" (الرؤيا 22: 16).

يسوع هو المُتَكَلِّمُ في هذين النصين. فالنص الأول يبدأ باستشهاد مأخوذ من المزمور 2: 8-9: "سَلْنِي فَأَعْطِيكَ الْأُمَمَ مِيرَاثًا، وَأَقَاصِي الْأَرْضِ مِلْكًَا. تُحَطِّمُهُمْ بِقَضِيبٍ مِنْ حَدِيدٍ. مِثْلَ إِنَاءِ خَرْافٍ تُكْسَرُ هُمْ"، قبل أن يشير ضمناً إلى سفر العدد 24: 17، أين يقع الربط بين الصولجان والنجم. أمّا النص الثاني فهو يستشهد بسفر إشعياء 11: 1 ("وَيَخْرُجُ قَضِيبٌ مِنْ جَدْعِ يَسَى، وَيَنْبُتُ غُصْنٌ مِنْ أُصُولِهِ")، وهي آية سيربطها المؤرّخ جوستينوس فيما بعد بسفر العدد 24: 17 في قائمة تستعرض الأسماء التقليدية للمسيح: "وَدَعَاهُ مُوسَى نَجْمًا، ودعاه زكريا الشَّرْقَ، ودعاه إشعياء أيضاً المُتَأَلِّمَ ويعقوب وإسرائيل والعصا، والزَّهْرَةَ، وحجر الزاوية" (الحوار مع تريفون اليهودي 126: 1). هناك إذن أسباب قويّة، في هذين المقطعين، تدفعنا للاعتقاد أنّ نجمة الصُّبْحِ تشير إلى نجمة يعقوب.

وعليه فإنّه من البديهي أن نربط بين هذا النجم ونجم الميلاد أو نجم المجوس. إذن فإنّ "نجمة الصبح" لا تشير إلى كوكب الزهرة، ولكن هذا التعبير هو بالأحرى طريقة للتأكيد على الطابع المُنِيرِ والسَّاطِعِ لنجم المجوس:

"إِنَّ نَجْمًا يَشِعُّ فِي السَّمَاءِ أَكْثَرَ مِنْ كُلِّ النُّجُومِ. وَكَانَ نُورُهُ لَا يُعْبَرُ عَنْهُ، وَوَقَفَ النَّاسُ مَدْهُوشِينَ مِنْهُ" (رسالة القديس اغناطيوس الأنطاكي إلى أفسس 19: 1).

من جهته، فإنّ أوريجين يقرب هذا النجم من الشُّهْبِ:

"لقد لوحظ خلال الأحداث الكبرى والتغيّرات العظمى التي تقع في الأرض، أنّ مثل هذه الكواكب تطلع مشيرة إلى تغييرات في العروش، وإلى حروب، وإلى كل ما يمكن أن يحصل للعباد ويتسبب في اهتزازات في العالم الأرضي. كنت قد قرأت في الرسالة "في الشهب" لكايريمون الرواقي كيف أنّ شهبًا ظهرت أحيانًا عند اقتراب أحداث سعيدة، مع ذكر بعض الأمثلة على ذلك. فإذا طلع شهاب أو كواكب مماثلة بمناسبة اعتلاء أحدهم عرشًا جديدًا أو أحداث هامة على الأرض، فكيف نندّهش لظهور كوكب عند ميلاد ذاك الذي سيفتح طرقًا جديدة للجنس البشري ويُشيع مذهبه، ليس فقط بين اليهود، ولكن أيضًا بين الإغريق والأمم الأخرى؟ أمّا أنا، أستطيع أن أقول: فيما يخص الشهب، ليست لدينا أيّة نبوءة تقول لنا أنّه تحت مُلك فلان في فترة كذا سوف يطلع شهاب اسمه كذا؛ غير أنّه بخصوص الكوكب الذي طلع عند مولد يسوع، فقد تنبأ به بلعام (ضدّ كلّسوس 1: 59).

لكن كيف يتحدث إفرام عن نجم الميلاد في أناشيده وخاصة في النشيد 24؟ نجده يستعمل العبارتين "كُكْبُ نُورًا" (النجم النوراني) (أنشودة الميلاد: 24: 5، 7، 8، 13، 25)، و"نصيحًا" (النجم النَّاصِع) (أنشودة الميلاد: 24: 13، 25)، هذه العبارة الأخيرة يمكن أن تؤدّيها بالعربية عبارة "النجم النَّاقِب".

والطّريف في الأمر أنّ المفسرين عندما يفترضون أن لفظ "الطارق" يشير إلى نجمة الصبح أو إلى نيزك، فهم في نفس الوقت قريبون جدًا وبعيدون جدًا ممّا يبدو لي التفسير الأكثر إقناعًا لهذه الآيات، أي فكرة أنّ "النَّاقِب" يشير إلى نجم الميلاد. فقد زاغت عن أبصارهم فقط رمزية النجوم المسيحية، تلك التي تربط بين نجمة الصبح والمسيح.

خاتمة

إنّ التحليلات المقدّمة في هذا العمل، إنّ كانت صحيحة، فليس من المستبعد أن تكون لها تداعيات. وسأكتفي فقط بالإشارة لبعض الاعتبارات العامة.

يظهر إذن أنّ شخصيّة يسوع كانت حاضرة ضمناً في سورة كان يُعتدّ، تقليدياً، أنها مُخصّصة لمحمّد وللقرآن. إنّ افتراض أن تكون شخصيّة المسيح شخصيّة محورية بصورة مُطلقة في القرآن وأنّ التفاسير التقليدية عمدت، عن قصد أو بحسن نيّة، إلى تعويض شخصيّة المسيح، في بعض الحالات، بالقرآن أو بشخصيّة محمّد، فهي فرضيّة قد تبدو جريئة، ولكنّها جديرة بأن تأخذ حظّها من النقاش (1). لا أدعي بالتأكيد أن الاعتبارات التي تمّ تقديمها خلال هذا العمل تكفي لإثبات هذه الفرضيّة (فهي تُشكّل عند الاقتضاء مرحلة في هذا الاتجاه). وبالمقابل، فإنّها تثير صعوبة لبعض المقاربات في القرآن والتي تبقى من دون شك متوقّفة بشدّة على المأثور الإسلامي.

وهذا، بالخصوص، شأن بعض الأطروحات التي تُدافع عنها أنجيليكا نويرث (Angelika Neuwirth). فهي تدعم فكرة مفادها أنّه في أقدم السور (أي سور الفترة المكية الأولى حسب ترتيب نولده)، "يجب علينا أن نرى في الأشخاص الذين يخاطبهم النصّ ويتحدّث عنهم، على أنّهم يمثلون جماعة من المستمعين، كما يجب أن نرى في مُنتدى النقاش العام، الذي تشهد عليه السور، الفضاء نفسه الذي تتمّ فيه القراءة الليتورجية لهذه السور. والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو معرفة ما إذا كان هناك وعي جمعيّ يمكن أن يتعرّف داخله المُتكلّم ومستمعه على حدّ سواء والذي يمنحهم هويّة جماعيّة" (2). وبناء على ذلك، وحسب ما تعتقد نويرث، فإن مكة (والحرم)، مسرح التفاعل الاجتماعي والطقوس التي كانت تُقام فيها، هي أساسٌ مثل هذا الوعي الجمعي.

حسب ترتيب نولده هناك ثماني وأربعون سورة نزلت في الفترة المكية الأولى: 96، 74، 111، 106، 108، 104، 107، 102، 105، 92، 90، 94، 93، 97، 86، 91، 80، 68، 87، 95، 103، 85،

73، 101، 99، 82، 81، 53، 84، 100، 79، 77، 78، 88، 89، 75، 83، 69، 51، 52، 56، 70، 55، 112، 109، 113، 114، 1. ترى نويرث داخل هذه النصوص عديد الإشارات إلى مكة. لكن لا يسعني إلا أن أعتزف بأن عديد النصوص التي تستشهد بها نويرث كثير منها يبدو غير مقنع بالمرّة (3). فالنأويل الذي تقدّمه نويرث لهذه النصوص يتكلّ شديد الإتكال على السيرة النبوية وعلى قصص المأثور الإسلامي بالرغم من أنّ الباحثة تبدو غير معترفة بذلك: فلكلّ آية تقريباً من الآيات المذكورة وقع اقتراح تفسير مختلف أو بالإمكان اقتراحه بدون أدنى عناء. غابتي في هذا العمل ليست مناقشة أطروحات نويرث مناقشة دقيقة، بل سأقتصر فقط على إبداء ملاحظة واحدة: في حالة ما إذا اعتبرنا أنّ الحرم المكي يرتبط بديانة وثنية صرفه (4)، فإنّ سورتي القدر والطارق ليست لهما أية علاقة مباشرة مع مكة. إذن، يجب تقريب هاتين السورتين من نصوص ليتورجية أو خطب وعظية مسيحية كما هو الحال مع إمكانية وحتى وجوب فعل ذلك مع سور أخرى تنتمي إلى الفترة المكية الأولى.

هذا مع أنّ نويرث كانت صائبة عندما اعتبرت أن قضية الشعائر هي قضية مركزية. لكن المخرج في الموضوع هو أنّ أصل وتاريخ الطقوس الإسلامية بقيا إلى اليوم من المسائل التي يكسوها غموض شديد (ناهيك إذا ما كان تفسير الآيات القرآنية موضع رهان). وهذا هو السبب الذي جعلني لا أتعرض لهذا الموضوع هنا، معتبراً أن روايات المأثور الإسلامي المتعلقة بليلة القدر (وحول مسائل أخرى تتعلق بالعبادة والطقوس) هي روايات مرتبكة شديد الارتباك إلى درجة تصبح معها غير قادرة على إلقاء بعض الضوء، ولو في مرحلة أولى، على محتوى سورة القدر نفسه. وبالرغم من كلّ هذا فإنّ الربط الذي يعقده لوكسنبرغ بين اللفظ الليتورجي السرياني "تحنّاناً"، "التضرّع"، واللفظ العربي "تحنّث" يبدو لي صائباً وله ما يبرّره (5).

الكثير من كبار العلماء تناولوا بكل تأكيد أصل وتاريخ الطقوس الإسلامية (6). في حين أنّ المقاربات المثمرة أكثر ليست على الأرجح تلك التي تحاول شرح أصل هذه الممارسة أو تلك وهذه الشعيرة أو تلك بالاعتماد الحصريّ أو شبه الحصري على معطيات المأثور الإسلامي (التي يجب بكل تأكيد أخذها بعين الاعتبار، ولكن يظلّ تأويلها صعباً)، ولكن تلك الدراسات التي تقرّبها وتقرّنها بالممارسات والشعائر التي كانت معروفة بدون أدنى شك وبوضوح تامّ في الشرق الأوسط قبل مجيء الإسلام بقليل أو بعده بقليل. في بداية القرن السابع ميلادي كانت عديد الحركات الدينية، اليهودية والمسيحية وأيضاً تيارات أخرى مثل المانوية، منخرسة منذ زمن طويل في الجزيرة العربية إلى جانب العديد من الجماعات "الوثنية": ونحن هنا بكلّ وضوح أمام حالة "تناقّف" يتّضح لنا أنّ نطاقها كان واسعاً وأكيداً عندما نكتشف وجود عدّة أسماء ببليوية في نقوش ما قبل لإسلام.

نختم بكلمة أخيرة. إنّ المشروع الطموح "المُدونة القرآنية" (Corpus Coranicum) والحريص على وضع القرآن في محيطه التاريخي، يقترح على نفسه أن يعمل على تطوير قاعدة معطيات من الوثائق والنصوص التي من شأنها أن تشكل محيط النص القرآني:

"تتكوّن الوحدة الثنائية لهذا المشروع من قاعدة معطيات تقوم بجرد لغة ومحتوى تقاطعات الآيات القرآنية مع مآثورات ما قبل القرآن (وبالخصوص مع الأدب اليهودي-المسيحي النبيلي وما بعد ببلي وكذلك مع الشعر الجاهلي" (7).

وهذا المشروع يمثل في حد ذاته مشروعاً مفيداً جداً. كلّ الإشكالية تتمثل في معرفة من أين ينطلق هذا البحث على المقاطع قبل-قرآنية. فإذا كان الانطلاق يبدأ من النص القانوني (الرسمي) أو من بعض القراءات ذات الاختلافات الطفيفة، فإنّه من المحتمل أن نمرّ مرّ الكرام بجانب المعطيات الحاسمة. وبناءً على ذلك، فإنّ أقرب قراءة موازية للآية 3 من سورة القدر (97: 3)، مقروءة حسب القراءة القانونية، هي دون شك قراءة المزمور 84 (83): 11 "لأنّ يوماً واحداً في ديارك خيرٌ من ألف كما أنشاء. اخترتُ الوُفوفَ على العتبةِ في بيتِ إلهي على السكّن في خيام الأشرار" - غير أنّ هذين النصين لا يتشابهان في

النهاية إلا تشابهاً سطحياً. وفي المقابل، إذا ما انطلقنا من رَسْم كلمات الآيات وحاولنا قصارى جهدنا تفسير النص بشكل منهجي ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً فإنه بمقدورنا أن نجد عندئذ توازي أكثر إقناعاً مع أناشيد الميلاد لإفْرَام السرياني.

ولذا من الأجدى أن نُدكّر بتحذير مانفريد كروب (Manfred Kropp):
 "إنه أمر بديهيّ تقريباً، ولكن يجب طرحه كمبدأ من مبادئ النقد النصي في الدراسات القرآنية: فبالرغم من أن التَّنْقِيظ في رسم النَّصِّ القرآني القانوني يكون في آلاف المرات صائباً، فإنه ينبغي مع ذلك وضعه موضع تساؤل، من وجهة النظر المنهجية، خاصة بالنسبة للألفاظ والعبارات التي تطرح صعوبات حتى بالنسبة للتقليد الإسلامي نفسه، فأقدم المخطوطات لم تكن تعرف لا التَّنْقِيظ ولا أي من علامات القراءة (الحركات، إلخ...). وقد كان هناك غموض وعدم يقين عند القراء والمفسرين المسلمين منذ بدايات وجود النص القرآني، وهذا دليل على أنه كانت بحوزتهم مخطوطات مكتوبة، ولا يوجد تقليد شفوي أصلي ومتواتر" (8).

وبعبارات أخرى، فإذا كان العمل الفيلولوجي، انطلاقاً من الرَّسْم، غير كافٍ ويجب اثراؤه بتأطيره من خلال وضعه في سياقه التاريخي، فإنه يبقى ضرورياً ومشروعاً - ويجب حتى وضعه، في الغالب الأعم، كشرط مسبق للبحث عن التوازيات النصية.

وهذا لا يدل بالتأكيد على أننا سنكون دائماً منساقين إلى تغيير القراءة الرسمية للنص القرآني. على سبيل المثال هناك مقطع قرآني يرتبط ارتباطاً مباشراً بنص سرياني: الأمر يتعلق بقصة ذو القرنين (س18: 83-102)، التي مصدرها نص سرياني "أسطورة الإسكندر" كُتِب عامي 629-630 (9). إلا أن هذا المقطع القرآني لا يحتوي على ما يبدو على أية كلمة سريانية، ولهذا فليست لدينا أية حاجة لتغيير مواضع التَّنْقِيظ. ففي هذه الحالة يكفي أن نضع الأشياء في سياقها التاريخي. ولكن كل ما ينطبق على بعض الآيات القرآنية لا ينطبق بالضرورة على آيات أخرى الشيء الذي يتطلب أن ننطلق من الرَّسْم، وهو ما يقودنا إلى قراءة المأثور الإسلامي قراءة مغايرة. ومثل هذه المقاربة هي التي أراد هذا العمل أن يُقدّم نموذجاً عنها.

الهوامش

- (1) هذه الفكرة ليست جديدة بالرغم من أنه يتم الدفاع عنها بدون شك بمزيج من البراهين الجيدة والفرضيات الإيحائية ولكنها تأملية، وكذلك المسلمات أو تخمينات قابلة للنقاش. أنظر بالخصوص بحوث فريق "إنارة" Inârah المتمركز في برلين بألمانيا.
- (2) de de récitation au canon en passant par la liturgie. À propos de la genèse Neuwith A., 2000, « Du texte développement du culte islamique » (trad. Fr. la composition des sourates et de sa redissolution au cours du p. 208, 2, 47 par T. HERZOG), Arabica n
- (3) يبدو على سبيل المثال أن نيويرث تعتبر أنه من المسلم به أن سورة الفيل تتحدث عن الحملة المزعومة على الكعبة قامت بها جيوش أبرهة الأشرم. هذا بالرغم من أن مصداقية هذه الحادثة ليست مؤكدة وأن النص القرآني غير صريح. للتعرّف على تفسير آخر، أنظر: Ka'ba par les rois yéménites Il voulut détruire le Temple. L'attaque de la » 2000. PREMARE A.-L DE Journal asiatique n° 288, 2, pp. 261-367 « avant l'islam. Akhbâr et histoire
- (4) الأشياء تكون طبعا مختلفة إذا افترضنا أنه في فترة من الفترات قبل مجيء النبي (مثلا في عهد جدّه عبد المطلب وحتى إعادة بناء الكعبة من طرف قريش عام 608 م)، كانت تُقام شعائر مسيحية هجينة، بدون شك مصبوغة بصبغة مانوية، داخل الحرم المكي. وهي شعائر قد يكون محمّد قد أراد العودة إليها ولو بشكل جزئي.
- (5) تقول السيرة النبوية أن محمّد كان يتعاطى التَّحْنُثَ مدّة شهر في السنة في غار حراء. وهذه المفردة حيرت عقول العلماء المسلمين. لمزيد من الاطلاع أنظر الدراسات المتبحّرة جداً والتي تُهمل مع ذلك الفرضية السريانية لأصل الكلمة: the meaning of a term », Bulletin of the School of Oriental an inquiry into KISTER M. J., « Al-tahannuth tahannuth An Inquiry ,studies n° 31, 2, pp. 233-268 CALDER N. 1988, "Hinth, birr, tabarrur and African the School of Oriental and African studies n° 51, 2, pp. into the Arabic Vocabulary of Vows", Bulletin of 214-239
- (6) أنظر على سبيل المثال الدراسات التي جمعها هاوتينغ: Ashgate Publishing-limit-ed HAWTHING G. (éd), 2006, The Development of Islamic Ritual, Aldershot

(7) أنظر الموقع التالي الذي زرته في 22 أبريل 2011:
www.bbaw.de/forschung/projektdarstellung

(8) أنظر:

.KROPP M., 2008, art. cit., p. 787

(9) أنظر:

The Alexander Legend in the Qur'an 18M83-102 », in REYNOLDS G. S. (éd), » VAN BLADEL K., 2008
.2008, op. cit., pp. 175-203