



مدى مناسبة البناء الحَلَقِي في تفسير نظم القرآن
قراءة في السمات الشكلية لسورة العلق في ضوء تحليل
السمات الشكلية لـ "بابا بارترا ٨" من التلمود البابلي

هولغر زلنتين

ترجمة: موقع تفسير

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



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

هولغر زلنتين - Holger Zellentin (1976-):

باحث ألماني متخصص في الدراسات الدينية في العصور القديمة المتأخرة،
خصوصًا دراسات اليهودية والمسيحية المتأخرة، والقرآن، وهو أستاذ الدين
والدراسات اليهودية في جامعة توبنغن.

له عدد من الإسهامات في دراسة القرآن في العصور القديمة المتأخرة، منها:

تحرير كتاب:

The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity Return to the
Origins, Routledge, 2019

وهو مترجم للعربية بعنوان: القرآن وإصلاح اليهودية والمسيحية، عودة
إلى الأصول، ترجمة: مصطفى سمير عبد الرحيم، وصدر عن دار روافد
الثقافية، سنة ٢٠٢٤ م.

مقدمة^(١) :

مع تزايد الدراسات التزامنية الأدبية للقرآن في السياق الغربي، برز الاهتمام بين الدارسين بالبنية الحَلَقِيَّة؛ إذ اعتبر كثيرٌ منهم أن معظم السور القرآنية تكشف عن بنية حَلَقِيَّة، وفي المقابل انتقد بعض الدارسين التوسّع في استخدام هذه البنية في دراسة السور القرآنية؛ إذ يؤدّي التوسّع في استخدامها -من وجهة نظرهم- لفرضها على النصّ، بدلاً عن تحليل النصّ ذاته واستخراج بنيته الخاصة، التي هي الهدف الأساس للدراسة التزامنية للقرآن.

في هذه الدراسة يحاول هولغر زلنتين امتحان تطبيق البنية الحَلَقِيَّة على القرآن، وامتحان عملية التقسيم البنيوي للسورة بشكلٍ أعمّ، ومساءلة مدى موضوعية هذا التقسيم وسبب اختلاف البنيات التي يفترضها الدارسون في دراسة نفس السورة، وفي هذا يعتمد زلنتين على استعارة المبادئ المطبّقة على دراسة التلمود، باعتبارها مبادئ تحظى باستقرار منهجي وتطبيقي أكثر من الدراسات الأدبية للقرآن.

تنقسم الدراسة بهذا إلى جزأين؛ في الجزء الأول يقرأ زلنتين قصة تلمودية مقسماً لها بنيوياً، ويحاول في عملية التقسيم والنقاش مع التقسيمات السابقة إبراز ما يعتبره تراكباً وتراتبية للبنى الأدبية داخل النصّ؛ إذ يفترض أن النصّ

(١) قام بكتابة المقدمة وكذلك التعليقات الواردة في نصّ الترجمة مسؤولو قسم الترجمات، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلّف بأنّ نَصَّصْنَا بعدها بـ(قسم الترجمات).

نفسه ووفقاً لسماته وأدواته الأدبية الداخلية يفترض أكثر من بنية للتقسيم، وينطلق في الجزء الثاني من هذه المبادئ التي يبرزها في دراسة النصّ التلمودي لدراسة سورة العلق، مقارنةً بين البنى المفترضة للسورة، سواء في التراث الإسلامي أو في السياق الغربي الحديث مع كويرس ونويفرت، ومتتبّعاً السمات والأدوات الأدبية الداخلية للسورة والتقسيمات البنيوية التي تفترضها. يعتبر زلتين التلمود والقرآن مختلفين من حيث طبيعة النصّين وطبيعة رؤيتهما الذاتية لسلطتهما، وكذلك من حيث طبيعة متلقي النصّين، إلا أنهما -وفقاً له- يتيمان إلى نفس فضاء آداب الكتاب المقدّس في العصور القديمة المتأخّرة، وأنّ هذا يعني ضمن ما يعني، طبيعة بنيوية معقّدة ومتراكبة ومتراتبة، وأنّ هذه السمة هي سمة موضوعية في النصوص، تسبّب أحياناً اقتراح الباحثين لبنى متفاوتة في دراسة نفس النصّ، وهذا يعني أنّ هذه البنى ليست متعارضة، بل تربطها علاقات داخلية ضمن بنية كلية أشمل للنصّ، ويركّز على ضرورة استحضار طبيعة المخاطبين وتوقعاتهم والطبيعة الشفهية أو الكتابية للنصوص لفهم البنى الأكثر دقّة والمقصودة من النصّ والمرتبطة بمضمون النصّ ومعناه.

لقد أخذت الدراسات الغربية للقرآن منذ سنوات في الاهتمام بدراسة نظم القرآن وتحليل بنيته الأدبية، وزادت وتيرة هذا الاهتمام تبعاً حتى صارت معلماً بارزاً في ساحة هذه الدراسات^(١)، وأضحى لدينا العديد من الدراسات

(١) لمزيد من التعرّف على دراسة نظم القرآن في الدراسات القرآنية الغربية، يراجع: دراسة نظم القرآن في الدرس الغربي المعاصر؛ تاريخها واتجاهاتها، خليل محمود اليماني - طارق حجي، تقرير منشور على مرصد تفسير.

والكتابات التي تعددت مقارباتها ومناهجها، وتأتي أهمية هذه الدراسة من أنها
تقدّم نقاشاً حول واحدة من أهمّ البنى المطروحة على ساحة الدراسات الغربية
لنظم القرآن، ما يجعلها مهمّة في المتابعة المنهجية للنقاشات الغربية المعاصرة
حول دراسة نظم القرآن.

الدراسة^(١)

مقدمة^(٢):

تتناول هذه المقالة بعض السمات الأدبية للقرآن من خلال مقارنتها، من الناحية الشكلية، بسمات التلمود البابلي، وهو النص المؤسس لليهودية الحاخامية، ويتألف

(١) عنوان الدراسة في اللغة الإنجليزية هو

Beyond Ring Composition, A Comparison of Formal Features in Sūrat al- 'Alaq (Q 96) and Bavli Bava Batra 8a

وقد نشرت ضمن كتاب Structural Dividers in the Qur'an، تحرير: ماريانا كلار، والصادر سنة ٢٠١٢م. جدير بالذكر أن الترجمة الحرفية للعنوان هي: «ما وراء النظم الحلقى، مقارنة بين السمات الشكلية في سورة العلق وبابا باترا ٨»، إلا أننا عدّلناه للعنوان الحالي ليكون أقرب للتعبير عن اشتغال الدراسة، (قسم الترجمات).

(٢) أُتيح إعداد هذه المقالة بفضل الدعم السخي من مؤسسة Leverhulme Trust.

وأودّ كذلك أن أعرب عن امتناني لكلّ مَنْ قدّموا ملاحظاتهم على الصّيغ الشفوية من هذه الورقة، التي عرضتها في الاجتماع السنوي للجمعية الدولية للدراسات القرآنية سنة ٢٠١٥، وكذلك للمشاركين في ندوة سنة ٢٠١٦ المعنونة: Structural Dividers in Qur'anic Material: A Synthesis of Approaches، وبوجه خاص لمنظمة الندوة ومحرّرة هذا المجلد ماريانا كلار، التي حسّنت ملاحظاتها مسوّدة سابقة تحسّيناً كبيراً. وسبق لي أن تناولت جانباً من البحث القائم في سورة العلق في:

Holger Zellentin, "Q96 Sūrat al- 'Alaq Between Philology and Polemics: A (Very) Critical Assessment of Günter Lüling's Ur-Qur' ān," in Die Koranhermeneutik von Günter Lüling, ed. George Tamer (Berlin: De Gruyter, 2019), 159–85.

وتعتمد الترجمة الإنجليزية للقرآن، على نحو غير حرفي، ترجمة: سيد علي قلي قرائي.

The Qur'ān with an English Paraphrase (Qom: Centre for Translation of the Holy Qur'ān, 2003).

وسيجري نقل الآرامية اليهودية والعبرية، وكذلك الآرامية المسيحية، أي السريانية، في الغالب وفق التقاليد الإملائية القديمة الناقصة، أي غير المشكولة، على النحو الآتي:

ʾ B g d h w z ḥ ṭ y k l m n s ʿ p ṣ q r š t

أما الضبط الكامل فيتبع: SBL Handbook of Style

وجميع الترجمات من النصوص القديمة ترجمتي ما لم يُنصّ على خلاف ذلك، كما ترجمتُ إلى الإنجليزية جميع الدراسات الفرنسية والألمانية ذات الصلة.

ترجمات

من المدونة التشريعية الأساسية المسمّاة (المِشناه)، ومن شرحها اللاحق المسمّى (الجِمارا). ومع أنّ القرآن والتلمود جُمعاً ونُسّقَت موادّهما في أواخر حِقْبَةِ العصور القديمة المتأخّرة، فإنه قد نشأ كُلُّ منهما في منطقة مختلفة من الشرق الأوسط، هما الجزيرة العربية وبلاد الرافدين على الترتيب، وكُتِبَا بلغتين مختلفتين؛ العربية من جهة، ومزيج من العبرية والآرامية من جهة أخرى. كما يختلفان في عمرهما النصّي؛ إذ يعكس التلمود مساراً تكوينياً أطول بكثير من المسار الذي يعكسه القرآن. وعلى الرغم من كثرة التداخلات الموضوعية بينهما، فإنّ الصّلّة الأدبية على مستوى بنيتهما النصّية الظاهرة لهذين الكتابين الدينيين محدودة: فالتلمود يفترض تأليفاً بشرياً، وهو شرح تشريعي يضمّ بين ثناياه السرد؛ في حين يفترض القرآن مصدرًا إلهياً، ويتّخذ صورة خطاب مباشر يشمل على السرد والتشريع معاً. ومع ذلك، أرى أنّ الأدوات التحليلية التي طُوّرت لدراسة الأدب الحاخامي قد تكون مفيدة جزئياً في دراسة القرآن، وأنّ الجمهور المقصود في كلّ من النصّين كان مهياً لإدراك سمات شكلية متشابهة. وبقدر ما يتّسم التلمود -وكذلك بعض أجزاء القرآن على الأقل- بأسلوب أدبي متجانس نسبياً، فإنّ مقارنة وحدتين نصّيتين صغيرتين منهما قد تعلّمتنا كثيراً عن السمات التي تتكرّر على امتداد النصّين، وعن الحساسية الأدبية لدى جمهور كلّ منهما.

وسأبيّن، من خلال مقارنة وحدتين قصيرتين من هذا القبيل؛ إحداهما قصة محفوظة في التلمود ضمن «بابا باترا ٨ أ»، والأخرى سورة العلق = أنّ كلا النصّين يدعو جمهوره إلى تقسيم هاتين الوحدتين إلى وحدات فرعية متميزة على أساس المضمون، وأنّ الحدود البنيوية الناشئة عن هذا التقسيم، تُنشئها وتتجاوزها في الوقت نفسه، جملةً من الأدوات الأدبية. وتعتمد هذه الأدوات في

الغالب على تكرار مجموعات من المفاهيم والأصوات، وتشمل تقنيات أدبية معروفة؛ منها القافية والجناس الاستهلاكي والتقويس، من غير أن تقتصر عليها. ولذلك يمكن تسويغ تقسيم أيّ من النصّين بحسب المضمون والسمات الشكلية، كما يمكن مراجعته والتشكيك فيه في ضوء تحليل أدبي أشمل.

أتفق مع ما أخذ يتشكّل في هذا الحقل من توافق عام على إمكان تحديد البنية الرئيسة لمعظم الوحدات النصّية القصيرة في القرآن والتلمود. لكنني أُنَبِّه، في الوقت نفسه، على ضرورة الكشف عن الأدوات البنيوية التي تُعقّد أيّ بنية أدبية نبتها لأحد النصّين أو تُقوّضها، وإلى وجوب الإقرار بوجود عدد من البنى المترابطة داخل كلّ وحدة محدّدة وخارجها. ومن ثم لا يعدو تقسيم النصّ إلى وحدات فرعية أن يكون أداة تحليلية أولية تهيئنا لإدراك بنى نصّية أكثر تعقيداً، قد يظهر بعضها في توتر مع بعض، أو حتى يمتنع على التصنيف الموضوعي.

وعليه، تُعيد هذه المقالة تقويم مزايا ما يسمّى (نظرية البناء الحلقى) وحدودها بوجه عام، أو (بلاغة الكتاب المقدس) بوجه خاص، في ضوء ثلاث ملاحظات. أولاً: إنّ التكرار -بكلّ بساطة- دليل أوثق إلى التحليل البنيوي من التصورات المسبقة عن التوازي أو التقابل العكسي، على أهمية هذين العنصرين. ثانياً: ترتبط السمات الشكلية لأيّ نصّ دائماً ارتباطاً وثيقاً برسالته الخاصّة، وينشأ عن العلاقة بين الشكل والمضمون نسيج معقّد من الدلالة الأدبية. ثالثاً: مع أن أنصار بلاغة الكتاب المقدّس والدراسات الأدبية القرآنية يميلون إلى مقارنة كتاب الإسلام المقدّس بالكتب المقدّسة لدى اليهود والمسيحيين، فإنّ من المفيد -بالقدر نفسه على

الأقل - أن نقرأ القرآن في ضوء السمات الشكلية للمدونات الأدبية المعاصرة له في العصور القديمة المتأخرة، ومنها الشعر العربي السابق للإسلام، والنصوص العبرية والآرامية والسريانية والحبشية والعربية التي نشأت عن قرون من الحوار الوثيق والدقيق الذي أقامه اليهود والمسيحيون مع الكتاب المقدس وسماته الأدبية. وقد أحرز بعض التقدم في قراءة القرآن في حوار مع هذه التقاليد الأدبية من جهة اشتراكها في المضمون، وربما أن الألوان لإعادة النظر في علاقة القرآن بهذه التقاليد نفسها من جهة الشكل الأدبي.

وتسعى هذه المقالة، بناء على ذلك، إلى بيان أن القرآن والتلمود، اللذين يرجح تاريخاً أن الأول وجه إلى جماعة متعددة الأعراق والثقافات من عرب الحجاز، وأن الثاني وجه إلى جماعة شديدة التجانس عرقياً ودينياً، بل وأكاديمياً، من يهود بلاد الرافدين = اشتراكاً في تصور جمهورهما بوصفه متصفاً بجملته من الخصائص المميزة. فقد كان الجمهوران مرهفي الحس تجاه عدد كبير من الإستراتيجيات البلاغية والأدبية المتشابهة التي تعمل عند الحد الفاصل بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة، وكان بعض أفراد كل جمهور، على الأقل، قادرين على تمييز البنى الأدبية المترابطة التي ينشئها تكرار العبارات والكلمات والأصوات والمفاهيم. وهذه دراسة أولية أمل أن تتلوها قريباً دراسات أوسع تراعي نطاقاً أكبر من البنى الأدبية في آداب العصور القديمة المتأخرة. وفي الوقت نفسه، أمل أن يكون ما تحدده من صورة خاصة للثقافة الأدبية "الكتابية" في تلك الحقبة، اشترك فيها اليهود الحاخاميون والجماعة الإسلامية الناشئة، وربما شاركهم فيها كثيرون غيرهم = أكثر بقاءً من نتائجها الأولية.

التوراة في سني المجاعة: التلمود البابلي، بابا باترا ٨ أ؛

ليان ثمار البحث المتاحة في الدراسات التلمودية، سنقرأ أولاً قصة تلمودية سَبَقَ ليونا فرانكل -أحد أبرز أعلام الدراسة الأدبية للتلمود- أن حلّلها في دراسة بالغة الإيجاز، ثم ناقش دلالة هذا التحليل بالنسبة إلى دراسة القرآن. ولا يفترض العرض الآتي معرفة سابقة بالدراسات التلمودية؛ إذ ستُشرح المصطلحات والمفاهيم الضرورية عند ورودها أول مرة. وقد سعى فرانكل إلى تقويم المدى الذي يمكن فيه تطبيق رؤى واستبصارات حقل الدراسة الأدبية للكتاب المقدّس -وهو حقل أقدم بكثير- على المدونة الحاخامية^(١).

وقد تعرّض عملُ فرانكل لانتقادات كثيرة، ولا سيّما افتراضه أن القصص الحاخامية ينبغي أن تُفهم في إطار (sigurt)، أي في إطار تماسكها المحكم وإحالتها الذاتية^(٢). ومع ذلك، ما تزال رؤاه الأساسية محتفظة بأهميتها التي كانت لها عند نشرها أول مرة.

(١) يقدم فرانكل نفسه تلخيصاً مناسباً لعمله في:

Fraenkel, Darkhe ha-agadah veva-midrash (Givataim, IL: Yad La-Talmud, 1991).

(٢) انظر مثلاً:

Hillel Newman, "Closing the Circle: Yonah Fraenkel, the Talmudic Story, and Rabbinic History," in How Should Rabbinic Literature be Read in the Modern World?, ed. Matthew Krauss (Atlanta, GA: Gorgias Press, 2006).

ولعلّ أبرز الباحثين المعاصرين المتموضعين في التقليد المنهجي لفرانكل هما جيفري روبنشتاين وجوشوا ليفنسون، وقد تجاوزا عمله الرائد إلى حدّ بعيد. انظر مثلاً:

Jeffrey Rubenstein, Talmudic Stories: Narrative, Art, Composition, and Culture (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999)، Joshua Levinson, The

سأعرض فيما يأتي تحليلي الخاص لبنية القصة ومعناها، مع الإفادة في أثناء ذلك من بعض ملاحظات فرانكل السديدة، ثم أنتقل إلى تحليله البنيوي هو للقصة؛ إذ ستساعدنا مواطن قوّته وضعفه على صقل منهجنا في تحليل التلمود والقرآن معاً. وسنرى أنّ تحليلات فرانكل النافذة لا تخلو من مأخذ؛ لأنه يميل -شأنه في ذلك شأن كثير من دارسي القرآن- إلى إغفال الأدوات الأدبية الثانوية المتنوّعة داخل النصّ، ومن ثم لا يقدّر ما يمكن رصده في التلمود من عدم انتظام، ولا ما فيه من تراتيبات بنيوية.

تلقي القصة التي سنبحثها الضوء على جوانب من مسألة هلاخية -تشريعية وأخلاقية وسلوكية- صعبة، هي: إلى أيّ حدّ يجوز للمرء أن يجني منفعة مادية من دراسته للتوراة؟ وقد اختير النصّ لسمّاته الشكلية وحدها، انطلاقاً من أنّ اختلاف المضمون والنوع الأدبي بين الوجدتين؛ التلمودية والقرآنية، يتيح لنا التركيز التام على أوجه التقارب بين الأدوات البنائية التي نصادفها في النصّين. ومع ذلك يظلّ مضمون كلّ نصّ محور تحليلنا؛ لأنّ المضمون حاسم في تقويم الكيفية التي تدخل بها الأدوات الأدبية في طرائق الدلالة الخاصّة بكلّ نصّ؛ فالشكل -كما أكرّر- جزء من الرسالة^(١).

[بالعبرية] Twice-Told Tale: A Poetics of the Exegetical Narrative in Rabbinic Midrash (Jerusalem: Magnes Press, 2005).

(١) شغلت العلاقة بين الشكل والمضمون النقاد الأدبيين لعقود. انظر مثلاً:

Verena Theile and Linda Tredennick, eds., New Formalisms and Literary Theory (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013).

وأرى أنّ الشكل ينبغي أن يفهم دائماً فهماً عملياً بوصفه جانباً من المضمون، بحيث نستخدم بناء رسالة واضحة ضابطاً لتقويم فهمنا لمسألة الشكل الأدبي التي لا تنفصل عن المضمون، والعكس كذلك.

تصف القصة كيف حاول (رابي)، زعيم الجماعة اليهودية الفلسطينية في مطلع القرن الثالث الميلادي، أوّل الأمر أن يستبعد جهلة اليهود، المعروفين باسم (عَمْ هَارْتَس)، من حصص الإغاثة أثناء مجاعة، ثم عدل عن ذلك في نهاية المطاف. وتعني عبارة: (عَمْ هَارْتَس) حرفياً (أهل الأرض)، ويقصد بهم اليهود الذي يرفضون التعليم الحاخامي^(١).

والحكاية القصيرة، التي يرجّح أنها تعكس تأملات حاخامية بابلية متأخرة كثيراً في المرحلة الأولى من الحركة الحاخامية الفلسطينية، تنتقد (رابي) في واقع الأمر؛ إذ تبين أنّ حرمان اليهود من الطعام بسبب جهلهم بالتعليم الحاخامي يفضي إلى نتيجة غير مقصودة، هي أنّ اليهود الحاخامين المتعلّمين سيجنون، على العكس، منفعة مالية من دراستهم للتوراة والتلمود، وهي نتيجة تتعارض مع الأخلاق الحاخامية. وتُردّ القصة في التلمود البابلي، «بابا باترا ٨ أ»، (وفق مخطوط هامبورغ ١٦٥، مع إثبات الفروق النصّية في الحواشي الختامية)، كما يوضح الشكل ٣.١^(٢).

(١) يرجّح أن المفهوم الحاخامي لـ(أهل الأرض) مشتق من استخدام المصطلح في عزرا ٤:٤. وعن مسألة هوية (عَمْ هَارْتَس) وعلاقتهم بالحاخامات، وهي مسألة لم تُدرس بعد بما يكفي، انظر مثلاً:

A'haron Oppenheimer, The 'Am ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period, trans. I.H. Levine (Leiden: E.J. Brill, 1977)، Peter Jerome Haas, "The 'am ha'arets' as Literary Character," in From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding, ed. Jacob Neusner et al. (Atlanta, GA: Scholars Press, 1989).

(٢) يبدو أن مخطوط هامبورغ ١٦٥، الذي يقاربه مخطوط باريس ١٣٣٧، يقدم أفضل شاهد للقصة. أمّا

المخطوطات والطبعات الأخرى التي اطلعت عليها، وهي مخطوطات Florence II-I-9 و Escorial G-I-3 و Vatican 115 و JTS ENA 2596، إلى جانب طبعتي Vilna و Pesaro، فتشمل على مادة

الشكل: ٣. ١ التلمود البابلي، بابا باترا ٨^(١)

الترجمة العربية	النقل اللاتيني
-----------------	----------------

I

فتح رابي المخازن في سنوات القحط^(٢).
r. pth 'wšrwt bšny bšrwt

وقال: «لیدخل أرباب الكتاب، وأرباب
المِشناه، وأرباب التلمود^(٣)؛ أمّا الجهلة
فلا یدخلوا»!
'm. ykns w b'ly mqr', b'ly
mšnh, b'ly tlmwd w'my h'rš
'l ykns w

II

زاحم يوناثان بن عِمرام ودخل.
dhq ywntn bn 'mrm wnkns

=

- يمكن تفسيرها على أفضل وجه بوصفها آثارَ إضافاتٍ وتصحيحات لاحقة. وقد أُعيد سرد القصة في المسلك الوسيط 2 Massekhet Kallah Rabbati بصورة أمينة نسبياً.
- (١) الأشكال واردة في النصّ الأصلي بغير جداول، إلا أننا حولناها إلى جداول لتيسير عرضها، وهذا أمر فني لا يغير شيئاً في مضمونها أو مقصدها. (قسم الترجمات)
- (٢) لا يوجد في السياق العربي ترجمات كاملة للجمارا، كذلك فإنّ ترجمات المشناه هي ترجمات انتقائية وليست كاملة، وقد رجعنا لترجمة مصطفى عبد المعبود للمشنا - والتي صدرت بعنوان: (ترجمة متن التلمود "المشنا") في ستة أقسام، وصدرت عن مكتبة النافذة سنة ٢٠٠٨ - في هذا الموضع - القسم الرابع "نزيقين الأضرار"، المبحث الثالث: مبحث بابا باترا - الباب الأخير - فلم نجد ترجمة له، لذا اكتفينا بالترجمة العربية لهذه المقاطع الواردة باللغة الإنجليزية في نصّ المؤلف. (قسم الترجمات)
- (٣) وفق مخطوطات 165 Hamburg و 1337 Paris و II-I-9 Florence، وتضيف مخطوطات Escorial G-I-3 و 115 Vatican وطبعتي Vilna و Pesaro عبارة: «أهل الهلاخوت وأهل الأغادوت»؛ كما تستبدل طبعة vilna لفظ «الجمارا» بـ«التلمود».

الترجمة العربية	النقل اللاتيني
قال له يونانثان: «يا رابي، أعطني!»	'm. lw r. prnsny
قال له: «هل درست الكتاب؟» ^(١)	'm. lw qryth
قال: «لا».	l'w
قال له: «هل درست المشناه؟»	Šnyth
قال: «لا».	l'w
قال: «فعلى أيّ أساس أعيلك؟»	w'l' bmh 'prnsk
قال له: «أعطني كما تُعيل كلبًا وغرابًا» ^(٢) .	'm. lw prnsny kklb wk' wrb
فأعاله.	Prnsyh
III	
بعد أن خرج يونانثان، جلس رابي مهمومًا ^(٣) ، وقال: «وا أسفاه! لقد أعطيتُ خبزي لجاهل».	lbtr dnpq ytyb r. wq' mšṭ'r w'mr 'wy ly šntty pty l'm h' rš

(١) وفق مخطوطات 165 Hamburg و 1337 Paris و II-I-9 Florence و 2596 JTS ENA وطبعة

Pesaro. أمّا في مخطوط Vatican 115 وطبعة Vilna فيخاطب رابي يونانثان بقوله: «يا بني».

(٢) ينقل مخطوط Vatican 115 لفظ "الغراب" إلى جواب رابي.

(٣) وفق مخطوطات 165 Hamburg و Escorial G-I-3 وطبعتي Vilna و Pesaro، وتحذف مخطوطتنا Paris

1337 و II-I-9 Florence خبر حزن رابي، بينما ينقل مخطوط Vatican 115 هذا الخبر إلى العبرية.

النقل اللاتيني

الترجمة العربية

فقال له رابي شمعون، ابن رابي: «لعلَّ
كان يوناثان بن عِمرام^(١)، الذي لا يريد أن
يتنفع^(٢) مادياً بالوجهة المستمدة من
التوراة؟»

فتحروا الأمر، فوجدوه كما قال رابي
شمعون^(٣).

فقال رابي: «ليدخل الجميع».

يمكن بسهولة تمييز القصة التلمودية بوصفها وحدة أدبية مستقلة؛ فهي
حكاية تقع قرب نهاية مناقشة تلمودية أطول بكثير، وتشكّل جزءاً أصيلاً منها،
وتتعلّق بحكم المشناه في الواجبات المرتبطة ببناء سور دفاعي، في «مِشناه بابا
باترا ١: ٥»، وتبدأ المناقشة في «بابا باترا ٧ ب» وتنتهي في «أ٨»^(٤).

(١) وفق مخطوطي 165 Hamburg و 1337 Paris وتضيف مخطوطات Vatican و Florence II-I-9 و 115 Escorial و طبعتي Vilna و Pesaro أن يوناثان كان "تلميذك"، أي: تلميذ رابي.

(٢) في مخطوط Escorial G-I-3 اللفظ "lhtg'wt"، بمعنى أن يفتخر.

(٣) وفق مخطوطات 165 Hamburg و 115 Escorial و 1337 Paris ويحذف مخطوط Paris

1337 خبر تحرّيبهم، وفي طبعتي Vilna و Pesaro: mymyw bdqw w'skḥ وفي مخطوط Hamburg
115: bdq 'hryw.

(٤) أخذ الاتجاه إلى تأكيد قراءة الوحدات الأدبية في السياق الأوسع الذي وُضعت فيه يزداد في الدراسات
التلمودية والقرآنية معاً؛ ويلاحظ في هذا الصدد نقد تصوّر فرانكل للقصص المغلقة المتماسكة ذاتياً

ويمكن تلخيص القصة بأفضل صورة داخل هذا الإطار الأدبي الأوسع:
في التمهيد السابق للقصة نعلم أن «رابي»، الزعيم الشهير للجماعة
الحاخامية، واسمه الكامل «رابي يهوذا הנاسي أو يهوذا الأمير»، ألزم الحكماء
بالمساهمة المالية في بناء الأسوار الدفاعية؛ وهو ما أفضى إلى مناقشة المزايا
المالية والالتزامات المترتبة على كون المرء حاخاماً^(١).

=

والمكتفية بالإحالة الذاتية، الحاشية ٢ ص ١٠. غير أن محاولة تقويم البنية الأدبية لمسالك تلمودية
كاملة لم ترسخ بعد؛ لأن الكتلة الهائلة من المعلومات تثقل هذا المسعى.
ومن المحاولات الجديرة بالملاحظة في هذا المجال:

Julia Watts Belser, Power, Ethics, and Ecology in Jewish Late Antiquity: Rabbinic
Responses to Drought and Disaster (Cambridge: Cambridge University Press, 2015)
وهي تسعى إلى فهم مسلك "تعنيت" البابلية في مجموعها.
وعن مناقشات مماثلة في الدراسات القرآنية انظر الحاشية ٢ ص ٦٧.

(١) تبدو الصحة التاريخية الأساسية للروايات المتعلقة برابي معقولة، غير أن التحقق منها متعذر. وعن
مشكلة بناء تاريخ اقتصادي اعتماداً على النصوص الحاخامية، انظر مثلاً:

Hayim Lapin, Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine
(Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

وتصدق بصائر كثيرة للابن كذلك على بلاد الرافدين الحاخامية، التي تشح فيها المصادر غير
الحاخامية بدرجة أكبر. أما مسألة الحاخامات والصدقة فقد درست أفضل كثيراً. انظر مثلاً:

Tzvi Novick, "Poverty and Halakhic Agency: Gleanings from the Literature of
Rabbinic Palestine," The Journal of Jewish Thought and Philosophy 22 (2014)

مع إحالته إلى الأدبيات السابقة.

تلي هذه المناقشة، قصتنا التي تصوّر إدراك رابي أن قصر حصص الطعام على الحاخامات قد أخلّ في الحقيقة بالمعايير التشريعية والأخلاقية والسلوكية الداخلية لجماعته الحاخامية، كما سنناقش لاحقاً.

تنتهي قصتنا بقرار رابي، غير أنّ المناقشة التلمودية التي وردت فيها تستمر، فتذكر أن رابي كان يرى فعلاً أنّ جهلة اليهود يجلبون الشقاء إلى العالم؛ وهو ما يفسّر بقاء موقفه السلبي منهم من غير تغيير. ثم يتجلى استمرار نظرتهم السلبيّة إلى الجهلة في قصة أخرى يُصوّر فيها وهو يخوض صراعاً سياسياً مع اليهود من غير الحاخامات، وفي هذه القصة يصرّ رابي على إعفاء الحاخامات من الضرائب، وربما كان لذلك ثمن بالغ الارتفاع؛ إذ انتهى الأمر بتهجير جانب كبير من السكان نتيجة أفعاله. وفي الصفحة التلمودية نفسها يكرّر التلمود رأي رابي السلبي في الشقاء الذي يتسبّب فيه جهلة اليهود، ثم يعود إلى مقطع آخر من المِشناه، بما يحدث وقفة واضحة في النصّ.

وهكذا يوجّه إطارُ القصة، داخل المسلك التلمودي الأوسع، الجمهورَ إلى إيلاء عناية دقيقة للتفاعل المعقّد بين الاعتبارات التشريعية والمالية والأخلاقية المتّصلة بقرارات الحاخام، وأرى أنّ مضمون قصتنا يُفهم على أفضل وجه بالتركيز في شخوصها؛ إذ يتيح تعاقبهم تقسيم الحكاية إلى ثلاث وحدات فرعية أشرتُ إليها بالأرقام الرومانية:

ترسم الوحدة الفرعية الأولى (I) المشهد في زمن مجاعة. وفيها يوزع الحاخام الطعام من المخازن على علماء الحاخامات وحدهم، فيحكم بذلك بالموت جوعاً على جميع اليهود الذين لا يدرسون أصلاً، أو لا يسلكون على الأقلّ طريق التعليم الحاخامي. وهم الجماعة التي كثيراً ما يزدريها التلمود ويسمّيها «الجهلة»، أي «عمّ هآرتس» التي تعني حرفياً «أهل الأرض» كما تقدّم.

في الوحدة الفرعية الثانية (II) يطالب رجل اسمه يوناثان بن عِمرام بالطعام على الرغم من سياسة التمييز التي يتبعها الحاخام. وحين يسأله الحاخام، ينكر معرفته بالتوراة أو المشناه، موهماً إيّاه بأنه هو الآخر واحد من «عمّ هآرتس». ويلتمس يوناثان أن يُطعم على أيّ حال «مثل كلب ومثل غراب»، وهما حيوانان يربط بينهما الكتاب المقدّس والتلمود في مواضع أخرى، ولا سيّما «كريتوت ١٨أ»؛ ويُنظر إليهما باحتقار، مع تصوير الكتاب المقدّس لهما وهما يتلقّيان الرزق من الله^(١). فيلين الحاخام ويُطعم يوناثان.

(١) يظهر الغراب بوصفه حيواناً نجساً منذ اللاويين ١١: ١٥ والثنية ١٤: ١٤؛ كما يمثل الكلب رمزاً سلبياً، مثلاً في الثنية ٢٣: ١٩ والملوك الثاني ٨: ١٣. وعن التلمود البابلي، كريتوت ١٨أ، انظر الحاشية ١ ص ٢٤. وانظر:

Richard Whitekettle, "The Raven as Kind and Kinds of Ravens: A Study in the Zoological Nomenclature of Leviticus 11,2-23," Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 117 (2005), Joshua Schwartz, "Dogs and Cats in Jewish Society in the Second Temple, Mishnah and Talmud Periods," World Congress of Jewish Studies 12, B (1997).

في الوحدة الفرعية الثالثة (III) وبعد أن يغادر يوناثان المشهد، يعود التركيز إلى الحاخام، فيغيّر رأيه للمرة الثانية ويندم على كرمه مع جاهل. ثم يدخل ابنه رابي شمعون المشهد، ويستدلّ على حقيقة هوية يوناثان بوصفه حكيماً أوهم الحاخام خلاف ذلك، تجنباً للانتفاع المادي بمكانته. وحين يصحّ تخمين شمعون، يفهم الجمهور ضمناً أنّ رابي يدرك الآن أن حرمان "جهلة اليهود" من الطعام كان، على النقيض، دعوة للحكماء الآخرين إلى الانتفاع المادي بمكانتهم كحاخامات، وهو مخالفة للشريعة اليهودية أو الهالاخاه، ويتجلّى تغيير رابي رأيه للمرة الثالثة في قراره تصحيح خطئه؛ إذ يفتح المخازن للجميع، حاخاماً كان أو جاهلاً.

وتساعدنا بعض الإشارات التاريخية والثقافية واللغوية الأساسية على تقدير الصنعة الأدبية في القصة التلمودية. فلعلّ رابي يهوذا الأمير أشهر حاخامات التنايم^(١)، ويُعتقد أنه كان شخصية ذات مكانة سياسية في فلسطين الرومانية في مطلع القرن الثالث، ومن الجائز جداً أن تكون له سلطة على المخازن، كما توحى حكاية «بابا باترا ٨». وينسب إليه التقليد جمع المشناه - أساس التشريع الحاخامي كله - ويصوّر عادة عالمًا تشريعياً مهيباً^(٢).

(١) التنايم هم علماء اليهود في فلسطين الذين دوّنوا المشناه الشفوية، ويعدّ يهوذا الناسي خاتمة هذا العصر، وبعده يأتي عصر الأمورايم وهم العلماء الذين قاموا بشرح نصوص المشناه في فلسطين وبابل بعد القرن الثالث الميلادي، (قسم الترجمات).

(٢) لتلخيص جيّد لرابي ولمكانة البطريك اليهودي، انظر:

Lee I. Levine, "The Emergence of the Patriarchate in the Third Century," in Envisioning Judaism, Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his

ومع ذلك، فليس نقد القصة لأفعاله الأولى أمرًا نادرًا في التلمود؛ إذ تتكرر فيه صورة الحاخامات البارزين وهم يحسنون سلوكهم أو فهمهم استنادًا إلى ما اكتسبوه من بصيرة^(١).

وتتناوب القصة نفسها بين العبرية والآرامية، وهي سمة تلمودية شائعة أخرى. فمعظم السرد، وكذلك الحوار كله، صيغ في صورة من العبرية المِشْنائية، بما يوحي بحفظ قصة حقيقية ترجع إلى زمن رابي نفسه. غير أن المقطع القصير الذي يبدأ في السطر الأخير من الوحدة الفرعية الثانية ويمتدّ إلى مطلع الوحدة الفرعية الثالثة، من «فأعاله...»، إلى «...جلس مهمومًا، وقال»، وكذلك الخطاب السابق للقصة كلها واللاحق لها، صيغ بالآرامية اليهودية البابلية.

وفوق ذلك، فإن موضوع الامتناع عن الانتفاع المادي بمعرفة التوراة نفسه، في حدود علمي، يظهر أول مرة في "بيركي آبوت"، "فصول الآباء"، وهو على الأرجح إضافة إلى المِشْناء جاءت بعد تحريرها وبعد محرّرها المفترض رآبي يهوذا فنقرأ فيه: «من يتنفع بكلمات التوراة يزيل حياته من العالم» (مِشْناء

Seventieth Birthday, ed. Ra'anana Boustani et al., 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

(١) انظر مثلاً:

Holger Zellentin, Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

ولا سيّما الصفحات: ٢٧-٥٠، و٩٥-١٣٦؛ وانظر كذلك: Watts Belser, Power, Ethics, and

Ecology.

آبوت ٤: ٥)، وقد نشأ عن تحريم الانتفاع بالتعلّم الحاخامي تلمودي معقد وبارز يشكّل العمود الفقري التشريعي/الهلاخي للقصة^(١). ومن ثم يرجح، كما تدلّ مصطلحات القصة ومفاهيمها الكثيرة، أنها تأليف جاء بعد حياة الرابي، وربما كانت ذات أصل حاخامي فلسطيني، أو -وهو الأرجح- ذات أصل حاخامي من بلاد الرافدين^(٢).

(١) عن التأريخ النسبي لمسلّك «فصول الآباء»، التي يرجح جدّاً أنها لاحقة للمشناه، انظر:

Günther Stemberger, "Mischna Avot: frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?," Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 96 (2005).

ويلاحظ أن التلمود يشرّع أخذ الأجر عن بعض وجوه تعليم التوراة؛ انظر مثلاً: التلمود البابلي، نذاريم ٦٤أ.

(٢) من بين العلامات (المرنّة) الكثيرة الدالة على تأليف لاحقٍ لعصر التنايم مفهوم التمييز بين (أرباب الكتاب) و(أرباب المشناه) و(أرباب التلمود). فهذا التعبير لا يرد إلا مرة واحدة في أدب التنايم، انظر: Berakha 14 ، وهو أشيع بكثير في الأدب الحاخامي اللاحق؛ انظر مثلاً: Bereshit Rabbah 41:1، وWayiqrah Rabbah 36:2، وPesiqta deRav Kahana 2:4، والتلمود البابلي، عروفين ٦٤ب.

ويلاحظ كذلك أنّ الصيغ qryth وšnyth وprnsny تنتمي حصريّاً أو أساساً إلى عصر الأمورايم، مع المقارنة بـ 2 Sifre Nitzavim.

وعن نوع العبرية اللاحقة للمشناه الواردة في اقتباسات متأخرة لمادة يزعم قدمها، وهي المسماة "البارايوت"، انظر مثلاً:

Eduard Yechezkel Kutscher, Hebrew and Aramaic Studies (Leiden: E.J. Brill, 1977), vol. 1، M. Moreshet, "The Language of the Barayot in the T. B. is not MHe1 [Hebrew]," in Henoah Yalon Memorial Volume, ed. Kutscher et al. (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1974).

لا يرقى أيُّ من هذا إلى مستوى الدليل القاطع على أنَّ القصة ليست قديمة؛ ومع ذلك، يظلُّ من المرجَّح للغاية أنَّ القصة تعكس نقاشًا ظهر في مرحلة لاحقة وتُسقطه بأثر رجعي على الحكماء الأقدمين. فحين يقصر التلمود الوصول إلى الموارد الشحيحة زمن المجاعة على علماء الحاخامات، يُصوِّر رابي وكأنه يدفع الحاخامات فعليًّا إلى مخالفة التعليم المتعلِّق بالانتفاع المادي بالتوراة، وهو تعليم يُسقط هنا بأثر رجعي على الحاخامات الأقدمين؛ في حين تُصوِّر أفعال يوناثان بن عمّرام بوصفها تصحيحًا لسياسة رابي الخاطئة. أمّا الحاخام الذي تصوّره القصة بطلها الحقيقي، يوناثان بن عمّرام، فشخصية هامشية لا نعرف عنها إلا قليلًا. غير أنَّ اسمه يجعله حسن الاختيار جدًّا للدور الذي يؤديه في الحكاية^(١).

فاسم يوناثان، وهو اختصار لاسم الله يهوه، والفعل "نثن"، يشير إلى أن "الله أعطى"؛ وإلى يوناثان يُعرب الحاخام عن ندمه "لأنني أعطيت خبزي" مرتين، مستحضرًا الفعل "نثن" المكرّر. (سيشير الفعل نفسه إلى علاقة المقطع بالكتاب المقدس العبري، كما سنرى). ثانيًا: فاسم يوناثان الكامل، ابن عمّرام، يستحضر شخصية موسى، الذي غالبًا ما يشير إليه الحاخامات بالإشارة إلى اسم والده نفسه "ابن عمّرام"^(٢).

(١) وهذه سمة أخرى شائعة في الأدب التلمودي. انظر مثلاً:

Zellentin, Rabbinic Parodies, 105؛ Rubenstein, Talmudic Stories, 246-47؛ Shamma Friedman, "Nomen est Omen: Rabbinic Dicta of Talmudic Sages which Echo the Author's Name," in These are the Names, ed. Aaron Demsky (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1999).

(٢) عن تسمية موسى «ابن عمّرام»، انظر مثلاً: Bereshit Rabbah 54:4، و Ekha Rabbah Petichta 24،

والتلمود البابلي، شَبَّات ٨٩أ، وسنهدرين ٨٢أ.

وثالثاً، يفيد اسم «عم-رام» معنى «رفع الشعب»، فيستدعي تحسين مكانة «أهل الأرض»، أي «عم هآرتس»^(١).

ومن ثم يتوافق تعدد دلالات اسم يوناثان ودقته الأخلاقية توافقاً تاماً مع الحجة التي يستخدمها لإقناع الرابي: إذ يتوافق هذا مع إرث موسى بن عمران نفسه، الذي أُعطي الشريعة الإلهية، والقائل بضرورة رفع "عم هآرتس" المشبهون بالبهايم وإطعامهم، كما يطعم الإله البهائم الحقيقية، وفق ما نتعلمه من إحالة القصة الضمنية إلى المزامير.

وحين طلب يوناثان من رابي أن يطعمه «مثل كلب ومثل غراب»، استدعى التقليد اليهودي بطريقتين إضافيتين؛ فمن جهة، كما أشار فرانكل، أحال يوناثان ضمناً إلى تعليم تلمودي يشتمل على عبارة «كلب أو غراب»، ويشارك فيه رابي

=

ويلاحظ أن يوناثان بن عمران، في حدود علمي، لا يظهر في الأدب الحاخامي إلا مرتين آخرين، في Qohelet Rabbah 9:10، وفي التلمود البابلي، حاجيغاه ٢٠أ.

(١) انظر:

G. Buchanan Gray, Studies in Hebrew Proper Names (London: Black, 1896), 45-51.

ولا سيما ٤٥، الحاشية ٣.

ويلاحظ غراي أن اشتقاق «عم-رام» من «رام»، قياساً على «أب-رام» و«أحي-رام»، بعيد عن اليقين، إذ يمكن كذلك اشتقاقه من "رم". "غير أن المعنى الاشتقاقي الشعبي للاسم بوصفه دالاً على "رفع" الشعب موثق جيداً في العصور القديمة، ومن المرجح لذلك أن يكون واضحاً للحاخامات

أيضاً. انظر مثلاً: Aramaic Levi Document 72-80 ، في Henryk Drawnel, An Aramaic Text From Qumran: A New Interpretation of the Levi Document (Leiden: Brill, 2004), 150

للنص الآرامي، و١٥٣ للترجمة؛ وانظر كذلك الزوهار على الخروج ١٩أ.

يهودا نفسه؛ كما أن الجمع بين البهائم والأغيار في ذلك التعليم يزيد حدة المقابلة بين البهيمة و«عم هآرتس» في قصتنا^(١).

ومن جهة أخرى، وهي ملاحظة سجّلها فرانكل أيضًا، فإن فكرة الإطعام مثل الحيوان، أو مثل الغراب بوجه خاص، ولا سيّما على لسان يونانان، تستدعي المزمور ١٤٧. ففي الآية التاسعة منه نقرأ أن الله، المصوّر مسؤولاً عن الخليفة كلها، «يُعطي الوحش خبزه، ويُعطي فراخ الغربان التي تصرخ...»^(٢).

وهكذا، عندما يُبدي "الرابي" أسفه لأنه "أطعم" "خبزه" لشخص جاهل (أي، يونانان بن عمرام، الذي طلب بدوره أن يُطعم كما يُطعم الغراب) فإنّ القصة تستدعي المزمور بالفعل، وتنقل رسالتها بذلك إلى جمهور تفترض

(١) انظر:

الحاشية ٥٣، 630 و 269، Fraenkel, Darkhe ha-agadah.

وانظر أيضًا التلمود البابلي، سنهدين ١٠٨ب، وقد وردَ على سبيل الخطأ ٨ب عند فرانكل في الموضوع نفسه. وفي التلمود البابلي، كريتوت ١٨أ، يقرّر رابي نفسه مسؤولية الإسرائيلي عن تقديم ذبيحة إثم في شأن شحم حلال أو محرم أكله أممي أو «كلب أو غراب».

[جدير بالذكر أنّ كلمة خبز لا تردّ في الترجمات العربية للمزمور، فترجمات الفاندايك والعربية المشتركة على سبيل المثال تذكر كلمة الطعام، والنصّ في العربية المشتركة: "الرب يرزق البهائم طعامها وفراخ الغربان حين تصرخ". قسم الترجمات].

(2) Fraenkel, Darkhe ha-agadah, 268-69.

وانظر كذلك صموئيل الأول ١٧: ٤٣ و ٢٤: ١٤.

ومع اختلاف الصياغة والألفاظ المستخدمة في التلمود عن نظائرها في المزمور، مثل استخدام "بات" بدل «لخيم» للدلالة على «الخبز»، تظلّ إحالة القصة إلى الكتاب المقدّس واضحة.

ترجمات

معرفته عن ظهر قلب بالتشريع التلمودي وبالمزمور معاً. ويُشئ استدعاء المزمور الرسالة النقدية بدعوة الجمهور إلى مقابلة نصية تكشف التباين بين أفعال رآبي يهوذا وأفعال الله. وقد يظل جمهور القصة ينظر إلى «عم هآرتس» بوصفهم بهائم، لكنهم بهائم يجب إطعامها، في بعض الظروف على الأقل. ولذلك لم يكن موضع الاعتراض كرم رابي المؤقت مع جاهل، بل قسوته الأولى، ثم ندمه اللاحق على فعل الرحمة.

وهكذا تعمل القصة على مستويين: فتلقيا في صلتها الأوسع بالتلمود يبرز قصور أفعال رابي عن التعليم الحاخامي؛ وتلقيا في صلتها بالمزمور ١٤٧، كما يدعونا التلمود، يوحى بأن الخبز لم يكن ملكاً لرابي أصلاً، بل هو حق المخلوق الذي ينبغي إطعامه، كما في المزمور الذي يتحدث عن «طعامها»، أي خبز البهيمة والغراب. ثم إن كون الله، الذي يُذكر باسم (يهوه) في المزمور ١٤٧: ٢ هو الذي يمنح الطعام (في الآية ٩)، تعيدنا في النهاية إلى اسم «يوناثان»؛ إذ يحمل هذا الاسم -كما رأينا- دلالة مفادها أن «الله» (يهوه) نفسه هو الذي «منح» (نشن)؛ أي أن الله هو من قدم الطعام للغراب، ومن ثم لم يكن لرابي أن يندم على إعطائه لجاهل. وهكذا تتجلى رسالة المزمور بأكمله عبر عدة أوجه؛ ولعل أهمها تصوير المزمور لله بوصفه من «يجمع» «منفيي» إسرائيل (المزمور ١٤٧: ٢)، وهو ما يستحضر أحد المفاهيم المحورية في قصتنا^(١). ففكرة

(١) في ضوء إعادة بناء أورشليم المذكورة في الجزء الأول من الآية الثانية من المزمور ١٤٧، يبدو أن "المنبوذين" الوارد ذكرهم في المزمور هم أقرب ما يكونون إلى "المنفيين"؛ ومع ذلك، فإن فكرة

«الدخول» أو «الجمع» تتكرر في كل جزء من الأجزاء الفرعية الثلاثة للقصة، وهي الأجزاء التي يمكننا الانتقال إليها الآن.

يبدو أن القصة -من خلال تكرار المصطلحات والمفاهيم- تعزز التقسيم الثلاثي الذي ينشئه السرد نفسه أيضًا، فتحقق في البدء وحدةً بين المضمون والشكل، كما يوضح الشكل ٣. ١ وأرى أن تكرار المصطلحات والمفاهيم يرسخ وحدة القصة في مجموعها، مع أنه ينشئ في الوقت نفسه الحدود بين الوحدات الفرعية المقترحة، ويتجاوز هذه الحدود أحيانًا. وتبرز ثلاث مجموعات من هذه التكرارات:

يحدد الفعل (كنس)، بمعنى «الدخول»، مسار الفعل ويكون إحاطة نصية تحيط بالقصة كلها، كما أدرك فرانكل^(١).

ويمكن ملاحظة أطر سردية داخلية إضافية، تقوم على تكرار فعل «الدخول» وعلى الحركات المكانية، وهي سمة كثيرًا ما يبرزها السرد الحاخامي، داخل

=

"إدخال" الجهلة (العامة) تتردد أصداؤها بوضوح عند قراءة المزمور في ضوء قصتنا. وهناك تفاصيل أخرى تشير إلى أنّ التلمود يتوقع من جمهوره النظر في المزمور ١٤٧ برّمته؛ فالآية ١٤: ١٤٧، على سبيل المثال، تصف الله بأنه من "يُشبعك من شحم الحنطة"، مما يستحضر المضمون المماثل المتعلق بإطعام المحتاجين في القصة. [يلاحظ أن الترجمات العربية مثل الفاندايك والعربية المشتركة تستخدم لفظ "المنفين" في الآية، قسم الترجمات].

(١) انظر: Fraenkel, Darkhe ha-agadah, 268.

ترجمات

الوحدتين الفرعيتين الأولى والثالثة. ففي الوحدة الفرعية الأولى يبدأ قول رَآبِي بتحديد من يجوز لهم الدخول: «ليدخلوا»، أي الحاخامات؛ ويتهي بتحديد من لا يجوز لهم ذلك: «لا يدخلوا»، أي الجهلة؛ فينشأ بذلك تقويس داخلي لهذه الوحدة. وتبدأ الوحدة الثانية كذلك بقول النصّ: إنّ يوناثان «زاحم ودخل»، وسنعود إلى ذلك لاحقاً. أما الوحدة الثالثة فتبدأ بالإخبار أنّ يوناثان قد «خرج»، وهو ما يصلها اتصالاً وثيقاً بالوحدة الثانية باستخدام فعل حركة مكانية يعبر عن الاتجاه المضاد للدخول. ثم تنتهي الوحدة الثالثة بقول النصّ: «ليدخل الجميع»، فينشأ مع «خروج» يوناثان في أوّلها تقويس آخر داخل هذه الوحدة.

وفي الوقت نفسه يلغي هذا التكرار الأخير للفعل (كنس) في الوحدة الثالثة التمييز الأول بين من يجوز لهم الدخول ومن لا يجوز لهم، وهو التمييز الذي قرّره فاتحة القصة. وهكذا يشكّل قلب البداية في النهاية تقويساً رئيساً حول القصة كلّها. وإلغاء البداية في النهاية هو -في الوقت نفسه- النتيجة المباشرة لاقتحام يوناثان الحدّ و«مزاحمته ودخوله» في الوحدة الثانية، وهو ما يربط أجزاء القصة الثلاثة بقوة، ويبيّن أنّ يوناثان نجح فعلاً في أن «يُدخل»^(١) منفبي إسرائيل، بحسب عبارة المزمور ١٤٧: ٢. ومن ثم يرشد التكرار المحسوب للفعل (كنس) "الدخول" الجمهور إلى إدراك خطأ رَآبِي في البداية وفي المرحلة الوسطى، ثم تصحيحه لاحقاً؛ فيبرز بوضوح تماسك مضمون الحكاية وشكلها.

(١) في الترجمات العربية مثل الفاندايك والعربية المشتركة، يرد الفعل "يجمع" وليس "يدخل"، في العربية المشتركة:

"يجمع المنفيين من إسرائيل"، وهذا بسبب تقارب معنيي الإدخال والجمع، (قسم الترجمات).

وتشير هذه الأداة، وهي أول الأدوات الشكلية في القصة، إلى الوحدة التركيبية للقصة في مجموعها، التي يحددها مفهوم السماح أو عدم السماح بـ«الدخول»، كما تعزّز تقسيمها المقترح إلى ثلاث وحدات فرعية. وفي الوقت نفسه تتجاوز القصة الحد الفاصل بين الوجدتين الثانية والثالثة حين تقابل «دخول» يوناثان القسري في الوحدة الثانية بـ«خروجه»، الذي لا نُخبر به إلا في الوحدة الثالثة، بصيغة الماضي التي تدلّ عليها «بعد»، لا في نهاية الوحدة الثانية بصيغة الماضي البسيط.

يسهم مصطلح «الكتاب»، أي تورا الله المكتوبة، والمفهوم المتصلان به، «المِشناه» و«التلمود»، أي تورا الحاخامات الشفوية، بدورهما في الوحدة التأليفية للقصة كلّها، ويدلّان في الوقت نفسه على التكامل البنيوي لوحدها الثلاث^(١).

ففي الوحدة الأولى لا يسمح رآبي بالدخول إلا لـ«أرباب الكتاب، وأرباب المِشناه، وأرباب التلمود». وتتقوّى الوحدة الفرعية هنا بتكرار عبارة «أهل...»، كما نبهتني ماريانا كلار. وفي الوحدة الثانية يسأل رابي يوناثان: هل «درس الكتاب»، وهل «درس المِشناه»؟ وبعد أن يسمع الجمهور تكرار الفئتين

(١) عن مفهوم التورا المكتوبة والتورا الشفوية، انظر خصوصًا:

: Martin Jaffee, Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE (Oxford: Oxford University Press, 2001).

الأولين من فئات التعلم الحاخامي الثالث التي وردت في الوحدة الأولى،
يتوقع أن يكون السؤال الثالث: هل درس يوناثان التلمود أيضًا^(١)؟

لكننا نواجه بدلاً من ذلك إشارة يوناثان غير المباشرة إلى التلمود، الكامنة
في طلبه أن يُطعم «مثل كلب ومثل غراب». فقد رأينا أن العبارة تشير إلى حكم
تلمودي يتصل بكلب وغراب، في قضية تقرر مسؤولية الإسرائيلي عن أفعاله
المتداخلة مع أفعال أممي أو كلب أو غراب في «التلمود البابلي، كريتوت ١٨ أ»،
وهي قضية يؤدي رآبي نفسه دورًا فيها؛ كما تشير إلى الكتاب، حيث يتحمل الله
مسؤولية إطعام البهيمة وفراخ الغربان في المزمور ١٤٧: ٩.

وفي هذه الحالة يتيح التكرار غير المتطابق للجمهور تذوق المفارقة
الكامنة في لغة يوناثان المشفرة، وبعبارة أدق: المفارقة الكامنة في أن رآبي نفسه
لا يبدو مدرّكًا للإحالة. فإشارة يوناثان المواربة تكشف أنه من أرباب الكتاب
والتلمود، بينما يفوت رآبي -سيد المشناه- دلالة الإشارة. ثم تحلّ الوحدة
الثالثة الدراما الهلالية/ التشريعية بالكشف عن قصد يوناثان ألا يجني منفعة
مادية من «الوجهة المستمدة من التوراة».

(١) لقد كان توقع وجود سؤال ثالث يتضمّن إشارة إلى التلمود قويًا إلى حدّ أن ناسخًا متأخرًا يرجع على
الأرجح إلى العصور الوسطى، وربما استلهمت عبارة مشابهة في «براختوت ٤٧ ب»، صححت القصة
بإضافة سؤال ثالث إلى مخطوط هامبورغ، وهي المخطوطة التي تشتمل على "تلميذي"، ويشتمل
هذا السؤال على الأقل على الجذر "المفقود": "تلميذ". "هل لازمت العلماء (تلميذي
حاخاميم)؟"، وهو سؤال ينفيه يوناثان هنا أيضًا بالقدر نفسه.

وهذا التكرار الأخير لمفهوم «التوراة» في الوحدة الثالثة ملتبس من الناحية النبوية، ويتوقف على فهم مضمون القصة. فمن جهة، يواصل مصطلح «التوراة» التسلسل التنازلي الذي أنشأه التكرار الجزئي للثلاثة الأولى الكتاب/المِشناه/التلمود» في الوحدة الفرعية الأولى؛ إذ يتبعها تكرار جزئي في صورة «الكتاب/المِشناه» في الوحدة الفرعية الثانية، ثم مصطلح «التوراة» بمعنى الكتاب في الوحدة الثالثة. ومن جهة أخرى، إن فهم تكرار التوراة والمِشناه مع إحالة يوناثان إلى التلمود في الوحدة الفرعية الثانية بوصفه تكرارًا كاملاً للمفاهيم الثلاثة الأولى: الكتاب والمِشناه والتلمود، في الوحدة الفرعية الأولى، فإن مصطلح «التوراة» في الوحدة الفرعية الثالثة، في مواجهة المقابل الجزئي «الكتاب» في الوجدتين الأولى والثانية، يدلّ على الاستمرارية الشاملة بين تورا الله المكتوبة وتورا الحاخامات الشفوية، وهي من الموضوعات المركزية في التلمود البابلي^(١).

وعلى كلا الوجهين، تعزّز المواضيع الثلاثة التي يظهر فيها مفهوم «الكتاب» تكامل كلّ واحدة من الوحدات الثلاث الفرعية، من خلال تنويع المفهوم، كما تعزّز تشابك علاقاتها داخل الحكاية في مجموعها.

(١) يمكن وصف موضوع الوحدة بين التوراة المكتوبة والشفوية بأنه المسألة الأشد مركزية في الخطاب الواصف للقصص الحاخامية البابلية المتأخرة، ولذلك كان موضع تأمل ذاتي ساخر أيضًا. انظر مثلاً:

Shaye Cohen, "Antipodal Texts: B. Eruvin 21b-22a and Mark 7:1-23 on the Tradition of the Elders and the Commandment of God," in Envisioning Judaism, Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday, ed. Ra'anan Boustán et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), Rubenstein, Talmudic Stories, 34-63.

وانظر كذلك الحاشية ٢ ص ٥٩.

ومع أنَّ الأدوات البنيوية الرئيسة للنصّ تثبت وحدة القصة وتكامل وحداتها الفرعية، فإنَّ مجموعة أخرى من التكرارات تتجاوز الحدود المحكمة بين الوجدتين الأولى والثانية. فالوحدة الأولى تنتهي بالإشارة إلى منع «عم هارتس» من دخول المخزن، في حين تبدأ الوحدة الثانية بدخول يوناثان بن عمّام المشهد والمخزن. ويتكرّر ترتيب الشخص نفسه داخل الوحدة الثالثة؛ إذ يأسف رابي على إطعام «عم هارتس»، ثم يقترح ابنه رابي شمعون -مباشرة- أن الرجل ربما كان يوناثان بن عمّام.

وقد رأينا أن الصلّة بين الجهلة «عم هارتس» وبين اسم بطل القصة ابن «عم-رام»، بما يشير إليه من «رفع» «أهل الأرض»، تمهّد لأداة الحبك الرئيسة المتمثلة في كشف الهوية الزائفة التي ادّعاها يوناثان. ومن ثم، فإنّ وضع اللفظين على جانبي الحدّ بين الوجدتين الأولى والثانية، ثم تكرارهما داخل الوحدة الثالثة، يزيد وحدة القصة في مجموعها، مع تجاوزه الفاصل بين الوجدتين الأولى والثانية؛ تمامًا كما تجاوز موضع الإخبار بـ«خروج» يوناثان من المخزن الفاصل بين الوجدتين الثانية والثالثة، وفق ما تقدّم.

وعليه يؤيّد استخدام التكرار -إلى حدّ بعيد- الوحدات الفرعية القائمة على تحوّل شخوص القصة. ولا بدّ أن بروز مصطلحي «الدخول» و«الكتاب»، قد أرشد الجمهور إلى إدراك بنية أولية تتطابق تمامًا مع التقسيم المقترح بناءً على المضمون. وقد لفت فرانكل -كما ذكرت- النظر إلى الأهمية البنيوية

للتقويس الرئيس في القصة القائم على بدايتها ونهايتها، وإلى تكرار اسم يوناثان ابن عمّام، كما سنرى. وفي تحليله للقصة، الذي لا يقترح تقسيمات داخلية، يسعى فرانكل إلى تحديد «التصميم التقابلي العكسي المميز للقصة الحاخامية»، ويعرضه بيانياً، في صورة مبسطة قليلاً، كما في الشكل ٣.٢^(١).

(١) انظر : Fraenkel, Darkhe ha-agadah, 268.

الشكل: ٢.٣ البناء التقابلي العكسي في القصة التلمودية بحسب فرانكل

الرمز	العنصر
A	لا يدخل الجهلة.
B	يزاحم يوناثان بن عِمرام ويدخل.
C	«هل درستَ الكتاب؟» «لا». «هل درستَ المشناه؟» «لا».
D	المركز: «أعِلني مثل كلب أو غراب». فأعاله.
C'	«لقد أعطيتُ خبزي لجاهل».
B'	«لعلّه كان يوناثان بن عِمرام؟...» فوجدوا الأمر كما قال.
A'	«ليدخل الجميع».

وفقاً لقراءة فرانكل، تشكّل عبارة: «كالكلب وكالغراب» محوراً لبنية تقابل عكسي (chiastic structure)، تتألف بدورها من الأجزاء (AA') - القائمة على تكرار الفعل *نكنس* (بمعنى "يدخل") - و(BB') - القائمة على تماثل شخصية "يوناثان بن عمرام" - و(CC') - القائمة على المجاورة بين نفي يوناثان لكونه قد درس (في الجزء C) وبين مصطلح "جاهل" الذي يصف الرجل غير المتعلم (في الجزء C'). وثمة الكثير مما يمكن قوله تأييداً لبعض جوانب هذه البنية المقترحة؛ إذ أتفق بالطبع مع تحديد فرانكل لنمط التقويس (inclusio) في (AA')، ومع أهمية تكرار اسم "يوناثان" في (BB')، كما أوضح آنفاً. وعلاوة على ذلك، يمكن بسهولة إضافة تفاصيل أخرى لبنية فرانكل؛ بالإشارة -على سبيل المثال- إلى أن العبارة ذاتها (D) ("كالكلب وكالغراب") تكتسب تميزاً بكونها تشكّل الجزء الأوسط من التكرار (غير المكتمل) لمفاهيم "التوراة" و"المشنا" و"التلمود"، وهو ما سبق لي طرحه. وأخيراً، ثمة طبقة أخرى يمكن إضافتها إلى بنية فرانكل التقابلية المعكوسة وتتضح عند تحليل عبارته (D) إلى أجزاء فرعية؛ إذ تسبق عبارة: "كالكلب وكالغراب" كلمة "يعولني" (أو "يُعيل")، وهي كلمة تردّ أيضاً في الجملة التي تلي العبارة مباشرة بصيغة "عاله" (أي "أعاله" أو "تكفل بإعالته")، مما يشكّل بنية "تقابل عكسي دائرة حول مركز" (concentric structure) أخرى داخل العبارة نفسها.

ومع ذلك ينبغي السؤال: هل تشكّل عبارة «مثل كلب ومثل غراب» حقاً المركز البنيوي للقصة ورسالتها الأساس، كما يرى فرانكل؟ لا يمكن إنكار أهمية العبارة إلى حدّ ما؛ لأنها تتضمّن الإحالة المشفرة إلى المقطع التلمودي، «كريتوت ١٨»، وإلى المزمور ١٤٧، وهما معاً يرشدان الجمهور إلى إدراك علم يونانان وتقواه. لكنني أرى مع ذلك أنّ هذه العبارة ليست إلا سهماً يشير إلى العمود الفقري الهلاخي/التشريعي للقصة، وهو القاعدة الصريحة التي تحظر جني منفعة مادية من التوراة. وفي رأيي لا تتركز «رسالة» القصة النهائية في مركزها المفترض، بل تتوزّع على أجزاءها الثلاثة كلّها، وتظهر بأوضح صورة في الوحدة الثالثة، حيث تتجلّى مسألة الانتفاع بالتوراة، وهي فقرة منفصلة بوضوح عن المركز البنيوي للقصة الواقع في الوحدة الثانية.

ويمكن الاعتراض على اعتبار عبارة «أعلني مثل كلب ومثل غراب» المركز البنيوي للحكاية، لا من جهة المضمون وحده، بل من جهة الشكل أيضاً. فتحليل فرانكل يتجاهل إلى حدّ بعيد الطرق الكثيرة التي تنقسم بها الحكاية إلى ثلاث وحدات فرعية، بناء على تبدّل الشخوص وعلى تكرار الأفعال والمفاهيم على النحو المتقدم. ومن خلال التركيز في أدوات بنيوية ثانوية، أو فيما لا أعترف إلا بوظيفته الثانوية، ينشئ فرانكل بناءً معكوساً يتجاهل السمات الكثيرة التي أرى أنها الأدوات البنيوية الأولية.

ويمكن اعتماد مقارنة بديلة تستوعب العناصر البنيوية الأوليّة، إلى جانب استبصارات فرانكل بشأن السمات المحورية في القصة، بأن نبدأ من أن الوحدة الثانية تمثّل وسط البناء الثلاثي للحكاية. وإذا اتخذنا تكرارات المصطلحات والمفاهيم داخل هذه الوحدة دليلاً، ظهر بالفعل بناءً محوري محكم يمكن تمثيله بيانياً كما في الشكل ٣.٣.

الشكل: ٣.٣ البناء المحوري داخل الوحدة الثانية

الرمز	العنصر
A	يزاحم يوناثان ويدخل.
B	يقول يوناثان لرابي: «أُعَلِّني».
C	سؤال رابي الأول ليوناثان: هل درس الكتاب؟
D	يجيب يوناثان: «ل».
E	سؤال رابي الثاني ليوناثان: «هل درست المشناه؟».
D'	يجيب يوناثان: «لا (l'w)».
C'	سؤال رابي الثالث ليوناثان: كيف يعيله؟
B'	يقول يوناثان لرابي: «أُعَلِّني».
A'	يُطَعَم يوناثان.

إنّ التكرار الحرفي للكلمات والعبارات في BB' (يسأل يوناثان الحاخام، "أطعمني") وDD' ("لا") كان سيلفت انتباه جمهور معتاد على مثل هذه التراكيب، وكانوا سيدركون بسهولة تكرار المفاهيم في AA' (يضغط يوناثان/ يُطعم يوناثان)، وCC' (سؤال الحاخام الأول والثالث ليوناثان). إنّ توازي هذا "المركز" في سؤال الحاخام الأول ("هل درست الكتاب المقدس؟")، يزيد من تعقيد هذا المركز الذي تمّ تصويره بوضوح، كما هو الحال مع حقيقة أن الفعل "يُطعم"، يتكرّر بالتساوي في C' وA'. إذا ركّزنا على التكرار الحرفي للكلمات وعلى الجوانب المتطابقة مفاهيمياً للوحدة الفرعية، فإنّ بنيتها تظهر على أنها بنية محورية متداخلة، مع مركز واضح المعالم في سؤال الحاخام الثاني، في الفقرة (e): "هل درست المشناه؟" من هنا فربما كانت هذه الوحدة الفرعية الثانية ذات البنية المحورية أكثر وضوحاً ومباشرةً بالنسبة للجمهور مقارنةً بالطرح الذي قدّمه فرانكل؛ إذ يستند هذا الطرح بشكلٍ أكثر رسوخاً إلى تكرار الكلمات والعبارات، ويتماشى مع البنية الثلاثية للقصة محافظاً على سلامة أجزائها الفرعية الثلاثة، كما يعكس توزيعاً أكثر توازناً للمادة النصّية. وبالطبع، سيكون من غير المنطقي بناء تفسير للقصة استناداً فقط إلى ذلك الجزء الأوسط المُحدّد بنيوياً؛ فالبارة (E) - "هل درست المشناه؟" - ليست أكثر أهمية من أيّ عنصر آخر في القصة (على الرغم مما ينطوي عليه الموقف من سخرية لاذعة تتمثل في طرح "الحاخام" - وهو "أستاذ المشناه" بامتياز - لهذا السؤال

الذي ينم عن سوء فهم). ومع ذلك، ثمة حُجّة وجيهة هنا تدعو إلى التركيز على طرفي البنية (A و A')، لا سيّما عند أخذ بعض ملاحظات فرانكل الأوسع نطاقاً بعين الاعتبار.

إنّ بداية ونهاية الوحدة الفرعية الثانية -أي في الجزأين (A) و (A')- تُشكّلان "قوساً" (inclusio) داخلياً آخر؛ إذ إنّ "إلحاح" يونانان ودخوله في الجزء (A) يُفضي في نهاية المطاف إلى حصوله على الطعام في الجزء (A') عند ختام تلك الوحدة. ويُناظر هذا التقويس في الوحدة الفرعية الثانية ذلك الإطار (القائم على فعل "الدخول") الموجود في الوجدتين الفرعيتين الأولى والثالثة والموصوف آنفاً. وفي الوقت ذاته، يتناغم هذا الإطار تماماً مع الإطار الاحتوائي الأوسع الذي يضمّ القصة بأسرها؛ فهذا الإطار الأوسع -للتذكير- يبدأ بعبارة: «فتح رابي المخازن» في الوحدة الفرعية الأولى، وينتهي بعبارة: «قال رابي: ليدخل الجميع» في الوحدة الفرعية الثالثة، مما يخلق إطاراً سردياً مُرضياً يتمثّل في "الدخول العام" (في الوجدتين الأولى والثالثة) الذي يحيط بفكرة "الدخول الخاص" في الوحدة الفرعية الثانية. وبعبارة أخرى، فإنّ الإطار الاحتوائي داخل الوحدة الفرعية الثانية لا يكتفي بمناظرة الإطارين أو القوسين الموجودين في الوجدتين الأولى والثالثة فحسب، بل يندمج أيضاً ببراعة في الإطار الأوسع الذي يربط بين هاتين الوجدتين، مما يعزّز مجدداً وحدة القصة ككلّ وتماسك وحداتها الفرعية الثلاث المتوازنة بدقّة، والتي تُشكّل في الواقع بنيةً محورية أو بنية تقابل عكسي دائرة حول مركز (concentric structure).

ولعلّ بنية التقابل المعكوس، هذه البنية البديلة التي اقترحتها، القائمة على الوحدة الثانية، أرسخ من البنية التي حدّدها فرانكل. وفي الوقت نفسه ينبغي أن ندرك أن العناصر التي بنى عليها فرانكل بنيته تقابل -إلى حدّ ما- تكرار اقتران «عم هارتس» بيوناثان بن «عم-رام»؛ وهو تقارب يتجاوز حدود البنية الرئيسة للقصة بدمجه الوجدتين الأولى والثانية، كما تقدّم. وبعبارة أخرى، عيّن فرانكل بوصفه البنية الأولية ما أعدّه عنصرًا ثانويًا في البنية الكلية للقصة؛ غير أن البنيتين المقترحتين كليهما تدلّان على عناصر حقيقية حاضرة فيها. وهنا تتمثّل نقطتي: يحدّد الباحثون المختلفون بنى مختلفة، لا لأنّ مناهجنا اعتباطية، بل لأنّ النصوص التي نقرؤها تشتمل عادة على بنى متراكبة متعدّدة. وهذا ينطبق على التلمود كما ينطبق على القرآن. ومع إمكان القول إنّ النصّين يشتملان دائمًا على صورة ما من البنية الأدبية، وإنّ بعض عناصر إنشاء البنية تتكرّر فيهما، ينبغي تقويم كلّ حالة في ضوء مجموعتها الفريدة من الأدوات البنيوية.

وينبغي تعيين البنية الرئيسة للنصّ باعتبارها البنية التي كان ظهورها أوضح للجمهور المقصود. وهي عادة البنية التي تدمج أكبر قدر من السمات الشكلية الأبرز للنصّ بالبنية التي يوحى بها مضمونه؛ وقد تكون في حالتنا هذه البنية التي اقترحتها. أمّا بنية فرانكل فهي حاضرة أيضًا بوصفها بنية ثانوية، بل تتراكب البنيتان عند موضع الإحاطة الرئيسة للقصة.

ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نتيقن من الكيفية التي رُويت بها القصة أول مرة، وأُقيت، وحُفظت، وسُجّلت كتابة، وأُعيدت روايتها، ولا من الكيفية التي سمعها بها جمهورها التاريخي وعاود سماعها كَرَّةً بعد أخرى. لكن يمكننا الاقتراب من هذا السؤال استنادًا إلى معايير موضوعية لما يبدو أكثر بروزًا وأكثر توكيدًا في امتداد النصّ. وفي الوقت نفسه أرى أنّ النقاد الأدبيين الذين يقدمون معنى القصة في أيّ تحليل شكلي مصيبون؛ فالتحليل الشكلي قد يساعدنا على التقدّم في القراءة، لكنه لا يستطيع قطّ أن يخبرنا متى نكون قد «فهمنا» القصة حقًا. فالقراءة الشاملة التي تدمج الشكل والمضمون وحدها تستطيع ذلك^(١).

(١) مع أنني أحاجج بأنّ العلامات الشكلية والسردية المتعدّدة التي ناقشتها تدلّ بقوة على أن التقسيم المقترح هو التقسيم الأولي، فمن الواضح أن المسألة ليست لعبة محصّلتها صفر. وأرى أن من حقّ باحثين مختلفين أن يصلوا إلى نتائج مختلفة في تقسيم الوحدات الأدبية في التلمود، وكذلك في القرآن. فإذا صيغت الحُجج بعناية، لم يكن الاختلاف علامة على اعتبار التحليل الأدبي بحال، بل علامة على الحضور المتزامن لأدوات بنوية متراكبة داخل كلّ وحدة. وينبغي ألا ننسى أن تقسيم قصة بحسب المضمون أو الشكل لا قيمة له في ذاته؛ فهو مجرد خطوة أولية في محاولتنا فهم القصة. ورؤية البنية أو التقسيم جانبًا ضروريًا أو مجسدًا في النصّ من شأنه أن يبالغ في أهمية البنية. وبعبارة أخرى، رسالة القصة معقّدة وملتبسة أحيانًا؛ فهي تجمع بين ازدراء شديد للجاهل وبين إحالات إلى عناية الله بجميع المخلوقات في الكتاب المقدّس العبري، وما يترتب عليها من ضرورة إطعام المحتاجين، ومنهم الجهلة. ويصدق ذلك وإن لم يقم الواجب الهلاخي على الرحمة تحديدًا، بل قام بطريق غير مباشر على تجنب إساءة استخدام الوجهة المستمدّة من التوراة. ولا تقلّ البنية الأدبية

=

ختامًا لقراءة هذه القصة التلمودية، لا توجد نهاية فعلية لعدد الأساليب الأدبية التي يمكن رصدها في وحدة أدبية ما؛ فهناك -على سبيل المثال- سجعٌ داخل الوحدة الفرعية الأولى يُبرز التباين بين "المخازن" و"سنوات القحط"، إذ تنتهي الكلمتان (بصيغة الجمع المؤنث) بالمقطع الصوتي نفسه. ويُضاف إلى ذلك، في الوحدة الفرعية الثالثة، استخدامُ الجنس الاستهلاكي (أو تكرار الصوت) القائم على المقطع "مس"؛ حيث يبرز التباين بين قلق الحاخام (مستأير) وبين لحظة "عشورهم" (مساو) على ما يؤكّد هوية "يوناثان"، مما أدّى بالتالي إلى زوال السبب ذاته الذي أثار قلق الحاخام^(١).

ولا يحدّ مقدار هذه الأدوات الأدبية إلا الحسّ الأدبي لدى الجمهور المقصود، وكذلك لدى الباحث الذي يحاول أن «يسمع» نصًّا من هذا القبيل. ويمكننا أن نفترض بأمان أننا قد نبالغ في إثبات بعض الأدوات الأدبية المشفرة في أيّ نصّ قديم، كما قد تفوتنا أدوات أخرى. ومع ذلك توجد قواعد لتحليل النصوص التلمودية أدبيًا أكثر رسوخًا مما قد يبدو عند مواجهة تحليلات بنيوية متباينة للنصّ نفسه قدّمها باحثون

=

للقصة تعقيدًا عن «مضمونها»؛ فالبنية جزء أصيل من المضمون، وتقدم عددًا كبيرًا من البنى المتداخلة. انظر الحاشية ١ ص ١١.

(١) يلاحظ أن هذا التجانس الصوتي الاستهلاكي لا يوجد إلا في مخطوطي 165 Hamburg و Escorial G-I-3، وفي طبعتي Vilna و Pesaro، ولا يوجد في مخطوطات Paris 1337 و Florence II-I-9 و Vatican115، انظر الحاشية ٣ ص ١٤.

مختلفون. وتشمل الدروس التي يمكن استخلاصها من تحليل التلمود، وهي الأفكار التي ينبغي تقويمها في سياق القرآن، ما يأتي:

يجب أن نحاول «سماع» النص لا «رؤيته». وينبغي لأهمّ العلامات السمعية أن توجّه إدراكنا لبنيته.

البحث عن البنى المحورية أو بنى التقابل المعكوس مفيد لكنه محفوف بالمخاطر؛ إذ يستطيع الباحث دائماً تسويغ انطباعه الأول عمّا يبدو مهمّاً. أمّا مجرد رسم خريطة للتكرارات في القصة فيوفر مقاربة أشدّ موضوعية تتيح لنا بناء أيّ بنية «من أسفل إلى أعلى»، لا «من أعلى إلى أسفل». وفي حالات كثيرة تظهر في النهاية بالفعل البنى المحورية أو بنى التقابل المعكوس، لكنها ليست دائماً البنى التي نلاحظها أولاً.

يمكن أن يقوم تقسيم الوحدة إلى وحدات فرعية على المضمون، لكن ينبغي أن تؤكّده الأدوات البنيوية.

تحتوي أيّ وحدة أدبية على عدد من البنى الأدبية المترابطة. وقد تتجاوز بعض الأدوات البنيوية الحدود التي تنشئها أدوات أخرى بين الوحدات الفرعية. ويمكن أحياناً، وليس دائماً بحال، ترتيب البنى المترابطة بحسب بروزها بالإشارة إلى عدد الأدوات البنيوية ووضوحها؛ مثل ترجيح التكرار الحرفي على التقارب المفهومي، أو الإصغاء إلى العلامات البارزة.

لا ينبغي للعلاقة بين النصّ في مجموعته ووحداته الفرعية أن تصرفنا عن أهمية الفحص الدقيق للأدوات الأدبية داخل كلّ وحدة فرعية، أو عبر بعض

الوحدات المختارة وحدها، أو في علاقة الكل ببعض وحداته. وقد يدلّ النصّ على أن جمهوره كان يألّف أعرافاً شكلية معينة، غير أن هذه الأعراف ليست قواعد واجبة الاتّباع؛ إذ ينبغي قراءة كلّ نص وفق شروطه الخاصّة.

يشتمل المركز البنيوي لوحدة أدبية، أو بدايتها ونهايتها، عادة على أمر ذي أهمية؛ لكن ذلك ليس قاعدة مطّردة، وما نجده هناك لا يمثّل بالضرورة الرسالة المركزية للنصّ. ولذلك يكون من المغالطة، في الغالب، تأكيد أهمية جانب من النصّ على حساب الجوانب الأخرى.

وهذه النتائج واسعة وعامة. وهي لا تقتصر -بطبيعة الحال- على القصة التي اخترتها هنا لتوضيحها، بل تعكس فهمي لتقليد واسع في قراءة التلمود، وللدروس الكثيرة التي تعلمتها من فرانكل وبعض تلاميذه^(١).

وعند تقويم مدى انطباق هذه النتائج على القرآن، ينبغي أن نلاحظ أنّنا نتعامل مع أنواع أدبية مختلفة، ورسائل تتولّد بطرائق مختلفة، وجماهير مختلفة. ومن ثمّ فليست القراءة الآتية مقارنةً مكتملة بقدر ما هي محاولة لاستجلاء صورة تاريخية أوسع، من خلال نقل بعض الدروس المستفادة من تفكيك نصّ قديم إلى دراسة نصّ قديم آخر. غير أنّنا سنرى أن النصّين -على شدة اختلافهما- يفترضان جمهورين يشتركان في بعض الحساسيات الأدبية؛ فالتلمود والقرآن

(١) انظر الحاشيتين ١ و ٢ ص ١٠.

يخاطبان جمهورين مختلفين بوضوح، لكنهما يتيمان إلى العالم نفسه من الثقافة الأدبية المرتبطة بالكتاب المقدس في العصور القديمة المتأخرة.

﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ۝ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ۝﴾ [سورة العلق]:

تتميز سورة العلق بقوة تماسكها البنيوي، وبنظام واضح للفواصل الختامية، ولا بدّ من إبداء بعض الملاحظات على هذا النظام قبل الانتقال إلى النصّ نفسه. فما يزال فهمنا لعلاقة القرآن بالسجع، الذي يسمّيه ديفن ستيوارت «الشعر النبوي» (accent poetry)، فهمًا أوليًا على الرغم من الإسهامات الحديثة المهمة^(١).

ومع ذلك يمكن القول: إنّ الفواصل القرآنية البارزة تمثل إحدى أخصّ السمات الشكلية للقرآن، وتوفّر أساسًا لتحليل أدبي لا نظير له في التلمود، لكنه حاضر في الشعر العربي السابق للإسلام، وفي القصائد الطقسية الحاخامية الفلسطينية، وكذلك في الأدب المسيحي السرياني، الذي قد يكون متأخرًا زمنيًا^(٢).

(١) عرض ديفن ستيوارت قواعد السجع القرآني وتعقيداته عرضًا جيّدًا. ومع أنّ "saja" يُترجم كثيرًا إلى النثر المقفى فقد يكون اقتراح ستيوارت ترجمته بـ"الشعر النبوي" أدقّ. انظر:

Stewart, art., "Rhymed Prose," in Encyclopaedia of the Qur'an, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2001–2006)؛ Stewart, "Saj' in the Qur'an: Prosody and Structure," Journal of Arabic Literature 21 (1990).

وانظر كذلك ماريانا كلار، الفصل السادس من هذا المجلد.

(٢) عن علاقة الشعر العربي السابق للإسلام بالقرآن، انظر مثلاً:

=

وسنرى أن نظام الفواصل في سورة العلق يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببنية السورة،
ويقسّمها إلى خمس وحدات فرعية:

تنتهي الوحدة الأولى، الآيتان: ١، ٢، بفاصلة على وزن -آلق.

Nicolai Sinai, "Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 74, no. 3 (2011). Thomas Bauer, "The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies, Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31," in The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2010).

أما حالة البحث في شعر العصور القديمة المتأخرة بوجه عام، ولا سيما تطور الصور ذات القوافي الختامية في التقليدين اليهودي والمسيحي، فما تزال هشة؛ فلم تُحسم بعد حتى الأسئلة الأساسية المتعلقة بزمان نشأة هذه الصور وسياقها الثقافي.

ويذكر بروك أن القافية لم تظهر سمة منتظمة في الشعر السرياني إلا «منذ القرن التاسع فصاعداً؛ ومن الواضح أنها دخلت بتأثير الشعر العربي». انظر:

Brock, "Poetry and Hymnography (3): Syriac," in The Oxford Handbook of Early Christian Studies, ed. Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 658.

وانظر كذلك:

Gerrit J. Reinink and Herman L.J. Vanstiphout, Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures (Louvain: Peeters, 1991).

في الوقت نفسه يؤرخ أوفير مونتس مانور القصائد الطقسية اليهودية الآرامية المقفاة بالقرن السادس أو السابع، ويحاجج بوجود المقارنة بين المادة السريانية واليهودية بالاعتماد الجزئي على القافية. انظر:

Münz Manor, "Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach," Journal of Ancient Judaism 1 (2010).

ويبدو أن مقارنة القصائد الطقسية اليهودية الفلسطينية، والشعر العربي السابق للإسلام، والقرآن، بل وبعض جوانب الشعر السرياني، قد تساعدنا على وضع السمات الشكلية لهذه المدونات كلها في سياق أفضل.

تنتهي الوحدة الثانية، الآيات: ٣ - ٥، بفاصلة على وزن -آم.

تنتهي الوحدة الثالثة، الآيات: ٦ - ١٤، بفاصلة على وزن -آ.

تنتهي الوحدة الرابعة، الآيات: ١٥ - ١٨، بفاصلة على وزن -آ/ي/هـ.

أما الوحدة الخامسة والأخيرة، وهي الآية ١٩ وحدها، فتشتمل على الآية الوحيدة في السورة التي لا تدخل في نظام الفواصل السابق، وتنتهي بدلاً من ذلك بلفظ: «وَأَقْتَرَبَ»^(١).

وأرى أن انتظام الفواصل الختامية في القرآن ينبغي، متى كان ذلك مناسباً، أن يوجه أي دراسة شكلية للسورة، لكن من غير أن ينفرد بتحديد نتائجها النهائية. ويظهر ذلك في التمثيل الآتي لسورة العلق، الشكل ٣. ٤، الذي قسمت فيه السورة تقسيماً مؤقتاً إلى خمس وحدات فرعية مرقمة من الأولى إلى الخامسة، مع حذف الصيغة الافتتاحية التقليدية «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ لأنها ليست جزءاً أصيلاً من بنية النص في هذا التحليل^(٢).

(١) عن نظام فواصل السورة، انظر: Stewart, "Saj' in the Qur'ān," 137 وانظر أيضاً: ١١١.

وقد حدد ستوارت على نحو صحيح المقطع الأخير فقط من الفاصلة الأولى، "ق" غير أن القافية الأكمل تمتد على نحو استثنائي عبر مقطعين في صورة "علّق". وانظر كذلك:

Angelika Neuwirth, Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011), 266.

(٢) مع أن التقسيم الأولي للسورة بحسب نظام الفواصل وحده من اقتراحي، فسأشير فيما يأتي، طلباً للاختصار، إلى الوحدات النصية المبنية بهذه «الوحدات الفرعية» نفسها من الأولى إلى الخامسة، حتى عند مناقشة أعمال باحثين آخرين لا يلزم أن يوافقوا على دلالتها.

الشكل: ٣. ٤ سورة العلق

الوحدة	الآية	النص القرآني
I	١	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾
I	٢	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾
II	٣	﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾
II	٤	﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾
II	٥	﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾
III	٦	﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى﴾
III	٧	﴿أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى﴾
III	٨	﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾
III	٩	﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴾
III	١٠	﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾
III	١١	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى﴾
III	١٢	﴿أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴾
III	١٣	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾
III	١٤	﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾
IV	١٥	﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾
IV	١٦	﴿نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾

النص القرآني	الآية	الوحدة
﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾	١٧	IV
﴿سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ﴾	١٨	IV
﴿كَأَلَّا لَا تَطْعَهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾	١٩	V

وكما قرّرت أنجيليكا نويفرت على نحو صائب، يمكننا أن نربط مباشرة بين تقسيم السورة القائم على صورة الفواصل وبين مضمونها، ولا سيّما حين نولي عناية دقيقة لنمط الخطاب النبوي الفريد في القرآن^(١).

وسأفترض فيما يأتي، في إطار اصطلاح التحليل الأدبي، أنّ المؤلف الضمني للنص هو الله، الذي يُصوّر هنا صراحة بإحالة رمزية إلى الصورة التقليدية للكاتب، المستدعاة بالقلم في الآية الرابعة^(٢).

(١) تلاحظ نويفرت بحق أنّ «نظام الفاصلة يتغير مع الوحدات التي ينشئها المضمون»، لكنها تقسم

الوحدة الثالثة، ذات نظام الفواصل المتسق، إلى جزأين، الآيات: ٦-٨، والآيات: ٩-١٤، اعتماداً

على المضمون وحده. انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 266.

(٢) يرتبط لفظ «القلم» في سورة لقمان، الآية ٢٧، كذلك بكتابة كلمات الله؛ وقارن سورة القلم، الآية ١،

فاتحة السورة المسماة به، وكذلك آل عمران ٤٤. وعادة ما تُفسر ألفاظ الكتابة كلّها بوصفها متصلة

بالقرآن نفسه، ومنها «القلم»، و«الصحف» مثل طه ١٣٣، و«السجل» في الأنبياء ١٠٤، و«القرطاس»

في الأنعام ٧، و«النسخة» و«اللوح» في الأعراف ١٥٤، و«الرق» في الطور ٣، و«المداد» في الكهف

١٠٩، و«الأسفار» في الجمعة ٥، وبالطبع «الكتاب» في البقرة ٢. انظر:

غير أن القرآن لا يشغل الموقع الذي كانت التوراة المكتوبة تشغله لدى
الحاخامات فحسب، بل يتجاوز كذلك -على الأقل- شفاهية توراتهم الشفوية.
ويفترض النصّ أيضًا أنه تلاوة جهرية ينطق بها نبي لكلام الله. ولذلك سأفترض،
لأغراض هذا التحليل، أن النبي هو الذي نطق بالكلمات التي نقرأها في السورة؛
لكنه يمثل، في أثناء نطقه بها، المتلقي الضمني الأول في القرآن كله.
وإلى جانب النبي يفترض النصّ جمهورًا أوسع على نحو غير مباشر؛ فلما
كان يُقدّم عن وعي بوصفه تلاوة جهرية، كان ثمة مَنْ يستمعون إلى كلام النبي.
وتذكر هذه السورة أحد خصومه، فيُفترض بدوره أنه يسمع رسالة النصّ^(١).
وبعبارة أخرى، يظلّ النبي المخاطب الأول في وحدات السورة كلها، مع تغير
دقيق في كيفية مخاطبته ومخاطبة الجماهير المضمنة بشكل غير مباشر في كل وحدة:

Nicolai Sinai, "Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization," in
Self-Referentiality in the Qur'ān, ed. Stefan Wild (Wiesbaden: Harrasowitz, 2006).

ومن المعلوم أن عيسى ارتبط في مرحلة لاحقة بكلمة الله، انظر آل عمران: ٣٩، والنساء: ١٧١.

وبحسب نويفرت يبدأ الترميز الذاتي القرآني القائم على الكتابة في سورتي العلق والأعلى، اللتين

تعدّهما زوجًا. انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 274.

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 278-79.

وعن قراءتي للقرآن استنادًا إلى المؤلف الضمني والجمهور الضمني، انظر:

Zellentin, "The Synchronic and the Diachronic Qur'ān: Sūrat Yā Sīn, Lot's People,
and the Rabbis," in The Making of Religious Texts in Islam: The Fragment and the
Whole, ed. Asma Hilali and S.R. Burge (Berlin: Gerlach Press, 2019).

والحاشية ١ ص ٥٩.

في الوحدة الأولى، الآيتان: ١ - ٢، يأمر الله النبي بالقراءة أمراً مباشراً. ويستدعي الله هنا دوره خالقاً، ويبيّنه بالإشارة إلى أنه خلق الإنسان من «علق»^(١).

في الوحدة الثانية، الآيات: ٣ - ٥، يكرّر الله أمره المباشر بالقراءة، ثم يفصل دوره بوصفه معلّم النبي ما لم يكن يعلم، ومعلّمه بالقلم.

تبدأ الوحدة الثالثة، الآيات: ٦ - ١٤، بوصف الله ميل الإنسان إلى نسيان افتقاره واعتماده، بصيغة عامة في الآيات: ٦ - ٨؛ ثم يفضي ذلك إلى استحضار واقعة حاول فيها خصم غير مسمّى أن يمنع «عبداً»، يرجّح أنه النبي نفسه بوصفه عبداً لله، من الصلاة، في الآيات: ٩ - ١٤.

في الوحدة الرابعة، الآيات: ١٥ - ١٨، يهدّد الله خصم النبي غير المسمّى بطريق غير مباشر، متحدّثاً عنه بضمير الغائب، بتدخله وعقابه إن أصرّ على فجوره.

في الوحدة الخامسة، الآية: ١٩، يعود الله إلى الخطاب المباشر، الموجّه على الأرجح إلى نبيه، فيأمره ألا يطيع خصمه، وأن يتعبّد بدلاً من ذلك كما أريد له.

(١) لا ترد كلمة «علق» إلا مرة واحدة في القرآن، غير أن كلمة «علقة» القريبة جداً منها ليست نادرة؛ فسور الحج: ٥، والمؤمنون: ١٤، وغافر: ٦٧، والقيامة: ٣٨، تستدعي كذلك خلق الإنسان من علقته. وخلق الإنسان في الرحم موضوع شائع في القرآن. وعن مصطلح «النفطة» المتصل بذلك، انظر الحاشية ١ ص ٥٥.

وهكذا تتميز الوحدات الأولى والثانية والخامسة باحتوائها على خطاب مباشر إلى النبي، وإن كان حضور الجمهور الثانوي مفترضاً ضمناً في السورة كلها، فتقيم إطاراً افتتاحياً وختامياً حول الوجدتين الثالثة والرابعة، اللتين توسعان الخطاب الضمني ليشمل الجمهور الثانوي المؤلف من المستمعين وخصم النبي.

ويتأكد هذا الإطار الافتتاحي والختامي بالتقارب الصوتي (الجناس) بين أول ألفاظ السورة وآخرها؛ فـ: «اقرأ ب...»، و«واقرب»، لا تتقاربان صوتياً فحسب، بل هما أيضاً، مع فعل: «اسجد»، السابق للفظ «واقرب» في الآية ١٩، أفعال الأمر المفردة الوحيدة في السورة كلها. ومن ثم تكون الكلمتان تقويساً حول السورة، كما لاحظ ميشيل كويبرس ملاحظة صحيحة؛ ويعزز هذا التقويس الإطار الافتتاحي والختامي الذي ذكرت أنه ينشأ من المضمون^(١).

(١) انظر:

Michel Cuypers, "L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et de G. Lüling. L'exemple de la sourate 96," in The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough, ed. Carlos A. Segovia and Lourie Basil (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2012), 361.

[مادة كويبرس التي يشير إليها المؤلف مترجمة بالفعل على الموقع، بعنوان: مقارنة بين التحليل البلاغي والنقد التاريخي لحجون وانسبرو وغونتر لولينغ؛ سورة العلق أنموذجاً، ترجمة: خليل محمود اليماني. (قسم الترجمات)]

ولمزيد من فهم بنية السورة وعلاقتها ببنية التلمود، التي رأينا فيها أيضًا تقويماً رئيساً يؤدي وظيفة إطار افتتاحي وختامي للقصة كلّها، قد يكون من المفيد النظر في مضمون السورة، ومن ثم في علاقتها بالعالم الأدبي المرتبط بالكتاب المقدس في العصور القديمة المتأخرة.

لقد رأينا أنّ القصة التلمودية السابقة جزء أصيل من مناقشة أحكام المشناه، وأنها تقوم أيضًا على تطبيق درس مأخوذ من مسلك "فصول الآباء" المبكرة اللاحقة للمشناه. ومع أنّ القرآن، بخلاف التلمود، ليس شرحًا بحال، فإنّ نظيرًا لافتًا لسورة القرآن التي تتحدّث عن خَلْق الإنسان من «علق» يمكن العثور عليه كذلك في قول محفوظ في «فصول الآباء»، وقد لفت كلاوس-يورغن ثورنتون الانتباه جزئيًا إليه^(١).

ويستحق القول الوارد في «فصول الآباء» ٣: ١ أن نطالعهِ كاملاً:

قال عكابيا بن مهاللئيل:

تأمل ثلاثة أشياء فلا تقرب المعصية.

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 268.

مع إحالتها إلى تواصل شفهي مع كلاوس يورغن ثورنتون Claus-Jürgen Thornton أبرز فيه النظر المشنائي المتعلّق بأصل الإنسان من «قطرة»، من غير تفصيل إضافي.

اعلم من أين جئت، وإلى أين تمضي، وبين يدي مَنْ ستقدم في المستقبل
حسابك وعدّك.

من أين جئت؟ من قطرة متنتة.

وإلى أين تمضي؟ إلى موضع التراب والدود واليرقات.

وبين يدي مَنْ ستقدم في المستقبل حسابك وعدّك؟ بين يدي مَلِكٍ ملوك
الملوك، القدوس تبارك وتعالى.

وهكذا تحنّنا المِشناه، في ثلاثية، على اجتناب المعصية. وتحقّق ذلك بأن
تقرّر أولاً أننا خُلِقنا من «قطرة»، ثم تذكّرنا بأننا ماضون إلى «موضع التراب»،
وهناك ينتظرنا الحساب. أمّا سورة العلق فتستدعي تعليم الله، وحقيقة أننا خُلِقنا
﴿مِنْ عَلَقٍ﴾ في الآية الثانية؛ لتذكرنا بـ ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ في الآية الثامنة.
وأخيراً نُخبر أن العقاب ينتظر المتعدي في الآيات: ١٥ - ١٨.

والتوازي ظاهر، ويمكن توسيعه^(١)، غير أن موضوعات النموّ في الرحم
والموت والحساب ليست نادرة في خطاب العصور القديمة المتأخّرة. وإضافة
إلى ذلك، كما أشارت نويڤرت، يبدو أن المصطلح القرآني «علق» يدلّ على

(١) يلاحظ أن سورة العلق ومِشناه آبوت ٣: ١ تؤكّدان الجانب العقلي، لكن بطريقتين مختلفتين.
فالمِشناه تدعو جمهورها إلى «التأمّل» و«المعرفة» اعتماداً على التقليد الحاخامي والعقل نفسه؛ أمّا
القرآن فيؤكّد، بتكرار الجذر «ع ل م»، تعليم الله المباشر وافتقار البشر إليه.

مرحلة من التطور الجنيني لاحقة لمرحلة «القطرة»؛ لأن القرآن يتحدث في مواضع أخرى على نحو أدق عن «نطفة» سائلة^(١).

ولذلك فـ«التوازي» أقل دقة قليلاً مما قد يبدو أوّل وهلة، ولكي نقوم هل قصد القرآن إلى أن يدرك جمهوره أهمية هذا التوازي، ينبغي توسعة نطاق البحث في العلاقات التناسية.

كانت الحكاية التلمودية التي حلّلناها، إلى جانب اشتباكها مع المشناه، في حوار وثيق مع المزمور ١٤٧. وليس مستغرباً أن تُقرأ سورة العلق في ضوء المزامير أيضاً، ولأسباب وجيهة؛ فالقرآن يستدعي هنا المزامير على نحو غير مألوف، كما تشترك المزامير بدورها في بعض الموضوعات التي رأيناها في سورة العلق^(٢).

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 269.

ويستخدم القرآن في مواضع أخرى النظير الاشتقاقي للفظ العبري "طف" الوارد في المقطع المشنائي؛ ففي الحج: ٥، والمؤمنون: ١٣-١٤، وغافر: ٦٧، والقيامة: ٣٧، يرد لفظ «نطفة» مع «علقة» لاستحضار الإنسان غير المتشكل. وانظر كذلك الحاشية ١ ص ٥١. وكان الجنين بدوره

موضع اهتمام لدى الحاخامات؛ انظر: Gwynn Kessler, Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

(٢) عن المزامير في القرآن، انظر مثلاً الأنبياء: ١٠٥؛ وكذلك:

Walid A. Saleh, "The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination," in The Oxford Handbook of the Psalms, ed. William P. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2014)، Angelika Neuwirth, "Qur'ānic Readings of the Psalms," in

فالمزمور ١٣٩: ١٦، مثلاً، يجمع بين الإشارة إلى مادة الإنسان غير المتشكّلة، في العبرية (جوليم)، وبين «كتاب» الله الذي كُتبت فيه الأشياء كلّها؛ وهو ما يقدّم سابقة لافتة للجمع غير المتوقع نسبياً بين صورة مرحلة أكثر تطوراً من الجنين وبين كتابة الله بالقلم، الذي رأيناه في سورة العلق، الآيات: ١ - ٥^(١).

وإذا دُرست علاقة السورة بالمزامير على المستوى الصوتي. فقد تستدعي فاتحة السورة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ في الآية الأولى، مقاطع شبيهة بها صوتياً في المزامير، مثل قول المزمور ١١٦: ٤: «وباسم يهوه أصرخ». وعلى الرغم من اختلاف دلالة الجذر الساميّ (قرأ) في العبرية والعربية، فضلاً عن الآرامية والسريانية، فمن المرجح أن بعض الجمهور الضمني للقرآن كان يسمع في الآيتين الأولى والثالثة من سورة العلق صدى زمور، أو يدرك على الأقلّ صبغة زمورية في القرآن^(٢).

The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden: Brill, 2010).

(١) عن مفهوم الجوليم في الكتاب المقدس وتطوره في الثقافة اليهودية، انظر مثلاً:

Peter Schäfer, "The Magic of the Golem: The Early Development of the Golem Legend," Journal of Jewish Studies 46 (1995).

(٢) قرر هذه النقطة عددٌ كبيرٌ من الباحثين. انظر مثلاً:

Neuwirth, Der Koran. Band 1, 267 و Cuyper, "L'analyse rhétorique," 351.

ومن المقاطع القرآنية ذات الصلة: الواقعة: ٧٤، والهاقة: ٥٢؛ كما توجد عبارة مشابهة في المزمورين ٧٩: ٦ و ٨٠: ١٩، وفي إشعياء ١٢: ٤، وفي نصوص كتابية أخرى. ويميل كثير من أنصار دراسة القرآن في ضوء الكتاب المقدس إلى قَصْر اهتمامهم على الكتاب المقدس العبري، بدلاً من النظر في

وأخيراً أشارت نويڤرت، على نحو مقنع، إلى أن فكرة أن الله «يرى» كل شيء، وإن لم يدرك المتعدّي ذلك، كما في الآية ١٤ من السورة، ترد كذلك في المزامير، ومن ذلك المزمور ٦٤:٦^(١).

ولا شك أن قراءة القرآن في ضوء المزامير مفيدة^(٢). غير أن أوجه التقارب الأشد إقناعاً بين السورة والمزامير، عند مقارنتها باستخدام التلمود المحدد

=

إعادات صياغته الآرامية اللاحقة، التي كانت مألوفة لعدد كبير من يهود العصور القديمة المتأخرة ومسيحييها بقدر مساوٍ، إن لم تكن أشد ألفة.

ويلاحظ مثلاً أن الصيغ الآرامية للمزمور ١١٦: ٤ "وبسم يهوه أدعو"، وفي ترجم المزامير ولا سيما في البشيط: "باسم الرب أصرخ"، تقارب القرآن من حيث الشكل والمضمون أكثر من النص العبري، ومع ذلك يظل النص العبري في مركز النظر؛ فالإشارة إلى الجنين مثلاً لم تُحفظ في الترجمات الآرامية للمزمور ١٣٩: ١٦. انظر الحاشية ١ ص ٥٠. وعن التقليد الترجومي اليهودي، انظر مثلاً:

Willem Smelik, Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

وعن ترجمة البشيط التي استخدمها كثير من المسيحيين السريان، انظر:

Michael P. Weitzman, The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 271-72، مع إحالة إضافية إلى المزمور ٩٤: ٩.

(٢) ليست جميع أوجه التوازي المقترحة بين السورة والمزامير متساوية في الصلة. فمثلاً يرى كويبرس

أن بداية السورة تشبه بطريقة ما بداية المزمور ٩٥. انظر: Cuypers, "L'analyse rhétorique," 352. ويشير إلى أن حث القرآن على «الدعاء» أو «القراءة» باسم الرب في الآية الأولى يعقبه ذكر الله بوصفه الخالق في الآية الثانية، ثم تقرير أنه «الأكرم» في الآية الثالثة. ويقارن هذا الترتيب بحض المزمور على «الفرح بالرب» في آيته الأولى، ثم الإشارة إلى خلق الله البحر في المزمور ٩٥: ٥، وأخيراً تقرير «لأنه هو إلهنا» في المزمور ٩٥: ٧. وأقر بأنني أجد هذا التوازي المزعوم بعيداً جداً؛ فلا أرى صلة خاصة،

=

والملموس للمزمور ١٤٧ الذي رأيناه، لا تكشف إلا حدود هذه القراءات المقارنة. فبخلاف قصة رآبي في التلمود، حيث كانت معرفة المزمور مفتاحاً لفهم الحكاية، لا تنشأ رسالة جديدة أو أدق حين نحاول سماع القرآن كاستعادة لصدى المزامير. ولا توجد دلالة على أنّ القرآن افترض معرفة أيّ فئة من جمهوره بالمزامير المذكورة، فضلاً عن استحضارها بتفاصيلها^(١).

=

صوتية أو مضمونية، بين «الفرح» في المزمور وبين حثّ القرآن على «القراءة» أو «الدعاء»، كما أجد التوازي بين خلق البشر وخلق البحر، أو بين وصف الله بأنه «إلهنا» ووصفه بأنه «الأكرم»، أوسع من أن يكون ذا دلالة. وبالمثل يبدو اقتراح نويبرت وجود علاقة بين المزمور ٢١: ١٣، وسورة العلق: ١٥ - ١٦، أقل صلة من إحالاتها الأخرى. انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 272، وكذلك Zellentin, "Q96 Sūrat al-'Alaq," قيد النشر.

[جدير بالذكر أن ترجمة الفاندايك للمزمور تبدأ بـ "هلم نرنم للرب"، وفي العربية المشتركة: "تعالوا نرنم للرب"، والترنيم يجمع بين الدعاء أو التسبيح والفرح، (قسم الترجمات)]

(١) التلمود وثيقة تتجه إلى الداخل، وجمهوره الضمني محدد تحديداً بالغ الدقة من جهات الثقافة والجنس واللغة والتعليم، كما لاحظ ديفيد كريمير على نحو جيد. انظر:

Kraemer, Reading the Rabbis: The Talmud as Literature (Oxford: Oxford University Press, 1996).

أمّا جمهور القرآن فيتجه إلى الخارج؛ إذ يسعى القرآن إلى دعوة جمهور أكثر تنوعاً وتثيئة.

ولمحاولة أولية لإقامة الحجة على ذلك، انظر: Zellentin, "The Synchronic and the Diachronic Qur'ān,"

ولا سيّما ١٤٨: ٥٩؛ وانظر كذلك الحاشية ١ ص ٥٠.

وربما كان بعض الجمهور يألّف هذا النوع الأدبي؛ غير أن الطابع «المزموري» لبعض جوانب السورة يبدو لي مؤكّداً، في المقام الأول، لما تصرّح به السورة نفسها: أنّ النبي يشهد تنزيل كتاب عربي فريد، وأنه يتلقّى التعليم -على المستوى الرمزي على الأقلّ- بالقلم، وأن أيّ إحالة إلى الكتب السابقة، التي يقرّها القرآن ويتجاوزها معاً، لا يلزم أن تغيّر رسالة السورة^(١).

ويبدو أنّ الفرق نفسه بين طريقة إحالة القرآن إلى المزامير وطريقة إحالة التلمود إليها، وهي جزء من التوراة المكتوبة لدى الحاخامات، ينطبق كذلك على الفرق بين طريقتيهما في الإحالة إلى المِشناه، وهي جزء من التوراة الشفوية لديهم. فمن الصحيح أن سورة العلق والقصة التلمودية التي حلّلناها تطبقان تعليمًا يردّ أيضًا في المِشناه، كما ستقتبس سورة المائدة المدنية لاحقاً قولاً يوافق، إلى حدّ بعيد، مقطعاً آخر من المِشناه^(٢).

(١) لا يقصد هذا إلى الاعتراض على النقاط الأوسع ذات الصلة التي قررها صالح ونويفرت؛ انظر

الحاشية ١ ص ٥٦. وعن تصديق القرآن ونسخه للجوانب التشريعية من الكتب السابقة، انظر مثلاً:

Holger Zellentin, *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013) ،

ولا سيّما ٥٥-٧٦.

(٢) عن سورة المائدة ٣٢: ومِشناه سنهدين ٤: ٥، انظر أحدث ما صدر:

The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages, ed. Mehdi Azaiez et al. (Berlin: De Gruyter, 2016), 107-10.

لكن التلمود، كما رأينا، يفترض معرفة المِشناه، ويتشكّل بوصفه شرحاً لها، ويرى نفسه أداة لنقل معناها. أمّا القرآن فلا يشترط في جمهوره معرفة المِشناه أصلاً، ويرى نفسه أداة لنقل كلام الله مباشرة. ولا يلغي القرآن المِشناه، لكن التقارب بين التقليد اليهودي والكتاب العربي المنزل حديثاً لا يكاد يؤدي وظيفة غير تصديق الوحي القرآني.

ومع ذلك تظلّ هذه الوظيفة شديدة المركزية في الكتاب الإسلامي. فالتركيز على الفروق التأويلية والمعيارية والبنوية بين التلمود والقرآن، في ضوء أوجه التقارب بينهما في هذه المستويات نفسها، يساعدنا على تقدير خصوصية كلتا المدونتين داخل مشهد أدبي أوسع مرتبط بالكتاب المقدس، يشتركان في بعض مكوناته.

وقد يذهب المرء إلى أن سورة العلق تستخدم بعض جوانب المزامير لتقدم إعادة صياغة طقسية شعرية لتعليم مِشنائي محفوظ في «فصول الآباء»،

=

ومن اللافت أن المائدة: ٣٢، تقدم التعليم القريب جداً من مِشناه سنهدين ٤: ٥ بوصفه مما «كتبه» الله على بني إسرائيل، وهي تفصيلاً لم تمل عناية كافية. وينبغي ملاحظة أن التقليد الحاخامي الفلسطيني في عصر الأموريثم يرى -على نحو قابل للمقارنة- أن الله أوحى إلى موسى لا الكتاب وحده، بل كذلك المؤلفات الحاخامية، مثل المِشناه، ضمن الكتاب المعطى في سيناء. انظر:

Yerushalmi Pe'ah 2:6 17a، Yerushalmi Meggillah 4:1 74a، Yerushalmi Hagiga 1:8 76d، Ekha Rabbah 22:1، وQohelet Rabbah 1:9.

وانظر كذلك الحاشيتين ١، ١ ص ٢٩، ٣٠.

على نحو يمكن مقارنته -مع مراعاة الفارق- بالطريقة التي يستخدم بها التلمود زمورًا واحدًا ليقدم تطبيقًا هلاخيًا سرديًا لتعليم آخر محفوظ في مسلك «فصول الآباء» المشنائي نفسه. وسيبين الانتقال إلى تحليل بنيوي كامل للسورة مدى اشتراك النصين في هذا المشهد الأدبي المرتبط بالكتاب المقدس، ومدى اختلاف كيفية تموضع كل منهما داخله.

وكما تقدم، يرى التقليد الإسلامي أن السورة تتكون في الواقع من جزأين يختلف السياق التاريخي المتصل بكل منهما، أي «سبب النزول»، فالجزء الأول بحسب التقليد، وهو الآيات: ١ - ٥، أيّ الوجدتان الأولى والثانية، يُعد أول وحي تلقاه محمد ﷺ. أمّا الجزء الثاني، الآيات: ٦ - ١٩، أي الوجدات الثالثة والرابعة والخامسة، فيرى أنه يعكس نزاعًا لاحقًا بين محمد، حين حاول الصلاة في الكعبة بمكة، وبين أحد المشركين.

وبطبيعة الحال لم يقرّر التقليد الإسلامي نفسه سوى تقسيم زمني، لا أدبي، للسورة؛ وقد شككت نويفرت، وهي محقّقة، في هذا البناء الشائني كلّهُ، مستدلّة بتماسك السورة الأدبي^(١).

ومع استحالة إبطال الرواية التقليدية أو إثباتها، سنرى أن التقسيم الزمني التقليدي للسورة إلى جزأين يوافق -مصادفة- ما أعدّه أبرز سماتها البنيوية الأدبية، القائمة على الفواصل وعلى تكرار الألفاظ الواقعة في أوائل الآيات.

(١) Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike: Ein ١ و Neuwirth, Der Koran. Band 1, 269

؛europäischer Zugang (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010)، وانظر أيضًا:

Nöldeke et al., The History of the Qur'ān, 69-408-13.

فهذا التقسيم الأساسي للسورة، الذي سأسميه فيما يأتي «التقسيم التقليدي»، إلى جزأين يوافق حقيقة أن الآيات: ١ - ٥، تتميز من الآيات: ٦ - ١٩ بتكرار ألفاظ البداية، وهو ما يوافق أيضاً، على نحو حاسم، سائر التحولات في نظام الفواصل بين الوحدات كلها.

ويُمثل البناء الثنائي الناتج بيانياً في الجانب الأيسر من الشكل ٣. ٥ الآتي، إلى جانب التقسيمات الفرعية القائمة على نظام الفواصل؛ أمّا الجانب الأيمن فيُمثل التحليلات الشكلية المعاصرة التي سنناقشها لاحقاً. ويعرض التمثيل أيضاً بالخط الغامق العناصر التي تنظم السورة كلها، وبالخط العادي الأدوات البنيوية الداخلية في الوحدة الثالثة.

يفتح الفعل «اقرأ» الآيتين الأولى والثالثة، فيصل بين الوجدتين الأولى والثانية ويميّز إحداهما من الأخرى في الوقت نفسه، وفق نظام الفواصل. وكذلك تقع أداة الردع «كَلَّا» في مطلع الآيات: ٦ و ١٥ و ١٩، فتحدّد الوحدات الثالثة والرابعة والخامسة، وفق نظام الفواصل أيضاً. وبعبارة أخرى، يتطابق تكرار لفظي «اقرأ» و«كَلَّا» تماماً مع تحوّل نظام الفواصل الذي مثلنا الوحدات الفرعية بحسبه آنفاً^(١).

(١) كما سيأتي، يذكر كوبرس تكرار لفظ «كَلَّا» في الآيتين: ١٥ و ١٩، ويعده أداة بنيوية، لكنه يهملش وروده الأول في الآية السادسة. انظر: 356-67، Cuypers, "L'analyse rhétorique," والحاشية ٦٦ أدناه.

وعن تفرد «كَلَّا» في هذه السورة، انظر كذلك: Nöldeke et al., The History of the Qur'ān, 70.

ويمكن القول: إنّ تكرار هذين اللفظين القويين في أوائل الآيات، إلى جانب تغير الفواصل في مواضع الوقف؛ يمثل أقوى السمات الشكلية في السورة، أي السمات التي يرجّح أنها كانت الأوضح لجمهورها المعاصر^(١).

ومن ثم سأحاجج بأنّ البناء الثنائي التقليدي، إذا رُكّب فوقه نظام الفواصل وتحول اللفظ الأول على النحو المبين في الجانب الأيسر، هو أرسخ البنى التي سنناقشها في رأيي.

وسنؤكّد كذلك رأيي نويّفت أنّ السورة تشتمل على علامات قوية على تكاملها الأدبي في مجموعها، مثل الإطار الافتتاحي والختامي القوي السابق، وعلى عناصر بنيوية أخرى تربط الوحدات الفرعية بطرائق متعدّدة.

(١) يلاحظ أنّ صيغ الوقف في العربية القرآنية المرتلة تقدّم نظيرًا شكليًا للتلاوة التقليدية للكتاب المقدّس العبري. غير أنّ صيغة الوقف في النصّ الماسوري تجعل النبر يتراجع إلى المقطع قبل الأخير، فتُمَدّ الحركات القصيرة فيه أو تتغير على نحو آخر. انظر مثلاً:

Edward Lipiński, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* (Leuven: Peeters, 2001), §26:2 (191).

الشكل: ٣. ٥ تقسيمات بديلة لسورة العلق

تقسيم كوبرس	تقسيم نوفرت	التقسيم التقليدي	الوحدة بحسب الفاصلة	الآية
الجزء الأول	الجزء الأول	الجزء الأول	الوحدة / I فاصلة -لق	﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾
الجزء الأول	الجزء الأول	الجزء الأول	الوحدة / I فاصلة -لق	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾
الجزء الأول	الجزء الأول	الجزء الأول	الوحدة / II فاصلة- ام	﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾
الجزء الأول	الجزء الأول	الجزء الأول	الوحدة / II فاصلة- ام	﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾
الجزء الأول	الجزء الأول	الجزء الأول	الوحدة / II فاصلة- ام	﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ﴾
الجزء الثاني/ المركز	الجزء الثاني (أ)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة -آ	﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَظْفَعُ﴾
الجزء الثاني/ المركز	الجزء الثاني (أ)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة -آ	﴿أَنْ رَّاهُ اسْتَغْفَى﴾
الجزء الثاني/ المركز	الجزء الثاني (أ)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة -آ	﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾

ترجمات

تقسيم كوبرس	تقسيم نوفرت	التقسيم التقليدي	الوحدة بحسب الفاصلة	الآية
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ب)	الجزء الثاني	الوحدة / III فاصلة آ-	﴿أَلَمْ يَعْلَمِ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ج)	الجزء الثاني	الوحدة / IV فاصلة -ناصية	﴿كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ج)	الجزء الثاني	الوحدة / IV فاصلة -خاطئة	﴿نَاصِيَةٍ كَذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ج)	الجزء الثاني	الوحدة / IV فاصلة -اديه	﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾

تقسيم كويبرس	تقسيم نوفيرت	التقسيم التقليدي	الوحدة بحسب الفاصلة	الآية
الجزء الثالث	الجزء الثاني (ج)	الجزء الثاني	الوحدة / IV فاصلة -آنيه	﴿سَدَّ عُرُوزَ رَبَّانِيَّةٍ﴾
الجزء الثالث	الجزء الثالث	الجزء الثاني	الوحدة / V واقترَب	﴿كَلَّا لَا تُطْعَمُهُ وَأَسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾

ولتقويم مراتب العلامات البنيوية في السورة، ينبغي النظر في البنى التي حددها البحث الغربي السابق، وتمثّل أعمال ميشيل كويبرس وأنجيليكا نوفيرت مثالين مناسبين لذلك^(١).

فقد رفض كويبرس ونوفيرت، مع غيرهما من الباحثين الغربيين، البناء الثنائي التقليدي للسورة، وفهماها بدلاً من ذلك في صورة بناء ثلاثي، مع فروق مهمّة بين تحليليهما.

يبني كويبرس تحليله على بنية محورية مفترضة للسورة كلّها. وفي ضوء هذه البنية، وعلى النحو الممثّل في أقصى يمين الشكل ٣. ٥، يقترح أن الآيات:

(١) انظر:

Cuypers, "L'analyse rhétorique," 348-62، و Angelika Neuwirth, Der Koran. Band 1, 264-79

وانظر كذلك:

Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin: Walter de Gruyter, 1981).

وعن المفسّرين السابقين، انظر: "Q96 Sūrat al-'Alaq." Zellentin,

١ - ٥ تكون الجزء الأول، موافقًا بذلك التقليد؛ وأن الآيات: ٦ - ٨ تكون الجزء الثاني والمركزي، اعتمادًا فيما يبدو على تكرار لفظ «إن» في الآيتين: ٦ و ٨؛ وأن الآيات: ٩ - ١٩، التي نتعرف فيها إلى خصم النبي، تكون الجزء الثالث^(١).

وقد لاحظ نيكولاي سيناى من قبل أن كويرس لا يقدم دعمًا كافيًا لتقسيمه، كما يتجاهل إلى حد بعيد نظام فواصل السورة، الذي يتغير بين الآيتين: ٥ و ٦، ولا يتغير بين الآيتين: ٨ و ٩^(٢).

ومع أن بعض السمات البنيوية للسورة تتجاوز بوضوح الوحدات القائمة على نظام الفواصل، كما سنرى، فإن تكرار أداة واحدة، هي «إن» في الآيتين ٦ و ٨، لا يوفر في رأيي أساسًا كافيًا لإثبات تكامل الآيات: ٦ - ٨، بوصفها وحدة مستقلة. وسأناقش تحليل كويرس من مستويات متعددة.

(١) 348-61 Cuyppers, "L'analyse rhétorique," وانظر عرضه المشابه لسورة العلق في:

Cuyppers, The Composition of the Qur'an, 162-66.

(٢) وعلى وجه أدق، يلاحظ سيناى، في مناقشته عرض سورة العلق في كتاب كويرس: The

Composition of the Qur'an, 164 أن من الحالات التي يوحى فيها عرض كويرس لمقطع قرآني

بوجود علاقة مرآتية بين مجموعتين من الآيات، من غير تحديد مناسبات دقيقة بينهما، الآيات: ٩ -

١٣، والآيات: ١٥ - ١٩ من سورة العلق. انظر:

Nicolai Sinai, "Review Essay: 'Going Round in Circles': Michel Cuyppers, The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis, and Raymond Farrin, Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text," Journal of Qur'anic Studies 19, no. 2 (2017), 122 n. 22.

ومن الغريب أن كويرس لا يناقش إلا فواصل الآيات: ١ - ٥، ولا يعترف حتى بفواصل الآيات: ٩ - ١٩.

ومع ذلك فقد عيّن كويبرس عددًا من العناصر الأدبية الأخرى الجديرة بالملاحظة. فإلى جانب الإحاطة الشاملة للسورة السابق ذكره، لاحظ القافيتين الداخليتين في الآية الثانية: «خلق...علق»، وفي الآية الرابعة: «عَلَّمَ...القلم»، والقافية الداخلية سمة رأيناها في التلمود أيضًا^(١).

كما أشار كويبرس إلى تكرار كلمات مفردة داخل وحدات فرعية بعينها، مثل تكرار «خَلَقَ» في الآيتين: ١ و ٢، و «عَلَّمَ» في الآيتين: ٤ و ٥. وهي سمة مركزية أخرى في القصة التلمودية، وقد أكدت نيفين رضا مؤخرًا أهميتها في القرآن^(٢). ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أدوات رأيناها في التلمود، مثل التجانس الصوتي الاستهلاكي في الرأء بين «رب» و«الرجعي» في الآية الثامنة.

(1) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 350.

(2) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 350; Nevin Reda, The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017), 50-63.

تتضمن حالات التكرار في الآيتين: ١ - ٢ "تسلسل"، أي: عودة كلمة مفتاحية في نهاية مقطع أو وحدة بنوية أخرى وفي بداية الوحدة التالية، بما يحدث انتقالًا أو توحيدًا. المصدر نفسه ٥٢، وتؤكد رضا، اعتمادًا على دراسة ديفيد هاينريش مولر السابقة، حضور التسلسل في القرآن والكتاب (العبري)، وفي نصوص سامية أخرى. المصدر نفسه غير أن نويبرت، التي حددت الأداة الأسلوبية نفسها في سورة العلق: ١ - ٢، تصفها بأنها «صورة بلاغية نادرة في القرآن». انظر: Der Koran. Band 1, 278.

ولا شك أنّ محاولة كويرس الأوسع لقراءة القرآن في ضوء أدوات أسلوبية معينة ذات مزايا كثيرة. ومع ذلك، ففي هذه السورة خاصّة، لا يفيد إلا ما حدّده من أدوات أسلوبية داخل آيات بعينها، وسنعود إليها لاحقاً؛ أمّا البنية التي اقترحها فلا تقنع في النهاية، في رأيي، ولا تزيد فهمنا لرسالة السورة.

واقترحت أنجيليكا نويفرت تقسيمًا بديلاً للسورة. ففي مجلد صدر قبل دراسة كويرس بقليل، أولت نويفرت نظام الفواصل عناية دقيقة جدًّا، ولاحظت أن أنماط الفواصل تتغيّر مع وحدات المعنى^(١).

وكما تقدّم، فإنّ نويفرت، مع وعيها بتقسيمات السورة، أثبتت كذلك أن السورة كلّها تمثل «وحدة» أدبية، رافضة الحجة المخالفة التي قدّمها نولدكه وشقالي^(٢).

ويثبت تقسيم نويفرت بناءً ثلاثيًا لا ثنائيًا، ويقسم هذه الأجزاء الثلاثة في الغالب وفق تغير نظام الفواصل. وكما يبين الجانب الأيمن القريب من الشكل

=

ولذلك تحتاج مسألة التكرار المباشر للكلمات المفردة في القرآن إلى مزيد من البحث. ومع ذلك يمثل تناول رضا التسلسل بوصفه صورة من «الاقتصاص»، الذي تعرفه بأنه «توسيع كلمة مفردة وإيضاحها في آية أخرى»، نقطة انطلاق ممتازة. انظر: Al-Baqara Crescendo, 50. [ورقة سيناي التي يشير إليها المؤلّف مترجمة للعربية بعنوان: النظم الحلقى والمحوري في القرآن، قراءة نقدية في أعمال كويرس وفارين، ترجمة: سعد خضر، موقع تفسير. (قسم الترجمات)]

(١) Neuwirth, Der Koran. Band 1, 266.

(٢) انظر الحاشية ١ ص ٦١.

٣. ٥، تجمع الوجدتين الأولى والثانية، أي الآيات: ١ - ٥، في جزء أول؛
والوجدتين الثالثة والرابعة، أي الآيات: ٦ - ١٨، في جزء ثان، تقسمه بدوره إلى
ثلاثة أقسام الآيات: ٦ - ٨، و ٩ - ١٤، و ١٥ - ١٨؛ وتعدّ الوحدة الخامسة، الآية
١٩، جزءاً ثالثاً مستقلاً من السورة^(١).

ويستوعب تعليق نويفرت كثيراً من الأدوات الأسلوبية التي حدّدها
كويرس، بل يتجاوزها، ويبدو أن مجلدّها لم يكن متاحاً له. وبوجه عام أرى أن
تقسيمها يحقق توازناً مقنعاً بين المضمون والشكل. غير أن تقسيمها الداخلي
للوحدة الثالثة، بفصل الآيات: ٦ - ٨ عنها، يصعب ملاحظة عنصر بنيوي حاسم
يثبت تماسك هذه الوحدة، وهو العنصر القائم على تكرار الجذر، «رأى».
وقد أولى كل من نويفرت وكويرس، بطبيعة الحال، عناية دقيقة للتكرار
المعقد لعبارة: ﴿أَرَأَيْتَ﴾، في الآيات: ٩ و ١١ و ١٣، في الموضع الابتدائي
المؤكد داخل الوحدة الثالثة. ويرى كويرس في هذا التكرار الجزء الأول من بنية
محورية يقابله تكرار لفظ «كَلَّا» في الآيتين: ١٥ و ١٩، بما ينشئ، في رأيه، بناءً
محورياً تؤدي فيه الآية: ١٤، ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾، وظيفة المحور^(٢).

(١) انظر: Neuwirth, Der Koran. Band 1, 264-67.

(٢) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 356-57.

وهذه هي البنية التي انتقدها سيناى؛ انظر الحاشية ٢ ص ٦٧.

وهذا الاقتراح مشكل جدًا من الناحية الشكلية. فمن جهة، يتجاهل الورود الأول للفظ «كَلَّا» ذي الأهمية النبوية في الآية السادسة، على النحو المتقدم^(١). ومن جهة أخرى، فإن كويرس، مع ملاحظته ورود فعل «رأى» في الآيتين: ٧ و ١٤ قبل التكرار الثلاثي لعبارة: ﴿أَرَأَيْتَ﴾ وبعده، لا ينظر في البنية التي يُنشئها هذا التكرار الخماسي في مجموعها.

فتكرار الفعل نفسه، «رأى»، في الآيات: ٧ و ٩ و ١١ و ١٣ و ١٤ ينشئ بناءً محوريًا قائمًا بذاته، وهو ما يظهر بالخط العادي في الشكل ٣. ٥. ويسبق التكرارات الثلاثة للسؤال ﴿أَرَأَيْتَ﴾، بصيغة الماضي للمخاطب في الآيات: ٩ و ١١ و ١٣، ورود واحد للفعل بصيغة الماضي للغائب في مطلع الآية السابعة: ﴿أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾، يصف الكيفية التي يرى بها الإنسان الطاغي نفسه بوجه عام. ثم يعقبها ورود واحد للفعل بصيغة المضارع للغائب «يرى»، في موضع النهاية، يصف رؤية الله لأفعال الخصم في الآية: ١٤، كما يبين الشكل ٣. ٦.

(١) يكتفي كويرس بالإشارة إلى صعوبات فهم الورود الأول لـ«كَلَّا»، ولا يناقش صلته بالوظيفة النبوية المفترضة لورود اللفظ في الآيتين: ١٥ و ١٩. ويقول: إن «كَلَّا» «تطرح مشكلة في التفسير والترجمة». انظر: Cuyper, "L'analyse rhétorique", 358، وانظر كذلك الحاشية ١ ص ٦٢.

الشكل: ٦.٣ الجذر «رأي» أداة بنيوية في الآيات: ٧ - ١٤

الرمز	العنصر
A	﴿أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ - الآية ٧.
B	﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى﴾ - الآية ٩.
B	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى﴾ - الآية ١١.
B	﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ - الآية ١٣.
A'	﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ - الآية ١٤.

إنّ البنية الفنية (ABBBA') لا توافق الصور المحورية المألوفة التي يفضلها كويرس، غير أن بروز تكرار الفعل نفسه خمس مرات لا بدّ أن يكون قد استوقف الجمهور على أيّ حال، وتحقّق البنية أثرين. فمن جهة، يقابل تكرار «الرؤية» في (A) و(A')، من خلال تقويس داخلي، بين الإنسان الطاعى، أي «الإنسان» في الآية السادسة الذي ﴿رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ في الآية السابعة، وبين الله الذي يراه في الآية الرابعة عشرة. ويواصل ذلك موضوع المقابلة بين الإنسان وربّه في الوجدتين الأولى والثانية -وسنعود إليه- بإضافة المقابلة بين إدراك الإنسان الخاطى لذاته في الآية السادسة وبين إدراك الله الواضح له في الآية الرابعة عشرة^(١).

(١) انظر كذلك: 360. Cuypers, "L'analyse rhétorique",

ومن جهة أخرى يكتنف التكرار الخماسي اللقاء الدرامي بين شخصو
السورة الثلاثة. ففعل الإنسان الطاعني بوجه عام، الذي «يرى نفسه» في الآية
السابعة، وفعل الله الذي «يرى» خصم النبي في الآية الرابعة عشرة، يؤلفان إطارًا
أو قوسًا حول خطاب الله للنبي، إذ يسأله ثلاث مرات: هل رأى بدوره أفعال
خصمه الفاجرة؟ وبدلاً من تأكيد مركز هذا البناء المحوري أو بدايته ونهايته،
فإنه في مجموعته يُمسرَح "يجسد بصورة درامية" اللقاء بين شخصو السورة
الثلاثة: الله، ونبيه، والخصم غير المسمّى.

أمّا فصل الآيات: ٦ - ٨ عن بقية الوحدة الثالثة، كما يفعل كويرس، بل
ونويفرت في صورة مخفّفة، فيحجب هذا البناء المحوري الذي يحدّد الوحدة
المركزية للسورة، وتتنظم حوله الوجدتان الأولى والخامسة، وكذلك الثانية
والرابعة، في توازن محكم.

ومهما يكن، فإنّ السؤال عمّا إذا كانت السورة تُقسم إلى خمسة أقسام بناء
على نظام الفواصل وحده، أو يُراعى المضمون أيضًا فينشأ تقسيم ثلاثي، أو
يُجمع تكرار لفظي البداية «اقرأ» و«كلّا» بالفواصل الختامية كما في البناء الثنائي

=

ويلاحظ كويرس على نحو صحيح أن لفظ «الله»، بدل «الرب»، لا يرد إلا في الآية ١٤، وهو ما يحدد

أهميتها. انظر: Cuypers, "L'analyse rhétorique", 357.

التقليدي المعدل، ليس سؤالاً عن تحليل صحيح وآخر خاطئ، بل هو سؤال عن الكيفية التي بنى بها تصوّر الجمهور الضمني.

وفي رأيي يمكن اتخاذ التقسيم التقليدي للسورة، القائم على ترتيب النزول، دعوةً إلى تحديد ما قد يكون أرسخ بنياتها من جهة السمات الأدبية، وهو على الأرجح البناء الذي كان أوضح للجمهور المقصود. غير أن البنى الأخرى، ولا سيما بنية نويبرت، معقولة بالقدر نفسه، ويمكن عدّ التقسيمات الخماسي والثلاثي والثنائي ثلاثة أبنية مترابكة للسورة. وليس قصدي الزعم أن تحليلي أكثر موضوعية بالضرورة من تحليلات غيري، بل التنبيه إلى أن تعقيد النصّ يناقض أيّ يقين في التحليل الشكلي، وأن على الباحثين مراعاة هذا التعقيد، ويفضل أن يفعلوا ذلك بتحديد مراتب البنى المترابكة.

ويزيد الأمر تعقيداً وجود عدد من السمات البنيوية الأخرى في السورة، تتجاوز الحدود بين جميع التقسيمات المقترحة حتى الآن، وتنشئ عدداً من البنى الأدبية الثانوية التي لم يولها كويبرس ولا نويبرت العناية الكافية. ومع إمكان القول إنّ هذه السمات تشكّك في التقسيم القائم على الفواصل وألفاظ البداية، فإنّ خفاء هذه التكرارات نسبي، إذ يقع معظمها في مواضع ثانوية من الآيات، إذا قُورن بالتكرارات السابقة الواقعة كلّها في أوائل الآيات أو أواخرها، يدلّ على أنها بالفعل أدوات بنيوية ثانوية.

أولاً، نجد في الآيتين: ١ و ٢، ثم ٣ و ٤، وكذلك: ٦ و ٨، تكرار المقابلة بين «الرب» و«الإنسان». وقد أدرك كويبرس أهمية التكرار في الآيتين: ١ و ٢، وفي الآيتين: ٣ و ٤، واقترح بناء على ذلك بنية متوازية للآيتين: ١ - ٢، والآيتين: ٣ - ٤، داخل الوجدتين الأولى والثانية^(١). كما أبرز التكرار الأخير للفظي «الرب» و«الإنسان» في الآيتين: ٦ و ٨، وهو تكرار يصل بالفعل بين الوجدات النصية التي سميتها الوجدات الأولى والثانية والثالثة من السورة^(٢).

وكما في حالة التلمود، يجري هنا تجاوز الحدود بين الوجدات الفرعية، لكنها لا تُمحي. فثمة فروق دقيقة تميز ورود الأخير للفظين في الوحدة الثالثة من الوردتين الأولين في الوجدتين الأولى والثانية. أولاً، يعكس ترتيب لفظي «الرب» و«الإنسان» في الآيتين: ٦ و ٨، الترتيب الموجود في الوجدتين الأوليين، كما ذكر كويبرس على نحو صحيح. كما أن اللفظين أكثر تباعدًا في هذا الموضع منهما في المثالين الأولين، وهو ما أغفله كويبرس؛ ويتميز ورودهما الأخير وحده بأن كلاً منهما مسبوق بـ«إن»، وهي السمة التي اتخذها كويبرس أساساً لإثبات بناء محوري كما تقدّم.

(1) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 350.

وفي هذه الحالة وحدها يولي كويبرس بعض العناية للفواصل على "-لق" في الآيتين: ١ و ٢، وعلى "-ام" في الآيتين: ٤ و ٥؛ لكنه يتجاهل الفاصلة نفسها على "-ام" في الآية الثالثة، وهو ما يجعل التوازي الذي يقترحه أقلّ كمالاً قليلاً مما يوحى به.

(2) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 359-60.

وفي ضوء الفروق الدقيقة بين التكرارين في الوحدتين الأولى والثانية من جهة، والتكرار في الوحدة الثالثة من جهة أخرى، يمكن الاستنتاج أن التكرار لا يفعل أكثر من تعزيز الوحدة الأدبية للسورة كلّها، من غير أن يشكّك في الوحدات المحددة بوضوح. ومع صحة ذلك إلى حدّ ما، ينبغي ملاحظة أن أداة أدبية أخرى تثبت الصّلة بين الوحدتين الثانية والثالثة، وتتجاوز الحدود بينهما مرّة أخرى.

ثانيًا، تتقوّى الصّلة بين الوحدتين الثانية والثالثة بتكرار عبارة: ﴿لَمْ يَعْلَمْ﴾ في الآية الخامسة، مسبوقة بـ«ما»، داخل الوحدة الثانية، وفي الآية الرابعة عشرة، مسبوقة هنا بهمزة الاستفهام، داخل الوحدة الثالثة. ويؤدي التكرار وظيفتين مرة أخرى. فمن جهة يقابل تعليم الله نبيه ما «لَمْ يَعْلَمْ» بجهل خصمه المتعمد، الذي «لا يعلم» أن الله يرى، فيؤكد العبارة كما أدرك كويبرس على نحو صحيح^(١).

ومن جهة أخرى يؤلّف تكرار عبارة «لَمْ يَعْلَمْ» إطارًا ثانيًا حول التكرار الثلاثي للسؤال ﴿أَرَأَيْتَ﴾، إضافة إلى الإطار الذي ينشئه تكرار فعل «الرؤية» بصيغة الغائب المفرد السابق وصفه. ويعزّز ذلك مرة أخرى الصّلة بين

(1) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 360.

ويعين كويبرس هذه الآية محورًا [لبنية] محورية محتجًا بأن تكرار العبارة في الآيتين: ٥ و ١٤ يبين إزاحة عبارة من مركز بنية إلى طرف بنية أخرى.

الوحدتين الثانية والثالثة عبر تحول نظام الفواصل بين الآيتين الخامسة والسادسة.

وهكذا يمكن أن نرى توترًا ظاهرًا بين البناء الثنائي التقليدي من جهة، وبين الوحدة الموضوعية والبنوية القوية نسبيًا للسورة كلّها من جهة أخرى، ولا سيّما بين وحدتيها الثانية والثالثة. وبصرف النظر عن العلاقة الزمنية بين الجزء الثاني من السورة، المؤلّف من الوحدات الثالثة والرابعة والخامسة، وبين جزئها الأول، المؤلّف من الوحدتين الأولى والثانية، يبدو أن الجزء «المتأخّر» بحسب التقليد في حوار أدبي وموضوعي وثيق جدًّا مع الجزء «السابق».

ثالثًا، يمكن القول إنّ أداة بنوية واحدة تتجاوز الحد الفاصل بين الوحدتين الثالثة والرابعة: فقد استخدم فعل «النهى» من الجذر (نهي) في الآية التاسعة: ﴿الَّذِي يَنْهَى﴾، وفي الآية الخامسة عشرة: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ﴾، بصيغة المضارع المفرد الغائب في الموضعين، وكلاهما في وصف الخصم. ويقابل هذا التكرار بين منع الخصم الآثم النبيّ من الصلاة وبين أمر الله الخصم أن ينتهي هو.

ومن اللافت، كما في حالة التلمود، أن التكرارات التي تتجاوز الحدود هنا تقع بالقرب الشديد منها. وهكذا ترتبط حتى الوحدات المنفصلة بوضوح، مثل الثالثة والرابعة، بمثل هذه التكرارات؛ فبدلّ ذلك مرة أخرى على الوحدة الأدبية للسورة كلّها، أو على الأقلّ لجزئها الثاني وفق التقسيم التقليدي.

وأخيرًا، يمكن تمثيل بناء محوري معقد، أدرك كويبرس جانبًا منه،
ويتجاوز الحدّ بين الوحدتين الرابعة والخامسة، كما في الشكل: ٧.٣.

الشكل: ٧.٣ بناء محوري متراكب في الآيات: ١٠ - ١٩

الرمز	العنصر
A	﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ - الجذران «ع ب د» و«ص ل و» - الآية ١٠.
B	﴿إِنْ كَذَّبَ﴾ - الجذر «ك ذ ب» - الآية ١٣.
C	﴿بِالنَّاصِيَةِ﴾ - الآية ١٥.
C'	﴿نَاصِيَةٍ﴾ - الآية ١٦.
B'	﴿كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ - الجذر «ك ذ ب» - الآية ١٦.
A'	﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ - الجذران «س ج د» و«ق ر ب» - الآية ١٩.

نجد في كلّ من (A) و(A') ثنائيةً من الكلمات الإيجابية التي تصف نهج
النبي في التقرب إلى الله، وهو ما أكّده "كويبرس بحق"^(١). أمّا في (B) و(B')،
فنجد الجذر (ك-ذ-ب)؛ إذ يُستخدم للإشارة إلى أن الخصم يصف النبي
بالكذب -زورًا- في (B)، بينما يصف الله الخصم بالكذب -حقًا- في (B').

(١) Cuypers, "L'analyse rhétorique", 357.

وأخيرًا، نجد الزوج (C) و(C') يكرّر مصطلح "الناصية" ويلحقه بوصفٍ مكملٍ له عبر تكرارٍ مباشر (على غرار تكرار الفعلين "خَلَقَ" في الآيتين: ١ و ٢، و"عَلَّمَ" في الآيتين: ٤ و ٥، كما أُشير آنفًا). ومع أنه يمكن إضافة مجموعة أخرى من الثنائيات إلى البنية ذاتها، إلا أن النمط المحوري (concentricity) يظل واضحًا وجليًا في هيئته الراهنة^(١).

ويحتاج كويرس كذلك بوجود بنية محورية للمقطع نفسه من السورة، مؤطر في رأيه بالآيتين: ١٠ و ١٩، أي (A و A'). لكنه يسعى، كما تقدّم، إلى موازنة الآيات: ٩ - ١٣ بالآيات: ١٥ - ١٩ بوصفهما إطارين حول الآية: ١٤، التي يراها محور هذه الوحدة المفترضة.

وكما ذكرت، يتجاهل ذلك نظام فواصل السورة، كما يتجاهل جانبًا من البنى التي تُنشئها بتكرار «كَلَّا» وفعل «رأى». ويمكننا، بطبيعة الحال، موافقة كويرس على أنّ الآيتين: ١٠ و ١٩، (A و A')، تؤطران بناءً محوريًا؛ لكن ألا يصبح مركزه حيثنذ، الذي يحدّده تكرار الجذر «ك ذب» في الآيتين: ١٣ و ١٦،

(١) يقع مزدوج المواقف الإيجابية القائمة على التوفير في الآيتين ١١، «الهدى»، و ١٢، «التقوى»، في توازن بنيوي مع مزدوج اللفظين الدالّين على جماعتين من الأعوان في الآيتين ١٧، «ناديه»، و ١٨، «الزبانية». ولا يدل على الصّلة بينهما التشابه في الفاصلة فحسب، بل كذلك اتصافهما بالفعل نفسه من الجذر (دع و)، كما نهتني ماريانا كلار. ومن الناحية البنيوية توسّع مجموعتا المزدوجات البنية إلى ABCDD'C'B'A'، غير أن غياب الصلة الدلالية بينهما يضعف وضوح البناء المحوري السابق.

وهو ما أغفله كويرس، التكرار المباشر للفظ «الناصية» في الآيتين: ١٥ و ١٦؟
ثم ألا يبدو مركز البنية في هذه الحال عرضياً بقدر المركز في البناء المحوري
الذي رأيناه في التلمود؟ فلا تحمل ناصية الخصم أهمية سردية تفوق الأجزاء
المحيطة بها^(١).

وأرى، على العكس، أن الذي يحظى بالتأكيد هو طرفاً البنية، أي الفعلان
المتعلقان بالنبي في الآيتين: ١٠ و ١٩، حيث يُقَاطَع في الأولى ويُؤمَر في الثانية.
كما يمنحنا التقارب المفهومي القوي بين (A و A') سبباً وجيهاً للتشكيك
في الاستقلال البنيوي للقسم الفرعي الخامس؛ وفي هذا أوافق كويرس والقراءة
التقليدية للسورة مرة أخرى. فالآية: ١٩ لا تغلق التقويس المفتوح في الآية
الأولى، والقائم على التقارب بين (اقرأ - واقترَب)، فحسب، بل تغلق أيضاً
التقويس الثاني المندمج في التقويس الأكبر، والمفتوح في الآية العاشرة. وهذه
بنية أخرى سبق أن رأيناها في التلمود.

(١) أخذ النواصي ثابت في القرآن. فتقرّر هود: ٥٦ بعبارة عامة: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾.
وتصوّر الصورة هنا الله مسيطراً على جميع مخلوقاته سيطرة سيادية، أو ربما قابضاً عليها ومدبراً لها.
والأقرب إلى مقطّعتنا (الرحمن: ٤١)، ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾.
وعن أخذ النواصي في التلمود والعصور القديمة المتأخرة على نطاق أوسع، انظر: Zellentin, "Q96",
Sūrat al-'Alaq", 179-82.

وعليه لا تعزز جميع الأدوات البنيوية التي تنشئها السورة بالتكرار التقسيمات الفرعية التي افترضتها بنية أولية لها. فالروابط الثلاثية بين الوحدتين الثانية والثالثة، شكلاً ومضموناً، تشكك في أي تقسيم صارم للسورة إلى أجزاء منفصلة. وعلى العكس، تعزز الصلة بين الوحدتين الثالثة والرابعة، وبين الرابعة والخامسة، البناء الثنائي التقليدي.

ونحن بذلك إزاء بنى متراكبة متعددة تتعايش داخل النص، ويظهر كل منها بحسب الجانب الذي يُنظر فيه: نظام الفواصل، أو السمات الشكلية الأخرى الناشئة عن التكرار، أو المضمون. ولكل واحد من التقسيمات الثلاثة التي ناقشناها مزاياه إن أريد الاحتجاج بصلاحيته لوصف النص. فالبناء الخماسي القائم على نظام الفواصل وحده موجود بوضوح من الناحية الشكلية؛ والبناء الثلاثي عند نوافرت يوازن بين الشكل والمضمون؛ وحتى البناء الثلاثي المختلف عند كويبرس، مع عدم كفاية فصله الآيات: ٦ - ٨، يشتمل على استبصارات كثيرة ذات صلة.

أما البناء الثنائي، ولا سيما إن قُسم داخلياً بحسب نظام الفواصل، فهو أقل الأبنية تدخلاً في النص، ويولي العناية المستحقة للفظين المفتاحيين «اقرأ» و«كلًا» في أوائل الآيات، وهما يحددان تحولات نظام الفواصل في امتداد السورة، وللتكرار الخماسي لفعل «رأى» داخل الوحدة الثالثة المركزية.

وفي ضوء التقارب البنيوي بين الوجدتين الأولى والثانية من جهة، وبين الثالثة والرابعة، ثم الرابعة والخامسة من جهة أخرى، يكون البناء الثنائي هو الأقرب إلى مراعاة الشكل والمضمون معاً. ويندمج هذا البناء بدوره في الإطار الواضح الذي ينشئه التقارب الصوتي بين أول لفظ في السورة وآخره: «اقرأ...» و«واقرب». وهو يحدّد الوحدة الأدبية للسورة على النحو نفسه الذي حدّدت به بداية الإطار ونهايته القصة التلمودية.

ولا ينبغي لنقدي تحليل كويرس أن يصرف عن تقدير عمله. غير أنه يبدو لي -في هذه الدراسة خاصة- أنه خفّف من شأن بعض العناصر المركزية أو تجاهلها تماماً لكي يُدخل عناصر أخرى من السورة في بنية افترضها أكثر مما هي بنية قائمة في النصّ، وهو نقد سبق أن عبّر عنه سيناوي^(١).

وإذا كان تحليلي المقترح يعتمد بعض نتائج كويرس ويرفض كثيراً منها، فإنّ اختلاف النتائج يكرّر نقطتي الرئيسة: قد يبدو التحليل البنيوي ذاتياً لأنه قد يكون كذلك بالفعل، لكنه قد يبدو كذلك أيضاً بسبب وجود بنى كثيرة متراكبة داخل النصّ. وسيقود تقديم مجموعة من التكرارات على أخرى باحثين دقيقين إلى قراءات مختلفة؛ وينبغي حتى للقراءة الأشدّ نفاذاً أن تمتنع عن محاولة استيعاب جميع العناصر في بنية رئيسة واحدة.

(١) انظر الحاشية ٢ ص ٦٧.

فالنصوص الأدبية، ولا سيّما المنتمية للتقليد الأدبي للكتاب المقدّس،
إبداعات فنية تتجاوز كلّ محاولة لتصنيفها استنادًا إلى أوصاف شكلية مبسطة.
ولكيلا نرفض التحليل البنيوي بسبب ذاتيته الظاهرة، أقترح جملة من القواعد
الأساسية للدراسة الشكلية للقرآن:

ينبغي أن نُولي عناية دقيقة لتكرار العبارات والمصطلحات والمفاهيم
والأصوات في امتداد النصّ.

يجب مراعاة جميع تكرارات السّمة الأدبية. ويبيّن تحليل كويبرس لسورة
العلق مدى الاعتبارية التي قد تنشأ عن تجاهل عناصر مختارة من البنى التي
يصنعها التكرار، أو وضعها بين قوسين.

لا تنشئ جميع هذه التكرارات بنى محورية، غير أنّ ذلك لا يقلّل أهميتها.
يجب أن يراعي أيّ تحليل - حيث كان ذلك مناسبًا - نظام فواصل النصّ؛
فالفاصلة هي في نهاية الأمر أبرز السّمات التكرارية في القرآن، وما نزال - كما
تذكرني ماريانا كلار - بعيدين جدًّا عن الفهم الكامل لوظيفتها.

حين تظهر بنى أدبية متراكبة متعدّدة، ينبغي للباحثين ألا يستبعدوا البنى الثانوية،
بل يسعوا إلى تحديد المراتب بين بنية أولية وعدد من البنى الثانوية ووصفها.

لا ينبغي أن تقوم هذه المراتب على فهم جامد لـ«قواعد» بلاغة الكتاب المقدّس، ولا على إدراك «بصري» أو تخطيطي للنصوص، بل ينبغي أن تقوم على ما كان قابلاً للإدراك السمعي لدى جمهور النصّ الأول.

ومع تعذّر تحديد العناصر الأبرز على نحو موضوعي أحياناً، فإنّ بعض أنواع التكرار لا بدّ أن تكون قد لفتت انتباه الجمهور بوضوح: الفواصل داخل الآية، ولا سيّما في نهايتها؛ والألفاظ، وبخاصّة أدوات الزجر أو التعجب، المتكرّرة في أول الآية أو آخرها؛ وتكرار الألفاظ في امتداد السورة، ولا سيّما عند ارتفاع تواتره أو وقوعه في مواضع بنيوية بارزة، كأن يصاحبه تحول في الموضوع أو النوع الأدبي.

بشكلٍ عام، أقترح اعتبار تكرار العبارات والكلمات المحددة أكثر وضوحاً وإدراكاً مباشراً لدى المتلقي (الجمهور) من تكرار المفاهيم، حتى وإن كان نمطاً التكرار هذان - التكرار المعجمي والتكرار المفاهيمي - غالباً ما يتداخلان.

ولا تمثل هذه الدراسة إلا محاولةً أوليّةً متواضعةً في المهمّة الواسعة البالغة التعقيد التي تضطلع بها الدراسات الأدبية المقارنة. ولا بدّ من اختبار نتائجها في سياقات أخرى لتقويم مدى دلالتها. ومع ذلك، وفي ضوء التجانس النسبي للبنية الأدبية للتلمود البابلي من جهة، ولأجزاء من القرآن من جهة أخرى، يبدو أن بعض الدروس المستفادة من المقارنة وثيق الصلة بالبحث.

ويمكن القول: إنّ نقل الأدوات المطورة للدراسة الأدبية للتلمود قد يدفعنا إلى قراءة أكثر تركيباً للقرآن. فظاهرة اختلاف تقسيمات النصوص التلمودية والقرآنية بين التحليلات لا تدلّ في الغالب على قصور الانتباه العلمي، بل قد تدلّ على وجود بنى متراكبة في النصّين.

وحتى لو كان تحليلي لكلّ منهما هنا سطحيّاً، فقد رأينا أن التلمود والقرآن لا يشتركان في كثرة من الأدوات الأدبية القائمة على التكرار فحسب، بل يشتركان كذلك في جوانب شكلية أخرى مثل القوافي الداخلية والتجانس الصوتي الاستهلاكي. وليس ذلك مفاجئاً في ذاته، بل يمثل الحُجّة الأساسية لأنصار بلاغة الكتاب المقدس.

وليس هذا موضع مناقشة هذه النظرية في جميع تفاصيلها، غير أنه قد يكون أنّ الألوان لمساءلة افتراضاتها الأساسية من جهتين. فمن جهة، ليس إنشاء المعنى والبنية بالتكرار ظاهرة خاصّة بالكتاب المقدس ولا «ساميّة»، بل ظاهرة إنسانية عامة. ومع شيوعها بوجه خاصّ في نصوص عبرية وآرامية وعربية كثيرة، فإننا نجد بنى مشابهة، ومنها التقابل العكسي والبناء المحوري، في ثقافات كثيرة مترابطة وغير مترابطة، كما لو حظ منذ زمن^(١).

(١) لا يتضح لي تماماً سبب إصرار كويرس على مصطلح البلاغة «الساميّة» مع اعتماده الشديد على وجود التقابلات العكسية في العهد الجديد. انظر:

ومن جهة أخرى ينبغي لدارسي السمات الأدبية للقرآن -بكل تأكيد- مواصلة مقارنة النص المقدس العربي بالنص المقدس العبري. غير أن الأنسب، عند ذلك، أن تبدأ القراءة المقارنة للقرآن لا بمحاورته مع الكتاب المقدس وحده، بل مع الآداب التي كانت متداولة في زمن النبي.

فجمهور القرآن كان -على الأرجح- أشد ألفة بالأدوات البنيوية للشعر الأدبي السابق للإسلام، إلى جانب صور من الأدب اليهودي والمسيحي. وليس ذلك عملاً يسيراً بطبيعة الحال؛ فثمة دراسات تقارن القرآن بجوانب من الشعر العربي السابق للإسلام، كما ترسّخت الدراسة الأدبية للتلمود البابلي وللمدراش الفلسطيني، لكن لا يمكن قول الشيء نفسه عن جانب كبير من الشعر الطقسي اليهودي الفلسطيني أو مساحات واسعة من الأدب السرياني.

ومن ثم لا يمكن وصف هذه المقالة إلا بأنها محاولة أولى للجمع بين رصيد واسع من البحث وعدد أوسع من المطالب البحثية التي لم تُنجز بعد^(١).

Cuypers, The Composition of the Qur'ān, 109-32 و Nils Wilhelm Lund, Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942).

وللاستخدامات الأخرى «غير السامية» للبناء الحلقى، انظر كذلك:

Mary Douglas, Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition (New Haven, CT: Yale University Press, 2007) و John W. Welch, Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis (Provo, UT: Research Press, 1999).

(١) انظر الحاشية ٢ ص ٤٥.

ومن السهل رؤية شدّة اختلاف بنية التلمود البابلي عن بنية القرآن. غير أن هذه الدراسة بيّنت بوضوح أنّ الأدوات المطوّرة لدراسة الأول يمكن أن تفيد في فهم الثاني. فالنصّان المتباعدان يشتركان في أكثر من تقارب عرضي في المضمون؛ إذ يخاطب كلاهما جمهوراً مرهف الحسّ تجاه إدراك بنى أدبية متراكبة مختلفة، تنشأ من تكرار العبارات والكلمات والأصوات والمفاهيم.

المراجع

- Azaiez, Mehdi, Gabriel S. Reynolds, Tommaso Tesei, and Hamza M. Zafer, eds. The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Bauer, Thomas. "The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur'anic Studies, Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31." In The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 699–732. Leiden: Brill, 2010.
- Brock, Sebastian. "Poetry and Hymnography (3): Syriac." In The Oxford Handbook of Early Christian Studies, edited by Susan Ashbrook Harvey and David G. Hunter, 657–71. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cohen, Shaye. "Antipodal Texts: B. Eruvin 21b–22a and Mark 7:1–23 on the Tradition of the Elders and the Commandment of God." In Envisioning Judaism, Studies in Honor of Peter Schäfer, edited by Ra'anan Boustan, 2 vols., vol. 2: 965–84. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Cuypers, Michel. "L'analyse rhétorique face à la critique historique de J. Wansbrough et de G. Lüling. L'exemple de la sourate 96." In The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?, Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough, edited by Carlos A. Segovia and Lourie Basil, 371–98. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2012.
- Cuypers, Michel. The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis. London: Bloomsbury, 2015.

- Douglas, Mary. Thinking in Circles: An Essay on Ring Composition. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- Drawnel, Henryk. An Aramaic Wisdom Text from Qumran: A New Interpretation of the Levi Document. Leiden: Brill, 2004.
- Farrin, Raymond. Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text. Ashland, OR: White Cloud Press, 2014.
- Fraenkel, Jonah. Darkhe ha-agadah vеха-midrash. 2 vols. Givatayim, Israel: Yad La-Talmud, 1990.
- Friedman, Shamma. "Nomen est Omen: Rabbinic Dicta of Talmudic Sages which Echo the Author's Name [Hebrew]." In These are the Names, edited by Aaron Demsky, 51–77. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1999.
- Gray, G. Buchanan. Studies in Hebrew Proper Names. London: Black, 1896.
- Haas, Peter Jerome. "The 'am ha'arets' as Literary Character." In From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding, edited by Jacob Neusner et al., 4 vols., vol. 2: 139–53. Atlanta, GA: Scholars Press, 1989.
- Jaffee, Martin. Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE–400 CE. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Kessler, Gwynn. Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Kraemer, David. Reading the Rabbis: The Talmud as Literature. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Kutscher, Eduard Yechezkel. Hebrew and Aramaic Studies. Leiden: E.J. Brill, 1977.

- Lapin, Hayim. Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Levine, Lee I. "The Emergence of the Patriarchate in the Third Century." In Envisioning Judaism, Studies in Honor of Peter Schäfer, edited by Ra'anan Boustan et al., 2 vols., vol. 1: 235–64. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Levinson, Joshua. The Twice Told Tale: A Poetics of the Exegetical Narrative in Rabbinic Midrash. Jerusalem: Magnes Press, 2007.
- Lipiński, Edward. Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar. Leuven: Peeters, 2001.
- Lund, Nils Wilhelm. Chiasmus in the New Testament: A Study in Formgeschichte. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1942.
- Moreshet, M. "The Language of the Baraytot in the T. B. is not MHe1 [Hebrew]." In Henoch Yalon Memorial Volume, edited by Eduard Yechezkel Kutscher et al., 275–314. Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1974.
- Münz Manor, Ophir. "Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach." Journal of Ancient Judaism 1 (2010): 336–61.
- Neuwirth, Angelika. Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Neuwirth, Angelika. Der Koran. Band 1: Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Neuwirth, Angelika. "Qur'anic Readings of the Psalms." In The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx, 733–78. Leiden: Brill, 2010.

- Neuwirth, Angelika. Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.
- Newman, Hillel. "Closing the Circle: Yonah Fraenkel, the Talmudic Story, and Rabbinic History." In How Should Rabbinic Literature be Read in the Modern World?, edited by Matthew Krauss, 105–35. Atlanta, GA: Gorgias Press, 2006.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl. The History of the Qur'ān. Leiden: Brill, 2013 [1938].
- Novick, Tzvi. "Poverty and Halakhic Agency: Gleanings from the Literature of Rabbinic Palestine." The Journal of Jewish Thought and Philosophy 22 (2014): 25–43.
- Oppenheimer, A'haron. The 'Am ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period. Translated by I.H. Levine. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Reda, Nevin. The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2017.
- Reinink, Gerrit J. and Herman L.J. Vanstiphout, eds. Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures. Louvain: Peeters, 1991.
- Rubenstein, Jeffrey. Talmudic Stories: Narrative, Art, Composition, and Culture. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Saleh, Walid A. "The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination." In The Oxford Handbook of the Psalms, edited by William P. Brown, 285–87. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Schäfer, Peter. "The Magic of the Golem: The Early Development of the Golem Legend." *Journal of Jewish Studies* 46 (1995): 249–61.
- Schwartz, Joshua. "Dogs and Cats in Jewish Society in the Second Temple, Mishnah and Talmud Periods." *World Congress of Jewish Studies* 12, no. 2 (1997): 25–34.
- Sinai, Nicolai. "Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization." In *Self-Referentiality in the Qur'ān*, edited by Stefan Wild, 103–34. Wiesbaden: Harrasowitz, 2006.
- Sinai, Nicolai. "Religious Poetry from the Quranic Milieu: Umayya b. Abī l-Ṣalt on the Fate of the Thamūd." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74, no. 3 (2011): 397–416.
- Sinai, Nicolai. "Review Essay: 'Going Round in Circles': Michel Cuypers, *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*, and Raymond Farrin, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*." *Journal of Qur'anic Studies* 19, no. 2 (2017): 106–22.
- Smelik, Willem. *Rabbis, Language and Translation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Stemberger, Günther. "Mischna Avot: frühe Weisheitsschrift, pharisäisches Erbe oder spätrabbinische Bildung?" *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 96, nos 3–4 (2015): 243–58.
- Stewart, Devin. art. "Rhymed Prose." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. 4: 476–84. Leiden: Brill, 2004.

- Stewart, Devin. "Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure." *Journal of Arabic Literature* 21 (1990): 101–39.
- Theile, Verena, and Linda Tredennick, eds. *New Formalisms and Literary Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.
- Watts Belser, Julia. *Power, Ethics, and Ecology in Jewish Late Antiquity: Rabbinic Responses to Drought and Disaster*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Weitzman, Michael P. *The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Welch, John W. *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*. Provo, UT: Research Press, 1999.
- Whitekettle, Richard. "The Raven as Kind and Kinds of Ravens: A Study in the Zoological Nomenclature of Leviticus 11,2–23." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005): 509–28.
- Zellentin, Holger. "Aḥbār and Ruhbān: Religious Leaders in the Qur'ān in Dialogue with Christian and Jewish Literature." In *Qur'ānic Studies Today*, edited by Angelika Neuwirth and Michael Sells, 258–89. New York: Routledge, 2016.
- Zellentin, Holger. "Q96 Sūrat al-ʿAlaq Between Philology and Polemics: A (Very) Critical Assessment of Günter Lüling's *Ur-Qur'ān*." In *Die Koranhermeneutik von Günter Lüling*, edited by George Tamer, 159–85. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Zellentin, Holger. *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Zellentin, Holger. *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Zellentin, Holger. "The Synchronic and the Diachronic Qur'ān: Sūrat Yā Sīn, Lot's People, and the Rabbis." In The Making of Religious Texts in Islam: The Fragment and the Whole, edited by Asma Hilali and S.R. Burge, 111–74. Berlin: Gerlach Press, 2019.