@Tafsircenter

نيفين رضا
Nevin Reda

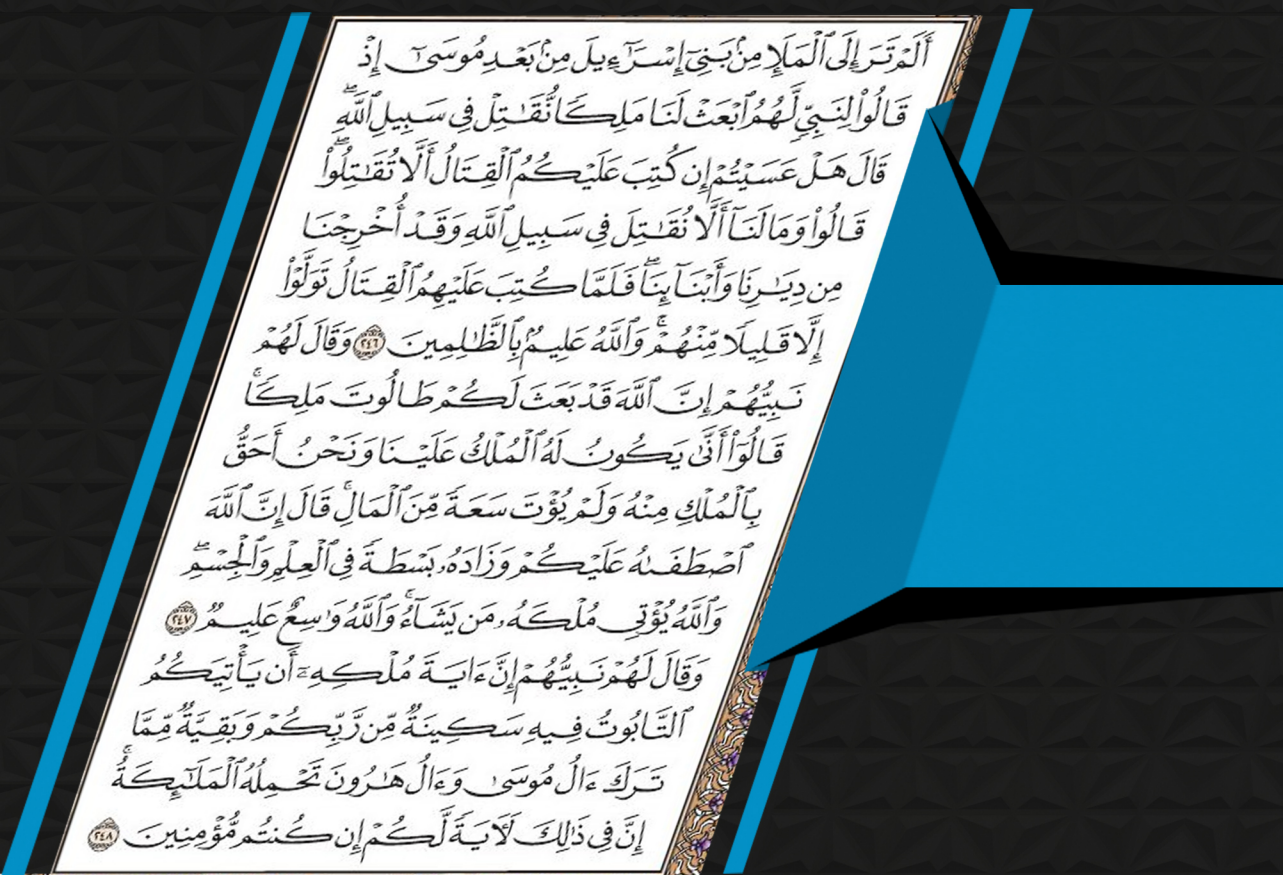
طالوت (شاول) في القرآن، وقيام مملكة إسرائيل القديمة

قراءة تناصية

ترجمة: د/ حسام صبري

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بنيفين رضا:

نيفين رضا: باحثة مصرية، أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية بكلية إيمانويل بجامعة ترونتو بكندا، اهتمامها الرئيس هو دراسة القرآن وبناه السردية والتفسير وفق المناهج المستخدمة في دراسة الكتاب المقدّس وفي الدراسات الأدبية، لها عدد من الكتابات في هذا السياق؛ منها:

The Al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes

البنية التصاعدية في سورة البقرة؛ فهم أسلوب القرآن، وبنيته السردية، وتسلسل الموضوعات، ٢٠١٧.

مقدمة[1]:

وفّرت المناهجُ الأدبية الحديثة وكذلك تطوّر مناهج دراسة الكتاب المقدّس فضاءات أوسع لنقاش قضية علاقة القرآن بالكتب السابقة، فبعد أن كان المسيطر على الدرس الاستشراقي في تناول هذه العلاقة هو النظر لها في ضوء الأثر والتأثّر، واعتبار القرآن كتابًا ينقل عن ما سبقه بل ويشوهه في بعض الأحيان، أصبح التركيز على التناول والتركيب القرآني الخاصّ للقصص، باعتباره يحمل دلالة قرآنية جديدة مختلفة عن الكتب السابقة.

وترى نيفين رضا أنّ سببًا أساسيًّا من أسباب هذا التغيّر في الرؤية هو الانتقال من منظور مركزية المؤلف إلى منظور مركزية القارئ ونظرية التلقي، والذي حتّم البحث عن دلالة التناص بين القرآن والنصوص السابقة ليس فقط بالنسبة للمتلقي في القرن السابع، بل وكذلك بالنسبة لقارئ اليوم؛ مما جعل مسائل كالمصدرية وتحديد الأصل شيئًا أقلّ أهمية في مقابل استكشاف طبقات المعنى التي يخلقها التناص بين هذه النصوص.

---

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بمركز تفسير، وقد ميزنا حواشينا عن حواشي (رضا) بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وقد كانت حواشي المؤلفة موضوعة في نهاية المادة فآثرنا تضمينها داخل المادة تيسيرًا على القارئ في تتبّع مراد الكاتبة.

في هذه الورقة التي بين أيدينا تقوم نيفين رضا بقراءة في قصة طالوت في القرآن وتقارنها بالقصة التوراتية، وذلك عبر توظيف مفهوم التناصّ، وتقارن بين التسلسل القرآني للأحداث؛ بداية من اختيار طالوت، وظهور التابوت، وعبور النهر، وهزيمة جالوت، وتولي داود الملك. وبين ترتيب الأحداث في النسخة التوراتية الواردة في سفر يشوع، والقضاة، وصموئيل الأول، والتي تبرز شخصيات مثل: يشوع، وجدعون، وصموئيل، وطالوت. لتعتبر أن القرآن يقدّم في قصته صورة مؤلَّفة من هذه الروايات، وذلك في إطار رؤية خاصّة تتعلّق بالهدف من هذه القصة واختلافه عن هدفها في التوراة.

كذلك تحاول (رضا) استخدام القصة القرآنية في استكشاف البناء الإزائي للقصة التوراتية، وفهم الدور الذي يؤديه طالوت القرآني كـ type للنبي محمد، وفقًا لمفهوم القراءة التيبولوجية المعروف في دراسات الكتاب المقدّس، حيث يجمع بين الحكم السياسي والنبوّة.

ثراء هذه الورقة لنيفين رضا يأتي بالأساس من قدرتها التحليلية -عبر مفاهيم القراءة الأدبية ومفاهيم قراءة الكتاب المقدّس- على استكشاف المعنى وتثوير الاحتمالات التي يفتحها النصّ التي تظهر عند مقارنته بالنصّ التوراتي، والتي تطرح سؤال مدى إمكان الاعتماد على الكتب السابقة في كشف كثير من مساحات النصّ، والأهم أنها تلقي الضوء على العُدّة المنهجية المطلوبة لهذا، وتقدّم تطبيقًا عمليًّا لها.

الدراسة[١][٢]

مقدمة:

يتضمّن الكتاب المقدّس والقرآن العديدَ من القصص التي تتناول شخصيات معروفة، مثل: داود، وجالوت، وأول ملك لبني إسرائيل الذي عُرف في الكتاب المقدّس باسم (شاول) وفي القرآن باسم (طالوت). ورغم وجود بعض التداخل بين رواية الكتاب المقدّس والقصة القرآنية، إلّا أن هناك اختلافات كبيرة تفاوتت فيها أنظار العلماء، وانحاز فيها كلّ فريق إلى تراثه. وبينما يميل علماء المسلمين القدامى إلى تكملة الرواية القرآنية الموجزة بتفاصيل من الكتاب المقدّس والكتب ذات الصلة[٣]، فإنّ المعاصرين عادةً ما

(١) قُدّم ملخص لهذه الورقة البحثية في الاجتماع السنوي لجمعية دراسات الكتاب المقدّس في سان دييغو بتاريخ ١٨ نوفمبر ٢٠٠٧. وقد سبق أن قُدّمت نسخة أخرى في ندوة تورنتو للدراسات العربية التي عقدها سباستيان جونتر في تورنتو بتاريخ ١٠ فبراير ٢٠٠٦.

(٢) قام بترجمة هذه المادة: حسام صبري، مدرس بكلية اللغات والترجمة – قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية، بجامعة الأزهر، شارك في ترجمة عدد من الكتب الدينية، وقام بترجمة عدد من البحوث، كما أن له العديد من الترجمات المنشورة على بعض المواقع الإلكترونية.

(٣) انظر على سبيل المثال: مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠/ ٧٦٧)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: عبد الله محمد شحاته، ٥ أجزاء (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)؛ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري (ت: ٣١٠/ ٩٢٣)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، ١٦ جزءًا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤).

يتجاهلون روايات الكتاب المقدّس؛ إمّا لأنها غير دقيقة أو غير ذات صلة[١][٢]. وعلى الجانب الآخر فإنّ العلماء الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين قدّموا دراسات مقارنة موسّعة بيّنوا فيها أوجه الشبه؛ دليلًا على أنها مقتبسة من الكتاب المقدّس، وكذلك تعرّضوا لأوجه الاختلاف معتبِرين إياها قصورًا في المعرفة لدى محمد. وعُرفت هذه الطريقة بالمنهج التاريخي النقدي[٣]، وباتت تُعرف مؤخرًا بنموذج الأثر والتأثر[٤].

(١) انظر على سبيل المثال: محمد عبده (ت: ١٩٠٥)، تفسير المنار، ١٢ جزءًا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠) ص٨ وما بعدها. وانظر أيضًا:

Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002), 175-88.

(٢) رَفْضُ الباحثين المعاصرين لروايات الكتاب المقدّس وتوظيفها في إمكان استكشاف بعض طبقات المعنى في النصّ القرآني =له منطلقات شتى، منها ما يتعلّق بكونها لا تناسب العقل وتشوش على وضوح القرآن، ومنها ما يتعلق بضعف ثبوتها، ومنها ما يتعلّق بكونها لا تقدّم إفادة بل تزيد تفاصيل غير مهمّة، وقد عقد موقعُ تفسير ملفًّا حول الإسرائيليات في التفسير، حاول فيه تقديم رؤى نقدية عن التناول المعاصر لها واستكشاف الدور التفسيري لها؛ فلمزيد من الرؤى حول هذه القضية ينظر هذا الملف على الموقع. (قسم الترجمات).

(٣) يبدو أن غوستاف فايل هو أول من استخدم هذا المصطلح في كتابه:

Historisch-Kritische Einleitung in den Koran (Bielefeld: Verlag von Belhagen & Klafing, 1844).

(٤) انظر مثلًا:

Abraham Geiger, *Was hat Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn: 1833); 2d ed. (Leipzig: M. W. Kaufmann, 1902) and Heinrich Speyer, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1961).

ومع ذلك فإنّ التطوّرات الحديثة في النظرية الأدبية فتحت المجال أمام احتمالات جديدة لقراءة العلاقات بين النصوص، وهو الأمر الذي أضاف بُعْدًا حواريًّا جديدًا[١]، يدخل ضمن مصطلح عام واسع هو التناص. وسوف تبيّن هذه الدراسة التي تأتي في إطار تلك المقاربات الجديدة بعضًا من المعاني التي أُتيحت عبر استكشاف العلاقات بين النصّين، وهي معانٍ لا يمكن الوصول إليها من خلال النظر إلى كلّ نصّ منعزلًا. ولا تتناول الدراسةُ جميعَ العلاقات النصيّة؛ إِذْ لا يتسنى لورقة بحثية واحدة الإحاطة بها جميعًا؛ ولذا سوف تركّز على العلاقات المرتبطة بأول ملوك بني إسرائيل[٢]. وعلاوة على ذلك سوف تقدّم الدراسةُ فكرةً عامّةً عن أنواع العلاقات التناصية، مع التركيز بوجه خاصّ على السمة الإزائية للأسفار التوراتية، بدايةً من سفر يشوع وانتهاء بقصة طالوت في سفر صموئيل الأول.

---

(١) ترتبط كلمة: (حِواري) عادة بعمل ميخائيل باختين. انظر مثلًا:

The Dialogic Imagination: Four Essays, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

ويرى العلماء في مبدأ الحوارية عند باختين الجذور التاريخية للتناص، فقد ابتكرت جوليا كريستيفا مصطلح التناص عند تناولها لأعمال باختين. انظر:

Patricia Tull, "Intertextuality and the Hebrew Scriptures," *Currents in Research: Biblical Studies*, no. 8 (2000): 68-73.

(٢) للاطلاع على المشروع الذي يسعى لتناول جميع النصوص المتقابلة، انظر:

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaft's Corpus Coranicum, directed by Prof. Dr. Angelika Neuwirth.
www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/Coran/de/Startseite.

ظهر مصطلح التناص مؤخرًا في حقل الدراسات القرآنية[١]، إلّا أنه لا يزال ضبابيًّا إلى حدّ ما[٢]؛ ولذا قد يكون من المناسب هنا إلقاء نظرة سريعة على

(١) لاحظ برانون ويلر أن هذا الاتجاه تحول من فكرة (الاستعارة) إلى فكرة (التناص). انظر:

Brannon Wheeler, Moses in the Qur'an and Islamic Exegesis (London: RoutledgeCurzon, 2002), 5f.

وتجدر الإشارة إلى مجموعة المقالات التي تولى تحريرها جون ريفز في كتاب:

Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

على الرغم من ورود المصطلح في العنوان، إلّا أنه نادرًا ما يذكر في هذه المقالات.

(٢) على سبيل المثال، تتنوع الفروق بين التناص (intertextuality) والنصية الداخلية (intra-textuality) والمتعاليات النصية (transtextuality). ففي حين تستخدم جين مكوليف لفظ (المتعاليات النصيّة) اعتمادًا على تعريف جيرار جينيت، إلّا أنها ترى أن هذا التعريف أقرب إلى طريقة استخدامها لكلمة تناصي (intertextual). انظر:

Jane McAuliffe, "Text and Textuality: Q. 3:7 as a Point of Intersection," Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an, ed. Issa Boullata (Richmond: Curzon, 2000), 67 and 74, n. 65. GérardGenette, Palimplsestes: la littérature au seconde degré (Paris: Seuil, 1982), 7.

مرة أخرى تستخدم جين مكوليف النصية الداخلية للإشارة إلى العلاقات بين النصوص في القرآن (McAuliffe, "Texts", 58 ff.) في حين نجد مايكل سيلز يستخدم في هذا المعنى لفظ التناص (intertextuality) في عمل له بعنوان:

A Literary Approach to the Hymnic Suras of the Qur'an: Spirit, Gender and Aural Intertextuality," Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an, ed. Issa Boullata (Richmond: Curzon, 2000).

في حين تستخدم أسما بارلاس لفظ التناص بمعنى (تناصي) أو (بين نصي)، انظر:

Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an (Austin: University of Texas Press, 2002).

استخدامه في النظرية الأدبية، ومنذ ظهوره في أواخر الستينيات[١] استُخدم لوصف مجموعة من المقاربات المختلفة، وكذلك نظرية الأثر والتأثر[٢]، رغم أن العديد من العلماء يفرّقون بينها وبين التناص في وقتنا الحالي[٣]؛ فنظرية الأثر والتأثر مرتبطة في المقام الأول بمفهوم الأصالة الذي ظهر في منتصف القرن الثامن عشر، واتسم بالتركيز على شخص المؤلّف ومحاولة تحديد النصوص الرائدة[٤]، فالنصوص القديمة تمتاز بأنها نصوص مؤثرة، بينما نبحث عن هذه

(١) تعدّ جوليا كريستيفا هي أول من استخدم هذا المصطلح في مقالة لها بعنوان:

"Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman," Critique 33, no. 239 (1967): 438-65.

انظر أيضًا:

Andrea Bernardelli, "Introduction: The Concept of Intertextuality Thirty Years On: 1967-1997," Versus 77-8 (1997): 3.

(٢) للاطلاع على نظرة عامة على المناهج المختلفة، انظر:

Graham Allen, Intertextuality, The New Critical Idiom, ed. John Drakkas (London: Routledge, 2000) and Bernardelli, "Introduction," 3-16 and 20-22.

(٣) لا يَعُدّ برناردیلي ما كتبه هارولد بلوم بعنوان: The Anxiety of Influence منهجًا تناصيًّا، على عكس جراهام ألين الذي يراه كذلك. انظر:

Bernardelli, "Introduction," 11-12. See also Allen, Intertextuality, 133-41. Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry (Oxford: Oxford University Press, 1973).

أمّا ليندا هتشيون، وهي متخصصة في النظرية الأدبية فتستثني الأثر من تعريفها للتناص. انظر:

Linda Hutcheon, "Intertextuality," International Encyclopedia of Communications, vol. 2, ed. Erik Barnouw (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989), 349.

(٤) أدين بالفضل للنظرة العامة الموجزة التي قدمتها باتريشيا تول لنظرية الأثر في مقالتها التي سبقت الإشارة إليها، بعنوان: Intertextuality and the Hebrew Scriptures، ص٦٦-٦٨.

(التأثيرات) عند قراءة النصوص الحديثة، وبالتالي نحدّد مواطن القوة والقصد في النصوص القديمة. وفي هذا النموذج نجد المعنى عند المؤلّف ولتمييزه لا بد من كشف مقصود المؤلف فيه، لكن هناك في المقابل تطورات حديثة تؤكد دور القارئ، وهو التغير الذي يُشار إليه في بعض الأحيان بلفظ «موت المؤلف»[١]. إذ يُنظر إلى القارئ كعنصر فاعل في عملية بناء المعنى، وهي عملية تتضمّن تذكّره لنصوص سبقت قراءتها.

ويوظِّف بعضُ الباحثين في النظرية الأدبية تغيّر التركيز من المقاربات الموجهة للمؤلف إلى الموجهة للقارئ لتوضيح التحوّل من الأثر إلى التناص[٢]، ولعلّ مِن أوضح الطرق التي أبرزت هذا الاختلاف قدرة التناص على التصدي للظرف التاريخي؛ نظرًا لأنه يمثل قراءة القارئ للتاريخ: فلو أن القارئ اطلع على النصّ الأحدث أولًا، فسوف يشكّل هذا النصُّ معنى النصّ الآخر[٣]، ومع ذلك فإن أبرز سمة في التناص على ما يبدو هي تلك العلاقة الحوارية التي يضفيها على النصوص، والعناية بكشف طبقات المعنى فيما بينها. وتستند هذه القراءات في الأساس على رؤية يتبناها الباحثون

(١) انظر: Roland Barthes, “The Death of the Author,” Aspen (1967).

(٢) انظر على سبيل المثال: Hutcheon, “Intertextuality,” 349-50.

(٣) أدين بالفضل في هذا التصور لليندا هتشيون. المرجع السابق، ص٣٤٩-٣٥١.

المعاصرون ترى ضرورة تفكيك علاقة النصّ بالنصوص السابقة ليتسنى الوصول إلى المعنى المقصود: بذلك تصبح القراءة عملية انتقال بين النصوص، ويصبح المعنى شيئًا قائمًا بين النصّ وجميع النصوص الأخرى التي يشير إليها ويرتبط بها، لينتقل بذلك من النصّ المستقل إلى شبكة من العلاقات النصية[١].

وفي ضوء هذه التطوّرات تظهر ثمرة تطبيق أفكار التناص على العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس، ومع ذلك -وقبل الخوض في هذه المسألة- يجدر بنا إلقاء نظرة خاطفة على بعض المقاربات المعاصرة الموجهة للقارئ في التعامل مع القرآن، ومن بين هذه المقاربات يأتي استخدام أندرو ريبين[٢] لنظرية التلقي (النظرية الأدبية لاستجابة القارئ)، والمقترح الذي ينظر للقرآن باعتباره قراءة لنصّ الكتاب المقدّس، ويراه ردًّا على الكتاب المقدّس وعلى

(١) انظر: Allen, Intertextuality, 1.

(٢) أندرو ريبين، هو باحث كندي من أصل بريطاني، ولد في لندن ١٩٥٠م، واهتمامه الرئيس يتعلق بدراسة الإسلام المبكر، ودراسة تفسير القرآن في العصور الكلاسيكية، له عدد من المؤلفات التي قام بتأليفها أو المشاركة في إعدادها، مثل: دليل إلى الإسلام، مع ديفيد إيدي ليونارد ودونالد ليتل ريتشارد، كما حرر كتابًا بعنوان: «مقاربات في تاريخ تفسير القرآن»، والذي صدر عن جامعة أكسفورد عام ١٩٨٨م. وقد عمل كباحث زميل في معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، منذ عام ٢٠١٣م، قبل وفاته في ٢٠١٦م. (قسم الترجمات).

المواقف اليهودية والنصرانية[١]. ويتبنَّى وليد صالح[٢] منهجًا مماثلًا في تناوله لقضية طالوت في القرآن، والتي يبرز فيها مهارة تكييف القصة مع سياقها التاريخي والدّين الجديد[٣]. وتماشيًا مع نظرية التلقي، يُوضع القرآن في إطار ردٍّ على الكتاب المقدس يعود للقرن السابع، والمنهج المتَّبع هنا قريب من هذا لكنه يركّز على القارئ المعاصر الذي يقرأ القرآن في العصر الحالي، مقارنةً بمحمد الذي ربما اطلع على الكتاب المقدّس في زمانه؛ ولذا فإن التركيز سوف ينصبّ على كيفية قراءة النصّ القرآني للكتاب المقدّس في عقل

(١) انظر:

Andrew Rippin, "The Qur'an as Literature: Perils, Pitfalls, and Prospects," in The Qur'an and Its Interpretive Tradition (Variorum Collected Studies Series CS715) (Aldershot: Ashgate, 2001), 44.

(٢) وليد صالح، باحث لبناني ولد في كلولمبيا، أستاذ بقسم الدين وقسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة تورنتو الكندية، درس اللغة والأدب العربي في الجامعة الأمريكية ببيروت، ثم حصل على الدكتوراه من جامعة ييل الألمانية، وجامعة هامبورغ الألمانية، تتركّز اهتماماته في القرآن وتاريخ التفسير واللغة العربية، والأدبيات اللاهوتية في الإسلام الوسيط، له عدد من المقالات والأوراق في هذا السياق، بالإضافة لكتابه الأشهر: (تشكيل التقليد التفسيري الكلاسيكي؛ تفسير القرآن للثعلبي)، والمشاركة في بعض الكتب المهمة. (قسم الترجمات).

(٣) انظر:

Walid Saleh, "King Saul (Talut) in the Qur'an and Post-Quranic Literature," in Saul in Story and Tradition, eds. Carl S. Ehrlich in cooperation with Marsha C. White, Forschungen zum Alten Testament 47 (Tübingen: Mohr Siebeck, c2006), 261-83.

القارئ المعاصر الذي يعرف الكتاب المقدّس، مقارنةً بمحمد الذي يثور الخلاف حول معرفته بالكتاب المقدّس.

ومع ذلك فإن القرآن يأتي في سياق معروف للقارئ المعاصر، كما هو حال الإنجيل. وفي قصة طالوت فإن السياق التاريخي يقفز إلى ذهن القارئ من البداية؛ نظرًا لأن القصة تبدأ بخطاب موجّه إلى محمد: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [البقرة: ٢٤٦][1]؛ لذا فإن منهج (صالح) يعكس توطئة ذاتية للنصّ وتسليمًا بوجود قصة طالوت في صورةٍ ما في البيئة الثقافية لمحمد، وهو عمل قيّم لهذه الدراسة؛ إذ يبرز المهارة التي تُكَيّف بها القصة أفكار الكتاب المقدّس وتحوّلها بشكل يلائم احتياجات هذه المرحلة الزمنية، لكن هذه المهارة الفنية ليست مقصورة على القرآن وحده، فهي حاضرة كذلك فيما يخصّ الكتاب المقدّس[2]، وعليه فإنّ حيّز التناص يمكن أن يضيء جوانب من المهارة الأدبية في الكتاب المقدّس إذا وُضعت في سياقها التاريخي. ورغم أن هذه الدراسة ستركز على حيّز التناص من منظور القارئ المعاصر، إلا أنها تتعرّض كذلك للسياق التاريخي والمهارة التركيبية.

(١) ترجمات معاني الآيات القرآنية في النسخة الإنجليزية مأخوذة من ترجمة يوسف عليّ، بتصرف يسير.

(٢) انظر: Robert Alter, The Art of Biblical Narrative (New York: Basic Books, 1981).

والخطاب المذكور أعلاه في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ يستحضر السياق التاريخي، بل ويتجاوزه إلى استحضار عدد من النصوص المتداخلة التي تتناول قيام أول مملكة لبني إسرائيل، وبهذا ينقل القصة كلّها إلى حيّز التناص، ويشجع على قراءتها في ضوء نصوص أخرى. ومع ذلك؛ نظرًا لعدم اتفاق العلماء على كيفية القراءة التناصية، يصبح من الضروري تفصيل القول فيما تتضمنه هذه القراءة. وفي هذه الدراسة نجد أن تفكيك علاقة قصة طالوت بالنصوص السابقة للكتاب المقدّس تبدأ بالنصّ القرآني؛ آيةً بآيةٍ، وبذلك يتمّ تحديد بعضٍ من عناصرها الأساسية وما يقابلها في الكتاب المقدّس، وسوف تستعرض الدراسة بعضَ العلاقات النصيّة فيما بينها، والتي يمكن أن تدور حول مجموعة من الموضوعات؛ مثل موضوع التساؤل والتشكيك، أو تتجلى في صورة إشارات لبعض الشخصيات أو الأحداث والمناسبات، كذلك تتعرض الدراسة لمسألة الاختلافات الزمانية لتحديد تسلسل الأحداث القرآني وقراءة قصص الكتاب المقدّس وفق التأريخ القرآني، بعد ذلك تُوَظّف القراءة الناتجة لتعزيز القصص القرآني وكذلك قصص الكتاب المقدّس، بما يبيّن أثر طبقات المعاني بين النصوص في إضفاء بُعْد جديد عليها، ولإبراز المهارة التي ينقل بها كلّ نصّ رسالته الأساسية في سياقها الزمني المناسب.

لعلّ من المناسب هنا إيراد بعض الملاحظات التمهيدية عن السياق التاريخي لكلّ نصّ، وفي هذا الصدد ترِد قصة الملك شاول في سفر صموئيل الأول الذي يشكّل جزءًا من تاريخ أكبر، تمثله قصة سفر التكوين حتى سفر الملوك الثاني، أو ما يُعرف بتاريخ التثنية. ويرى معظم العلماء أن النسخة المنقحة الأخيرة من النصّ، التي يتجلى فيها الدليل على حدوث التنقيح إبّان عملية النقل، تنتمي إلى فترة الهيكل الثاني (٥٩٠ قبل الميلاد – ٧٠م). وقدّمت باربرا جرين قراءة منطقية لقصة شاول في صورة أُحجيّة تجيب عن السؤال الجدلي التالي:

حين كان مجتمع المنفى يتحيّن الفرصة المناسبة للعودة من بابل إلى يهودا (بعد سنة ٥٣٩ أو نحوها)، هل كان من المفترض أن يعود الناس تحت إمرة الملوك أم لا؟ عند استرجاع الأحداث نجد الإجابة واضحة وضوح الشمس: بلا ملوك[١].

عادةً ما يُشار إلى صاحب التنقيح الأساسي للنصّ بلفظ (المصدر التثنوي)[٢]، وهو مؤلّف منفرد أو جماعة مترابطة من العلماء، وضعوا معًا تاريخ التثنية

(١) انظر:

Barbara Green, King Saul's Asking (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), xvi.

(2) ذهب جون فان سيترز إلى القول بضرورة النظر إلى المصدر التثنوي باعتباره مؤرخًا لا منقّحًا. انظر:

John Van Seters, "The Deuteronomist-Historian or Redactor? From Simon to the Present," in Essays on Ancient Israel in Its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman, eds. Yairah Amit, Ehud Ben Zvi, Israel Finkelstein, and Oded Lipschits (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 359-75.

التشريعية من مادة سابقة على عصر النفي، وكان المقصد الأساسي بيان المصير الذي آلت إليه إسرائيل حين نكصت على أعقابها وانحرفت عن طريق الرب ونكثت عهدها، وكان الشاغل الأساسي التأكيد على مشروعية حكم داود وسلالته في مواجهة شاول، وبالتالي الحط من مقدار شاول وتعظيم قدر داود[1].

أمّا فيما يخصّ القرآن فقد رسم (صالح) صورة بديعة للمجتمع الإسلامي الأول في المدينة الذي عاصر نزول آيات قصة طالوت، فمحمد ومعه طائفة مستضعَفة فرّوا من الاضطهاد في مكة وسعوا لتأسيس قاعدة لهم في المدينة ينطلقون منها في شنّ الهجمات على خصومهم في مكة؛ لوضع أركان نظام جديد، وكان من أشكال المعارضة التي واجهها الدّين الجديد النفاق وعدم المبالاة إلى أن استدعى الأمر القتال: «ويتجلى هذا الأمر من السؤال الذي

(١) انظر: J. Maxwell Miller and John Hayes, A History of Ancient Israel and Judah (Philadelphia: Westminster Press, 1986), 125.

ولمعرفة أهمية عمل ميلر وهايز، انظر:

V. Philips Long, "Historiography of the Old Testament," in The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches, eds. David W. Baker and Bill T. Arnold (Grand Rapids, MI: Apollos, Baker Books, 1999), 156-57.

وانظر أيضًا:

Simcha Shalom Brooks, Saul and the Monarchy: A New Look (Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2005).

وقد استندت في عملها على أدلة قديمة وأخرى حديثة من نصوص وغيرها، ورأت في تصوير التوراة لشاول تشويهًا؛ ولذا قدّمت صورة جديدة إيجابية له.

يطرحه القرآن (على لسان صموئيل موجهًا لبني إسرائيل): ﴿قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْ﴾»[1].

وبعد استعراض السياق التاريخي بإيجاز ننتقل الآن إلى القصة التي جاءت في ست آيات قرآنية تبدأ بقوله:

﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْۖ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَاۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ تَوَلَّوۡاْ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾[البقرة: ٢٤٦].

وتستحضر هذه الآية القرآنية نظيرَين لها من الكتاب المقدّس؛ ما جاء في سفر يشوع (١:١)، وسفر صموئيل الأول، الإصحاح الثامن: أمّا الموضع الأول فلأنه يأتي مباشرة بعد ذِكر موسى، والثاني تتشابه فيه الأحداث. لكن الكتاب المقدّس في تناوله لقصة يشوع وشاول، يبيّن التباعد التاريخي بينهما؛ فإن يشوع يأتي مباشرة بعد موسى بينما هناك عدّة شخصيات من القضاة تفصل بين يشوع وشاول، منهم عثنئيل، إيهود، شمجر، دبورة، أبيمالك، تولع، يائير، يفتاح، إبصان، إيلون، عبدون، شمشون، ميخا، بل وصموئيل نفسه. والقرآن حين يضع

(١) انظر: Saleh, "King," 273-74.

هذا الحدث بعد موسى فإنّ هذه إشارة أُولى إلى أن الملك المنتظر هو يشوع المذكور في الكتاب المقدّس. من هذا نستخلص أن القرآن يعتبر يشوع التوراتي وطالوت شخصًا واحدًا.

كذلك من أوجه التقابل الوثيقة مع الإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول الذي يؤكّد على تحديد شخصية شاول =ما ورد من اجتماع شيوخ إسرائيل ومجيئهم يطلبون من نبيهم أن يجعل لهم ملكًا، وتردّد النبيّ وإصرار الشيوخ. وفي الآية القرآنية المذكورة أعلاه برّر الشيوخ مطلبهم هذا بقولهم: ﴿نُقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، وهو الأمر الذي نجده بعينه في صموئيل الأول: الإصحاح الثامن (١٩-٢٠)، ويبدو أن هاتين الآيتين تكرسان الصفة الشعرية العبرية القديمة.

وفي حين أن القرآن يشير إلى السبب الذي جاء في الآية الثانية، فإن السبب الأساسي وفق المصدر التثنوي يتضح من قولهم: «فَنَكُونُ نَحْنُ أَيْضًا مِثْلَ سَائِرِ الشُّعُوبِ»، ويحظى بأهمية بالغة، وهو السبب الحقيقي فيما طلبه شيوخ إسرائيل؛ فليست الحرب إذن هي هدفهم الأساسي، وإنما هي واحدة من تبعات الملك (صموئيل الأول، الإصحاح الثامن، ١١-١٨)[1]. ومع ذلك، مع تكشف الأحداث في النسخة التوراتية من القصة، نجد أن جُلّ أعمال شاول هي خوض

(١) يظهر هذا أيضًا في مسؤوليات المُلك (سفر التثنية: الإصحاح السابع عشر، ١٤-٢٠).

الحروب، وعند النظر إلى واقع الحال في المدينة، فإنّ محاكاة الأمم المحيطة لم يكن أمرًا ذا بال، وإنما الإشكال في حشد الدعم اللازم لخوض الحروب معهم.

واعتبار القرآن الحرب هي السبب في أن يكون لهم ملك يتردّد صداه في الطريقة التي يسعى بها صموئيل إلى صرف شيوخ إسرائيل عن هذا الأمر، إذ نراه يوضّح لهم حقوق الملك وما يترتب على ذلك من تبعات اقتصادية ومادية تتعلّق بشكلٍ كبيرٍ بالحرب؛ من اتخاذ الجنود، وتجهيز عدّة الحرب، وتوفير الموارد (صموئيل الأول: الإصحاح الثامن، ١١-١٨).

وعلى الجانب الآخر، فإن تركيز المصدر التثنوي على مضاهاة الشعوب المحيطة تعزّزه كلمات الرب الذي رأى في طلبهم هذا رفضًا لملكه عليهم، وهنا ثمة تباين على ما يبدو بين ما أمر الرب به صموئيل وبين ما فعله صموئيل حقًّا، إِذْ لا يفلح في أن يبيّن لهم أن الربّ اعتبر طلبهم هذا نقضًا للميثاق[١]. وفي القرآن نراه كذلك وهو يسعى إلى صرفهم عن هذا الطلب، منطلقًا في هذا السعي من خشيته أن لا يطيعوا الله إذا أمرهم بالقتال. وقراءة هذه النصوص تكشف عن مفارقة في التصوير؛ فالنبيّ في النسخة القرآنية ينجح فيما يخفق فيه صموئيل في القصة التوراتية.

(١) قارن: Diana Edelman, King Saul in the Historiography of Judah (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 39-41 and 41, n.1.

﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة: ٢٤٧].

تبيّن هذه الآية أن طالوت أطول في الجسم من أقرانه، وهو ما نجده في سفر صموئيل الأول (الإصحاح العاشر: ٢٣)، الذي يصوّره بأنه «أَطْوَلَ مِنْ كُلِّ الشَّعْبِ»[١]. ويبدو أن الاسم العربي مشتق من الجذر (طول)، ومع ذلك فليست هذه الكلمة عربية البناء[٢] ولا مقابل لها في التوراة. بيد أنها مذكورة في شعر منسوب للسموأل بن عادياء (ت: قرابة ٦٥٠م) وهو شاعر جاهلي يهودي الديانة، وقيل: نصراني، عاش في الشمال الغربي من الجزيرة العربية في عصر الجاهلية[٣]. وثمة تداخل دقيق بين الاسمين (العربي والعبري)؛ نظرًا لأن الاسم

(١) كذلك فإن عبارة "Extension in body"، ومعناها بسطة في الجسم تشير إلى الطول. انظر الهامش السابق.

(٢) عبد الجواد الطيب، الإعراب الكامل لآيات القرآن الكريم، ١٥ جزءًا (القاهرة: مكتبة الأدب، ١٩٩٤)، ج٢، ص٢٥٣؛ أبو حيان يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي أحمد معوض، ١١ جزءًا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣)، ج٢، ص٢٥٨.

(٣) للاطلاع على الشعر انظر: مختار الغوث، السموأل: أخباره والشعر المنسوب إليه (بيروت، ١٩٩٤) ص١٢٨؛ واضح الصمد، ديوان السموأل (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦) ص٨٧. انظر كذلك: Joachim Wilhelm Hirschberg, Der Diwan des as-Samaw'al ibn `Adiya' (W Krakowie: Nakl. =

العربي يتجنب التوريات السلبية المرتبطة بالاسم العبري، فشاؤل اسم مشتق من الجذر (سؤل)، وثمة مقارنة سلبية بينه وبين داود وصموئيل؛ فإن صموئيل قد طُلب -أيْ سُئل- من الرب فسمع الدعاء، بخلاف شاول فإنه سُئل من قِبَل الناس (صموئيل الأول، الإصحاح ٨،٥)[١]. كذلك فإن موشى غارسيل يرى تقابلًا بين ارتباط شاول بالسؤل وارتباط صموئيل بالسمع[٢]، وكذلك هناك تقابل مع داود الذي استجاب له الرب، وشاول الذي صمت الرب ولم يجبه (صموئيل الأول، الإصحاح ١٤، ٣٧، وكذلك الإصحاح ٢٨، ٦)[٣]. ويتفادى

=

Polskiej Akademji Umiejetnosci, 1931), 25.، ولا يتضح بشكل تامّ هل كان يهوديًّا أو نصرانيًّا، وربما كان ناصريًّا أو كان من إحدى الشيع الجامعة بين عادات اليهود وعقائد النصرانية، انظر: الصمد، ديوان السموأل، ص٢٥-٢٧، وص٨٧، الهامش الأول. وتاريخ وفاته غير معروف على وجه الدقة، ويحتمل أنه توفي نحو ٦٥ قبل الهجرة/ ٥٦٠ م. انظر: الصمد، ديوان السموأل، ص٢٨.

(١) انظر على سبيل المثال:

Yairah Amit, "Hû saûl leyhwh, Unifying Allusion: Some Methods of Literary Editing," Beit Mikra, no. 27 (1981/82): 238-43.،

وانظر أيضًا:

A. G. van Daalen, "Samuel and Saul," in Unless Someone Guide Me (Maastricht: Shaker, 2001), 115-27.

(٢) انظر:

Moshe Garsiel, "Word Play and Puns as a Rhetorical Device in the Book of Samuel," in Puns and Pundits: World Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature, ed. Scott B. Noegel (Bethesda, MD: CDL Press, 2000), 181-204.

(٣) انظر:

=

الاسم القرآني (طالوت) هذه التوريات ويؤكد في الوقت ذاته على شخص شاول الذي اتسم بكونه أطول من كلّ شعبه.

ومع ذلك ثمة المزيد على ما يبدو فيما يتعلّق بموضوع التساؤل والتشكيك في الآية السابقة؛ فشيوخ إسرائيل يتشككون في اختيار النبيّ على أساس أنهم أكثر أهلية لهذه المهمّة، وأن طالوت لم يؤتَ سعة من المال، ويتردّد هذا الشكّ في سفر صموئيل الأول في الإصحاح التاسع (٢١)، وفيه يصف شاول نفسه بأنه «بَنْيَامِينِيٌّ مِنْ أَصْغَرِ أَسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ، وَعَشِيرَته أَصْغَرُ كُلِّ عَشَائِرِ أَسْبَاطِ بنْيَامِين»، لكن الكتاب المقدّس يذكر أن شعب إسرائيل قبلوا شاول الذي اختاره الربّ لهم عدَا جماعة لا وزن لها (صموئيل الأول، الإصحاح ١٠، ٢٤-٢٧). وفي كلتا القصتين يواجه هذا الاختيار بنوع من الشك والتساؤل، لكن الفارق في أصحاب هذا التساؤل؛ ففي الكتاب المقدّس نجد شاول هو من يتساءل، أمّا في القرآن فهم بنو إسرائيل. وثمة تداخل دقيق على ما يبدو بين النصّين يركّز على مسألة التساؤل والشكّ، فإن القرآن يدفع هذه التورية السلبية حول طالوت من خلال جعل بني إسرائيل هم من يتساءلون ويشككون.

=

Kenneth M. Craig, Jr., “Rhetorical Aspects of Questions Answered with Silence in I Samuel 14:37 and 28:6,” Catholic Biblical Quarterly, no. 56 (1994): 221-39.

وفضلًا عن مسألة التساؤل، ثمة تفاعل آخر بين النصوص يتمثّل في قضية العلم التي امتاز بها طالوت، وقد يُراد به العلم الذي يوحيه الله إلى أحد الأنبياء[١]. ويصوّر لنا سفر صموئيل طالوت نبيًّا من الأنبياء (صموئيل الأول، الإصحاح العاشر، آية ١٠ وما بعدها، والإصحاح الحادي عشر، آية ٦، والإصحاح التاسع عشر: الآيتان ٢٣-٢٤)، ولكنه نبي يتركه الروح القدس في نهاية المطاف (الإصحاح السادس عشر: ١٤). وهنا يرد السؤال: «أَشَاوُلُ أَيْضًا بَيْنَ الأَنْبِيَاءِ»؟ في موضعين (صموئيل الأول: الإصحاح العاشر: ١٢، والإصحاح التاسع عشر: ٢٤)، أمّا الموضع الأول فيتّصل بفعل من أفعال الأنبياء حقًّا، بينما الثاني يعطيه دورَيْن متناقضين[٢].

إنّ الآية القرآنية إذا قُرئت في ضوء آيات الكتاب المقدّس تؤكّد على دوره النبويّ وتدفع عنه أيّ إيحاءات سلبية ترد في الكتاب المقدّس، ونجد أن دَور محمد يوازي على نحوٍ ما الدور الذي اضطلع به أول ملوك بني إسرائيل، فكلاهما نبي وقائد عسكري لشعبه. وأيّ تصوير سلبي للملِك لن يعزّز من

(١) انظر مثلًا سورة البقرة: الآيتين ١٢٠، ١٤٥، وسورة آل عمران: الآية ٦١، وسورة يوسف: الآيتين ٢٢، ٦٨، والرعد: الآية ٣٧، والكهف: ٦٥، ومريم ٤٣، والأنبياء: الآيتين ٧٤، ٧٩، وسورة النمل الآية ١٥، وسورة القصص الآية ١٤، وسورة غافر الآية ٨٣.

(٢) انظر:

Jan P. Fokkelman, "Saul and David: Crossed Fates," Bible Review 5, no. 3 (1989): 28.

سلطان محمد ويحشد المسلمين الأوائل للحرب؛ بل من شأنه أن يقوِّض هذه السلطة. وفي المقابل، فإنّ المصدر التثنوي كان حريصًا في المقام الأول على تأكيد شرعية حكم داود وسلالته في مواجهة شاول، وعليه فإنّ تصوير شاول بشكل يحط من قدره سوف ينقل هذا المعنى.

﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[البقرة: ٢٤٨].

تذكر الآية السابقة (آية الملك) وهي معجزة أو علامة سماوية توضح رضا الله، وتشكّل جزءًا من إجراءات تولي الملك. وترى ديانا إدلمان[1]، التي ناقشت إجراءات الملك في ضوء قصة شاول[2]، أن هذه الآية طقس ثلاثي

(١) أستاذ دراسات الكتاب المقدّس في جامعة أوسلو، تتركّز اهتماماتها البحثية في الكتاب المقدّس العبري (التوراة)، واليهودية الفارسية، والفارسية، والتاريخ الديني لجنوب الشام، لها عدد من الكتابات في هذا السياق أهمها:

King Saul in the historiography of Judah,1991، الملك شاول في تأريخ يهوذا.

The Origins of the 'Second' Temple,2005، أصول الهيكل الثاني.

Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends,2016، الدين في الإمبراطورية الفارسية الأخمينية، اليهودية الناشئة واتجاهاتها. (قسم الترجمات).

(٢) انظر:

Diana Edelman, "Saul," The Anchor Bible Dictionary, 6 vols. (Toronto: Doubleday, 1992), 5:993.

الأجزاء يتألف من: الاختيار، وإنجاز عسكري يثبت فيه المرشح نفسه، ثم عملية التتويج. وقد أتم صموئيل عملية اختيار شاول (صموئيل الأول، الإصحاح ٩-١٠، الآية ٢٥)، وجاء الإنجاز العسكري في صورة الدفاع عن يابيش جلعاد (صموئيل الأول: الإصحاح الحادي عشر، ١-١٣)، ثم تلا ذلك عملية التتويج (صمويل الأول: الإصحاح الحادي عشر، ١٤-١٥).

كذلك في القرآن تتألف إجراءات الملك من ثلاثة أحداث؛ الأول: اختيار طالوت، وإعلان ذلك على لسان نبي لا يذكر القرآن اسمه [البقرة: الآيتان ٢٤٦-٢٤٧]. ولا يتبع هذا إنجاز عسكري، وإنما آية سماوية لتبديد شكوك بني إسرائيل: وهي عودة التابوت. أمّا الجزء الثالث فهو الانتصار العسكري الذي تصوِّره الآيات [٢٤٩-٢٥١]. وبهذا فإن القرآن في حديثه عن إجراءات الملك يتّفق مع الكتاب المقدّس في مسألة اختيار طالوت فقط، ولا يذكر القرآن مسألة التتويج، التي لا تناسب المجتمع الإسلامي الأول؛ نظرًا لأن محمدًا لم يُتوَّج ملكًا[1]. وفيما يخصّ المصدر التثنوي فإنّ عملية التتويج تعزّز موقف داود والآمال في ظهور المسيح الداودي.

(١) انظر: Saleh, "King," 278-80، ويرى أن محمدًا قد أقر بني إسرائيل على ملكهم، لكنه أبَى أن يعمل بهذا النموذج في المجتمع الجديد حين واجه نفس السؤال الأساسي: كيف يحكم الله؟

وبينما استعاض القرآن عن قصة يابيش جلعاد بعودة التابوت، فإن الكتاب المقدّس يذكر التابوت في سياق سلسلة من الأحداث الأخرى التي بطلها صموئيل الشاب في حين لا يرد فيها ذكر لشاول، كما يتبين من قصة التابوت في سفر صموئيل الأول، الإصحاح الرابع:١ حتى الإصحاح السابع:٢. وتذكر القصة أن الفلسطينيين هزموا بني إسرائيل واستولوا على التابوت، إلّا أن الربّ يتدخل ويعيده إليهم (صموئيل الأول: الإصحاح ٤-٦)، فيضعه الفلسطينيون على عجلة تجرها الأبقار، وتصل العجلة إلى وجهتها المقصودة على نحو معجز (صموئيل الأول، الإصحاح السادس: ١٠ - الإصحاح السابع: ٢). وتأتي عودة التابوت إيذانًا بتغير حال بني إسرائيل وتحقيق انتصارات متوالية على الفلسطينيين.

إنّ وجود شاول في قصة التابوت وفق الرواية القرآنية أمرٌ جدير بالاهتمام ويكشف عن اختلاف تاريخي؛ فإذا كان اختيار الملك وفق ما جاء في القرآن قد وقع قبل عودة التابوت، فإنّ رواية الكتاب المقدّس تبيّن أن هذا الأمر حدث بعد عودة التابوت بعدّة عقود، كذلك فإنّ القرآن من خلال الربط بين ملك إسرائيل وبين التابوت يشير إلى دَور كبير لقصة التابوت كما جاءت في الكتاب المقدّس، وهو دَوْر ذو صبغة حربية. ويبدو أن في هذا إشارة إلى انتصارات صموئيل المتكرّرة على الفلسطينيين (صموئيل الأول، الإصحاح السابع – حتى الرابع عشر) وبذلك يمكن أن تُنسب إلى الملك. وبذلك يرتبط طالوت بصموئيل الذي جاء ذكره في سفر صموئيل الأول، الإصحاح الأول حتى السابع، ويأتي في

الصدارة باعتباره قائدًا يجمع بين دور النبي والقائد العسكري، ويستحضر الصورة التاريخية لمحمد[1]. وفي المقابل، فإنّ المصدر التثنوي من خلال تصويره صموئيل قاضيًا ناجحًا يحقق غايتين: يقلّل من نجاح شاول، وينتصر لمنصب القضاء في مقابل الملك.

إن إضافة صموئيل إلى الشخصيات البارزة التي تحدث عنها الكتاب المقدّس فيما يتعلّق بطالوت من شأنها تعقيد شبكة العلاقات النصيّة التي تشكّلت حتى الآن؛ فبينما كان يشوع وشاول شخصيتين مستقلتين، الأمر الذي يسمح بعقد صلة واضحة بينهما وبين طالوت، فإن شخصية صموئيل متداخلة في النسخة القرآنية من القصة، وكذا في الكتاب المقدّس؛ ولهذا نجد أنفسنا أمام سؤال لا مفر منه: هل صموئيل المذكور في الكتاب المقدّس هو نفسه النبي المشار إليه في الآية الأولى [البقرة: ٢٤٦] أم هو طالوت؟

ثمة دراسات علمية حديثة يمكنها تسليط الضوء على آلية مناسبة لحلّ هذه الإشكالية وتعزيز هذا الترابط الدقيق بين الآية القرآنية ونصوص الكتاب المقدّس، وقد لاحظ ميلر وهايز الطبيعة المعقدة لشخصية صموئيل في الكتاب المقدس:

(١) في الآية (٢٤٩) من سورة البقرة يجمع الملك بين الوظيفتين.

في الواقع هناك ثلاث شخصيات مختلفة لصموئيل في القصص التي تناولته: فلدينا صموئيل النبي – الكاهن في شيلوه (صموئيل الأول، الإصحاح الأول: ١ – الإصحاح الرابع: ١)؛ وصموئيل الرائي من أرض صوف (صموئيل الأول: الإصحاح التاسع: ١ – الإصحاح العاشر: ١٦)، علاوة على صموئيل في الرامة، آخر القضاة، الذي يبيّن لهم الملك (صموئيل الأول، الإصحاح السابع: ٣- الإصحاح الثامن: ٢٢، والإصحاح العاشر: ١٧-٢٥). وهذه الصورة الثلاثية لصموئيل ناتجة في تصوري من ظهور صموئيل بشكل ثانوي في بعض القصص والسياقات التي لا تدور في الأساس حوله[١].

لذا من الممكن التمييز بين عدّة شخصيات لصموئيل في الكتاب المقدّس. ويترتّب على هذا أن النبيّ الذي تَرِدُ الإشارة إليه في القرآن قد يُقصد به صموئيل المذكور في سفر صموئيل الأول، الإصحاح ٨-٢٨ (وهو من الآن صموئيل النبي)، في حين أن طالوت قد يشير إلى صموئيل المذكور في الإصحاح ١-٧ من سفر صموئيل الأول (أي: صموئيل القاضي)، وبالتالي تتمايز العلاقات النصية بين الشخصيات القرآنية ونظائرها في الكتاب المقدّس. وبناء على هذا فإن نسخة الكتاب المقدّس تنقسم إلى قصتين: الأولى ترِد في سفر صموئيل الأول، في الإصحاح الأول حتى السابع، وفيها يظهر صموئيل القاضي الذي

(١) انظر: Miller and Hayes, History, 134.

يتفق مع شخصية طالوت، والثانية في صموئيل الأول – من الإصحاح الثامن حتى الحادي والثلاثين وفيه صموئيل النبي الذي يمكن اعتباره النبي المذكور في القرآن دون أن ينصّ على اسمه.

ثمة بُعد آخر يمكن إضافته إلى القراءة القرآنية من خلال بعض النقاشات العلميّة التي تناولت معركة يابيش جلعاد التي ذكر القرآن معجزة عودة التابوت بدلًا منها. وقد بيّن الكثير من العلماء الصعوبات الجغرافية التي ارتبطت بتحديد المناسبة التاريخية لهذه المعركة ووضعها في سياق يتوسط اختيار شاول ملكًا وتتويجه؛ نظرًا لأن هذا الأمر يقتضي أن يوغل شاول في الأرض التي يسيطر عليها الفلسطينيون، وبالتالي يعرِّض مقرَّه للهجوم[1]؛ ولذا يميلون إلى القول بأنها وقعت في نهاية حكم شاول، ويذكرون بدلًا منها معركة مخماس (صموئيل الأول، الإصحاح ١٣، ٢٣) أو المعركة التي وقعت في جبعون[2]. ويبدو أن القرآن يفطن لهذه الاحتمالات؛ لذا يختار الحديث عن عودة التابوت في تناوله لتسلسل الأحداث، وبهذا يضع جنبًا إلى جنب روايتي الكتاب المقدّس

(١) انظر:

Edelman, “Saul.” Siegfried Kreuzer, “Saul Not Always at War: A New Perspective on the Rise of Kingship in Israel,” in Saul in Story and Tradition, eds. Carl S. Ehrlich and Marsha C. White (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 40-41. Diana Edelman, “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (I Sam. 11:1-11): Sorting Story from History,” Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, no. 96 (1984): 195-209.

(٢) نفسه.

(صموئيل الأول، الإصحاح الأول حتى السابع، وكذلك الإصحاح الثامن حتى الحادي والثلاثين) ويقرؤهما بصورة متوازية من الناحية التاريخية مقارنة بالأحداث المتتالية التي صورها الكتاب المقدّس.

وتضيف القراءة الموازية بُعدًا آخر للعلاقة الحوارية بين الرواية القرآنية والتوراتية؛ لأن النصوص التوراتية الموضوعة جنبًا إلى جنب تتفاعل مع بعضها بعضًا؛ ولذا تعطينا طبقة أخرى من العلاقات النصية. ونظرًا لأن صموئيل القاضي وشخصية شاول التوراتية يشار إليهما باعتبارهما شخصًا واحدًا، فهذا من شأنه أن يسفر عن عملية استكشاف للعلاقة الحوارية بين قصة كلّ منهما. وتجدر الإشارة هنا إلى سمة بارزة، فإنّ الإنجازات التي حقّقها شاول التوراتي وصموئيل القاضي بينها تداخل؛ نظرًا لأن كِلا القائدين خاضَ حربًا ضد الفلسطينيين وأخرجهم من أرض بني إسرائيل (صموئيل الأول: الإصحاح السابع، ١٠-١٤، والإصحاح الثالث عشر: ١ – حتى الإصحاح الرابع عشر: ٥٢، وكذلك الإصحاح السابع عشر: ١-٢، والثامن عشر: ٢٠-٣٠، والتاسع عشر: ٨). وهذه العلاقة تتجلى في طبقة مختلفة، إذ تظهر بين النصوص التوراتية نفسها، وتعزّزها الإشارة القرآنية.

تسلط الدراسات العلمية الحديثة الضوء على علاقة أخرى بين روايتي الكتاب المقدّس (صموئيل الأول، الإصحاح الأول حتى السابع، وكذلك الإصحاح الثامن حتى الحادي والثلاثين)، وهي علاقة بين شاول وقصة ميلاد

صموئيل ونذره للربّ في شيلوه (سفر صموئيل الأول: الإصحاح الأول، ١-٤). ويرى بعض العلماء أن هذه القصة تشير إلى شاول، ذلك أنهم يرون أن بيان سبب تسمية الطفل (صموئيل الأول، الإصحاح الأول: ٢٠) يناسب شاول أكثر من صموئيل، وأن شاول حظي بدعم كهنة شيلوه في مهمّته اللاحقة (الإصحاح الرابع عشر: ٣، ١٨)[١]؛ ولذا فإنّ شخصية شاول التوراتية ترتبط بقصة الميلاد (سفر صموئيل الأول: الإصحاح الأول، ١-٤)، وبقصة التابوت (صموئيل الأول: الإصحاح الرابع: ١ إلى الإصحاح السابع: ٢) علاوة على إنجازات صموئيل الأخرى (الإصحاح السابع: ٣-١٧)، وبذلك تمتد من الإصحاح الأول حتى السابع من سفر صموئيل الأول. وفي ضوء ما سبق، يبدو أن هناك طبقتين من العلاقات الأدبية بين الآية القرآنية المذكورة أعلاه والنصّ التوراتي: الطبقة الأولى يتفاعل فيها القرآن مع النصّ التوراتي، أمّا الثانية فإن النصوص التوراتية المتجاورة تتفاعل مع بعضها بعضًا.

(١) انظر:

Miller and Hayes, History, 125-27. See also Simcha Shalom Brooks, “Saul and the Samson Narrative,” Journal for the Study of the Old Testament, no. 76 (1996): 19-25.

﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ بِيَدِهِۦ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ ۚ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[البقرة: ٢٤٩].

تشتمل هذه الآية على نظائر لثلاث شخصيات توراتية: شخصية شاول التي سبق الحديث عنها (صموئيل الأول، الإصحاح الرابع عشر: ٢٤)، ويشوع (سفر يشوع، الإصحاح الأول: ٢، ١١)، وشخصية أخرى جديدة هي جدعون (سفر القضاة، الإصحاح السابع: ٥-٧). وقد اختبر جدعون جنوده قرب الماء، غير أنه اختار مَن ولغ بلسانه من الماء كما يلغ الكلب، أمّا طالوت فاختار من لم يشرب من النهر واكتفى بأن اغترف غرفة بيده[1]. كما تؤكد الآية على ما سبق اقتراحه من الارتباط بين طالوت ويشوع، فإنّ يشوع أيضًا قد عبر نهر الأردن قبل أن ينطلق في حملته (سفر يشوع، الإصحاح الأول: ٢، ١١)؛ ولذا فإن الآية تشير إلى صورتين توضيحيتين إضافيتين لطالوت، وبذلك تثري طبقة الإشارات القرآنية. كما تضيف طبقات أخرى من التفاعل بين النصوص التوراتية؛ لأن النصوص المتعلقة بيشوع وجدعون وصموئيل القاضي وشاول ترتبط بعلاقة حوارية فيما بينها.

(١) انظر تحليل وليد صالح لهذه المرحلة في كتابه: "King" ص٢٦٧-٢٦٩.

وبالمثل، فإن الدراسات العلمية يمكنها أن تعزّز القراءة القرآنية الموازية؛ ويرى عددٌ من الباحثين أن بعض روايات يشوع ربما تحدّثت في الأساس عن شاول. على سبيل المثال فإن ميلر وهايز يفترضان أنّ بعض حملات يشوع الحربية (سفر يشوع، الإصحاح العاشر، ٢٩-٣٤) هي في حقيقتها مِن فعلِ شاول جنوبي فلسطين[١]، وقد وردت هنا بطريق الخطأ. ورغم أننا لن نتمكن من فصل الحقيقة عن الخيال، فإنّ فكرة ميلر وهايز تبيّن علاقة نصية من شأنها في مجال الأدب أن تثري القصّتين من خلال إضفاء بُعد حواري جديد.

كذلك هناك أوجه شَبه بين شاول وجدعون؛ فكلاهما على سبيل المثال حقّق النصر لبني إسرائيل، ومع ذلك يبقى من غير الواضح ما إذا كان جدعون قد تُوِّج ملكًا أم لا، وإنْ حَكم بني إسرائيل، ومن أولاده أبيمالك الذي تولى الحكم من بعد أبيه وتُوِّج ملكًا بمساعدة عشيرة أمه (سفر القضاة، الإصحاح التاسع، ١-٦). ويبدو أن أبناء شاول وجدعون قد لقوا حتفهم على يد مَن خلفهم في الحكم، باستثناء أحدهم (سفر القضاة، الإصحاح التاسع، ٥، وسفر صموئيل الثاني، الإصحاح الحادي والعشرون: ١-١٤، والإصحاح الرابع: ٤، والتاسع: ١-١٤).

(١) انظر: Miller and Hayes, History, 138-39.

في ضوء ما سبق، تضيف هذه الآية روايتين للقراءة الموازية، فيصبح عدد النصوص التوراتية المتقابلة أربعة: يشوع، والقضاة (الإصحاح ٦-٨)، وصموئيل الأول (١-٧)، وكذلك (٨-٣١). وعند القراءة بشكلٍ متوازٍ، نجد علاقة حوارية بين هذه الروايات مما يشكّل طبقات متعدّدة من التفاعل الثانوي علاوة على الطبقات الأساسية بين القرآن والروايات التوراتية.

﴿وَلَمَّا بَرَزُوا۟ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٠-٢٥١].

وتستحضر الآية السابقة، التي تذكر اسم العدوّ الأساسي (جالوت) ما جاء في سفر صموئيل الأول، في الإصحاح السابع عشر (٤-٥١)، وبالتالي تعزّز أوجه التقابل بين طالوت وشاول، كذلك من بين صور التقابل بينهما ما حدث مِن قتلِ داود لجالوت وتولّيه الحُكم بعد طالوت؛ ولذا فإنّ الحدود التاريخية القرآنية لطالوت والقراءة الموازية تقف عند موسى وداود. وعليه فإن طالوت يغطي المساحة المقابلة بين موسى وداود في الكتاب المقدّس، وتشمل هذه المساحة سفر يشوع والقضاة وصموئيل الأول، وتشكّل قراءة

موازية لها[1]. ونظرًا لأن كلّ قصة من القصص الأربع المذكورة آنفًا هي رواية مستقلّة بذاتها تعطي صورة عامة للمملكة الأولى، فإذا قُرئت بالتوازي فحينئذ يمكن أن نسميها قراءة إزائية متوافقة، ويمكن مقارنتها بالأناجيل الإزائية التي تقدّم نظرة عامّة على حياة المسيح؛ وإذا كان كُتّاب العهد الجديد قد وضعوها جنبًا إلى جنب في شكلٍ متوازٍ من الناحية التاريخية، فإن المصدر التثنوي قد وضع هذه الروايات مع بعضها بعضًا في صورة تسلسلية متعاقبة.

وختامًا فإن قراءة الآيات القرآنية الستّ التي تتناول قصة طالوت مقارنة بما جاء في الكتاب المقدّس أماطت اللثام عن شبكة من العلاقات النصيّة بينهما. وقد استعرض البحث الذي بين أيدينا بعضًا من هذه العلاقات؛ من ذلك التعاطي مع التوريات التي تركزت حول موضوع التساؤل والشك، والإشارات المتعدّدة للأشخاص والأحداث التي بيّنها الكتاب المقدّس، وبفضل هذه الإشارات أمكن الربط بين طالوت وأربعٍ من شخصيات الكتاب المقدس: (يشوع، وجدعون، وصموئيل القاضي، وشاول)، علاوة على القراءة الموازية

(١) يشتمل سفر القضاة على قصص لعددٍ من الشخصيات إلى جانب جدعون. ويمكن قراءة بعضها قراءة إزائية جنبًا إلى جنب مثل قصة شمشون، في حين ينبغي النظر إلى بعض القصص الأخرى على أنها قصص لبطولة أهل الشمال. ومن المثير أن قصص الأنبياء في الإسلام يربط بين هذه القصص وقصة اليسع وإلياس. انظر مثلًا:
Muhammad ibn `Abd Allah al-Kisa'i, Vita Prophetarum: ex codicibus, qui in Monaco, Bonna, Lugd. Batav. Lipsia et Gothana asservantur [Kitab qisas al-anbiya'], ed. Isaac Eisenberg (Lugdini Batavorum: E. J. Brill, 1922-23), 243-50.

لسفر يشوع، والقضاة من الإصحاح السادس إلى الثامن، وصموئيل الأول من الإصحاح الأول إلى السابع، علاوة على الإصحاح الثامن حتى الحادي والثلاثين. ونظرًا لأن هذه الروايات قائمة بذاتها وتقدّم صورة عامة عن حياة كلّ شخصية، جاز لنا أن نطلق عليها وصف (إزائية)، وبهذا فإنّ القراءة الموازية هي قراءة متوافقة لروايات إجمالية إزائية، وقادتنا هذه القراءة إلى اكتشاف العديد من طبقات المعاني بين النصين: طبقة يتفاعل فيها القرآن مع الكتاب المقدّس، وطبقات عدّة تتفاعل فيها نصوص الكتاب المقدّس الموازية مع بعضها بعضًا.

وفي ضوء هذا الإطار الأدبي، فإن القراءة بين النصوص عزّزت من القصة القرآنية وأظهرَت دَورها كنموذج للقراءة الإزائية الإجمالية، وأثرتها بطبقات متعدّدة من الإشارات. وعلاوة على ذلك فإنّ السوابق التوراتية تعزّز فهمنا لطالوت، الذي يعدّ صورة طبولوجية مسبقة[1] لمحمد[1] من خلال الدمج بين

(١) مصطلح القراءة الطبولوجية مصطلح خاصّ بالدرسات الكتابية، حيث يشير إلي العلاقة بين لفظتي "type" و"antitype" يُستخدمان استخدامًا خاصًّا في الدراسات الكتابية، حيث يشيران إلى العلاقة بين العهدين القديم والجديد، بحيث يمثل type الإشارة الواردة في العهد القديم إلى حدث أو مكان أو شخص يتمّ التبشير بظهوره أو الإشارة له أو إلى التحقّق الجزئي للحدوث الكامل القادم له في العهد القديم، ليمثل المسيح أو بعض أحداث حياته الـantitype المتحقق لهذه الإشارات، أو النموذج الأكمل لها، وأكبر مثال يرِد في هذا السياق، هو مثال يونان/ المسيح، حيث يمثّل بقاء يونان في الحوت ثم خروجه منه حيًّا، تجليًا جزئيًّا لما سيُعرف بنزول المسيح إلى الجحيم وخروجه منه حيًّا، وتشير الكاتبة هنا باستخدام هذا المصطلح، إلى افتراض علاقة مشابهة بين القرآن والعهد القديم. (قسم الترجمات).

وظيفته النبوية ودوره العسكري. وعلى الجانب الآخر، فإن قراءة النصوص معًا عزّزت كذلك القصة التوراتية؛ لأن هذه القراءة الإزائية تضيف بُعْدًا جديدًا للعلاقات النصيّة في الكتاب المقدّس. كذلك تمثّل طبقة رقيقة للتصوير التثنوي التعاقبي مما يظهر المهارة التي من خلالها تنتصر الروايات المتعاقبة المتعدّدة للقضاء في مواجهة الملك في سياق ما بعد المنفى.

تركّز الدراسة على التفاعل الأدبي للنصوص حتى وإن انبثقت بعض هذه التفاعلات من مجال الدراسة التاريخية، كما عند ميلر وهايز. هذا وقد برزت الصبغة التأريخية والأدبية للكتاب المقدّس لوقت طويل، فقد خضع للدراسة باعتباره نوعًا من الأدب والتاريخ، وهما منهجان متنوعان للدراسة حتى داخل هذين التخصصين؛ فالمناهج الأدبية متنوعة تشمل الدراسات النقدية للكتاب المقدس وصولًا إلى دراسة المهارة الأدبية والشعرية فيه مع تلاقٍ بين المنهجين من حين لآخر. كذلك فإنّ المناهج التاريخية تتنوّع هي الأخرى لتشمل الدراسات التي تركّز على الدقّة الحرفية للتفاصيل التاريخية كافة، وكذلك الاتجاه الاختزالي الذي يميل إلى رفض الروايات التاريخية باستثناء الأجزاء

=

(١) لمعرفة المزيد حول الصور الطبولوجية المسبقة، انظر:

Michael Zwettler, “Mantic Manifesto: The Sura of ‘the Poets’ and the Qur’anic Foundation of Prophetic Authority,” in Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition, ed. James L. Kugel (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 75-119 (text), 205-31 (notes).

التي تعضدها شواهد أخرى من مصادر خارجة عن الكتاب المقدّس؛ ولذا فقد تم التعاطي مع النصوص بعدة طرق، وليس بمستغرب على الدراسات متنوعة التخصّصات والمجالات أن تسترشد بعضها ببعض.

يصبح السؤال عندئذ: ما آفاق القراءة الإزائية خارج المجال الأدبي البحت؟ وما مدى إمكانية نقلها إلى المجالات الأخرى كالتاريخ وعلم الآثار القديمة أو نقد الكتاب المقدّس؟ فيما يخصّ التاريخ، فإن القراءة المتعاقبة لسفر يشوع وسفر صموئيل الأول لم تحرز شيئًا يُذكر، خاصة سفر يشوع الذي أهمله العديد من المؤرخين. وعادةً ما يحظى الدليل الأثري بأهمية بالغة لإعادة البناء التاريخي، وليس لدينا ما يكفي لتعزيز رواية يشوع؛ على سبيل المثال فإن الكثير من المواقع التي ارتبطت بدخول يشوع للأرض المقدّسة لم تكن احتُلّت على ما يبدو، ناهيك عن أن تكون قد دُمّرت في العصر البرونزي الأخير (وهي الفترة التي ارتبطت بالدخول العسكري)[1]؛ وتشمل هذه المواقع: أريحا، وعاي، وجبعون، وعراد، وحشبون[2]، كذلك لا توجد أيّ إشارة لهذه المعارك في السجلات المصرية التي تناولت هذه الحقبة الزمنية في الوقت الذي أحكم فيه

(١) انظر:

Israel Finkelstein and Neil Asher, The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts (New York: Free Press, 2001), 81-83. Amihai Mazar, Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E. (New York: Doubleday, 1992), 129-32. Miller and Hayes, History, 72.

(٢) نفسه.

المصريون قبضتهم العسكرية على المنطقة[1]، وربما تقدّم القراءة الإزائية احتمالات جديدة نظرًا لأن بإمكانها أن تنقل تسلسل الأحداث المذكور في سفر يشوع إلى زمن شاول في أوائل العصر الحديدي، وقد يكون لهذا فائدة ملموسة فيما يخصّ أنماط الاستيطان ومستويات الدمار المطلوبة أو لا يعود بشيء يُذكر في هذا الصدد. ومع ذلك فإنّ العصر الحديدي الأول قد حظي باهتمام واسع من العلماء، وأثار جدلًا كبيرًا، وعليه فإن عملية النقل تلك سوف تستلزم تعاطيًا هائلًا مع مختلف الخطابات والتصورات.

لعلّ الأناجيل الإزائية هي المقابل الأقرب للقراءة الإزائية المقترحة لسفر يشوع، والقضاة (٦-٨) وصموئيل الأول (١-٧) علاوة على الإصحاحات (٨-٣١). ولا يستبعد أن تكون المنزلة الرفيعة التي حظيت بها شخصية شاول قد خلّفت لنا العديد من الروايات المختلفة عن حياته وأفعاله، مثلما هو الحال مع يشوع، والسبب في هذا التباين الكبير هو الفترة الزمنية الكبيرة التي تُقدر بآلاف السنين وتفصل بين هاتين الشخصيتين التاريخيتين: فالروايات التي تحدّثت عن شاول كان لديها متّسع من الوقت سمح لها بأن تتعدد وتتباين قبل أن ينتهي بها المطاف وتُدوّن بشكلٍ رسمي. وهناك دراسات عدّة تعرضَت لمسألة الشفاهية التي اتسمت بها عملية نقل الإسرائيليات القديمة وناقشتها في

(١) Finkelstein, The Bible Unearthed, 76-79.

ضوء عمليات السرد المزدوج[١]، حيث الروايات التوراتية التي يتقارب فيها النص بشكل كبير، وكذلك في ضوء التوراة الشفوية التي تناقلها الحاخامات[٢].

قد يكون هناك ما هو أكثر من القراءات الأربع الموازية التي مرّت معنا. وقد لفتَت سيمحا شالوم بروكس الأنظارَ إلى أوجه التقابل بين القصص التوراتية التي تناولت شمشون وشاول، وذلك من خلال قصة ميلاد صموئيل[٣]؛ فيشتركان في ذكر ميلاد النذير، ووجود شخصية بطولية. وترى سيمحا شالوم أن واضع الكتاب المقدّس وهو يسجّل لنا قصة شمشون قد استحضر شخصية أول ملوك بني إسرائيل؛ ولذا فلا يُستبعد انتشار عدد من القصص المستوحاة من قصة شاول في فترة الهيكل الثاني التي حدَثت فيها عملية التنقيح النهائية.

لعلّ العقَبة الكؤود في وجه القراءة الإزائية هي اختلاف الأسماء، الحافل بأنساب متباينة. ومع ذلك فإنّ يسوع نفسه يُعرف بسلسلتي نسب مختلفتين (متّى: الإصحاح الأول، ولوقا: الإصحاح الثالث). وكذلك جدعون له اسم

---

(١) انظر:

Aulikki Nahkola, Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism, ed. Otto Kaiser, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 290 (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 23-54.

(٢) انظر: Harry Fox, "Written-Oral Links in the Dual Torah" ضمن ورشة عمل حول الشرق الأدنى في العصور القديمة، من تنظيم ساريانا ميتسو وبول ألاين (جامعة تورنتو، قسم حضارات الشرق الأدنى والأوسط، بتاريخ ١٩ أكتوبر ٢٠٠٧).

(٣) انظر: Brooks, "Saul and the Samson Narrative," 19-25.

آخر هو «يَرُبَّعْلُ» (كما في سفر القضاة، الإصحاح السابع: ١)، فليس هذا بالأمر الغريب؛ فالأسماء قد تكون أوصافًا أو ألقابًا، من ذلك على سبيل المثال معنى كلمة يشوع: يهوه يخلّص، وجدعون هو المحارب الجبّار، وصموئيل أي: اسم الله[١]، وشاول معناه: سُئل (من الله)، والمقابل العربي: طالوت، وسمعه السموأل بن عادياء من يهودي عربي في الشمال الغربي من جزيرة العرب أو وجده مكتوبًا عنده.

لا يعدّ القرآن مصدرًا تاريخيًا بذاته على الأقلّ فيما يخصّ إسرائيل القديمة؛ ولذا فلن تفيدنا قصة طالوت كثيرًا باعتبارها تاريخًا، ومع ذلك فقد تشتمل على أفكار كانت متداولة في مجتمع المدينة وقت الوحي، ورغم ندرة الأدلة إلّا أن شعر السموأل قد يسلِّط بعض الضوء على هذه الأفكار، وفيما يلي بعض هذه الأبيات[٢]:

(١) أصل كلمة صموئيل غير واضح إلى حدّ ما، وهو مركب من جزأين شام (بمعنى اسم، اسمه) وإيل (الله). وبهذا يمكن أن يكون معنى صموئيل: (اسمه الله). وأما اشتقاقه من شمع بمعنى (سمع) فغير محتمل؛ لغياب العين. وهناك احتمال آخر يظهر من المقابل العربي لكلمة صموئيل وهو سموأل ويبدو أنه مأخوذ من سمو الله.

(٢) ترجمة هذه الأبيات إلى الإنجليزية من عمل المؤلف استنادًا إلى النصّ العربي الذي ذكره مختار الغوث في كتابه السموأل، ص١٢٨.

وَأَتَتْنِـي الأَنْبَـاءُ عَـنْ مُلْـكِ دَاوُ ... دَ فَقَـرَّتْ عَيْنِـي بِـهِ وَرَضِـيتُ
وَسُـلَيمانَ وَالحَـوارِيِّ يَحيـى[1] ... وَمَنَسّـى[2] يوسُـف كَـأَنّي وَليـتُ
وَبَقايـا الأَسـباطِ أَسـباطِ يَعقـو ... ب دارِسِ التَـوراةِ وَالتـابوتُ
وَانفِلاقُ الأَمواجِ طَورَينِ عَن مو ... سـى وَبَعـدُ المُمَلَّـكُ الطـالوتُ
وَمُصابُ الإِفريسِ حينَ عَصى اللـ ... ـهَ وَإِذ صـابَ حَينَـهُ الجـالوتُ

ومن بين العناصر المشتركة بين هذه الأبيات والآيات القرآنية ذِكر موسى وداود وطالوت وجالوت والتابوت وتولي طالوت الملك بعد موسى، لكن ثمة عناصر غابت عن القصة القرآنية مثل ذِكر النبي يحيى، ومنسّى، ويوسف، والإفريس. ولا يمكن ملاحظة اعتماد مباشر بين الشعر والقصة القرآنية، ومع ذلك فهناك وجه شَبه بينهما، وهناك على ما يبدو بعض المشكلات في بيت الشعر الذي يذكر منسّى، فربما كان هذا الاسم يُراد به متّى، مما يبرز الصبغة النصرانية لهذا البيت الشعري[3]. ونظرًا لأن كثيرًا من أصحاب السّيَر والمؤرخين يجزمون بأن السموأل كان يهوديًا. يرى هيرشبرغ أن هذا الشعر محرَّف تمامًا

(١) يحيى هو الاسم العربي ليوحنا المعمدان، وقد ورد في القرآن في سورة آل عمران في [الآية ٣٩].
(٢) ذكر واضح الصمد متّى بدلًا من منسّى، ص٨٧. كذلك فإن هيرشبرغ قد قرأها متّى (كتاب الديوان، ص٢٥)، وكذلك فعل الأب لويس شيخو في دراسته للديوان. انظر: واضح الصمد، ص٢٦.
(٣) انظر الهامش (٢)، ص٤٢.

والسبب في ذلك هذه العناصر النصرانية[١]. ومع ذلك لا يُستبعد أن يذكر السموأل في شعره بعض العناصر النصرانية؛ فأُمّه كانت نصرانية، وتذكر المصادر أنها من بني غسان، ومعلوم أنهم نصارى[٢]. ولا يُستبعد كذلك للمؤرخين القدامى في مجتمع أبويّ أن يجزموا بيهوديته حتى وإن آمن ببعض المبادئ النصرانية، إِذْ كان أبوه يهوديًّا[٣].

كذلك شكّك مختار الغوث في نسبة هذه الأبيات إلى السموأل استنادًا إلى عدم ورود اسم طالوت في التوراة واقتصاره على القرآن[٤]. وإذا كان هذا الشعر مأخوذًا فعلًا من القرآن، فهذا من شأنه أن يفسّر وجه الشَّبَه. ومع ذلك يصعب الجزم بوجود علاقة بين النصّين، وهذا أشبه بالجدل البيزنطي حول أيهما جاء إلى الوجود أولًا: الدجاجة أَم البيضة؟ فمن الممكن أن يكون هذا الشعر قد سبق مجيء القرآن. وتبدأ القصة القرآنية بعبارة ﴿أَلَمْ تَرَ﴾، ولعلّ في هذا إشارة إلى هذه المادة وأنها كانت متداولة قبل مجيء الآيات التي ذكَرت طالوت. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ القرآن يتعاطى هنا مع هذه المادة ومع النصوص التوراتية، وربما تكون هناك علاقة بين السموأل ويهود المدينة؛ إذ تذكُر بعض

(١) Hirschberg, Der Diwan, 25, note b.

(٢) واضح الصمد، ديوان السموأل، ص١٩، ٢٤-٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٥-١٩.

(٤) مختار الغوث، السموأل، ص٨٧-٨٨.

المصادر أنه أخ لشاعر آخر هو سعية من بني هدل، وهي قبيلة يهودية عاشت مع بني خزاعة[1]، وقد اعتنق سعية الإسلام وأصبح صحابيًّا معروفًا[2]؛ ولذا فإن مجرد ذكر الاسم ليس دليلًا كافيًا على أن هذه الأبيات تعود لعصر صدر الإسلام، وبالتالي لا تصحّ نسبتها إلى السموأل.

جدير بالذكر أن (واضح الصمد)، الذي وظّف المعايير الأسلوبية في تحقيق ديوان السموأل، قد وضع هذه الأبيات ضمن ديوانه. ومع ذلك لو سلّمنا جدلًا بوجود نوع من الاستحضار التاريخي استنادًا إلى هذا الشعر، فيبقى هذا الأمر مفتقرًا إلى دليل حاسم؛ لذا فإن المحتوى التاريخي للقصة القرآنية بمفردها يشوبه الغموض، لكن إذا قُرئت القصة في ضوء الكتاب المقدّس تكتسب بعض الأهمية باعتبارها نصوصًا توراتية مقابلة؛ لذا فإنّ القراءة الإزائية قد تصلح مدخلًا لعالِم التاريخ والآثار والنقد النصي للكتاب المقدّس، وغيرها من المجالات والتخصّصات. وعليه يمكن أن يتعاطى القرآن مع أدوات عدّة ومناهج مختلفة وخطابات متنوعة؛ لينضم بذلك إلى ما سبقه من الكتب المقدّسة في الديانات الإبراهيمية.

---

(١) واضح الصمد، ديوان السموأل، ص٢٢-٢٤، ١٣٣-٣٥. مختار الغوث، السموأل، ص٨٢. ينفي الغوث العلاقة ويرى أن هناك شخصين باسم السموأل؛ أحدهما مدني، والآخر من تيماء.

(٢) انظر الهامش (٢)، ص٤٢.

تمثّل دراسة النظم القرآني أحد الجوانب التي يحظى فيها التناص ببعض الفرص والاحتمالات، إذ يتناول كلّ شيء؛ بداية من اختيار المفردات ووظيفتها داخل الجمل، وصولًا إلى العلاقة التي تربط الجمل والآيات والمقاطع وحتى السور. ودراسة النظم لها تاريخ طويل بداية من الجاحظ (ت: ٢٥٥/ ٨٦٨ أو ٨٦٩)[١]، حتى وقتنا الحالي، ويمكن ملاحظتها في أعمال عبد المتعال الصعيدي[٢]، وأمين أحسن إصلاحي[٣][٤]. ومن الممكن أن يضيف التناص بُعدًا جديدًا لاختيار المفردات كما في طالوت، إذ يبيّن علاقات التورية، كذلك يسلّط الضوء على اختيار الأفكار وتنظيمها مبينًا دورها في الوصول إلى القراءة الإزائية خطوة فخطوة، وعلاوة على ذلك يبيّن الإيجاز في النظم القرآني، مما له

(١) عمرو بن بحر الجاحظ، نظم القرآن: جمع وتوثيق ودراسة، تحقيق: سعد عبد العظيم محمد (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٥).

(٢) عبد المتعال الصعيدي، النظم الفني في القرآن (القاهرة: مكتبة الأدب).

(٣) انظر:

Mustansir Mir, Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

(٤) أمين أحسن إصلاحي (١٩٠٤-١٩٩٧) أحد أبرز تلاميذ الإمام الفراهي، وأحد أهم رواد مدرسته الإصلاحية، وأشهر كتبه تفسيره الكبير «تدبر القرآن» المكتوب في تسعة مجلدات، والذي استغرق في كتابته اثنين وعشرين عامًا، وسار فيه على منهج شيخه في تتبع «نظام القرآن»، وله كتب أخرى، مثل: «حقيقة التوحيد»، «حقيقة الشرك»، «تزكية النفس»، وكلّ كتبه بالأردية، وهو مترجِم كتب الفراهي للغة الأردية. (قسم الترجمات).

مقتضيات هائلة في عملية إعادة قراءة الكتاب المقدّس. ورغم أن القصة القرآنية موجزة، لا تتجاوز ستّ آيات، فإن كلّ آية محملة بالكثير من الإشارات؛ لذا فهي كافية لتوضيح القراءة الإزائية. وعليه، فإنّ التناص يسهم بشكلٍ كبيرٍ في فهمنا للأسلوب القرآني ونظمه.

إنّ اكتشاف القراءة الإزائية قد يشجع مزيدًا من الدراسات التي تتناول مساحة التناص بين القرآن والكتاب المقدّس، وبيان الآثار المترتبة على عملية إعادة قراءة الكتاب المقدّس التي يباشرها القرآن. وقد سبق التسليم بالتوظيف القرآني للإشارات؛ على سبيل المثال، لاحظ ويلر التورية في اختيار عبارة: ﴿سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ في الآية رقم [٩٣]، والتي تتلاقى مع العبارة العبرية التي وردت في سفر التثنية (٥: ٢٧) «فنسمع ونعمل»[١]. كذلك أشار رايت إلى توظيف الإشارة في الخطاب القرآني ووضعها في سياقها الأولي في المدينة، ورأى أنها تجسد المشروع النبوي للمجتمع الإسلامي الأول باعتباره يقوم على التعددية الدينية القوية والنشاط الحواري[٢]. ويشير إلى وجود نخبة من الأحبار في المدينة، هذا الوجود الذي من شأنه أن يتيح عملية الترجمة والنقل بين

(١) انظر: Wheeler, Moses, 1-3.

(٢) انظر:

Peter Wright, "Modern Qur'anic Hermeneutics." Paper presented at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, San Diego, 19 November 2007.

الثقافات. وأخيرًا وليس آخرًا، قدّمَت أنجيليكا نويفرت[1] مؤخرًا دراسة عن العلاقات النصية بين سورة الرحمن وسفر المزامير (١٠٤، ١٣٦) استعرضَت فيها طريقة تناوُل السورة لهذه المزامير وتوظيفها، وحتى محاولة التفوّق عليها في سياق البيئة الثقافية التي ظهر فيها القرآن[2]. ومع ذلك، ورغم ظهور

(١) أنجيليكا نويفرت (١٩٤٣-) من أشهر الباحثين الألمان والأوروبيين المعاصرين في الدراسات القرآنية والإسلامية. أستاذ الدراسات السامية والعربية في جامعة برلين الحرّة، درست الدراسات السامية والعربية والفيلولوجي في جامعات برلين وميونيخ وطهران، عملت كأستاذ ومحاضر في عدد من الجامعات، مثل: برلين، وميونيخ، وبامبرغ، كما عملت كأستاذة زائرة في بعض الجامعات، مثل: جامعة عمان بالأردن، وجامعة عين شمس بالقاهرة.

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

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

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

القرآن كنص من العصور القديمة المتأخرة، مقاربة أوروبية.

وقد ترجم للإنجليزية هذا العام فصدر بعنوان:

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

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981

دراسات حول تركيب السور المكية.

(٢) أنجيليكا نويفرت، في ورقة بحثية بعنوان: Qur’anic Readings of the Psalms: A Comparative Literary Approach، قُدّمت إلى ندوة تورنتو للدراسات العربية، التي نظمها سباستيان جونتر، في تورنتو بتاريخ ٢١ يناير ٢٠٠٨. وانظر أيضًا:

Angelika Neuwirth, “‘Oral Scriptures’ in Contact: The Qur’anic Story of the Golden Calf and Its Biblical Subtext between Narrative, Cult and Inter-communal Debate,” in Self-Referentiality in the Qur’an, ed. Stefan Wild, Diskurse der Arabistik, herausgegeben von Hartmut Bobzin and Angelika Neuwirth, band 11 (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006).

الدراسات التي تُعنى بالإشارات القرآنية، إلّا أنها لا تزال محدودة في نطاقها، ولا يزال الجزء الأكبر بحاجة إلى بحث ودراسة. وإذا كانت الدراسة التي بين أيدينا تبيّن أن هناك ما هو أكثر من التأثّر في المساحة القائمة بين النصّين، وتوضح الحاجة إلى استكشاف مقتضيات الإشارات القرآنية بشكلٍ تام، فإنها بهذا قد أدت مهمتها وحقّقت هدفها.