



@Tafsircenter

مايكل ويسلي جريفز
Michael Wesley Graves

الجبل المرفوع واختيار إسرائيل في القرآن والتلمود

ترجمة : هدى عبد الرحمن النمر

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٢٧﴾ وَإِذْ
أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ
بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٢٨﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِمَّا
بَعْدَ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ
الْخَاسِرِينَ ﴿١٢٩﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ
فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِرِينَ ﴿١٣٠﴾ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣١﴾ وَإِذْ قَالَ
مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بقرَةً قَالُوا أَتَجِدْنَا
مُرُوءًا قَالِ أَغُورًا بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْغَافِلِينَ ﴿١٣٢﴾ قَالُوا

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



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

نبذة تعريفية بمايكل ويسلي جريفز:

مايكل ويسلي جريفز، أستاذ الدراسات الكتابية بجامعة ويتون. وهو باحث متوسع في تاريخ الكتاب المقدس والتقاليد التفسيرية له في اليهودية والمسيحية، له في هذا السياق عدد من الكتب، منها:

Commentary on Jeremiah (Ancient Christian Texts), 2007

التعليق على إرميا (نصوص مسيحية قديمة).

Biblical Interpretation in the Early Church (Ad Fontes: Early Christian Sources), 2017

التأويل الكتابي في الكنيسة المبكرة.

مقدمة^(١)؛

في هذه الورقة يقدم المتخصص في دراسة الكتاب المقدس مايكل جريفز دراسة في موتيف (الجبل المرفوع)، حيث يقارن بناء قصة رفع الجبل فوق بني إسرائيل في كل من التلمود والقرآن في علاقته باختيار بني إسرائيل بين الأمم وإعطائهم الميثاق، فيقوم بتحليل عدد من تقاليد ورود القصة في المشنا والهاجاده، ويحاول بناء سياقها اللاهوتي والتاريخي ليقارنه بسياق القصة القرآنية اللاهوتي والتاريخي، ليصل في النهاية لتصوّر عن الوظيفة التي تؤديها كل قصة في كل من الكتاب المقدس العبري والقرآن في السياق التاريخي لمجتمعاتهم.

ولا يتوقف الكاتب عند السياق التاريخي بالمعنى المباشر للكلمة، بل يتخطى هذا لمحاولة استكشاف السياق العقدي أو اللاهوتي الذي تدرج داخله القصة، حيث يقرأ كل قصة وفقاً لتصوّر كل عقيدة عن النبوة وحصرية الدخول في الميثاق الإلهي؛ فبينما تعبّر القصة التلمودية في معظم تقاليدها عن عقيدة

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام، وكتابة الحواشي والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات).

حصرية الميثاق باعتبار رفع الجبل هو دلالة على الاختيار الإلهي المخصوص لبني إسرائيل، تفكك القصة القرآنية هذه العقيدة عبر اعتبار رفع الجبل إحدى علامات عصيان بني إسرائيل وأحد التذكيرات بخرقهم العهد الإلهي ونهاية استحقاقهم للتفضيل والاختيار، لتكون القصة بهذا الشكل إحدى حلقات تفكيك القرآن للفكرة اليهودية عن حصرية الميثاق في شعب أو شخص أو أمة وإعلاناً عن عالمية الميثاق الإلهي في القرآن، وكما يرى جريفز فإن التفضيل والاختيار الإلهي في القرآن ليس لمجتمع كامل أو شعب بعينه وليس اختياراً وتفضيلاً غير مشروط، بل مرتبط فحسب بالتقوى، تلك القيمة التي يتم تجليتها من خلال قصة رفع الجبل ذاتها كعلامة على علو الله وضرورة خشيته والتقوى منه.

ورغم أن الكاتب يعقد مقارنة بين القصة في القرآن وبينها في التقاليد الكتابية السابقة، فيعتبرها مبنية في مقابل خلفية سردية تتحدث عن القصة كعلامة على الاختيار الإلهي لبني إسرائيل، إلا أننا لا نجد عنده قطعاً بصلة القرآن بأحد هذه التقاليد، وإن كان يربطها ببعض نسخ القصة التي يقدم فيها رفع الجبل باعتباره إدانة لبني إسرائيل، ولعل هذا يرجع إلى كون ربط القصص القرآني بإحدى النسخ بالذات يظل - حتى من ناحية منهجية - أمراً في غاية الصعوبة مما يجعل بعض الباحثين مع اقتناعهم بالبصلة يتحاشون تحديده.

لكنّ هذا التحاشي للربط المباشر والواثق للقرآن بأحد التقاليد السابقة لا يرتبط فقط بصعوبة هذا، خصوصاً مع تعقد سياق الجزيرة العربية وتعدّد المكتشفات حول النصوص الكتابية والتقاليد المكتوبة والشفوية للأديان السابقة، ولكن كذلك بما يقف عليه المقارن من اختلاف بيّن في بناء القصص وفقاً للقيم القرآنية، ففي هذه الورقة -ودون إبحار في المناهج الأدبية- استطاع جريفز وبكلّ وضوح التقاط القيمة الجديدة التي يقدّمها السرد القرآني للقصة وعلاقتها العميقة بإحدى الركائز العقدية وهو عدم حصرية الميثاق في شخص أو شعب، وعالمية الميثاق الإلهي القرآني وشموله. ولعلّ هذا مما يحفز على مثل هذه المقارنات بين القصص القرآني والقصص السابق عليه باتساعه وشموله، لاكتشاف تلك القيم التي يقوم عليها القصّ في كلّ مدونة، والوقوف على الصنيع القرآني الخاصّ في ما يسرد، والذي يبرز تماماً عدم معقولية القول بالأثر والتأثر أو النقل القرآني عن الكتب السابقة، ويوضح بشكلٍ تطبيقي الدلالة العميقة للتصديق والهيمنة القرآنية كإحدى السمات الرئيسة التي وصف بها القرآن نفسه في علاقته بهذه الكتب.

الدراسة (١)

مقدمة:

استطاع البحث الغربي حول القرآن ومنذ القرن التاسع عشر أن يميّز عددًا من التشابهات بينه وبين النصوص التوراتية، كما تبين مؤخرًا مما وصلنا من المصادر اليهودية والمسيحية الخاصة بالعصور العتيقة المتأخرة^(٢). وقد ثبت نفع المعلومات الأساسية التي وفّرها ذلك البحث، لكن الدراسات المبكرة في هذا المجال عامّة قنعت بتعيين التشابهات دون كبير عناية بتحليلها، أو تركّز اشتغالها حصراً على وصف الطُّرق التي وصلت بها تلك الآثار للقرآن، أمّا الدراسات المتأخرة حول القرآن والآثار الكتابية فسعت لمناقشة قضايا الاعتماد الأدبي، بتركيز أكبر على كيفية توظيف الموتيفات المتشابهة في سياق كلّ نصّ^(٣).

(١) ترجم هذه المادة: هدى عبد الرحمن النمر، كاتبة ومترجمة، لها عدد من الأعمال المطبوعة.

(٢) من الدراسات الأساسية المبكرة:

A. Geiger (1902), Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?; H. Speyer (2013), Die biblischen Erzählungen im Quran; W. Clair-Tisdall (1901), The Sources of Islam: A Persian Treatise; R. Bell (1926), The Origin of Islam in its Christian Environment; and C. C. Torrey (1933), The Jewish Foundation of Islam.

E.g., R. C. Gregg (2015), Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, (٣) and Muslims; C. Bakhos (2014), The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Christians

سُيُعنَى هذا المقال بدراسة التقاليد التفسيرية المتجذرة في سفر الخروج ١٩:١٧، والتي ورد فيها رفع الربّ لجبل سيناء فوق بني إسرائيل، كما يظهر في نصوص كلّ من التلمود البابلي والقرآن. وبالتعرّف على كيفية توظيف موتيف^(١) رفع الجبل بوصفه جزءاً من خلفية سردية لعدد من المقاطع القرآنية، ستتجلى لنا قوّته البيانية بوضوح أكبر. والموضوع الذي يتصدّر هذا الموتيف التفسيري هو اختيار الربّ لإسرائيل لتلقّي التوراة. وحين نقارن منظور كلّ من القرآن والتلمود لذلك الاختيار يتّضح جانبٌ مهمٌّ من لاهوت كلّ نصّ. وعلاوة على ذلك، من خلال المناقشات اللاهوتية في التلمود والقرآن، سنزداد استبصاراً بالمجتمعات التي أسفرت عن تلك النصوص.

=

Muslim Interpretations; E. I. El-Badawi (2014), The Qur'ān and the Aramaic Gospel S. Reynolds (2010), The Qur'ān and Its Biblical Subtext; S. L. Lowin (2006), .Traditions; G The Making of a Forefather: Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives; J. C. Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality; and M. R. Reeves ed (2003). Waldman (1985), "New Approaches to 'Biblical' Material in the Qur'ān

(١) يترجم مجدي وهبة وكامل المهندس (الموتيف) بـ(الموضوع الدالّ)، وجاء في معجمهما: «هو موضوع أو حدث قصصي أو شخصية أو فكرة أو عبارة تتكرّر في أدبٍ ما أو مآثورات شعبية معينة»، ونستخدم هنا (الموتيفات المركزية) بمعنى الموضوعات المركزية التي تتمحور حولها أساطير معينة وقصص معينة. انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ٣٩٦. (قسم الترجمات).

سأبدأ بإيراد المسألة التفسيرية في سفر الخروج والتي أدت لظهور موتيف الجبل المرفوع وتفسيره في أواخر سياقها العتيق المتأخر. بعد ذلك، سأشير بإيجاز للشواهد المبكرة على تقليد الجبل المرفوع، بما سيعطينا فكرة -إلى حد ما- عن مصدر المواد التي عمل عليها علماء التلمود. ومن ثمّ، سأناقش الفقرتين اللتين تناولتا موتيف رفع الجبل في التلمود. ختاماً، سأستعرض كيفية توظيف القرآن لهذا الموتيف في سرده لحادثة سيناء. ويفتح أثر الجبل المرفوع في التلمود والقرآن نافذة للتفكير في شأن اختيار إسرائيل على الأمم الأخرى: فمن منظور التلمود، يقود هذا الأثر لتعميق الاعتقاد اللاهوتي باختيار إسرائيل والعدالة الإلهية والوحي. أمّا في القرآن، فموتيف الجبل جزء من إعادة تصوّر أوسع لموضوع اختيار بني إسرائيل.

خروج ١٩، اختيار إسرائيل، والتفسير في العصور القديمة المتأخرة؛

يمثل الخروج ١٩ لحظة محورية لا في سفر الخروج فحسب، وإنما في أسفار موسى الخمسة والكتاب المقدس العبري ككل؛ في هذا الفصل يأتي موسى بني إسرائيل لجبل سيناء لتلقي التوراة. ويعرض يهوه «الرب» أن يجعل بني إسرائيل «ملكته الشخصية» segullâ من بين كل الشعوب الأخرى ليخدموا بوصفهم «مملكة الكهنة» و«أمة مقدسة» (خروج ١٩ / ٥-٦). هذا العرض يؤكد صلة إسرائيل بإبراهيم؛ إذ إن الرب وعد بأخذ العهد مع سلالة إبراهيم (تكوين ٦-٨ / ١٧؛ ١٦-١٨ / ٢٢)، كما أنه ينشئ علاقة فريدة بين الرب وإسرائيل، ويجعل إسرائيل القائمة على الوحي الإلهي، ويعهد لإسرائيل برسالة خاصة في العالم.

وبالنظر لتجربة إسرائيل الكلية مع الرب كما تحكيها النصوص المقدسة العبرية، يبرز سؤال لاهوتي رئيس، وهو: على أي أساس اختار يهوه إسرائيل لتلقي التوراة؟ هل اختار الرب إسرائيل بالأساس بسبب طاعة إبراهيم (راجع: تكوين ٢٢ / ١٨؛ ٥ / ٢٦)؟ أم أن قوم إسرائيل كانوا مسؤولين عن امتياز تلقي التوراة لأنهم وثقوا في يهوه (خروج ٤ / ٣١؛ ١٤ / ٣١)، كما يظهر مثلاً في استعدادهم لقبول التوراة (خروج ٨ / ١٩؛ ٣-٧ / ٢٤)؟ بعبارة أخرى: هل كانت إسرائيل بالفعل مميزة ولذلك تلقت التوراة؟ أم أن إسرائيل امتازت بسبب قبولها للتوراة حين عرضت عليها؟ والتفكير اللاهوتي المتعمق يقودنا إلى مزيد من الأسئلة: هل

عُرِضَت التوراة على أقوام آخرين؟ أم أن يهوه أعطى الأمم الأخرى شرائعهم المخصصة؟

إنّ الموتيف التفسيري الذي يسود حديث التلمود والقرآن عن اختيار بني إسرائيل يتضمّن رفع الربّ لجبل سيناء كأنه ظلّة فوق قوم إسرائيل؛ في سفر الخروج (١٧/١٩) يجمع موسى القوم للقاء الربّ، ويتّخذ الناس أماكنهم عند سفح الجبل *betahtîṭ hāhār*. هذا الفهم للعبارة يجعل المعنى معقولاً في سياق السرد، لكن بناء على الاستعمال العبري الكلاسيكي كما يشهد له الكتاب المقدس، فلفظة *betahtîṭ* هي تعبير غير معتاد عن معنى «عند سفح». ولفظة *taht* تعني عادة «أسفل»، و*tahtîṭ* صيغة مشتقة تفيد «الجزء السفلي». وفي باقي الكتاب المقدس العبري، تشير لفظة *tahtîṭ* لسطح الفلك السفلي (تكوين ١٦/٦)، Sheol «تحت» الأرض (ثنائية ٢٣/٢٢؛ مزامير ٨٦/١٣، مزامير ٨٨/٧)، «المناطق السفلى» تحت الأرض (إشعياء ٤٤/٢٣؛ حزقيال ٢٦/٢٠، ٣١/١٤ - ١٦-١٨؛ ٣٢/٢٤؛ مزامير ٦٣/١٠: ١٣٩١٥)، حفرة «المناطق أدناه» (مراثي إرميا ٣/٥٥)، الينابيع «السفلى» من الماء (يشوع ١٥/١٩؛ قضاة ١/١٥)، وحجر الرّحى «الأدنى» (أيوب ١٤/١٦)^(١). لكن تركيبة لفظة *betahtîṭ* فريدة من نوعها

(١) النظير الوحيد الممكن لمعنى *betahtîṭ* هو «عند سفح» في كتاب نحemia (٧/٤)، حيث *tahtîṭ* جزء من اصطلاح معقد: *mittahtiyyôṭ lammaqôm me'aharê laḥômâ*: «في الأجزاء السفلى للفضاء خلف

في الكتاب المقدس العبري، وإذا جاز لنا حمل لغة النصّ على المحمل الحرفي، يمكن للمرء أن يفسّر هذه الآية بأن الناس كانوا يقفون «تحت» الجبل أو «أسفل منه». وهذا بالضبط نوع التعبير غير المعتاد في نصّ الكتاب المقدس الذي تم توظيفه بانتظام كمنطلق لتعليقات المدرّاش (Zetterholm 2012, 70–71; Wylen 2005, 97–98; Stern 1987, 613–620; Sarason 1998, 133–154). في الواقع، فإنّ صورة قوم إسرائيل قائمين حرفياً أسفل الجبل المرفوع تدعم التفكير اللاهوتي عن لقاء إسرائيل بالربّ في سيناء، كما ورد في بواكير تفسيرات المدرّاش الحاخامية مخيلتا^(١) رابي إسماعيل.

صار رفع الربّ لجبل سيناء فوق إسرائيل التفسير المعتمد لنصّ سفر الخروج (١٧ / ١٩) في المصادر الحاخامية^(٢). ومن الملاحظ - وإن كان ذلك

=

الحائط». وتكرّر مرتين العبارة ذات حرف الجر b «في المناطق تحت الأرض» (مزامير ١٠: ٦٣؛ ١٣٩: ١٥).

(١) المخيلتا جزء من المدرّاش «تفسير الكتب المقدسة»، ويختصّ بتفسير الرابانات لسفر الخروج والثنية، ويرجع تاريخ تدوينها إلى القرن الرابع الميلادي. (قسم الترجمات).

(٢) يظهر موتيف الجبل المرفوع في ترجموم جوناثان (١٧ / ١٩)، والذي قد يعود للقرن الرابع في العصر المسيحي؛ انظر: فليشر وتشيلتون ٢٠١١، ١٥٥-١٦٦. والمصادر الحاخامية التي تعكس هذا الموتيف بالإضافة لتواريخ تنقيحه النهائي تشمل: مدرّاش نشيد الأناشيد (القرن السادس أو السابع)؛ Tanhuma,

=

عاديًا - أن موتيفًا تفسيريًا كهذا اتخذ للقرآن سبيلًا. ويجب أن نضع مبدئين في الاعتبار إذا شئنا أن نفهم كيف يوظف هذان النصان ذلك الموتيف في بيان الفكر اللاهوتي عن اختيار إسرائيل:

=

de- Pirke Tanhuma, Shofetim, 9؛ Noah, 3 (أواخر القرنين السابع والتاسع)؛ الطبعة الأولى من Shimoni Yalkut Rabbi Eliezer 41 (القرن الثامن أو التاسع)؛ مدراش المزامير ١ (القرن الثالث عشر)؛ في خروج ١٧/١٩ (القرن الثالث عشر). لهذه التواريخ راجع م. بريجمان (٢٠٠٣)، The Tanhuma-Yelammedenu، Literature: Studies in the Evolution of the Versions، Multiplicity: Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretive Culture and، ٩-٤؛ ج. بروود (١٩٥٩)، مدراش المزامير ١، و هـ. ل. ستراك وج. ستيميميرجر، ترانس (١٩٩٢)، مقدمة للتلمود والمدراش، ٣١٥، ٣٥٢-٣٥١، ٣٥٤-٣٥٥. يقول الترجوم: إنَّ الجبل كان ناصعًا كالزجاج. Eliezer Pirke de-Rabbi يورد فقط رفع الجبل. استعمال الموتيف في مدراش نشيد الأناشيد ومدراش المزامير يشبه ذلك في مخيلتنا الحاخام إسماعيل. هذه النصوص في: Tanhuma, Yalkut Shimoni, and Midrash ha-Gadol تتوسع في النسخة التلمودية. والنص المتعلق من Midrash ha-Gadol تم استخدامه في إعادة بناء تعليقات مدراش على سفر الخروج؛ راجع: و. د. نيلسون، ترانس (٢٢٠٦)، Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yoḥai، ٢٢٩. لكن كما يوضح نيلسون، الفقرة المعنيّة التي تتضمن رفع الجبل لا تظهر في أيّ جزئية في النص الأصلي Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yoḥai، وإنما توجد فقط في: Midrash ha-Gadol الذي يبدو مستقلًا في شكله الحالي عن التلمود.

بدايةً، نجد في التفسير الحاخامي أنَّ العناية بالخصوصية اللغوية تكون هي الذريعة غالبًا للتوسّع في التأويل اللاهوتي للمقطع ككلّ؛ ذلك أنَّ جامعي المستندات الحاخامية يفهمون بوضوح المعنى المباشر لمعظم المقاطع التي يفسّرونها، كما يظهر حيث أدرجوا التفسير المباشر للمعنى جنبًا إلى جنب مع القراءات اللغوية الإبداعية. وعندما محّصوا لغة الكتاب المقدّس بحثًا عن إشارات يعلقون عليها تأويلاتهم اللاهوتية، فعلوا ذلك لأنهم اعتقدوا أن الربّ قد نشر لهم تلك الدلائل ليفهموا تلك الأفهام في كلّ كلمة من النصّ راجع (Fishbane 2013, 13–17; and Eilberg-Schwartz 1988). وسواء كانت تفاصيل النصّ هي التي ألهمت القراءة اللاهوتية، أو أن القراءة اللاهوتية هي التي ألهمت البحث عن تفاصيل النصّ، فالثابت أن الاثنين عملاً بالترادف. ومن ثمّ، ينبغي ألاّ يركّز المرء ببساطة على الخاصية النصّية باعتبارها الأساس الرسمي للتفسير، وإنما لنرى حقيقة ما يجري يجب أن نقرأ بعناية لصالح المسألة اللاهوتية قيد البحث.

ثانيًا، في معرض سرد وإعادة سرد قصص الكتاب المقدّس، تجد جمالية هاجداوية مثل أثر الجبل المرفوع تصبح معروفة جدًّا لدرجة أن تُرى كجزء لا يتجزأ من القصة^(١). بعبارة أخرى، عندما روى المفسرون القدماء وصول

(١) جيمس كوجل (١٩٩٨، ٢٣ – ٢٩، ٣٩) يشير لهذه العملية بوصف (التسطين legendizing). راجع أيضًا:

كوجل ١٩٨٦، ٩٩ – ١٠٠.

إسرائيل لسيناء، يمكن أن يكونوا قد ضمّنوا إشارة لرفع الربّ للجبل، لا كتأويل لنص الخروج (١٩ / ١٧)، بل كعنصر مُفترض في السرد. وهذا مسلك مُعتاد في تطوير الهاجاده، ويتعلّق أيضًا بتشكيل بنية القرآن، حيث تستدعي عديدٌ من المقاطع القرآنية المرويّات التوراتية التي تشتمل على عناصر هاجاداوية^(١). وبذلك فإنّ القرآن لا يقتبس خبر رفع جبل سيناء من التفسير، وإنما يبدو أنّه أُشرب تلك الخاصيّة السردية من المرويّات السابقة لواقعة سيناء. والمبدأ الأساس هنا هو أنّ وظيفة هذا العنصر في مصادر سابقة لا تحدّد كيفية توظيف القرآن له، بل يبدو أنّ القرآن ينسج عناصر من القصص السابقة في خطابه الخاصّ لينشئ رسالته اللاهوتية الخاصّة.

(١) انظر الدراسة المذكورة في حاشية ٢ و٣، ص ٦.

الجبل المرفوع في مخيلتنا الرابي إسماعيل :

ظهر التفسير الأول للجبل المرفوع في تعليقات مدرّاش التنايمية^(١) على سفر الخروج، مخيلتنا الرابي إسماعيل، المحرّرة في النصف الثاني من القرن الثاني في العصر المسيحي (Strack and Stemberger 1992, 255). وفي مخيلتنا إسماعيل bahōdeš في الفصل الثالث، نجد تعليق المدرّاش على عبارة hāhār betāhtīt في خروج (١٧ / ١٩):

هذا يعلمنا أن الجبل نُتِقَ من مكانه، وأنهم (قوم إسرائيل) اقتربوا ووقفوا أسفل منه، كما يقول: «فَتَقَدَّمْتُمْ وَوَقَفْتُمْ فِي أَسْفَلِ الْجَبَلِ» (تثنية ١١ / ٤). وفيما يختصّ بأولئك الناس، يشرح الأثر: «يا حمامتي في محاجي الصخر في ستر المعازل أريني وجهك أسمعيني صوتك لأن صوتك لطيف ووجهك جميل» (سفر نشيد الإنشاد ٢ / ١٤). «أريني وجهك» (إنشاد ٢ / ١٤) - هذه الأركان الاثنا عشر الموافقة لقبائل إسرائيل الاثنا عشر (راجع خروج ٢٤ / ٤)؛ «أسمعيني صوتك» (إنشاد ٢ / ١٤) - هذا يشير لإعطائهم الوصايا العشر؛ «لأن

(١) التنايم: هم الحكماء أو المعلمون، ويطلق عصر التنايم على فترة القرنين الأول والثاني للميلاد، يبدأ مع هيلل وشيماي وينتهي بالرابي يهوذا أو البطريك، ويطلق على المعلم من عصر التنايم اسم ربي (سيدي) أو راب، ومن أشهر الرابانات الرابي إسماعيل بن يشا والرابي عقيبا بن يوسف، وينقسم عصر التنايم إلى أربع مراحل تنتهي بتلاميذ إسماعيل وعقيبا مثل يهوذا الناسي. (قسم الترجمات).

صوتك جميل» (إنشاد ١٤ / ٢) بعد تسلّم الوصايا العشر؛ «ووجهك جميل» (إنشاد ١٤ / ٢) عندما «تَقَدَّمَ كُلُّ الْجَمَاعَةِ وَوَقَفُوا أَمَامَ الرَّبِّ» (سفر اللاويين ٥ / ٩) (H. S. Horovitz, ed. 1997, 214–215).

ويعضد حقيقة أن إسرائيل وقفت حرفياً (تحت) الجبل اقتباس الثنية (١١ / ٤) tahat hāhār. ومخيلتا إسماعيل يربط هذه الصورة الالافية بالاستعارة التوضيحية في سفر نشيد الإنشاد (١٤ / ٢)، والذي تُشَبَّه فيه إسرائيل بأنثى منعزلة كحمامة تحتمي في محاجي الصخر. هذا التفسير يفترض مسبقاً الرمزية في تأويل الأنشودة، ومن المحتمل أن القراءة الحرفية لـ betahtit hāhār في خروج (١٧ / ١٩) نشأت كحلّ لسؤال تفسيري في شرح نشيد الأناشيد؛ ألا وهو: حينما قرب الرب إسرائيل إليه كمحسوب، كيف كانت إسرائيل «في محاجي الصخر» beḥagwê hassela؟ بحث المفسر لهذا السياق في النصوص المقدسة عن مقطع يصف مكان إسرائيل بين الصخور بحضرة الرب. وبالتبادل، من المحتمل أيضاً أن المفسر لاحظ غرابة betahtit hāhār وشرع ينقب عن مقطع مواز لشرحها، فوجده في نشيد (١٤ / ٢) (كما يدلّ تأويله المجازي). وأياً تكن أصول ذلك التفسير، فإن ربط نصّ الخروج (١٧ / ١٩) بنشيد (١٤ / ٢) يصوّر إسرائيل واقفة تحت جبل سيناء بإيحاء إيجابي، رفع الربّ الجبل وجاءت إسرائيل طواعية لتقف تحته. بالنسبة لإسرائيل، أمدها الجبل بالحماية والأمان والحميمية، بحيث يمكن للقوم أن يستجيبوا بعدوبة

للربّ ويقبلوا وصاياه. ويؤكد مخيلتا إسماعيل بإطلاق على اختيار الربّ
لإسرائيل لتلقّي التوراة وعلاقته الفريدة بقوم إسرائيل، ولا مزيد تعقيدات يشير
لها.

الجبل المقلوب في التلمود البابلي:

يظهر موتيف الجبل المرفوع مرّتين في التلمود البابلي، الذي تألف على أساس مصادر سابقة، لكن يبدو أنه خضع لتقنيح أدبي جوهرى في القرن السادس وربما السابع من العصر المسيحي^(١).

ويُروى الأثر التالي في شابات وعبوده زاره:

(١) في الفترة الأولى من حكم العموريين، كان العلماء الذين تشكّل تعليقاتهم وتفسيرهم على المشناه هي المادة الأساسية لتفسير (الجيمارا) ٢٥٥-٥٠٠. ويرى منظور تقليدي أن عملية تحرير التلمود معاصرة تمت في آخر العهد العموري، وبانتهاء (عهد التعليم) بوفاة الحاخامين راشي (ت. ٤٢٧) ورافينا (ت. ٤٩٩) (راجع: BM 86a)، وتمت فقط إضافة تعليقات تحريرية بسيطة من علماء الأجيال التالية (السابوريم)؛ انظر: M. Elon (1994), Jewish Law: History, Sources, Principles, 3: 1091-1094. لكن العلماء المتأخرين أشاروا إلى الدور البارز للعلماء المجهولين في فترة ما بعد العموريين، في تحرير المصادر المبكرة وإضفاء الشكل الأدبي المميز وتجويد جدلية التلمود. ومن هذا المنظور، الصوت التحريري المجهول الذي يتكلّم في التلمود، مستشهدًا بمصادر ومثيّرًا لأسئلة، يمكن أن يوصف بأنه «سابوريمي» (مثلًا: R. Kalmin (1989), The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic? أو Stammaitic من العبرية stām، «مجهول» (مثلًا راجع: D. W. Halivni, (2013), The Formation of the Babylonian Talmud). تحرير التلمود سيكون قد تم في عهد الإمبراطورية الساسانية في فترة بين ٥٠٠ و ٧٠٠ من القرن المسيحي. راجع أيضًا: M. Vidas (2014), Tradition and the Formation of the Talmud.

«ووقفوا أسفل الجبل»: قال الحاخام عبيدي هاما: هذا يعلمنا أن المبارك المقدّس قلب عليهم الجبل مثل برمّل، وقال لهم: «إذا قبلتم التوراة ستكونون بخير، ولكن إذا رفضتم ستكون هذه قبوركم»^(١).

ينسب التلمود هذا التفسير إلى رابي عبيدي هاما عالم القرن الرابع من أرض إسرائيل الذي هاجر إلى بابل، ولا يتّضح لنا ما هي النقطة التي كان من المفترض أن يوضحها هذا التفسير. لماذا هدّد الله بـدفن إسرائيل تحت جبل إذا لم يقبلوا التوراة؟ هل لأنهم كانوا مترددين في قبولها؟ هل كانت هذه علامة على اختيار الربّ المخصوص لإسرائيل؟ هل كان الربّ يحاول قول شيء عن ذاته هو أو عن طبيعة التوراة؟ الشيء الوحيد الواضح هو أن موتيف الجبل المرفوع في التوراة لم يعد مناسباً لتذكّر حماية الربّ العميمة لإسرائيل؛ بل إن تفسير رابي عبيدي هاما يفسّر فعل الربّ على أنه تهديد يقصد به إكراه إسرائيل على

(١) الحاخام عبيدي هاما كان الجيل الرابع من عمورة الفلسطينية الذي هاجر لبابل؛ راجع: ستراك وستيمبيرجر (١٩٩٢، ٩٤). اسمه مختصر للحاخام عبيدي هاما في عبوده زاره ٢ب وفقاً لـ MS New York JTS Rab. 15 و MS Munich 95. يُعرف بالحاخام عبيدي هاما من حيفا. وفي Shabbat 88a تذكره مخطوطة مهمّة واحدة باسم (MS Oxford R. Dimi b. Hama b. Hasa Oppenheimer Add. fol. 23) واثنتان "R. Abdimi b. Hama" (MS Munich 95 and MS Vat. Ebr. 108). استشهد بهذه المخطوطات وفقاً لـ The Saul and Evelyn Henkind Talmud Text Databank, Lieberman Institute of the Jewish Theological Seminary

الاستجابة للتوراة. في كلّ مقطع مما يلي، يتوسّع محرّرو التلمود في ذلك الأثر
(التقليد) للردّ على التساؤلات اللاهوتية المتعلقة باختيار إسرائيل.

الجبل المقلوب في تلمود بافلي شابات:

نجد المقطع الأول في بافلي شابات ٨٨أ. تبدأ sugya كمناقشة لمشناه^(١) شابات (٩/٣-٤)، الذي يقدم نصوص إثبات من الكتاب المقدس لسلسلة من لوائح الطقوس. على سبيل المثال: «كيف نعرف أن الطفل المختون يمكن تحميمه على اليوم الثالث بعد الختان والذي يوافق يوم سبت؟»، والرد في سفر التكوين (٢٤/٣٥): «فَحَدَّثَ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ إِذْ كَانُوا مُتَوَجِّعِينَ» (شابات ٩/٣). بعد مناقشة لتلك اللوائح يعرضون أثرًا تنائيماً tănû rabbānan عن الوصايا العشر: «فَكَرَّ حَاخَامَاتَنَا: فِي الْيَوْمِ السَّادِسِ مِنْ شَهْرِ سِيفَانِ أُعْطِيتِ الْوَصَايَا الْعَشْرَ لِإِسْرَائِيلَ» (شابات ٨٦ب). كجزء من التوسّع في هذا الأثر، تقرّر الجيمارا: «الْكُلُّ يَتَّفِقُ عَلَى أَنَّ التَّوْرَةَ أُعْطِيتِ لِإِسْرَائِيلَ فِي صَبَاحِ السَّبْتِ» (شابات ٨٧أ). بعد ذلك، تأتي سلسلة مقاطع قصيرة تعدّد الأيام أو الشهور للأحداث ذات الصلة بسيناء؛ كلّ وحدة منها تبدأ بعبارة «تعال واسمع» tā' šema' (شابات ٨٨أ - ٨٧ب). ختامًا، تأتي معالجة طويلة للوحي عند سيناء

(١) المشناه هي مجموعة التقاليد الشفهية التي تسلمها موسى مع التوراة وفقًا لليهود، فهي التوراة الشفهية، وتشمل الشرائع والقوانين منذ السبي في القرن السادس قبل الميلاد، والتعليقات والشروحات على المشناه تسمى بالجيمارا. (قسم الترجمات).

(شابات ٨٨ أ- ٨٩ ب) وتختتم بها sugya. يشير نيوسنر للمقطع الختامي باعتباره «الملحق الموضوعي للوحي في سيناء» (Neusner 1996, 383). المقطع القصير الذي يشير إلى موتيف الجبل المرفوع يوجد بالضبط في مقدمة ذلك الملحق، ونصّه:

١. «ووقفوا أسفل الجبل». قال الرابي عبيديمي هاما R. Abdimi b. Hama: هذا يعلمنا أن المبارك المُقدس قلب عليهم الجبل مثل برميل، وقال لهم: «إذا قبلتم التوراة ستكونون بخير، ولكن إذا رفضتم ستكون هذه قبوركم».

٢. قال الرابي آحا يعقوب R. Aha b. Jacob: بناء على هذا الكلام، صار من المحتمل توجيه اعتراض قوي للتوراة.

٣. قال رابا: حتى لو، فقد قبلوها في أيام أحشويروش، حيث ورد: «أَوْجَبَ الْيَهُودُ وَقَبِلُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَعَلَى نَسْلِهِمْ» (أستير ٩/ ٢٧)، لقد أكدوا على ما قبلوه بالفعل. وقال حزقيا: ما المقصود بقوله: «من السماء أسمع حكماً. الأرض فزعت وسكنت» (مزامير ٧٩/ ٩). إذا فزعت لماذا سكنت؟ وإذا سكنت لماذا فزعت؟ من الأفضل القول: في البدء فزعت ثم سكنت. إذن لماذا فزعت؟ وهذا وفقاً لما قاله ريش لاكيش: ما المقصود بالمكتوب: «وَكَانَ مَسَاءً

وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا سَادِسًا» (تكوين ٣١ / ١)^(١)؟ هذا يخبرنا أن المبارك المُقدّس وضع شرطاً لأعمال الخلق، ثم قال لهم: «إذا قبلت إسرائيل التوراة ستكون بخير، ولكن إذا رفضت سأجعلكم خراباً أجوف»^(٢).

لأغراض البحث القائم، سألخص بإيجاز العناصر المفتاحية في حبل أفكار هذا النص. في الوحدة الأولى نجد تفسير راف أفديمي ל־bētahtîṭ hāhār في خروج (١٧ / ١٩): «تحت الجبل»، مقررًا أن الرب قلب kāpā الجبل على إسرائيل كما لو كان «برميلاً» أو «حوضاً» gîgîṭ (Jastrow 1950, 234). إذا فهمنا هذا البرميل المقلوب على أنه قبة معكوسة تغطي إسرائيل، فيمكن في الواقع أن ننظر للقوم على أنهم «في» (b) «تحت» tahtîṭ الجبل. الرب يهدّد بدفن إسرائيل تحت الجبل إذا لم يقبلوا التوراة.

في الوحدة الثانية، يتجاوب محررو التلمود مع هذا التقليد بحجة منسوبة للعالم البابلي من بواكير القرن الرابع راف آحاي يعقوب، في مواجهة أثر تأويل راف أفديمي الذي يمكن أن يوظّف كـ«اعتراض» قوي 'môdā'ā ضدّ التوراة. ويعرّف مايكل سو كولوف كلمة 'môdā'ā: «مستند احتجاج مقدّم مسبقاً أمام شاهد

(١) في تكوين ١، الأيام ٥-١ تفتقر لأداة التعريف، لكن اليوم السادس فيه أداة التعريف.

(٢) هذه مترجمة وفقاً لقاموس MS Oxford Oppenheimer Add. fol. 23.

بغرض إبطال معاملة أو إجراء قانوني يتم تحت الإكراه» (Sokoloff 2002, 645)^(١). بعبارة أخرى، يمكن لقوم إسرائيل أن يزعموا أنهم ليسوا مُلْزَمين باتباع الوصايا لأنهم لم يقبلوها في المقام الأول بإرادتهم الحرّة بل كانوا مكرهين على قبولها.

في الوحدة الثالثة من المقطع، يقدّم صوت التحرير في التلمود ردّين على ذلك الاحتجاج؛ أولاً: يستشهد بقول رابا (أوائل القرن الرابع) الذي يفسّر أستير (٢٧/٩) ليكون معناه أن اليهود في زمن أستير أكّدوا طواعية التزامهم بالحفاظ على الوصايا التي قبلوها من قبل بالإكراه عند سيناء^(٢). بعبارة أخرى، ليس لليهود اليوم أن يعترضوا على إكراههم على قبول التوراة عند سيناء، لأنهم قبلوها طواعية زمن أستير. ثانيًا: يقتبس محررو التلمود تقليدًا محفوظًا باسم حزقيا، في القرن العموري الثالث في أرض إسرائيل، يَخْلُص من مزامير (٩/٧٦) إلى أن الأرض

(١) يستشهد سوكولوف بالكلمة السريانية 'mawd'ûtā ومعناها (إشارة، ملاحظة) بوصفها مماثلة لهذا الاستخدام.

(٢) ذريعة هذا التأويل هو الترتيب غير المعتاد للكلمات في أستير (٢٧/٩): «أكّدوا» qiyemû ثم «قبلوا لأنفسهم». المعنى المقصود لـ qiyemû في أستير (٢٧/٩) يمكن أن يكون أنهم «أسّسوا» بوريم ثم كلّفوا أنفسهم أن يراعوها. لكن الحاخامات يفهمون المعنى الطبيعي للفعل qiyemû على أنه «أكّد». والحال كذلك، كيف لهم أن يؤكّدوا ما لم يكونوا كلّفوا به أنفسهم بعد؟ والجواب: أكّدوا أمرًا من الماضي، ألا وهو الميثاق عند سيناء. راجع: A. Tropper (2014), "A Tale of Two Sinais: On the Reception of the Torah according to bShab 88a," 148–151.

فزعت في البداية من أن تعود لحالة ما قبل الخلق، ولم تسكن وتطمئن لاستمرار وجودها حتى قبلت إسرائيل التوراة. ويدعم هذا المنظور أثرٌ منسوب إلى ريش لاكيش، شاب عاصر حزقيا، وفُسِّر الاستخدام التمييزي لأداة التعريف في لفظة «السادس» في تكوين (١/ ٣١) على أنه يرمز لليوم السادس من شهر سيفان عندما أعطيت التوراة (انظر: شابات ٨٦ب)، ويستنتج من هذا أن استمرار وجود كلِّ المخلوقات توقّف على قبول إسرائيل للتوراة. هذا يفسّر استعمال الرب للإكراه: تلقّي إسرائيل للتوراة لم يكن مسألة خاصة متعلقة بهم وحدهم، بل كان حدثاً ذا أهمية كونية. وبالتالي، لم يكن ممكناً تركه لهوى الناس آنذاك ليقبلوا أو يرفضوا، لأجل صالح كلِّ المخلوقات اتخذ الربّ أقصى التدابير لضمان تلقّي إسرائيل للتوراة.

والخلاصة أنّ ثمة تحدّيين لاهوتين يظهران لاختيار إسرائيل في بافلي شابات ٨٨أ؛ الأول: أن اختيار إسرائيل الأحادي الجانب من جهة الربّ لم يدع مجالاً لتجاوبهم طوعية، وهذا يضعف مكانة التوراة الإلزامية. ويُجابه هذا الاعتراض بالرد غير المقنع أن إسرائيل وافقت طوعية بعد مئات السنوات، وهكذا يترك السؤال بلا إجابة عمّا إذا كانت التوراة مُلزمة حقيقة لإسرائيل قبل زمن أستير^(١).

(١) وفقاً للحاخام ج. ب. سولوفيتشك، تصوّر راشي خريطة زمنية لحادثة سيناء، والتي تفيد بأن إسرائيل قبلت التوراة طوعية في اليوم الخامس من شهر سيفان ثم قُلب الجبل عليهم في اليوم السادس من سيفان، ليظهر بالتالي أن

ثانيًا: أن اختيار الرب الإجباري لإسرائيل يصوّر الألوهية على أنها ديكتاتورية شديدة متحكممة. وهذه التهمة المبطنّة يجاب عليها بتأكيد أن الرب احتاج للإكراه على ذلك النحو لمراعاة مصالح أخطر وأكثر من مجرد الحاضرين المعنّيين^(١). وبما أن الكون بجملته يعتمد على نجاح الإنعام بالتوراة على إسرائيل، لن يَجْمُل بالرب أن يترك المحصّلة النهائية بيد جماعة من البشر غير الكاملين؛ لذلك كان على الرب مسؤولية أن يجبر إسرائيل على تلقّي التوراة لأجل الصالح العام.

=

إسرائيل كانت قد قبلت التوراة طواعية بالفعل قبل وقوع الأحداث المذكورة في شابات ٨٨أ. راجع: J. B. Soloveitchik (1965), The Lonely Man of Faith, 43.

(١) هذه المقاربة لتفسير لغز الجبل المقلوب الذي اشتهر أثره على يد مفسر التلمود ماهارال براغ والفيلسوف إيمانويل ليفيناس في القرن السادس عشر، انظر:

L. Kaplan (1998), "Israel Under the Mountain: Emmanuel Levinas on Freedom and Constraint in the Revelation of the Torah."

الجبل المقلوب في بافلي عبوده زاره:

نجد المقطع التلمودي الثاني المتضمن لأثر الجبل المقلوب في سفر عبوده زاره ٢ب في القسم الافتتاحي للرسالة. يعرض عبوده زاره كيف يتعامل اليهود مع الوثنيين في ضوء المحظورات الإلهية ضد الوثنية. يبدأ المقطع بمناقشة عن أي المواد يُسمح أو لا يُسمح ببيعها وشرائها من الوثنيين في وقت المهرجان الوثني. الهمّ الأساس هو أنه لا ينبغي أن يصبح اليهودي شريكاً في عبادة الأصنام من خلال التعاملات التجارية مع الوثنيين (مثلاً: بيع شيء لمُشرك يستخدمه لاحقاً في عبادة وثن). ومع أن بافلي عبوده زاره يبدأ بسؤال من المشناه، فإنّ جيمارا تنتقل بسرعة لتجميع طويلة من الآثار الآجداوية. ولا تبدأ المناقشة الحقيقية للمشناه حتى عبوده زاره ٥ب. المادة الآجداوية في البداية توفر مقدّمة لاهوتية للرسالة ككل، وتفرّق بين ديانة إسرائيل والوثنية، وتؤكد فكرة المكافأة والعقاب في الآخرة، وتعرّف التوراة بوصفها الحقيقة المركزية التي تميّز إسرائيل على العالمين^(١). وجوهر هذه المقدمة اللاهوتية موعظة

(١) بداية سفر عبوده زاره يمكن أن يوصف بأن منوعات مجموعة من الآثار الحاخامية المعنية بالهمّ الأكبر للرسالة؛ راجع: J. Neusner, The Bavli's Massive Miscellanies (Atlanta: Scholars Press, 1992), 49-71. وتجد في عبوده زاره ٢ب-٣أ تفسيرات حزقيا وریش لاكيش وليس فقط أثر الجبل

محفوظة بالعبرية، منسوبة للرابي هانينا بار بابا (القرن الثالث أو الرابع) أو للرابي سيمالي (القرن الثالث)، وتتمحور حول فقرات متتالية في إشعياء (٩/٤٣) «اجْتَمِعُوا يَا كُلَّ الْأُمَمِ مَعًا وَلْتَتَّخِمْ الْقَبَائِلُ»... إلخ. سردية هذه الموعظة تخاطب زمنًا مستقبليًا عندما يجمع الربُّ كُلَّ الْأُمَمِ للحساب ويكافئ أولئك الذين التزموا التوراة. ويضيف صوت التحرير في التلمود مناقشات تكميلية بالآرامية مبثوثة على مدار الموعظة الأصلية (انظر: J. L. Rubenstein 1999, 212–242).

في الموعظة العبرية الأساسية، تسعى أمم العالم لتبرير إهمالهم للتوراة؛ أولاً: بادعاء أنهم شقّوا الطرق وجمعوا الثروات وما إلى ذلك ليعينوا إسرائيل على حمل التوراة. وثانياً: بالتساؤل عن عدالة إدانتهم لإخفاقهم في الحفاظ على التوراة مع أنها لم تعرض عليهم أبداً في المقام الأول. هذه الجزئية من الجيمارا تحوي أثر الجبل المقلوب، وفيما يلي النصّ المتعلق^(١):

=

المقلوب، وهي كما يظهر مستعارة من مكانها الأسبق في شابات ٨٨؛ انظر: L. Jacobs (1989), "Israel of a Talmudic Sugya and the Nations: A Literary Analysis (١) نص الموعظة بالخط السميك، والخط المائل يدل على تعليقات المحرر على التلمود بالآرامية.

١. هكذا تقول الأمم أمام الله: «يا سيد العالم، أليس كذلك، هل أعطيت التوراة لنا ولم نستلمها؟».

٢. أَلَمْ يُعْطِهَا لَهُمْ؟ إِنَّهُ مَكْتُوبٌ: «جَاءَ الرَّبُّ مِنْ سَيْنَاءَ، وَأَشْرَقَ لَهُمْ مِنْ سَعِيرٍ» (تثنية ٣٣/٢)، ومكتوب: «اللَّهُ جَاءَ مِنْ تِيْمَانٍ» (حقوق ٣/٣). عَمَّ كَانَ يَبْحَثُ الْمُبَارَكُ الْقُدُّوسُ فِي سَعِيرٍ وَفِي فَارَانَ؟ قَالَ ر. يوحانان: هذا يعلمنا أنه أنزل التوراة على كل أمة ولغة، لكنهم كانوا يرفضون تلقيها حتى وصل لإسرائيل الذين قبلوها.

٣. وفي المقابل تقول الأمم أمام الله: «سيد العالم، ليس الأمر كذلك، هل قمت بقلب الجبل علينا مثل النعش، كما قلبته على إسرائيل، وما زلنا لم نقبل التوراة؟ لأنه مكتوب». مكتوب «فَوَقَّعُوا فِي أَسْفَلِ الْجَبَلِ» (خروج ١٩/١٧). الحاخام عبيدي هاما: هذا يعلمنا أن المبارك القدوس قلب الجبل فوق إسرائيل مثل البرميل وقال لهم: «إذا قبلتم التوراة ستكونون بخير، ولكن إذا رفضتم ستكون هذه قبوركم».

٤. يقول الله لهم: «مَنْ مِنْهُمْ يُخْبِرُ بِهَذَا وَيُعْلِمُنَا بِالْأَوَّلِيَّاتِ؟ لِيَقْدُمُوا شُهُودَهُمْ وَيَبَرَّرُوا» (إشعيا ٤٣/٩) فيما يتعلق بالوصايا السبع التي تلقيتموها، كيف التزمت بها؟

٥. وكيف نعلم أنهم لم يلتزموا بها^(١)؟

في هذا القسم من الموعظة العبرية المُقتبسة أعلاه (بالخط السميك)،
تعرض أمم العالم على محاكمتها على أساس التوراة، على أساس أن الله لم
يعطهم التوراة (الوحدة الأولى). ويجب الربّ بالعبارة التالية في الموعظة
(إشعيا ٤٣ / ٩): «مَنْ مِنْهُمْ يُخْبِرُ بِهِذَا وَيُعْلِمُنَا بِالْأَوَّلِيَّاتِ؟»، وهو ما يُفسّر على
أن الرب أعطى منذ زمن طويل الشرائع النوحية السبع لجميع الأمم (وهذه هي
«الأَوَّلِيَّاتِ»)^(٢)؛ ولهذا يكون للربّ الحقّ في إدانة الأمم لإخفاقها في التزام تلك
القوانين (الوحدة الرابعة). في الوجدتين الثانية والثالثة، يدرج محررو التلمود
تعليقات (بالخط المائل) بغرض الإجابة على الاعتراضات التي أثارها الأمم
وتعميق المناقشة. في الوحدة الثانية، يستشهد صوت التحرير بأثر منسوب لـ ر.
يوحانان (القرن الثالث)، محتكماً لسفر التثنية (٣٣ / ٢) وحقوق (٣ / ٣)

(١) هذه الترجمة بناء على MS New York JTS Rab. 15.

(٢) فيما يتعلق بوصايا نواحيد في الأدب الحاخامي، راجع: D. Novak (2011), The Image of the Non-Jew in Judaism, 11–35. وأحد المصادر المهمة المبكرة هي توسيفتا عبوده زاره (٨ / ٤):
«تلقى أبناء نوح أوامر في سبع وصايا أخلاقية: إنشاء نظام حكم، الوثنية، التجديف، وكشف العري (أي: الانحلال الجنسي)، وسفك الدم، والسرقة، وتحريم استعمال العضو الممزق لحيوان حي».

بغرض تفنيد الزعم بأن التوراة لم تعرض على الأمم، بل إن الربّ عرضها عليهم وهم من رفضوا.

من المثير للاهتمام أن التلمود يقترح دفاعاً آخر للأمم. في الوحدة الثالثة، تُصوّر الأمم على أنها تقتبس أثر الجبل المقلوب بغرض إثبات أن الربّ أجبر إسرائيل على تلقي التوراة، ولم يفعل ذلك مع باقي الأمم؛ فلن يكون من العدل أن يكافئ الربّ إسرائيل على قبول التوراة ويعاقب الأمم على رفضها إذا كان قد خصّ إسرائيل وحدها بدافع زائد لقبولها، ويبدو هذا الاعتراض وجيهًا. تنتهي المناقشة التحريرية الآرامية، وينتقل النصّ إلى الجزء التالي من العظة (الوحدة الرابعة)، حيث يتهم الرب الأمم بالفشل في الحفاظ على أوامر النوحيدية. وبدءًا من هناك (الوحدة الخامسة)، تبدأ الجيمارا في مناقشة الوثنيين واستحقاقهم للإدانة في خرق شرائع نوح السبع.

تصدّر الواجهة الأفكار اللاهوتية في هذا الجزء من التلمود. تساءل الموعظة العبرية التي يقوم عليها هذا المقطع (الوحدتان الأولى والرابعة) عدالة الرب في محاسبة الأمم على توراة إسرائيل، وتجب بالالتكاء على الأوامر النوحيدية التي تمثل تشريعًا واضحًا (أي: وحياً خاصًا) مفتوحًا لكل الأمم (راجع الوحي العام)، وبالتالي يمثل معيارًا عالميًا ومبررًا أخلاقيًا للحكم. التعليق الآرامي الأول (وحدة ٢) يؤكّد أن إسرائيل استحققت مكانتها الخاصة بموافقتها على تلقي التوراة حين رفضها كل الآخرين. وأكثر ما يفاجئ في

المقطع أنه في الوحدة الثالثة يسمح للأمم أن تردّ على ذلك. يمكن للمرء ربما أن يرى في هذا المقطع ثمرة تجربة الحكماء الواقعية في حوار حقيقي، الأمم تحتاج أن قبول إسرائيل للتوراة لم يكن نتيجة استحقاقهم، وإنما نتيجة اختيار الرب الفريد لإسرائيل. وبالتالي، لا أمة سوى إسرائيل ينبغي أن تحمّل مسؤولية الالتزام بالتوراة كاملة. هذه المرافعة اللاهوتية مفهومة ضمناً في الموعظة الأصلية، لكنها برزت بوضوح أكبر في التعليقات التحريرية؛ في عبوده زاره ٢ب، نجد التأكيد على أسبقية إقدام الرب على اختيار إسرائيل (الوحدة الثالثة)، لكن ما تزال ثمّة مساحة للتفكير عن طوعية إسرائيل (الوحدة الثانية). الأمم مسؤولة أخلاقياً أمام إله إسرائيل، ولكنّ معيارها في الحكم سيكون مجموعة أعمّ من القواعد متفرعة من وحي التوراة الكامل.

مناقشة التلمود للجبل المرفوع: نافذة على سياقه التاريخي؛

يتعدّر عادة رسم ملامح مباشرة من مقاطع محدّدة في التلمود عن مواقف تاريخية ملموسة. يمكن شرح الكثير مما يقدّمه التلمود من خلال التفسير الكتابي والحجج القانونية من داخل المنطق الداخلي للنصّ التوراتي والآثار الحاخامية. لكن يظلّ من الطبيعي أن نتوقع أن الظروف التاريخية لعبت دورًا إلى حدّ ما في تشكيل خطاب التلمود، ومن الممكن أحيانًا تعيين تلك المصالح التاريخية^(١). ويجدر بنا اعتبار كيف أن مناقشات التلمود لموتيف الجبل المرفوع تتسق مع الظروف التاريخية الكلية التي انبثقت منها، وكيف أن هذه المقاطع تسهم في فهمنا لتلك الظروف.

هذه الفترة منذ ٢٢٥-٤٢٥ كانت مستقرة نسبيًا لليهود الذين يعيشون تحت الحكم الفارسي. الاضطهاد القائم للأقليات الدينية، بما في ذلك اليهود، وقع أثناء حكم يزدجرد الثاني (٤٣٩-٤٥٧)، وأيضًا بشكل متقطع في السنوات التالية، أتت تقلدت الحكم أكثر الفصائل عدوانية داخل كهنوت الزرادشتية. لكن الموقف لم يكن لا يُطاق على نحو دائم؛ مثلاً، بعض اليهود خدموا في

(١) راجع مناقشة التفسير الحاخامي للكتاب المقدّس في R. Kalmin (2006b), "Midrash and Social History," 133-136.

الجيش الفارسي خلال حكم الإمبراطور كافاد (٤٨٨-٤٩٦). وعلى الرغم من مشاكل بين الحين والآخر، كان لدى اليهود فرص للازدهار في الإمبراطورية الساسانية خلال القرن السادس. حکام مثل: خسرو (٥٣١-٥٧٩) وهرمز الرابع (٥٧٩-٥٩٠) كانوا متسامحين بشكل عام مع الأقليات الدينية. استمرت الأعمال العدائية ضد الأقليات - مثل اليهود - من وقت لآخر طوال أواخر القرنين السادس والسابع، خاصة مع ضعف قوة الإمبراطورية الفارسية في القرن السابع. لكن بشكل عام، وأكثر مما في بيزنطة، عانى اليهود في بلاد فارس الساسانية من حياة طبيعية كافية للازدهار بالطرق المختلفة الممكنة لمجتمع أقلية في مثل هذه الإمبراطورية^(١).

مع أن الديانة الزرادشتية كانت المهيمنة على الإمبراطورية الساسانية، إلا أن فارس في ذلك العصر كانت موطنًا لمجموعات دينية وأجناس متنوعة، واتخذ التفاعل بين تلك الشرائح المجتمعية المختلفة صورًا متعددة؛ منها مثلًا التجارة، والخلاف الديني، والخدمة الحكومية (راجع مثلًا: Herman, ed. 2013; Payne 2015; and Siegal 2015). بعض الدراسات الحديثة للتلمود في سياقه الإيراني تؤكد على التواصل الفكري الثري بين العلماء والثقافة

(١) للمزيد عن تاريخ هذه الفترة بالذات، انظر: Yarshater 1983, 3(1): 116-180; and Ben-Sasson 1976, 373-382.

الفارسية الأوسع، وتشير إلى نقاط تشابه في الفكر حول مواضيع كأهمية النقل الشفوي وسلطة النخبة المثقفة، تشير كذلك لجدال التلمود ضد الزرادشتية (على سبيل المثال طالع: Bakhos and Elman 2007; Shayegan eds. 2010; Secunda 2014; and Gross 2016). ويولي آخرون أهمية أقل لسياق الثقافة الساسانية ويؤكدون بالأحرى على الطبيعة الجزيرية/ الانفصالية لخطاب التلمود (راجع مثلاً: R. Kalmin 2006a; Neusner 1976).^(١) يعترف J. S. Mokhtarian بالمشهد متعدد الثقافات الذي عاش فيه حكماء التلمود، ويعترف أيضاً بالتركيز الداخلي للتلمود، ويخلص إلى أن أيديولوجية حصرية كانت الآلية الأساسية التي استجاب بها الحكماء البابليون لسياقهم المتنوع (Mokhtarian 2015). ومن المؤكد أن التلمود يقدم رؤية للعالم تركز بالكامل على إله إسرائيل والتوراة وعالم الحكماء. ولكن إذا كان يمكن للمرء

(١) Hayes (1997, 178) يؤكد على طبيعة التركيز الداخلي في فكر محرري التوراة، ويحتاج بأنهم وجهوا انتباههم لتفسير تقاليدهم أكثر من العناية بالتجاوب مع الظروف الخارجية. ومع ذلك، يقدم هايز أمثلة على دور العناصر التاريخية الخارجية، من ذلك ما ورد في عبوده زاره ١٥ب-١٦أ، حيث يشير هايز إلى أن التحريم السابق لبيع الوثنيين مواد مقابل الأسلحة تمّ نسخة بالتلمود البابلي بسبب تحسن علاقات اليهود والفارسيين في أواخر العهد العموري، والذي قاد علماء بعينهم لاستنباط أن الأسلحة ستستعمل لحماية اليهود.

أن يرى الحاخامات في بلاد فارس الساسانية على أنهم «مجموعة اجتماعية ذات طموحات وأهداف، تنهافت على الاستيراد والسلطة في سياق تاريخي معين» (Gross 2016, 254)، ولا بد أن الحال كان كذلك قطعاً، فإذا يتوقع المرء أن يجد بصائر في التلمود تعكس تفاعلاتهم مع الناس حولهم.

وفيما يتعلق بتفسير betahtî hāhār في خروج (١٩ / ١٧) واختيار الرب لإسرائيل لتلقي التوراة، يعضد التلمود الرؤية الكونية الحاخامية الأساسية التي تجعل الرب وإسرائيل والتوراة في المركز، لكنه يستعرض كذلك حواف تلك الرؤية حيث تنشأ تعقيدات لاهوتية؛ يؤكد مشهد الحساب في بداية عبوده زاره صدارة إسرائيل على العالمين واستعلاء التوراة على نظم القيم. هذا ولن يُشاد بالأمم لمعاونتها الاتفاقية/ العرضية لإسرائيل، ولا هم أهل لذلك حتى في معايير الشرائع النوحية العامة. وفي عالم التنافس على حيازة الحقيقة يؤكد التلمود صدارة التوراة.

في الوقت ذاته، فإن الوعي باختلاف الرؤى وربما العلاقات الأصيلة مع غير اليهود أثار تساؤلات تطلبت إجابات؛ من بين كل الأمم، هل اختارت إسرائيل وحدها التوراة؟ وما صلة التوراة ببقية العالم خارج المجتمع اليهودي؟ بافلي شابات ٨٨ يجب عن السؤال الأخير بطمأننة المتعلم أن طاعة إسرائيل للتوراة تحفظ بقاء كل الخلق؛ بما في ذلك الزرادشتيون، والنصارى،

والمانويون، ومسؤولو الحكومة، وكلّ مَنْ عداهم. ومن ثمّ، فكلّ خبرات الحياة مُحَضَّرَة بين دفتي التوراة.

كما أنّ التواصل مع المفكرين من غير اليهود مما سيثير تساؤلات حول التوراة بوصفها معياراً كونياً لتقويم السلوك الإنساني. أكّد الدين الفارسي السائد أنّ الأعمال الخيرية جديرة بالتقدير، وأنّ السعي إلى الانتقام يسبب الأذى، وأنّ أعمال المرء الحسنة والسيئة ستقوّم يوم الحساب النهائي (Duchesne- Guillemine 1973, 93-98)^(١). ما صلة تلك المعايير بتعاليم التوراة؟ كيف سيحاسب الرب فارسياً قام بعمل حسن بالمعايير الفارسية؟ مثل هذه التساؤلات تكمن وراء حجاج التلمود في بداية رسالة عبوده زاره^(٢). يمكن للمرء أن يرى في تحليلات التلمود، خاصّة في الأقسام الآرامية حيث تُمنح الأمم

(١) في أواخر القرن الخامس وبواكير القرن السادس، قام مصلح ديني اسمه مازداك بالترويج للقضاء على الكراهية بإلغاء عدم المساواة الاجتماعية (Duchesne-Guillemine 1973, 195). يمكن لذلك العَلَم وأتباعه أن يكونوا قد انخرطوا في محادثات مع اليهود في فارس.

(٢) استكمالاً لمناقشة الجيمارا (عبوده زاره ١٣)، ورد رأي عن R. Meir أنّ غير اليهودي الذي يدرس التوراة يكون مثل رئيس الكهنة. والصوت التحريري للتلمود يبدو أنه يقلّل هذا الخط الفكري جزئياً، لكن تظلّ المسألة الأساسية قائمة، وهي أنّ اليهودي المُكره على الطاعة يكافئ أعلى لدراسة التوراة من غير اليهودي الذي يدرس التوراة طواعية. مسألة دراسة غير اليهود للتوراة يمكن أن تتصل كذلك بتجارب واقعية في الإمبراطورية الساسانية.

فرصة التحدّث دفاعًا عن نفسها، أن محرري التلمود يعيشون في عالم يواجهون فيه التنوع الديني ويريدون تقديم الإرشاد من داخل التقليد الذي سيشرح تجاربهم المعاشة.

الجبل المرفوع في القرآن:

أثر الجبل المرفوع فوق إسرائيل في القرآن ليس مشتقاً من تفسيرات النصّ التوراتي، وهذا يتماشى مع تقديم القرآن لنفسه بوصفه وحياً جديداً من الله (انظر: Saeed 2011; Martin 2002; and Rahman 1979, 30–33).^(١)

يبدو أن هذا الموتيف قد صار جزءاً من القرآن من خلال تضمينه في كلّ سرد شفهي أو مكتوب يذكره القرآن لواقعة سيناء. ولأن القرآن يُضمّن هذا العنصر القصصي بحذق، من الضروري بداية أن نوّكد أن القرآن يقصد في الحقيقة إلى نقل فكرة رفع جبل فوق قوم موسى.

تشير أربعة مقاطع في القرآن لأثر الجبل المرفوع: [سورة البقرة: آية ٦٣ و٩٣. وسورة النساء: آية ١٥٤. وسورة الأعراف: آية ١٧١]. والسياق في آيات سورة البقرة والنساء هو أخذُ الله للميثاق على إسرائيل في سردٍ محوّرهُ موسى، بما يوحي أن سيناء هي الجبل في المشهد. تؤكّد هذه النتيجة حقيقة أن اللفظة المستعملة للتعبير عن الجبل ليست «الجبل» بل «الطور»، وهو مفردة مكيفة من السريانية ومستعملة صراحة مرتين للإشارة لسيناء [القرآن ٢٣: ٢٠؛ ٩٥: ٢]،

(١) القرآن ينفي تهمة أن أحداً يعلم الرسول (مثلاً انظر الآيات ١٦: ١٠٣؛ ٢٥: ٤)، أو أن القرآن مجموع من النصوص القديمة (٦: ٢٥؛ ١٦: ٢٤؛ ٢٣: ٨٣؛ ٢٥: ٥).

وهو المرادف لسيناء عادة في القرآن^(١). وعلى النقيض من ذلك، لا تشير آية سورة الأعراف مباشرة للميثاق مع إسرائيل، لكن سياقها الأوسع هو موسى في البرية [الآيات: ١٥٩-١٦٠]، والأمر هو: {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ}، وهذا مرتبط بالآيتين في سورة البقرة، حيث {ما آتيناكم} يبدو أنها التوراة.

والتعبير المستعمل هو {وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ} [٢: ٦٣]. ومثله (رفع فوق) مستعمل في سورة البقرة [آية: ٢]، والنساء [آية: ١٥٤]. وحقيقة أن التعبير يعني فعلياً (الرفع فوق) جلية من خلال عدد من النظائر القرآنية (انظر: Badawi and Haleem 2008, 374; and Ambros 2004, 115). مرة أخرى، نجد أن آية سورة الأعراف فريدة بين تلك المقاطع، إذ إن نصّها: {وَنَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ}^(٢). وكما سيلي نقاشه، فإن مفهوم (نتق) الجبل فوق القوم هو تكييف ملائم سياقياً لموتيف الجبل المرفوع.

(١) انظر الآيات في القرآن: ٢: ٦٣، ٩٣: ٤، ١٥٤: ١٩، ٥٢: ٢٠، ٨٠: ٢٣، ٢٠: ٢٨، ٢٩: ٢٨، ٤٦: ٥٢.

١: ٩٥، ٢. وانظر أيضاً: Badawi and Haleem 2008, 575. Cf. Targum Onkelos Exod 19:18, tūrā desinay, "Mount Sinai."

(٢) الفعل (نتق) يرد مرة واحدة فحسب في القرآن في هذا الموضع (راجع: Ambros 2004, 262).

Badawi and Haleem (2008, 918) لشرح الجذر (ن ت ق) بحواشٍ إنجليزية: "to shake; to raise, to lift up, to overturn, to pour out by overturning; (of a camel's rigging) to become loose,"

وكمقياس للتأكيد على أن هذه المقاطع في القرآن تهدف لتصوير الجبل يُرفع حرفياً فوق إسرائيل، نجدّها في تفسير الطبري الذي يعود إلى أواخر القرن التاسع الميلادي، في تفسيره للآية ٦٣ من سورة البقرة، يقتبس الطبري مقولة تُنسب إلى سعيد بن زيد، صهر عمر بن الخطاب ومن أوائل المسلمين وفقاً للسيرة النبوية لابن إسحاق^(١)، وهذا هو النصّ نقلاً من تفسير الطبري [٢: ٦٣]:

«... فبعث ملائكته فتتقت الجبل فوقهم، فقبل لهم: أتعرفون هذا؟ قالوا: نعم، هذا الطور. قال: خذوا الكتاب وإلا طرحناه عليكم. قال: فأخذه بالميثاق...»^(٢).

الترجمة الإنجليزية من:

Cooper, trans. 1987, 365; Cf. Ṭabarī, Jāmi' al-bayān 'anta'wīl āy al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī) 1:427

ويفسر المعنى الوارد في آية الأعراف على وجه الخصوص: to raise, to hoist. راجع: Bell, Bosworth and Richardson eds. 1991, 1:259: (نتق) هنا فحسب تعني: uproot, properly shake.

(١) للمزيد عن سعيد بن زيد، انظر:

Guillaume, trans., The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh (1955, 156–157, 486–487, 684)

(٢) تم الرجوع إلى تفسير الطبري الذي عزا إليه المؤلف، ونقل النصّ الأصلي عنه. (الترجمة).

ومن اللافت للانتباه الاستعمال اللغوي للفظة (نتق) الجبل في الآية ١٧١ من سورة الأعراف، وكذلك التهديد بإيقاع الجبل عليهم إذا لم يقبلوا الألواح، كما ورد في التلمود^(١). هذا الأثر الذي رواه الطبري لا يثبت بحد ذاته أن القرآن أراد في الأصل القول بأن الجبل رفع في الهواء؛ فمن الممكن نظرياً أن تفسير (ابن زيد) أساء فهم القرآن باستدعاء خاطئ لموتيف مستعار من المدراس. وقد حاجج بعضهم بأن القرآن إنما يقول إنّ الجبل هام فوقهم كالظُّلَّة^(٢). ومع ذلك، فبالنظر لاستعمال (الرفع) أو (التّثاق) لا مجرد (الوقف) فوق القوم، والسياق السردى لموسى وإسرائيل والميثاق، وحقيقة أن الطبري ومصدره رأوا أن تفسير ابن زيد شرح وارد لألفاظ القرآن، يجعل من المرجح جداً أن تلك المقاطع تعكس الموتيف الآجداوي المتمثل في أن جبل سيناء كان حرفياً مرفوعاً فوق قوم إسرائيل حين تسلّموا التوراة.

(١) بعد الطبري (ت. ٩٢٣)، تبني مفسرون آخرون فكرة أن القرآن يوحي بأن جبلاً رُفِعَ فعلياً في الهواء؛ مثل: الزمخشري (ت. ١١٤٤)، والرازي (ت. ١٢١٠)، والقرطبي (ت. ١٢٧٢)، وابن كثير (ت. ١٣٧٣)، وتفسير الجلالين (تم إنشاؤه ١٥٠٥)؛ راجع: Nasr, ed. 2015, 33; Ayoub 1984, 112–113; and Katsh 1954, 65.

(٢) مثال: Nasr ed. 2015, 32–33. يورد: «ثمة اتفاق عام بين المفسرين أن الآية تعني حرفياً أنّ جبلاً؛ سواء سيناء أو جبل من فلسطين، تم اقتلاعه من جذوره وتحريكه فيزيائياً ليطفو فوق قوم إسرائيل لإخافتهم»، لكن المحررين يخلّصون إلى أنه «من المحتمل بنفس القدر أن التعبير بـ(رفع الجبل فوق) نظير التركيب الإنجليزي (لأح الجبل فوق)».

وقد أقرّ باحثون سابقون أنّ القرآن والتلمود يتشاركان هذا الموتيف، وأثبت أبراهام جيجر^(١) التناظر بين القرآن وبافلي عبوده زاره، ولم يزد على تلك الملاحظة (Geiger 1902, 161). ثم استشهد هاينريش شبابير^(٢) (٢٠١٣، ٣٠٣-٣٠٤) بدراسة جيجر وأضاف الإشارة لتلمود شابات. علاوة على ذلك، حاجج شبابير بأن تشبيه التلمود «مثل برمیل» cēgîgît تم تكييفه في القرآن [٧: ١٧١] بعبارة: {كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ} أي: مثل الظِّل (لا القُبَّة)، ويشرح لفظة {ظُلَّةٌ} من خلال آية: {فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ} [٢٦: ١٨٩]. ناقش جوليآن أوبرمان

(١) أبراهام جيجر (١٨١٠-١٨٧٤) هو مستشرق ألماني وحبر يهودي، وصاحب أهمية كبيرة في تاريخ الإصلاح اليهودي، حيث يعتبر رائد الإصلاحية اليهودية في العصر الحديث، وتمحورت دراساته حول فقه اللغات الكلاسيكية العبرية والسريانية، وحول العهد القديم، طالما آمن جيجر بالمركزية اليهودية في الأديان الكتابية وبمدى تأثير الكتاب المقدس على المسيحية والإسلام، وأشهر كتبه هو: (ماذا أخذ القرآن عن اليهودية؟). (قسم الترجمات).

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

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

(١٩٤١، ٣٤-٣٧) مصادر يهودية عديدة كخلفية للمقاطع القرآنية التي تعرض لموتيف الجبل المرفوع، وكانت عناية أوبرمان الأساسية منصرفة إلى بيان أن محمداً تلقى الآثار التوراتية شفاهة كما صاغت الهاجاده اليهودية^{(١)(٢)}. وقد تناول عددٌ من الباحثين الآخرين التشابهات بين النصوص اليهودية والقرآن فيما يتعلّق بهذا الموضوع (انظر على سبيل المثال: Caquot 2003, 48; and 65 Katsh 1954). كان الشاغل الأكبر للدراسات السابقة هو تحديد المصادر التي يقوم عليها القرآن أو وصف السبل التي وصلت بها الآثار إليه. فيما يلي، سأركز الانتباه على ما تفعله مقاطع القرآن بالآثار التي توظفها بيانياً ولاهوتياً.

(١) هي النصوص من المدرّاش (التفسير) التي تتعلّق بالقصص، والتي تتوسّع في تناول قصص التوراة بتفسيرات رمزية تستخدم عدداً واسعاً من الأساطير غير الكتابية بالضرورة. (قسم الترجمات).

(٢) يُسلّم أوبرمان (١٩٤١، ٣٦) بأن القرآن [٧: ١٧١] يتبنى فكرة توجّب إجبار إسرائيل على قبول التوراة.

الجبل المرفوع في سورة البقرة، آية ٦٣ و٩٣:

سورة البقرة هي أطول سورة في القرآن. إن المدى الذي يمكن للمرء أن يوصف به محتوى هذه السورة وفقاً لبنية أدبية شاملة غير واضح تماماً^(١). تقريباً؛ تسرد أول ١٤١ آية حكايات وتعرض لوصايا وتحذيرات؛ الآيات ١٤٢-٢٤٢ تحتوي على تشريعات للمؤمنين؛ والآيات ٢٤٣-٢٨٦ تقدم مزيجاً من السرد والأمثال والأوامر والإقرارات بالذنوب (مثلاً آيات ٢٥٥-٢٥٦؛ ٢٨٤-٢٨٦)، وتختتم بنداء الله (٢٨٦)^(٢). في القسم الأول، تحكي الآيات ٣٩-٣٠ تفاصيل من قصة آدم. في الآية ٤٠ يلتفت النص لمخاطبة (بنو إسرائيل) ويتحداهم {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ}. والآية ٤٩ تسرد إنقاذ إسرائيل من فرعون، بينما في الآية ٥١ يذكر القرآن موسى صراحة. وتعرض

(١) قدم عددٌ من الدراسات الحديثة قراءات أدبية متماسكة لسورة البقرة؛ بالإشارة لخصائص مثل البنية الخشنة، والشمول، وتقنيات تكوين الحلقة، وروابط الكلمات الرئيسية، والتسلسل التصاعدي، وشفهية النص؛ مثلاً انظر:

Reda 2017; Farrin 2014, 9–21; Ernst 2011, esp. 155–204, 223–226; and Zahniser 2000, 26–55

لا يزال التساؤل قائماً حول ما إذا كان هذا النهج يمكن أن يقدم سرداً معقولاً لمحتوى سورة البقرة الذي ينشأ بشكل طبيعي من النص نفسه.

(٢) لتصور مساعد، راجع: Jones trans. 2007, 24.

معظم الآيات من ٤٩ إلى ٩٣ لعتابات تستحضر مشاهد من قصة موسى شبيهة بما في الكتب التوراتية من أسفار الخروج والعدد. ويبدأ أول ظهور لموتيف رفع الجبل في مقطع الآيات ٦٣-٦٦، والتي سبقها بيان عن الإيمان والثواب في آية ٦٢.

- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ} [البقرة: ٦٢].

- {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا
مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ
لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ
كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ * فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً
لِلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٦٣-٦٦] ^(١).

وفقاً للآية ٦٢، فإن أيّ أحد يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل الصالحات سيكافئه الله؛ سواء كان يهودياً أو نصرانياً أو صابئاً أو أيّ أحدٍ آخر. آية ٦٣ تحكي الميثاق مع إسرائيل ورفع الجبل فوقهم، مع تحذيرهم للتمسك بما

(١) ترجمات القرآن مأخوذة من: Droge 2013.

أعطاهم الله^(١)، وتذكّر ما فيه ومخافته (تَتَّقُونَ؛ راجع «تقوى» بمعنى «دوام اليقظة لمسؤولية الفرد أمام الله»)^(٢).

بعد هذه التحذيرات، تُبَيِّن آية ٦٤ كيف أن إسرائيل أعرضت عن الله^(٣)، وتوضّح هذا مع الإشارة إلى عصيانهم فيما يتعلّق بيوم السبت^(٤). ما يلي هذه الوحدة هو تذكيرات متعدّدة على عناد وعصيان إسرائيل: جادلت إسرائيل وكادت أن لا تطيع أمر الله بذبح البقرة كما أمر الله، بقرة صفراء بدون عيب لا عجوز ولا صغيرة (آيات ٦٧-٧١)، وقتلوا رجلاً واختلفوا في شأنه (آية ٧٢)، كانت قلوبهم قاسية (آية ٧٤)، حرّفوا كلام الله (آية ٧٥)، وبدّلوا في الكتاب

(١) الأمر {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} يَرِد مرتباً بوحى الله لموسى في الآيات ٢: ٦٣؛ ٢: ٩٣؛ ٧: ١٧١. راجع: {فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ} [٧: ١٤٥].

(٢) مفهوم التقوى يمثل عنصراً أساسياً في الفكر القرآني، لدرجة أن (الخوف) و(الإيمان) يستعملان غالباً على أنهما مترادفان؛ انظر: Izutsu 2002, 195-200.

(٣) فيما يتعلّق بأخذ الله لميثاق إسرائيل ونكثهم إيّاه، راجع الآيات في القرآن: [٥: ١٢-١٣، ٧٠-٧١]. وراجع: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ... فَمَنْ تَوَلَّى بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [٣: ٨١-٨٢].

(٤) السرد الكامل لحادثة عصيان إسرائيل فيما يتعلّق بيوم السبت تجدها في القرآن ٧: ١٦٣-١٦٧. وانظر أيضاً: ٤: ٤٧، ١٥٧. ولعقوبة مسخهم قرده، انظر أيضاً: ٥: ٦٠. نصوص التوراة التي تورد الامتحان والعقاب المتعلقين بيوم السبت تشكل خروج ١٦ (نزول المَنَّ) والعدد ١٥: ٣٢-٣٦ (الذنب «بيد رفيعة»). لمناقشة عن عناصر الخلفية الممكنة للمقاطع القرآنية، راجع: R. Firestone 2015, 26-48.

المقدس (آية ٧٩)، وكاد أبناء إسرائيل يكفرون بالله (آية ٨٣)، وأخرجوا فريقاً منهم من ديارهم (آيات ٨٤-٨٦). بعد ذلك، تأتي الوحدة التالية في النص التي يظهر فيها الجبل المرفوع:

{وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ * وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ * بِسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ * وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [البقرة: ٨٧-٩٤].

ملاحظ في هذا المقطع على وجه الخصوص الإشارة لاستكبار إسرائيل في الآية ٨٧، والزعم في الآية ٩٠ أن إسرائيل كفرت بدافع الحسد أن يتفضل الله على من يشاء. وتروي الآيات ٩١-٩٣ عصيان إسرائيل بقتلهم الأنبياء، وفي حادثة العجل (الذهبي) (راجع خروج ٣٢). في داخل هذا السياق تتم الإشارة إلى حين أخذ الله الميثاق على بني إسرائيل ورفع الجبل فوقهم، مطالباً إياهم أن يأخذوا ما آتاهم الله بقوة. ومباشرةً يلي هذا مقطعٌ متهمٌ يُدين اليهود (آية ٩٤)، إذ يهزأ بزعمهم المُفترى أنهم اتخذوا على الله عهداً أن تكون الآخرة خالصة لهم^(١).

ما الذي يمكن أن نخلص إليه من هذه التطبيقات لموتيف الجبل المرفوع في سورة البقرة؟ أن الله رفع الجبل فوق بني إسرائيل تحذيراً لهم، ولاستجاشة التقوى في نفوسهم (آية ٦٣). هذا كله يشي بخلفية سردية مشابهة للتلمود، حيث رفع الربّ الجبل فوق إسرائيل كتهديد، وذلك بخلاف الصورة الإيجابية التي فسرها بها مخيلتا رابي إسماعيل. علاوة على ذلك، بالضبط كما في القرآن [٢: ٦٧-٧١] قاومت إسرائيل ذبح البقرة الصفراء وكادت أن لا تفعل (راجع

(١) انظر: {قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [الجمعة: ٦].

طقوس العجل الأحمر في سفر العدد (١٩)^(١). وكذلك فإن قصة الجبل المرفوع يمكن أن يكون قد سمعها جمهور كانوا يعرفون القصة الكاملة بوصفها مثالاً آخر لتمرّد إسرائيل على الأمر الإلهي، في هذا المثال هو تلقّي التوراة، وفعلوا ذلك فقط لأنهم كانوا مجبرين. السياق الأدبي المحيط يلقي مزيداً من الضوء؛ فإسرائيل متّهمة بالاستكبار (آية ٨٧) وبحسد غيرهم على فضل الله (آية ٩٠). والآية ٦٢ أوضحت بجلاء أن المكافأة الإلهية من نصيب أيّ مؤمن، والآية ٩٤ تتهمكم على فكرة اختصاص إسرائيل بالدار الآخرة دون العالمين. يمكن أن يستنتج المرء أن مؤلف سورة البقرة كان مطلعاً على سرديّة الجبل المرفوع في نصّ لاهوتي مثل بافلي عبوده زاره، الذي شدّد على اختيار إسرائيل المخصوص، وكان هدف القرآن معارضة هذه الفكرة.

(١) في سفر العدد (١٩ / ٢) يجب أن يكون العجل الأحمر «سليم» temîmâ «بدون عيب» bāh mûm 'ên بحيث لم تُشدّد إلى نِيرٍ قَطَّ 'lō, 'ālā, 'ālēyhā. راجع في القرآن (٢: ٧١): سليمة = {مسَلِّمة}؛ بدون عيب = {لا شَيْبَةَ فيها}؛ و{لا ذُلُولٌ تثير الأرض}. وفي أسفار موسى الخمسة، ثمة العديد من القرايين التي تتطلب حيواناً عمره عام واحد (مثال: خروج ١٢: ٥؛ ٢٩: ٣٨؛ Lev 9:3؛ 12:6؛ عدد ٢٨-٢٩). راجع القرآن ٦٨: ٢ {لا فارصٌ ولا بكرٌ عَوَانٌ بين ذلك}.

الجبل المرفوع في سورة النساء، آية ١٥٤:

الآيات ١٣٥-١٣٧ من سورة النساء تخاطب: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا}؛ فالآية ١٣٥ تهيئ بالمؤمنين أن يعدلوا ويتقوا الله في كل الظروف. والآيات ١٣٦-١٣٧ تذكّرهم أن يؤمنوا بالله ورسوله، ويؤمنوا بالكتاب الذي أنزله على نبيه والكتاب الذي أنزله الله من قبل، وأن لا يتذبذبوا بين الكفر والإيمان. ويلى ذلك الآيات ١٣٨-١٤٩ التي توبّخ وتحذّر (المنافقين). وفي الآيات ١٥٠-١٥٢ ينتقد القرآن: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا} [النساء: ١٥٠]. وهذا يوحي بأن أهل الكتاب الذين يؤمنون بالرسل السابقين لكنهم لا يؤمنون بنبي القرآن هم في حقيقة الأمر كافرون. وقد أعدّ للكافرين عذاب مهين، لكن الله يظهر رحمته وعفوه للمؤمنين الذين لا يفرّقون بين رُسله. وما يتبع بعد ذلك في الآيات ١٥٣-١٥٨ هو استعراض لأعمال الكفر التي يرتكبها أهل الكتاب:

{يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا * وَرَفَعْنَا فَوْقَهُمُ الطُّورَ بِمِيثَاقِهِمْ وَقُلْنَا لَهُمْ ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا * فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ

وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا * وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا * وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا {النساء: ١٥٣-١٥٨}.

أولاً؛ أهل الكتاب يطالبون برؤية دليل على صدق الرسول، كأن ينزل عليه كتابٌ من السماء مثل التوراة التي نزلت من الجنة^(١). وقد أظهروا سفاهتهم كذلك بسؤال موسى أن يريهم الله، وهو ما يذكرنا بخروج (٢١/١٩) عندما أهاب موسى بالقوم أن لا يصروا على رؤية الله^(٢). وأبدى أهل الكتاب عدم

(١) يشير القرآن [٦: ٩١] إلى الكتاب المنزل على موسى نوراً وهدى للناس. ويؤكد القرآن مع ذلك أنه حتى وإن كان الله أنزل على نبيه كتاباً مكتوباً على ورق البردي، لاستمر الكافرون في نكرانهم للرسالة [القرآن ٦: ٧]. وفي مواضع أخرى، ورد على لسان المشركين في عهد الرسول أنهم لن يؤمنوا حتى يرقى في السماء [القرآن ١٧: ٩٣] لينزل عليهم كتاباً، بالضبط كما صعد موسى ليأتي بالتوراة. ولمناقشات في المصادر اليهودية عما إذا كان موسى صعد للجنة ليتسلم التوراة، انظر: Heschel 2005, 343-353.

(٢) راجع خروج (٣٣: ١٨-٢٣)، حيث سأل موسى الرب أن يُريه مَجْدَهُ، فأراه الله جودته لا وجهه. ونجد قصة مشابهة في القرآن [٧: ١٤٣] حيث قال موسى: {رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ}، فقال الله: {لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي}، ثم {فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا}. للمزيد عن الأخذ بالصاعقة راجع القرآن [٢: ٥٥].

إيمانهم عندما اتخذوا العجل، وهي حادثة مشار إليها في مقاطع أخرى من القرآن، وتتماشى مع قصة العجل الذهبي في خروج (٥/٣٢)^(١). في القرآن (آية ١٣٥) كما في سفر الخروج (٣٣: ١٩؛ ٣٤: ١-٧) عفا الله عن خطيئة اتخاذهم العجل.

يُرد موتيف الجبل المرفوع في الآية ١٥٤، مترافقاً مع تسلمهم للميثاق، أي: الميثاق عند جبل سيناء، ويؤخذ عليهم الميثاق مصحوباً بأمرين؛ الأمر الأول: {وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا}، وهذه إشارة لزمن كان الناس فيه يُظَلَّلُونَ بالغيوم وينزل عليهم المَنَّ والسلوى ويؤمرون بدخول قرية من بابها على هيئة السجود، لكنهم عصوا الأمر وأذنبوا (القرآن ٢: ٥٧-٥٩؛ ٧: ١٦٠-١٦٢)^(٢).

(١) لحادثة العجل الذهبي انظر القرآن [٢: ٥١، ٥٤، ٩٢-٩٣؛ ٤: ١٥٣؛ ٧: ١٤٨-١٥٣؛ ٢٠: ٨٣-٩٨]، وانظر: Hawting, "Calf of Gold," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, 1:272-276. ولقراءة تحليلية زمنية لمقاطع القرآن عن العجل الذهبي تنطلق من مسلمة الإعدادات الشفوية لسماع الآثار التوراتية والاستجابة لها، انظر: Neuwirth 2006, 71-91.

(٢) {وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَزَيِّدِ الْمُحْسِنِينَ} [البقرة: ٥٨]. وانظر أيضاً القرآن [٧: ١٦١]. هذا الموقف المتخيل ومعنى كلمة {حِطَّة} غير واضحين؛ إحدى التفسيرات المقترحة أنه يشير إلى أمر الله للجواسيس في سفر العدد ١٣ أن يدخلوا أرض كنعان ويستكشفوا خيراتها (راجع سفر العدد ١٣/١٧-٢٠)؛ في هذه الحال، {حِطَّة} hittâ قد تكون مرتبطة بالعبرية hittâ والتي تعني «حنطة» (راجع تثنية ٨/٨). ويرى منظور آخر متعلق أنَّ

=

ثانياً: قيل لهم: {لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ}، وهذه إشارة لواقعة مخالفة يوم السبت المذكورة في القرآن [٢: ٦٥-٦٦] (راجع القرآن ٧: ١٦٣-١٦٧؛ انظر: ن. ٣٧). في هذا السياق، فإن العبارة التي مفادها أن الله قد رفع الجبل قد تشير إلى مناسبة أخرى، معروفة لجمهور القرآن، عندما عصى أهل الكتاب الله وتصرفوا كالكفار. إحدى التفسيرات المحتملة هي أنه -في الخلفية السردية القرآنية- كان القوم كارهين لتلقي التوراة لدرجة أن الله اضطرهم إلى قبولها بتهديدهم بهدّ الجبل عليهم.

ويختم المقطع بإدانات أخرى لأهل الكتاب؛ فقد نكثوا عهدهم مع الله وكفروا بآيات الله، وقتلوا الأنبياء بغير حق^(١) وزعموا أن قلوبهم مغطاة (عُلف)،

=

{حِطَّة} hitta مرتبطة بالعبرية hāṭā'nū وتعني: (لقد أذنبنا)، وهي عبارة يستعملها الناس للاعتراف بعد رفضهم دخول الأرض (عدد ١٤ / ٤٠). واحتمال آخر أن الأرض هي القدس والموقف هو يوم الغفران (لاويين ١٦)، عندما الرب «سيغفر زلاتكم» [كما في القرآن ٢: ٥٨]. في هذه الحال، يمكن أن تكون {حِطَّة} مرتبطة بالاعتراف المقدّم من الكاهن الأكبر، والذي يتضمن وفقاً للمدراش عبارة «لقد أذنبت» hāṭā'ī (انظر: يوما ٨: ٣؛ ٢: ٤؛ ٢: ٦). انظر: Paret 2012, 19-20.

(١) راجع في القرآن ٢: ٦١، ٨٧، ٩١؛ ٣: ٢١، ١١٢، ١٨١، ١٨٣؛ ٥: ٧٠. هذا الفكر يرد في الكتاب المقدس العبري (مثال: سفر الملوك الثاني ٤: ١٨؛ ٩: ١٩-١٠؛ إرميا ٢٦: ٢٣؛ وقائع ٢٤: ٢١-٢٦؛ نحميا ٩: ٢٦). والعهد الجديد (لوقا ٤٧: ١١-٥١؛ متى ٢٣: ٢٩-٣٢؛ سفر أعمال الرسل ٥: ٧؛ رومان

=

أي: حرفياً «غير مختونة»^(١). ختاماً، يوبّخ أهل الكتاب على افتراءهم على مريم (مقطع مفصّل) وعلى ادعائهم أنهم قتلوا المسيح مع أنهم لم يقتلوه^(٢)، وموضوع الآيات ١٥٣-١٥٨ هو عصيان أهل الكتاب. وبعد سلسلة من سرد سوء أعمالهم، يتجلى أنّ رفع الله للجبل فوقهم يفيد في التذكير بأن إسرائيل رفضت بعنادٍ تسلّم التوراة، فلذلك لزم أن يجبرهم الله على أخذها.

=

١١:٣؛ الرسالة إلى العبرانيين ١١: ٣٧) وأصبح جزءاً من الخطاب المسيحي المعادي لليهود في وقت لاحق. انظر (Reynolds 2012, 9-32. J. Horovitz (1926, 40) الذي ذهب إلى أن متى ٢٣:٣٧ ولوقا ١٣:٣٤ مصدران محتملان لخطاب القرآن.

(١) القرآن ٢: ٨٨. لجذر لفظة (غ ل ف)، راجع: (Badawi and Haleem (2008, 673) الذي يقدّم هذا التعريف: «للتغطية واللف والختم؛ أن يكون غير مختون؛ ليتم تغطيتها بالنباتات». E. W. Lane (1877, book 1, part 6, 2283) يقول: «حالة عدم الختان». وللمزيد عن «ختان القلب» راجع: لاويين ٢٦: ٤١؛ تثنية ١٠: ١٦؛ ٣٠: ٦؛ إرميا ٤: ٤؛ ٩: ٢٦؛ حزقيال ٤٤: ٧، ٩؛ أعمال الرسل ١٥: ٧؛ رومان ٢: ٢٥-٢٩؛ كولوسي ٢: ١١.

(٢) لهذا المقطع، راجع: T. Lawson 2009.

الجبل المرفوع في سورة الأعراف، آية ١٧١:

تعكس الإشارة للجبل المرفوع في سورة الأعراف آية ١٧١ عددًا من العناصر المألوفة في مقاطع قرآنية أخرى، لكن يضاف لها تفاصيل فريدة، فالآية تقرر أن من بين قوم موسى أمة يَهْدُونَ بِالْحَقِّ، والآية ١٦٠ تخبرنا أن الله قَسَمَ لهم اثنتي عشرة قبيلة، وظلَّهم بِالْغَمَامِ وأنزل عليهم المنّ والسلوى^(١)، وأجرى لهم الماء من اثنتي عشرة عينًا عندما ضرب موسى الأرض بعصاه^(٢)، ومع كل ذلك عتوا عن أمر الله. الوحدة التالية (الآيات ١٦١-١٦٢) تبدأ ب: {وَإِذْ}، أي: اذكر حين قيل لهم اسكنوا القرية وادخلوا الباب سُجَّدًا (انظر رقم ٤٣). في ذلك الوقت، وعدَّهم الله أن يغفر لهم ويشيب الذين يعملون الصالحات، لكن القوم بدَّلوا ما قاله الله لهم؛ وبالتالي استحقوا الغضب الإلهي على أنفسهم. الخلفية

(١) انظر أيضًا: القرآن ٢:٥٧؛ ٢٠:٨٠. راجع: لاويين ٤٩:٢٨ وخروج ٢٤:٤؛ ٢٨:٢١ (القبائل الاثنا عشر)؛ خروج ١٩:٩، ١٦؛ ١٥:٢٤-١٨؛ ٩:٣٣-١٠؛ ٣٤:٤٠-٣٨؛ عدد ١٤:١٤ ومزامير ١٠٥:٣٩؛ العبرانيين ١٠:١ (الغيوم)؛ خروج ١٦:١-٣٦؛ عدد ١١:١-٣٥؛ تثنية ٨:٣؛ يوحنا ١٢:٥٠؛ مزامير ٧٨:٢٤؛ يشوع ١٠:٤٠؛ ٦:٣١؛ عبرانيين ١٠:٣ (المنّ والسلوى).

(٢) انظر أيضًا: القرآن ٢:٦٠؛ راجع خروج ١٧:١-٧؛ عدد ٢٠:٢-١٣ (رمي الحجارة)؛ تثنية ٨:١٥؛ إشعياء ٤٨:٢١؛ مزامير ٧٨:١٦، ٢٠؛ ٤١:١٠٥؛ ٨:١١٤ (الماء في الصحراء)؛ خروج ١٥:٢٧ (اثنتا عشرة عينًا).

السردية التي تشير لها الآيات هي بوضوح نسخة من قصة موسى وإسرائيل في البرية، تم اقتباسها كبيان لإحسان الرب وإفساد القوم لكلمات الرب.

ما يلي ذلك كتلة أدبية مكون من ثلاث وحدات فرعية؛ أولاً: سرد مفصل لقصة عصيان بني إسرائيل فيما يتعلق بيوم السبت ومسحهم لقردة (آيات ١٦٣-١٦٦؛ انظر رقم ٣٧). ثانياً: تذكرة بحين أنذر الله أنه سيسلط عليهم آخرين (آية ١٦٧)^(١). ثالثاً، سلسلة من التصريحات التي توضح أن الله امتحن بني إسرائيل ليؤوبوا، لكن خَلَفَهُم الذين ورثوا الكتاب والميثاق استحبوا الدنيا على الآخرة مع أنهم درسوا ما في الكتاب (آيات ١٦٨-١٧٠). ويرى بعض المفسرين التقليديين أن الآيات ١٦٣-١٧٠ آيات مدنية تم إدراجها في السورة المكية^(٢). بالتأكيد يمكن للمرء أن يرى الارتباط بين المقاطع قبل تدخل ذلك الزعم بإدراجها (الآيات ١٥٩-١٦٢)، والتي تتناول موسى في البرية، والآية التالية للإدراج المزعوم (١٧١) التي تعود لموسى وإسرائيل بالتذكير بحادثة

(١) من المرجح أن هذا يشير للرسائل العبرانيين الذين حذروا إسرائيل أن الرب سيعاقبهم بتسليط القوى الأجنبية عليهم، مثل (وفقاً لتلك الفترة الزمنية) الآشوريين والبابليين والفرس والممالك الهلنستية والرومانيين والبيزنطيين والساسانيين.

(٢) النسخة القاهرية تعتبر هذه الوحدة (الآيات ١٦٣-١٧٠) بوصفها مدرجة مدنيًا. واعتبر السيوطي (ت. ١٥٠٥) في (الإتقان في علوم القرآن) أن هذا الإدراج يبدأ من آية ١٦٣ ويمتد للآية ١٧٢، لكن هذا يبدو غير مرجح بناء على الاتصال النحوي الوثيق بين الآيتين ١٧٢ و١٧٣؛ انظر: Nagel 1995, 30.

سيناء (وإذ). ربما في مرحلة مبكرة من تطوّر القرآن، تبعت الآية ١٧١ الآية ١٦٢ مباشرة، بينما أضيفت الآيات ١٦٣-١٧٠ لاحقاً لتركيز الذم مباشرة على اليهود المعاصرين (ومن هنا كان التصنيف «المدني»). على أية حال، السياق الأدبي ككلّ للآية ١٧١ يدل على أن خلفية الآية هي موسى وإسرائيل في سيناء، وتقودنا لتوقع تصوير إسرائيل بصورة سلبية.

وفيما يلي نصّ الآية نفسها:

{وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [الأعراف: ١٧١].

يبدو هذا المقطع برسالته الأساسية مشابهاً للأمثلة الثلاثة الأخرى لموتيف الجبل المرفوع في القرآن. لكن النقطتين الجديرتين بالملاحظة هنا هما؛ أولاً: أن الله (نَتَقَ) الجبل فوقهم في هذه الآية، بما يعزز الشعور بالخطر وبيّن بوضوح أنه كان ثمة تهديد. وثانياً: أن الآية تقرّر صراحة أن القوم ظنوا أن الجبل واقع عليهم، وبذا اتضح مُراد الله واستبان خوف القوم بجلاء، وتمضي هذه الآية قدماً أبعد من المقاطع الأخرى في إلقاء الضوء على الخلفية السردية للجبل المرفوع. كما في التلمود، في الآية ١٧١ من سورة الأعراف، يهدّد الله بإيقاع الجبل فوق إسرائيل، لكن هنا في القرآن ليس التركيز على اختيار الله لإسرائيل لتلقي التوراة، بل إنّ القرآن يوظّف الحادثة باعتبارها مثالاً من بين أمثلة أخرى على تحذير الله لإسرائيل وتنبههم أن يكونوا في حذر «يتقون» (الآيات ١٦٤، ١٦٩).

مناقشة القرآن للجليل المرفوع كنافذة على سياقه التاريخي؛

إنَّ وصف السياق التاريخي للقرآن ليس محاولة سهلة أو مباشرة^(١)، القرآن نفسه يحوي القليل من الإشارات المُعيّنة لأشخاص أو أماكن أو أحداث. المصادر الإسلامية اللاحقة عن ظروف مكة والمدينة إبان حياة الرسول محمد (٥٧٠-٦٣٢)، بما في ذلك المرويات التي يقال إنها تبين أسباب وظروف النزول لمقاطع معيّنة من القرآن. يشدد بعض العلماء على الحذر من استخدام المصادر الإسلامية التقليدية لوصف الخلفية التاريخية للقرآن (مثال: Berg 2012, 271-302). وآخرون أكثر إيجابية على توظيف مثل تلك المصادر، على الأقلّ فيما يتعلّق بالملامح الرئيسة لمسيرة محمد^(٢). لغرض هذا المقال، كلّ ما يمكن فعله هو رسم الخطوط العريضة لظروف الجزيرة العربية أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع، بما قد يوضح لماذا يوظّف القرآن موتيف الجليل المرفوع على النحو الذي يفعل؟ ما يلي مبنيّ على بحث معاصر حول

(١) لبيان النقاشات الحديثة، انظر: Donner (2010a), "Modern Berg ed. 2018, esp. 37-125; Approaches to Early Islamic History," 625-647.
(٢) A. Neuwirth (2014, 16) يقترح أن المرويات الإسلامية التقليدية يمكن الاعتماد عليها في وصف الأحداث الكبرى لنشاطات محمد العامة، لكن لا تعتبر بالضرورة فيما تصف من أحداث حياته الخاصّة.

العالم الذي ظهر فيه القرآن^(١)، مع التركيز المخصوص على كيفية تلاؤم الخطاب المحيط بموتيف الجبل المرفوع مع السياق التاريخي الأعم.

لقد خاطب القرآن جمهورًا مكوّنًا من طوائف عديدة، بما في ذلك اليهود والنصارى والصابئين (القرآن ٢: ٦٢؛ ٥: ٦٩)، والمجوس (أي: الزرادشتيون؛ القرآن ٢٢: ١٧)، والذين كفروا بالبعث (مثلًا: في القرآن ١٣: ٥؛ ١٧: ٤٩-٥١، ٩٨؛ ١٩: ٦٦؛ ٢٢: ٥). يتكرّر ورود اليهود والنصارى في خطاب القرآن، وكذلك المرويات والأفكار المألوفة من الكتاب المقدس العبري والعهد الجديد. كانت النصرانية هي ديانة الإمبراطورية البيزنطية في شمال غرب شبه الجزيرة العربية. في القرن الرابع حتى أوائل القرن السابع، كان البيزنطيون في غالب الأحيان في صراع مع إمبراطورية إيران الساسانية شمال شرق شبه الجزيرة العربية، التي كان دينها المهيمن هو الزرادشتية، إلا أنها ضمت أيضًا مجتمعات كبيرة من اليهود وكذلك النصارى اللاخليدونيين. انحازت الإمبراطورية البيزنطية في هذه السنوات إلى مملكة أكسوم (إثيوبيا الحديثة)،

(١) حول الحاجة إلى توخّي الحذر في استخلاص استنتاجات تاريخية من مواد (مناسبة الوحي)، انظر: 53. Rippin 2001, section XIX. ولملخص مفيد عن تاريخ الشرق الأدنى قبل الإسلام المتعلق ببدايات القرآن، انظر: Donner (2010b), *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, 1-34.

التي أصبحت بحلول القرن الرابع نصرانية (لا خلقيدونية)، وكانت نشطة للغاية في التجارة في جميع أنحاء منطقة البحر الأحمر^(١). بحلول أوائل القرن السادس، اتسعت رقعة الوجود النصراني في مدينة نجران الجنوبية الغربية (شمال اليمن)، وفي مناطق أخرى مثل الرصافة (شمال سوريا) والحيرة (جنوب العراق)، وفي مملكة حمير (اليمن)، خاصة بعد (٥٥٠) (see Hoyland 2015, 12–16; Nebes 2011, 47–49; and Robin 2015, 148, 153–154). توغلت المسيحية بمختلف أشكالها في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية من خلال الرهينة الصحراوية، وكذلك من خلال التحالفات السياسية بين البيزنطيين والجماعات القبلية، خاصة قبيلة غسان^(٢). أما بالنسبة للوجود اليهودي في شبه الجزيرة العربية، فقد كان شكلاً من أشكال التوحيد الذي تأثر بشدة باليهودية التي سادت مملكة حمير في القرن الخامس وأوائل القرن السادس (انظر: Bowersock 2013, 78–91; Robin 2015, 129–130). وتم العثور على

(١) للمزيد عن مملكة أكسوميت، انظر: G. W. Bowersock (2013), The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam.

(٢) انظر: Millar 2015, 679–713. يقدم ميلار قائمة الأساقفة العرب الذين حضروا مجمع خلقيدونية في ٤٥١، مع مدن الأصل وخريطة (ص ٦٨٣–٦٨٥). انظر أيضاً: G. Fisher and P. Wood et al. 2015, 276–372. عن قبيلة غسان (أو Jafnids) انظر: ص ٣١٣–٣٤٧.

اليهود الذين يتحدثون اللغة العربية في معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، وخاصة في حِمير والبلدات الشمالية الغربية مثل تبوك وخيبر ويشرب (المدينة) (Donner 2010b, 30). علاوة على ذلك، تمامًا كما أقام البيزنطيون تحالفات مع القبائل العربية لتعزيز مصالحهم في المنطقة، أنشأت الإمبراطورية الفارسية تحالفات من نفس النوع، ولا سيما مع قبيلة لخم^(١). من خلال تدخل بلاد فارس في المنطقة تم توسيع التأثيرات الزرادشتية واليهودية في شبه الجزيرة العربية. باختصار، من الواضح أن المجتمعات اليهودية والنصرانية المحلية كانت جزءًا من النسيج الذي ظهرت فيه الشخصية النبوية والصائغين الأدبيين للقرآن^(٢).

في غرب شبه الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع، مع احتفاظ كل من النصرانية واليهودية بمكانتهما ككيانات دينية راسخة، أكد القرآن على تكوين ديني جديد كان بحاجة إلى تنحية النماذج القديمة من أجل

(١) بالإضافة للدراسات أعلاه، طالع أيضًا: P. Edwell et al. 2015, 214–275. في الحرب بين أكسوم وسيمار في القرن السادس، دعم البيزنطيون مملكة أكسوم المسيحية، في حين تلقت مملكة حِمير ذات الغالبية اليهودية الدعم من بلاد فارس ووسطائها، قبيلة بني لخم (أو «بني نصر»).

(٢) ثمة نقاش علمي معتبر حول ما أي من المصادر اليهودية أو النصرانية كان لها التأثير الأكبر على تشكيل القرآن. من الممكن أيضًا أن تكون الجماعات اليهودية النصرانية جزءًا من هذا المزيج. انظر: P.

Crone 2015, 225–253, 2016, 1–21; G. G. Stroumsa 2015, 72–96

خلق مساحة لصدارته الخاصة^(١). عرف اليهود أنفسهم على أنهم شعب الله المختار، ونسل إبراهيم، المرتبطين بالرب بشكل فريد من خلال التوراة، والمستفيدين من «استحقاق الآباء» (zekûṭ 'abôt)^(٢). وبالمثل، اعتبر المسيحيون أنفسهم المختارين، ونسل إبراهيم بالإيمان بيسوع، الذين تم اصطفاؤهم في المسيح قبل تأسيس العالم، وهم إسرائيل الروحية الحقيقية^(٣).

(١) تتغلغل انتقادات الأفكار والممارسات اليهودية والنصرانية في مواضع كثيرة في القرآن، حتى في المقاطع التي قد لا يكون فيها هذا النقد واضحاً على المستوى السطحي. على سبيل المثال، يبدو أن العديد من المقاطع التي يوجه فيها القرآن اللوم إلى المشركين (عبدة الأوثان)، والتي كانت تُقرأ تقليدياً على أنها دحض للتعدد الوثني، عند النظر الدقيق يبدو أنها موجهة إلى الموحدين (خاصة اليهود والنصارى) الذين يوصفون بتهكم أنهم «مشركون». انظر: Hawting 1999, 408–421; Hawting 2010, 408–421; The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. (٢) انظر: Urbach 1979, 524–541, 554–564; Schechter 1909, 46–64, 170–198. وعن «استحقاق الآباء». على وجه الخصوص، راجع: m.Abott 2:2؛ تكوين ٢٩:٥؛ لاويين ٢٠:١١؛ p.Sanh 10:1, 27d؛ شابات ٣٠أ؛ وBer 10b. ومن النصوص الرئيسة للكتاب المقدس الداعمة لهذه الفكرة: تكوين ٣:٢٦–٥؛ خروج ٢٠:٥–٦، ١١–٣٢؛ لاويين ٢٦:٤٥؛ تثنية ٢٧:٩؛ الملوك الثاني ٢٣:١٣، ١٩:٣٤، ٢٠:٦، ٢؛ وقائع ٦:٤٢، ٢١:٧؛ إشعياء ٣٨:٥، ٥٥:٣.

(٣) للمزيد عن هذا الفكر المسيحي، انظر: Wilson 1995, 110–142; Philippou 1970, 140–151; and Ruether 1979, 27–50. ومن نصوص العهد الجديد المهمة: رومان ٨:٣٣؛ كولوسي ٣:١٢؛ تيطس ١:١؛ رسالة بطرس الأولى ١:١؛ ١:٩–٢؛ ١٠؛ يوحنا ١:١؛ متى ٣:٩؛ لوقا ٨:٣؛ رومان ٩:٤–١٠؛ ١:٩–١٠.

=

كان أحد أهداف الجدل القرآني ضد اليهود والمسيحيين هو زعزعة استقرار هذه التأكيدات حول وضع (المختار)^(١). عبر القرآن، يتم تقديم إبراهيم على أنه مفضل عند الله، ومع ذلك يؤكد القرآن أيضًا أنه لم يكن يهوديًا أو مسيحيًا، بل شخصًا خضع لله، أي: مسلمًا (مثال: القرآن ٢: ١٣٥، ١٤٠؛ ٣: ٦٥-٦٨). ويقرر القرآن كذلك أن إسرائيل كانت «مفضلة على العالمين» (مثال: ٢: ٤٧، ١٢٢؛ ٧: ١٤٠؛ ٤٤: ٣٢؛ ٤٥: ١٦؛ ٥: ٢٠)؛ ومع ذلك فإن أشخاصًا كآدم ونوح يقال كذلك إنهم كانوا «مفضلين على العالمين» (القرآن ٣: ٣٣؛ ٦: ٨٦)، وهو ما يوحي بأن هذا التعبير ينطوي على نداء إلهي مخصوص، لا أنه مكانة شعب مختار مقصورة على إسرائيل. في القرآن يرسل الله إلى كل مدينة وشعب رسولًا لتحذيرهم (مثال: القرآن ٦: ١٣٠-١٣٣؛ ١٢: ١٠٩؛ ١٤: ١٤؛ ١٧: ١٥)، سواء كان أولئك أنبياء (توراتيين)، مثل: نوح ولوط، أو أنبياء عرب، مثل: هود وصالح (مثال: القرآن ٧: ٥٩-٩٤؛ ٢٢: ٤٢-٥١؛ ٢٥: ٣٥-٤٠؛ ٢٩: ١٤-٤٠). فالشأن بالنسبة للجميع الاستجابة للنذير المُرسَل. وفقًا للقرآن،

=

١٠: ٤؛ الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس ٤: ٣-١٨؛ ١٦: ٦؛ الرسالة إلى أهل غلاطية ٦: ٣-٢٩؛ ٢١: ٤-٣١؛ ١٦: ٦؛ الرسالة إلى أهل أفسس ٣: ١-١٤.

(١) لردّ القرآن على اليهود والنصارى بشأن انتخابهم، انظر: Firestone 2011, 393-410.

الكثير من اليهود والنصارى في نزاعاتهم مع بعضهم بعضاً لا يستجيبون لتحذيرات الله (القرآن ٢: ١١٣؛ ٥: ١٨). والجماعات المفضلة سابقاً مثل إسرائيل والنصارى يمكن أن تُنبذ وتُستبدل إذا أخفقت في طاعة ما أرسله الله ويرسله إليهم (القرآن ٥: ١٢-١٤، ٥٤؛ ١١: ٥٧)^(١)، تماماً كما تم تحذير المؤمنين في القرآن أنهم سيستبدلون إذا تولّوا (القرآن ٩: ٣٩؛ ٤٧: ٣٨). حتى أحفاد الصالحين، مثل: إبراهيم ونوح، لا يفضلهم الله تلقائياً، بل يظفرون بالرضا فقط إذا أطاعوا (القرآن ٢: ١٢٤؛ ١١: ٤٥-٤٦). من المنظور القرآني، استجابة المرء لرسالة القرآن نفسه هي معيار تحديد مدى استقامته (مثلاً: ٢: ٩١؛ ٣: ٤٠، ١١٠؛ ٦: ٩١-٩٢؛ ٩: ٣٣؛ ١٧: ١٠٥-١٠٦)^(٢). لا يطبق

(١) من المنطقي في هذا السياق أن القرآن قد يلائم بعض حجج مجموعة سابقة ضد أخرى. على سبيل المثال، اقتباس الخطاب النصراني المناهض لليهود عند الحديث ضد اليهود، وكذلك الحال في خطاب أفراهاط ضد الاتهامات اليهودية المعروفة أيضاً في القرآن، مثل الاتهام بأن اليهود فخورون بكونهم شعب الله وأبناء إبراهيم، وأنهم لم يقبلوا التقويم أبداً، وأن نبي إسرائيل نفسه يقول إن اليهود تُبذوا. انظر: Neusner 1971, 55, 61, 66-67, 86-87.

(٢) يمكن تفسير العديد من الفقرات في القرآن الكريم على أنها توحى بأن القرآن يأتي ببساطة إلى جانب الكتب اليهودية «التوراة» والكتب المسيحية «الإنجيل» لتعليم عقيدة توحيدية مشتركة بين اليهود والنصارى والمسلمين (القرآن ٢: ١٣٦؛ ٥: ٤٤-٤٧). ومع ذلك، يشير السياق المحيط عادةً إلى أنه يجب على المرء أن يفهم التوراة والإنجيل على أنهما يعلمان نفس الدّين مثل القرآن لكي يسترشد بهما

القرآن مفهوم الاختيار على مجتمعه المؤمن بنفس الطريقة التي استخدمها اليهود والنصارى في ذلك الوقت. وليس الشأن أن القرآن يفتقر لمقاطع قد توحى بمذهب الجبرية (مثلاً: {يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}، القرآن ١٦: ٩٣؛ ٧٤: ٣١؛ ٦: ١٢٥؛ ١٣: ٢٧؛ ٧٦: ٣٠-٣١)^(١). كما أن القرآن لا ينقصه فقرات تتحدث عن اختيار الله للأفراد في المنصب النبوي (مثلاً: ٢٠: ١٣)، أو لمهمة مخصوصة (مثلاً: ٢٣: ٧٨). ولكن في القرآن، يوجه الله الأفراد الذين يؤمنون برسالة القرآن ويتصرفون بشكل صحيح، بغض النظر عن المجتمع الذي ينتمون إليه. كما يقول فضل الرحمن في تلخيص وجهة نظر القرآن: «لا يجوز لأي مجتمع أن يدعي أنه يتم توجيهه وانتخابه بشكل فريد. فحوى الجدل القرآني كله ضد الانتخاب (Rahman, 2009, 165)». ومن ثم، لا مكان في القرآن للانتخاب القطعي والنهائي للمجتمعات الأخرى

=

بحق (القرآن ٢: ١٣٧؛ ٥: ٤٨-٤٩)، وهو ما لا يتوافق مع الطريقة التي يفسر بها تيار اليهود، أو المسيحيون العاديون كتبهم المقدسة.

(١) تشير مقاطع أخرى إلى أن الناس تستحق الهداية أو الضلال بناء على خياراتهم السابقة (القرآن ٢: ٢٦؛ ٣: ٨٦)، وأن الله يتيح الهداية والعون للكل (القرآن ١٨: ٢٩؛ ٤١: ١٧). حول تعقيد القرآن في هذا الموضوع وتطوره في اللاهوت الإسلامي اللاحق، انظر:

Frolov (2002, 2:267-271), "Freedom and Predistination," in Encyclopaedia of the Qur'an.

(Rahman, 2009, 56). أسهمت إعادة صياغة اللاهوت لتقليد الجبل المرفوع في تحقيق هدف القرآن في دعوة جميع الناس من كل مجتمع -بما في ذلك اليهود والنصارى- إلى الإيمان بالله ورسوله وفقاً للوحي القرآني.

الخاتمة:

في المقاطع الأربعة في القرآن التي تشير إلى رفع (أو: نتق) الله للجبل، فالسياق هو أخذ الميثاق على إسرائيل عند سيناء، ويبدو أن النص يقول أن الله رفع جبل سيناء فوق إسرائيل. ونظير هذا الموتيف يظهر في المصادر الحاخامية المبكرة، حيث يتم تفسير مقطع خروج (١٧/١٩) على أن القوم وقفوا حرفياً «تحت الجبل» (betahtît hāhār). ويتم حمل هذا التقليد على محمل إيجابي، أي: كأن إسرائيل تحتمي تحت الجبل؛ في مصادر حاخامية مثل مخيلتا إسماعيل ومدراش المزامير. لكن تأويلاً آخر لذلك التقليد تم الاستشهاد به مرتين في التلمود البابلي (شابات ٨٨أ وعبوده زاره ٢ب) يوحى بأن الرب هدّد بإسقاط جبل سيناء فوق إسرائيل إذا رفضت قبول التوراة. في كلاً المقطعين التوراتيين، تبحث المناقشة التي تتكشف موضوع اختيار الرب الفريد لإسرائيل لتلقي التوراة. أمّا القرآن حين يشير للحادثة فيبدو أنه يفترض خلفية سردية شبيهة بالنسخة الموجودة في التلمود، من حيث إن إشارة القرآن لرفع الله للجبل فوق إسرائيل تكون ذات معنى وجيه سياقياً، حين نعتبرها من الأمثلة على الحاجة لإكراه إسرائيل على قبول الميثاق. في القرآن، يمثل رفع أو نتق الجبل صورة في سلسلة من المشاهد التي توضح إلى أي مدى كان القوم كارهين للإيمان حتى نكثوا عهدهم آخر الأمر. ويفيد تهديد الجبل كتذكرة للقوم أن يظلوا متيقظين ومدركين لمسؤوليتهم أمام الله (التقوى). علاوة على ذلك،

يؤكد الخطاب المحيط بموضوع الجبل المرفوع في القرآن على عالمية أمر الله ووجوب تصديقه على الجميع، كما لو أن رسول القرآن كان يدحض تأويل حادثة سيناء كدليل على اختيار إسرائيل.

بالنسبة لكل من التلمود والقرآن، تكشف طريقة كل نص في التعامل مع موتيف الجبل المرفوع شيئاً عن المجتمع وراء النص، باعتبارهم مجتمع أقلية في إمبراطورية راسخة، أتاحت الفرصة لليهود البابليين في الإمبراطورية الفارسية لتعزيز رؤيتهم الكونية القائمة على التوراة، وللإجابة كذلك على الأسئلة حول كيفية ارتباط التوراة بالثقافة الأوسع. ساعد حكماء التلمود في الحفاظ على هوية مجتمعهم من خلال رسوخ الثقة في التوراة كوحي الله الأعلى المنزل على إسرائيل قصرًا وحصرًا. ومع ذلك، ساعدوا اليهود على التفكير البناء فيمن هم خارج مجتمعهم والذين قد يقومون بأعمال تجارية معهم أو غير ذلك من تفاعلات الحياة اليومية. ويضاف إلى ذلك، بوصفهم ورثة تقليد ديني قديم له تاريخ أدبي مهم، كان حكماء التلمود وتلامذتهم مستعدين للتفكير في الدلالات المحتملة للاهوتهم، بل إن سياقات الدراسة الحاخامية عززت مثل هذا التفكير بالفعل. في الفترة العمورية (٢٥٥-٥٠٠)، ركز التعليم الحاخامي بين اليهود البابليين على معلم وحلقة من تلاميذه، يتشاركون رؤاهم بمقاربة المشكلات من زوايا مبتكرة والتوصل لحلول جديدة، وفي الفترة اللاحقة عندما قام محررو التلمود المجهولون بتأليف النصوص التي لدينا (٥٠٠-٧٠٠)، تطورت

الأكاديميات الحاخامية الكبرى التي أعلنت من شأن أسلوب الخطاب الجدلي، بما ألهب دوافع روح التلمود في الاستكشاف اللاهوتي^(١). باختصار، فإن المناقشات التي نجدها في التلمود حول الجبل المرفوع واختيار إسرائيل تتلاقى بشكل جيد مع ثقافة التلمذة الحاخامية وكذلك الوضع اليهودي العام في الإمبراطورية الساسانية^(٢).

على الرغم من أن القرآن -كما هو مقترح أعلاه- نشأ أيضًا من بيئة متنوعة دينيًا، يبدو أن رسول وجمهور القرآن يقعان في سياق اجتماعي مختلف تمامًا عن المجتمع اليهودي الإيراني. الخطاب القرآني مُستقطب بشتات أكبر بين الإيمان وعدم الإيمان، والدعوة إلى اتباع المسار الحقيقي أكثر إصرارًا. ربما

(١) لسياقات الدراسة الاجتماعية في بابل الحاخامية انظر: Rubenstein 2007, 66-73، وكذلك Goodblatt 1975, 39-43, 263-285.

(٢) إن فكرة أن التقليد اليهودي الذي نشأ في بابل لم يكن معروفًا لرسول القرآن بأي حال من الأحوال تشير إلى أن القرآن ليس على دراية أيضًا بالتقاليد اليهودية الفلسطينية. في بعض الحالات، قد يعكس القرآن تقاليد مرتبطة بشكل خاص بالمصادر اليهودية الفلسطينية. مثلًا: يحتاج Zellentin (٢٠١٦، ٢٧٠-٢٧١) بأن القرآن يستخدم مصطلح *ahbār* بطريقة توحى بالتعرف على الاستخدام الفلسطيني بدلًا من الاستخدام البابلي لمصطلح *hbr*. ومع ذلك، ليس من الضروري تحديد الجالية الفلسطينية أو البابلية بوصفهما المُحاور اليهودي الوحيد للقرآن. توجد قنوات اتصال من كلا المجتمعين إلى شبه الجزيرة العربية، كما يوضح Zellentin Zellentin (2016, 268); (2013, 105, 211, 214). أوجه الشبه الأدبية بالقرآن تشير إلى سياق تاريخي مشترك لكل من التلمود البابلي والفلسطيني في: Galadari 2013: 165-194.

تعكس هذه السمات حقيقة أن المجتمع القرآني كان نوعاً من الحركة الدينية الجديدة^(١). وخلافاً للإمبراطورية الساسانية، فإن التعددية الأيديولوجية في غرب شبه الجزيرة العربية لم يسيطر عليها دين واحد مدعوم من الدولة، إذ كانت الأوضاع أكثر قلقاً. في هذا السياق، لعلّه تم اعتبار الجيل الأول من المؤمنين برسالة القرآن تهديداً خطيراً للأديان المستقرة، مما قد يؤدي إلى معارضة شرسة للمجتمع الجديد، وبالتالي حاجة ملحة للمجتمع الجديد للدفاع عن نفسه بأقصى ما يمكن. لم يكن محيط القرآن مما يدفع المؤمنين إلى التفكير في الآثار الأوسع للاهوتهم؛ بالأحرى، حفّز ذلك المحيط الرسول والمؤمنين على تنفيذ مزاعم الأديان الأقدم، وتبرير فهمهم الديني عند كل ساحة. هذا منطقي بالنسبة للقرآن، الذي يترأس بداية التقليد الأدبي الإسلامي. أمّا الأسئلة الصعبة حول العقائد الرئيسة والتفكير اللاهوتي الدقيق فقد ثارت في وقت لاحق حين تطوّر الإسلام كثقافة دينية.



(١) طالع خصائص حركات الجيل الأول في: Bromley 2012, 14–15. راجع: Firestone 2011, 407–408. سلّط مارتينسون الضوء على مفهوم «الحركة الدينية الجديدة» وأهمية الخطابة في تصور القرآن وسياقه من خلال ورقة قدمت في اجتماع نانغروني الرابع ٢٠١٥ (الآن في الصحافة):

“History and Linguistics: A Preliminary, Discipline-based Approach to Ibn Hishām (d. c. 215/830) and al-Ṭabarī (d. 310/923) on the Origins of Islam and the Qur’ān.

قائمة المراجع:

- Ambros, A. A., with S. Procházka. 2004. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert.
- Ayoub, M. M. 1984. *The Qur'an and Its Interpreters*, vol. 1. Albany: State University of New York Press.
- Badawi, E. M. and M. A. Haleem. 2008. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill.
- Bakhos, C. 2014. *The Family of Abraham: Jewish, Christian, and Muslim Interpretations*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674419940>
- Bakhos, C. and M. R. Shayegan, eds. 2010. *The Talmud in Its Iranian Context*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bell, R. 1926. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Macmillan.
- Bell, R., C. E. Bosworth and M. E. J. Richardson, eds. 1991. *A Commentary on the Qur'ān*. Manchester: University of Manchester.
- Ben-Sasson, H. H. 1976. *A History of the Jewish People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Berg, H. 2012. "The needle in the haystack: Islamic origins and the nature of the early sources." In *The Coming of the Comforter: When, Where, And to Whom?*, edited by C. A. Segovia and B. Lourié, 271–302. Piscataway, NJ: Gorgias.
- Berg, H., ed. 2018. *Routledge Handbook on Early Islam*. London: Routledge.
- Bowersock, G. W. 2013. *The Throne of Adulis: Red Sea Wars on the Eve of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Braude, W. G. 1959. *The Midrash on Psalms*. New Haven, CT: Yale University Press.

Bregman, M. 2003. *The Tanhuma-Yelammedenu Literature: Studies in the Evolution of the Versions*. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

Bromley, D. G. 2012. "The sociology of new religious movements." In *The Cambridge Companion to New Religious Movements*, edited by O. Hammer and M. Rothstein, 14–15. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521196505.003>

Caquot, A. 2003. "Le Sinaï monte au ciel." *Transversalités: revue de l'institut catholique de Paris* 85: 48.

Clair-Tisdall, W. 1901. *The Sources of Islam: A Persian Treatise*. Translated by W. Muir. Edinburgh: T. & T. Clark.

Cooper, J., trans. 1987. *The Commentary on the Qur'ān by Abū Ja'far Muḥammad B. Jarīr Al-Ṭabarī*. Oxford: Oxford University Press.

Crone, P. 2015. "Jewish Christianity and the Qur'ān. Part One," *Journal of Near Eastern Studies* 74: 225–253. <https://doi.org/10.1086/682212>

———. 2016. "Jewish Christianity and the Qur'ān. Part Two." *Journal of Near Eastern Studies* 75: 1–21. <https://doi.org/10.1086/684957172>

Donner, F. M. 2010a. "Modern approaches to early Islamic history." In *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1: *The Formation of the Islamic World, Sixth to Eleventh Centuries*, edited by C. F. Robinson, 625–647. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521838238.017>

———. 2010b. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Droge, A. J. 2013. *The Qur'ān: A New Annotated Translation*. Sheffield: Equinox.

Duchesne-Guillemin, J. 1973. *Religion of Ancient Iran*. Bombay: Tata Press.

Edwell, P., with G. Fisher, G. Greatrex, C. Whately, and P. Wood. 2015. "Arabs in the Conflict between Rome and Persia, AD 491–630." In *Arabs and Empires Before Islam*, edited by G. Fisher, 214–275. Oxford: Oxford University Press.

Eilberg-Schwartz, H. 1988. "Who's kidding whom? A serious reading of rabbinic word plays." *Journal of the American Academy of Religion* 55: 769–780.

El-Badawi, E. I. 2014. *The Qur'ān and the Aramaic Gospel Traditions*. London: Routledge.

Elman, Y. 2007. "Middle Persian culture and Babylonian sages: Accommodation and Resistance in the shaping of Rabbinic legal tradition." In *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, edited by C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee, 165–197. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521843901.009>

Elon, M. 1994. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Translated by B. Auerbach and M. J. Sykes. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society.

Ernst, C. 2011. *How to Read the Qur'ān*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Farrin, R. 2014. *Structure and Qur'ānic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text*. Ashland: OR: White Cloud Press.

Firestone, R. 2011. "Is there a notion of 'divine election' in the Qur'ān?" In *New Perspectives on the Qur'ān: The Qur'ān in its Historical Context*, edited by G. S. Reynolds, 393–410. London: Routledge.

———. 2015. "Apes and the Sabbath problem." In *The Festschrift Darkhei Noam: The Jews of Arab Lands*, edited by C. Schapkow, S. Shepkaru and A. T. Levenson, 26–48. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004304765_004

Fishbane, M. 2013. "Midrash and the meaning of scripture." In *Midrash Unbound: Transformations and Innovations*, edited by M. Fishbane and J. Weinberg, 13–17. Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilization.

Fisher, G. and P. Wood, with G. Bevan, G. Greatrex, B. Hamarneh, P. Schadler and W. Ward. 2015. "Arabs and Christianity." In *Arabs and Empires Before Islam*, edited by G. Fisher, 276–372. Oxford: Oxford University Press.

Flesher, P. V. M. and B. Chilton. 2011. *The Targums: A Critical Introduction*. Waco, TX: Baylor University Press. <https://doi.org/10.1163/9789004218178>

Frolov, D. V. 2002. "Freedom and Predistination." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by J. D. McAuliffe, 2:267–271. Leiden: Brill.

Galadari, A. 2013. "The Qibla: An allusion to the Shema'." *Comparative Islamic Studies* 9: 165–194. <https://doi.org/10.1558/cis.v9i2.20101> Michael Wesley Graves 173

Geiger, A. 1902. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 2nd rev. ed. Leipzig: M. W. Kaufmann (originally Bonn, 1833; trans. by F. M. Young as *Judaism and Islam*, Madras, 1898).

Goodblatt, D. M. 1975. *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*. Leiden: Brill.

Gregg, R. C. 2015. *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190231491.001.0001>

Gross, S. M. 2016. "Irano-Talmudica and beyond: Next steps in the contextualization of the Babylonian Talmud." *Jewish Quarterly Review* 106: 248–255. <https://doi.org/10.1353/jqr.2016.0017>

Guillaume, A. 1955. trans. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford: Oxford University Press.

Halivni, D. W. 2013. *The Formation of the Babylonian Talmud*. Translated by J. Rubenstein. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199739882.001.0001>

Hawting, G. R. "Calf of Gold." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by J. D. McAuliffe, 1:272–276. Leiden: Brill.

———. 1999. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497490>

———. 2010. "Qur'ānic Exegesis and History." In *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, edited by J. D. McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering, 408–421. Oxford: Oxford University Press.

Hayes, C. E. 1997. *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*. Oxford: Oxford University Press.

Herman, G., ed. 2015. *Jews, Christians and Zoroastrians: Religious Dynamics in a Sasanian Context*. Piscataway, NJ: Gorgias.

Heschel, A. J. 2005. *Heavenly Torah, As Refracted Through the Generations*. Translated and edited by G. Tucker, with L. Levin. New York: Continuum.

Horovitz, H. S. ed. 1997. *Mechilta d'Rabbi Ismael*. Jerusalem: Shalem Books.

Horovitz, J. 1926. *Koranische Untersuchungen*. Berlin and Leipzig: Walter De Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783111557366>

Hoyland, R. G. 2015. In *God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Izutsu, T. 2002. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.

Jacobs, L. 1989. "Israel and the nations: A literary analysis of a Talmudic Sugya." *Tel Aviv Review* 2: 372–383.

Jastrow, M. 1950. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York: Pardes.

Jones, A., trans. 2007. *The Qur'ān*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.174

Kalmin, R. 1989. *The redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?* Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press.

———. 2006a. *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0195306198.001.0001>

———. 2006b. “Midrash and Social History.” In *Current Trends in the Study of Midrash*, edited by C. Bakhos, 133–159. Leiden: Brill.

Kaplan, L. 1998. “Israel under the mountain: Emmanuel Levinas on freedom and constraint in the revelation of the Torah.” *Modern Judaism* 18: 35–46. <https://doi.org/10.1093/mj/18.1.35>

Katsh, A. I. 1954. *Judaism in Islam*. 3rd ed. New York: Sepher-Hermon Press.

Kugel, J. L. 1986. “Two introductions to Midrash.” In *Midrash and Literature*, edited by G. H. Hartman and S. Budick, 99–100. New Haven, CT: Yale University Press.

———. 1998. *Traditions of the Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lane, E. W. 1877. *Arabic-English Lexicon*, book 1, part 6. Edinburgh: Williams & Norgate.

Lawson, T. 2009. *The Crucifixion and the Qur’ān: A Study in the History of Muslim Thought*. Oxford: Oneworld.

Lowin, S. L. 2006. *The Making of a Forefather: Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives*. Leiden: Brill.

Mårtensson, Ulrika. in press. “History and Linguistics: A Preliminary, Discipline-based Approach to Ibn Hishām (d. c. 215/830) and al-Ṭabarī (d. 310/923) on the Origins of Islam and the Qur’ān.” Paper presented at the Fourth Nangeroni Meeting, July 2015, “Early Islam: The Sectarian Milieu of Late Antiquity?,” forthcoming as volume in the series *Late Antique and Medieval Islamic Near East (LAMINE)*, edited by Guillaume Dye. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Martin, R. C. 2002. “Inimitability.” In *Encyclopaedia of the Qur’ān*, vol. 2: 526–35, ed. J. D. McAuliffe. Leiden: Brill.

Millar, F. 2015. "Christian monasticism in Roman Arabia at the birth of Muhammad." In *Empire, Church and Society in the Late Roman Near East*, 679–713. Leuven: Peeters.

Mokhtarian, J. S. 2015. *Rabbis, Sorcerers, Kings, and Priests: The Culture of the Talmud in Ancient Iran*. Oakland: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520286207.001.0001>

Nagel, T. 1995. *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Nasr, S. H., ed. 2015. *The Study Qur'ān: A New Translation and Commentary*. New York: Harper.

Nebes, R. 2011. "The martyrs of Najrān and the end of the Ḥimyar: On the political history of south Arabia in the early sixth century." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by A. Neuwirth, N. Sinai and M. Marx, 47–49. Leiden: Brill.

Nelson, W. D., trans. 2006. *Mekhilta de-Rabbi Shimon bar Yoḥai*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society.

Neusner, J. 1971. *Aphrahat and Judaism: The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*. Leiden: Brill. Michael Wesley Graves 175

———. 1976. *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia: Essays and Studies*. Leiden: Brill.

———. 1992. *The Bavli's Massive Miscellanies*. Atlanta: Scholars Press.

———. 1996. *The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary*. II Bavli Tractate Shabbat. A. Chapters I through XII. Atlanta: Scholars Press.

Neuwirth, A. 2006. "Oral Scriptures' in contact: The Qur'ānic story of the golden calf and its biblical subtext between narrative,

cult, and inter-communal debate.” In *Self-Referentiality in the Qur’ān*, edited by S. Wild, 71–91. Wiesbaden: Harrassowitz.

———. 2014. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur’ān as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press.

Novak, D. 2011. *The Image of the Non-Jew in Judaism*. 2nd ed. Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilization. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmj9w>

Obermann, J. 1941. “Koran and Agada: The Events at Mount Sinai.” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 58: 34–37. <https://doi.org/10.1086/370587>

Paret, R. 2012. *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*. 8th ed. Stuttgart: Kohlhammer.

Payne, R. E. 2015. *A State of Mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian Political Culture in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/california/9780520286191.001.0001>

Philippou, A. J. 1970. “Origen and the early Jewish-Christian debate.” *Greek Orthodox Theological Review* 15: 140–151.

Rahman, F. 1979. *Islam*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

———. 2009. *Major Themes of the Qur’ān*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Reda, N. 2017. *The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur’ān’s Style, Narrative Structure, and Running Themes*. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press.

Reeves, J. C., ed. 2003. *Bible and Qur’ān: Essays in Scriptural Intertextuality*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.

Reynolds, G. S. 2010. *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203856451>

———. 2012. “On the Qur'ān and the theme of the Jews as ‘killers of the Prophets’.” *al-Bayān* 10: 9–32. <https://doi.org/10.11136/jqh.1210.02.02>

Rippin, A. 2001 [1988]. “The function of asbāb al-nuzūl in Qur'ānic exegesis.” In *The Qur'ān and Its Interpretive Tradition*, section XIX. Aldershot: Ashgate. Originally published in the *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51: 1–20.

Robin, C. J. 2015. “Himyar, Aksūm, and Arabia Deserta in Late Antiquity: The epigraphic evidence.” In *Arabs and Empires Before Islam*, edited by G. Fisher, 127–171. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654529.003.0004>

Rubenstein, J. L. 2007. “Social and institutional settings of Rabbinic literature.” In *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, edited by C. Fonrobert and M. Jaffee, 58–74. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521843901.004176>

———. 1999. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ruether, R. R. 1979. “The Adversus Judaeos tradition in the church fathers: The exegesis of anti-Judaism.” In *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, edited by P. E. Szarmach, 27–50. Albany: State University of New York Press.

Sacks, S. D. 2009. *Midrash and Multiplicity: Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretive Culture*. Berlin: Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110212822>

Saeed, A. 2011. “The self-perception and the originality of the Qur'ān.” In *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam*, edited by D.

Marshall, 98–104. Washington, DC: Georgetown University Press.

Sarason, R. S. 1998. “Interpreting Rabbinic biblical interpretation: The problem of Midrash, again.” In *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, edited by J. Magness and S. Gitin, 133–154. Atlanta: Scholars Press.

Saul and Evelyn Henkind Talmud Text Databank. Lieberman Institute of the Jewish Theological Seminary.

Schechter, S. 1961 [1909]. *Aspects of Rabbinic Theology*. New York: Schocken Books.

Secunda, S. 2014. *The Iranian Talmud: Reading the Bavli in its Sasanian Context*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812209044>

Siegal, M. B.-A. 2013. *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139149419>

Sokoloff, M. 2002. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.

Soloveitchik, J. B. 1965. *The Lonely Man of Faith*. New York: Doubleday.

Speyer, H. 2013 [1931]. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Hildesheim: Georg Olms.

Stern, D. 1987. “Midrash.” In *Contemporary Jewish Religious Thought*, edited by A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr, 613–620. New York: Charles Scribner’s Sons.

Strack, H. L., and G. Stemberger. 1992. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Translated M. Bockmuehl. Minneapolis, MN: Fortress.

Stroumsa, G. G. 2015. "Jewish Christianity and Islamic origins." In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, edited by B. Sadeghi, A. Q. Ahmed, A. Silverstein and R. Hoyland, 72–96. Leiden: Brill.

Ṭabarī. Jāmi' al-bayān 'an-ta'wīl āy al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī). 15 Vols. Lebanon: Dar Ibn Hazm.

Torrey, C. C. 1933. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press.

Tropper, A. 2014. "A tale of two Sinais: On the reception of the Torah according to bShab 88a." In *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, edited by R. Nikolsky and T. Ilan, 148–151. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004277311_007

Urbach, E. E. 1979. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Translated by I. Abrahams. Cambridge, MA: Harvard University Press. Michael Wesley Graves 177

Vidas, M. 2014. *Tradition and the Formation of the Talmud*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850471>

Waldman, M. R. 1985. "New approaches to 'Biblical' material in the Qur'ān." *The Muslim World* 75: 1–16. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1985.tb03459.x>

Wilson, S. G. 1995. *Related Strangers: Jews and Christians 70–170 C.E.* Minneapolis, MN: Fortress Press.

Wylen, S. M. 2005. *The Seventy Faces of Torah*. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.

Yarshater, E. 1983. *The Cambridge History of Iran*, vol. 3.1: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Cambridge: Cambridge University Press.

Zahniser, A.H.M. 2000. "Major transitions and thematic borders in two long suras: al-Baqara and al-Nisā'." In *Literary*

Structures of Religious Meaning in the Qur'ān, edited by I. J. Boullata, 26–55. London: Routledge.

Zetterholm, K. H. 2012. *Jewish Interpretation of the Bible: Ancient and Contemporary*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctt22nm8fw>

Zellentin, H. M. 2013. *The Qur'ān's Legal Culture: The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*. Tübingen: Mohr Siebeck.

———. 2016. “Aḥbār and Ruhbān: Religious leaders in the Qur'ān in dialogue with Christian and Rabbinic literature.” In *Qur'ānic Studies Today*, edited by A. Neuwirth and M. A. Sells, 262–293. London: Routledge.

