



كلود جيليو
Claude Gilliot

الأسطورة، قصة الخلاص في تفسير الطبري

توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته

ترجمة: أ.د / سامي مندور

www.tafsir.net

مركز تفسير القرآن الكريم
Tafsir Center For Qur'anic Studies



مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies



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

نبذة تعريفية بكلود جيليو Claude Gilliot؛

كلود جيليو (١٩٤١-...)، مستشرق فرنسي وأحد الآباء الدومنيكان، وهو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة إكس أون بروفانس - مارسيليا بفرنسا منذ عام ١٩٨٩م وحتى تقاعده في عام ٢٠٠٦م.

حصل على دكتوراه الدولة في سبتمبر عام (١٩٨٢م) من جامعة السوربون Paris-111، وكانت أطروحته بعنوان: «أوجه المخيال الإسلامي الجمعي من خلال تفسير الطبري»، والتي أشرف عليه فيها أستاذه محمد أركون.

وقد عمل باحثًا في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM)، ومشرفًا ومحررًا لعددٍ من المجلات البحثية المتخصصة كمجلة أرابيكا (Arabica)، وله إنتاجٌ غزيرٌ وعددٌ كبيرٌ من الكتابات حول تاريخ القرآن والتفسير، وأشرف على العديد من الرسائل الأكاديمية والأعمال العلمية.

من أهم كتبه:

"Exégèse, langue et théologie en islam: L'exégèse coranique de Tabari", 1990.

التفسير واللغة واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري.

مقدمة^(١) :

يمثل تفسير الطبري أحد أهم التفاسير في تاريخ التفسير الإسلامي؛ لذا فقد حظي هذا التفسير باهتمام كبير من الدارسين الغربيين، وحظي صاحبه ونتاجه المتنوع باهتمام كبير كذلك، والاهتمام بتفسير الطبري اهتمام متنوع المداخل والمقاربات والمساحات؛ بسبب الثراء الكبير لهذا التفسير والعلاقة التي يعقدها بغيره من الكتب التفسيرية السابقة واللاحقة، وكذلك العلاقة التي يعقدها بالحقول المعرفية الإسلامية الأخرى.

وكلود جيليو هو أحد أهم المستشرقين المعاصرين الذين ينصبّ اشتغالهم على تاريخ التفسير وخصوصاً في مراحل المبكرة، وله اهتمام خاص بالطبري وتفسيره، وفي هذه الورقة ينصبّ اهتمام جيليو في دراسته لتعامل الطبري مع بعض القصص القرآني وما يسرده الطبري من أخبار تاريخية وقصص إسرائيلي أثناء تفسيره لآيات القصص في القرآن، حيث يحاول -من خلال تحليل ثلاثة مواضع من تفسير الطبري- فهم علّة هذا السرد من قبل الطبري وطبيعة وظيفته ومعرفة أغراضه في سياق العمل التفسيري عند الطبري.

(١) قام بكتابة المقدمة وكذا التعريف بالأعلام والتعليقات الواردة في نص الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

ومن أجل فهم أسباب سَرْد الطبري لمادة هذا القصص القديم، يستعين جيليو بعددٍ من المنهجيات الحديثة؛ فيستحضر نقاشات جادمر وريكور وشتراوس حول البنية والدلالة، والنقاشات حول دور النصوص الدينية في صنع أسطورة خلاص، ويستعيد النقاشات حول دور المخيال في حياة المؤمنين.

إنّ توظيف الروايات والأخبار التاريخية في التفسير يمثل إحدى القضايا الشائكة في الدرس العربي والإسلامي لقضايا التفسير بشكلٍ عامّ، وهذه الورقة تمثل مقارنة من أبرز المقاربات الغربية لمعالجة تلك القضية في التفسير، مما يجعل من المهم إطلاع الباحثين العرب عليها، للوقوف على ملامحها ونتائجها وأساساتها المنهجية.

نص المقالة (١)(٢)(٣)

١ - بداية، قد يكون من التناقض أن نستدعي تفسيراً قرآنياً مثل تفسير الطبري (ت: ٣١٠ / ٩٢٣)؛ كي ندحض فكرة متداولة تمّ رفضها منذ عشرات

(١) العنوان الأصلي للمقالة:

«Mythe, récit, histoire du salut dans le commentaire coranique de Tabari». وقد أضفنا إلى عنوان المقالة هذا العنوان الفرعي: «توظيف الأخبار الإسرائيلية في تفسير الطبري ودلالاته»، ليكون أكثر تعبيراً عن اشتغال المؤلف في هذه الدراسة. (قسم الترجمات).

(٢) مترجم هذه المادة: أ.د. سامي محمد رجب مندور، أستاذ اللغة الفرنسية وآدابها، ورئيس قسم اللغة الفرنسية الأسبق بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر الشريف.

(٣) هذا البحث نسخة معدّلة من الفصل العاشر من أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة والتي كان عنوانها: Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire d'al- Tabari (أوجه المخيال الإسلامي الجمعي في تفسير الطبري)، والتي تم إعدادها في جامعة السوربون الجديدة- باريس ٣ عام ١٩٨٧م، الصفحات: ٤٧٠ - ٤٩٦. وهو كذلك فصل لم نقم بإعادة كتابته ونشره في كتابنا: langue, exégèse et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabari, Paris, Vrin (Etudes musulmanes, XXXII) 1990, 320p. (اللغة والتفسير واللاهوت في الإسلام، تفسير القرآن للطبري).

وسنجد مفتاح الاختصارات والمراجع في هذا المؤلف في الصفحات: ٢٨١ - ٣٠٨. كما سيجد القارئ مسرداً بالشخصيات من سلسلة الثقات في الفهرس في الصفحات: ٣٠٩ - ٣١٤. أمّا الاختصار TR فيعود إلى رقم ترتيب الأحاديث في تفسير الطبري، طبعة شاكر. وانظر ملحوظاتنا على تاريخ الطبري في مقالنا: «Mythe, et histoire chez Tabari, une vision mythique de l'histoire universelle» (السرد، والأسطورة والتاريخ عند الطبري؛ رؤية أسطورية للتاريخ العالمي) في مجلة معهد الآباء الدومينيكان للدراسات الشرقية، العدد: ٢١، ١٩٩٣، الصفحات: ٢٧٧ - ٢٧٨، وفي المجموع في الصفحات: ٢٧٧ - ٢٨٩.

السنين، ألا وهي فكرة «شرق لا يتغير»^(١). ومع ذلك، فإنّ هذا الرأي يعاود الظهور من آنٍ لآخر؛ ويرجع ذلك لسببين:

السبب الأول هو أنّ هذا الشرق يمثّل -إضافةً إلى الفضاء الهيلنستي - إحدى التّرب الخصبّة لحضارتنا، وأنّ المجتمعات ترغب في أن تجد الأساطير التي بنيت عليها في حالتها الأولى، وتعتقد أنها لن ترى فيها إلا الأفضل، وما انبثقت منه، وكذا الطريق الذي سلكته نحو (التقدّم) وهي واعية بأنها -كما يقال - تركت الأسطورة *muthos* من أجل العقل *logos* دون أن تحتفظ بحنين إلى الأسطورة، أي إلى حقبة ما قبل «دراما» الـ «فصل والتمييز» والتخلي عن وحدة الوجود.

أمّا السبب الثاني فيعود إلى بعض المجتمعات (الشرقية) نفسها، لا سيما المجتمع العربي الإسلامي، تلك المجتمعات التي تعطي نفسها صفة المراقب

(١) W.F. Albright, «Islam and the religions of the ancient Orient». JAOS, 60 (1940).

(الإسلام وأديان الشرق القديم)، 84- 283 p.

(يجب على مؤرّخ الحضارة ومؤرّخ الأديان أن يرفضاً بشدّة مفهوم «الشرق الذي لا يتغيّر». ويحلل المؤلّف عددًا من الشخصيات التي نجدها في سير القديسين القرآنية والمسلمة التي لا تعود مباشرة إلى الشرق الأدنى القديم، ص ٢٨٧ وما بعدها، واستنتج من هذا أن الإسلام من الناحية الدينية جزء لا يتجزأ من التراث اليهودي - المسيحي، وأنه لا يدين كثيرًا وبشكل مباشر إلى ديانات الشرق القديم،

ص ٣٠١). المجلة الآسيوية. (1994): 237- 270. CCLXXXII.

غير الناقد باعتبارها وفيّة ليس لأصولها فحسب، بل كذلك لمصدر خطّة إلهية للبشر وللكون. ويقدم الإسلام نفسه خاصّة على أنه يسعى لإصلاح متكامل لما يمكن أن يكون قد «أفسدته» و«قامت بتزييفه» جماعات ربما لم تف بالمشاق الذي أخذه الله على آدم وأكد عليه.

والحالة هذه، فإنّ ثورة الجماعات الدينية، أو على الأقلّ تلك التي لم ينقطع وجودها مبكراً، تعدّ تاريخ تحوّل يأخذهم من الوعي الأسطوري إلى الوعي التأملي، من الأسطورة المؤسّسة إلى الشعارات المؤسّساتية. وهكذا، يمكن ملاحظة هذا التغيّر الذي حدث في اليهودية، من الناحية الأدبية، في الاختلاف الذي يفصل الكتاب المقدّس والتلمود ويوحدهما في آنٍ واحد. ويظهر هذا التغيّر في القدس في وضع كلمة الكاتب والحاخام مكان كلمة النبيّ؛ كما نجد أن بعض النصوص التي تتناول أنبياء النفي تسيطر عليها نبرة (حاخامية). ويكون لهذا المقطع وعي تأملي ظاهر لا سيما في المدراش^(١) التي تعدّ رابطاً جيداً بين (العقلاني والخيالي)^(٢).

٢- أمّا في القرآن، فإنّنا نميّز بين الحقيقة القرآنية والواقع العربي الإسلامي كي نبرز التطوّر الذي حدث بين لحظة النبوة وإضفاء الشرعية على مجتمع ما

(١) المدراش، هو التفسير اليهودي للكتاب المقدّس العبري. (قسم الترجمات).

(٢) Abecassis, «Le Midrach entre le Mythos et le Logos», Etudes philosophiques, 1984/

2, p.189.

باستخدام كافة أدوات العلم والمعرفة^(١). وقد قام الفقهاء والقصاص والمفسرون وعلماء الحديث بالعمل على المواد القديمة التي ورثها محمد أو اقترضها، في القرآن أو السنة، من مجتمعات الشرق الأدنى^(٢). وفضلاً عن ذلك، فقد قاموا بتوضيح وتفسير الروايات أو الإشارات القرآنية من خلال أخبار أو قصص لا حصر لها، أكثر تطوراً وتفصيلاً، وهذا ما يسمى بالأساطير اليهودية أو غير اليهودية (المسيحية، المسيحية العربية، العربية، الفارسية، إلخ). وربما يأتي التردد الحالي لبعض الباحثين في معالجة مشكلة التأثيرات هذه، والتي دفعتهم أحياناً إلى الحديث عن «عقلية جزيرية»^(٣) لعرب شبه الجزيرة زمن محمد، من

(١) M. Arkoun, La pensée arabe, (الفكر العربي) Paris, PUF, (Que sais- je ?, 915)1975, p.5 sqq., 24sqq/ 19914, éd. Mise à jour, p.7sqq. 26 sqq.

(٢) تترتب هذه النظرة على رؤية الكثير من المستشرقين للقرآن وأنه نصّ منتحل من نصوص سابقة، وهي رؤية تتجاهل الطبيعة الخاصة للنصّ القرآني وكون النصّ يكشف -كما يرى كثير من الباحثين- عن أنماط خاصة في علاقته بالكتب السابقة تبعد تماماً عن أن تكون انعكاساً لها. (قسم الترجمات).

(٣) نشير، على وجه الخصوص، إلى مُداخلة السيدة جاكلين شابي في جلسة الجمعية الآسيوية المنعقدة في الخامس عشر من نوفمبر ١٩٨٥ تحت عنوان: «Réflexions sur quelques faits de mentalités en Arabie occidentale au début du VII^e siècle», cf. JA, CCLXXIV (1986), p. 473 (تأملات في بعض الدلائل على العقلية في شبه الجزيرة العربية في بداية القرن السابع، راجع المجلة الآسيوية، العدد: ٢٧٤، ١٩٨٦)، ص ٤٧٣. ولم تستطع المدرسة الاستشراقية القديمة، التي غالباً ما كانت تمتلك ناصية اللغات القديمة، لا سيما العبرية والسريانية، أن تظّل بلا حساسية تجاه مشاكل (التأثيرات). وربما يكون في رفض معالجة مسألة (الاقتراض) و(عدوى الأفكار) افتراضاً بنيوياً شاملاً.

أن السؤال لم يتم طرحه بشكل جيد. ولا بد من النظر إلى ذلك في سياق «الإبداع الذي نتج عن التوليف/ التأليف بين الأديان»^(١)، كما أوضحه بجلاء ميرسيا إلياد Mircea Eliade^(٢).

وقد كنا نأمل أن يلجأ التفسير القرآني إلى الأساطير اليهودية والمسيحية (أي: الإسرائيليات) بشكل أقل^(٣) وإلى التراث الأسطوري للمنطقة وبشكل

=

فالثقافات، بغض النظر عن أصالتها وإبداعها، ليست أحادية. ومع ذلك، فإن الأساطير والخطابات التي تأخذها ثقافة من أخرى يعاد تشكيلها من جديد. وحول ذلك انظر:

«Muhammad, der Koran und der Zwang der Geschichte» [«Muhammad. le Coran et les «contraintes de l'histoire»], Internationales Symposium: Per Koran als Text, Bonn, 17-21 novembre 1993, a paraître dans les actes du Colloque, Leyde, Brill. 1995.

Der Koran als Text, [«محمد. القرآن» و«ضرورات التاريخ» ، الندوة الدولية: القرآن الكريم]

(القرآن كنص)، بون، ١٧ - ٢١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣، للنشر في أعمال المؤتمر، ليدن، بريل،

١٩٩٥.

(١) مصطلح syncrétisme يعني التوفيق بين المعتقدات الدينية المختلفة وأخذ مجموعة من المبادئ من مختلف الديانات والخلط بينها وبين مختلف المدارس الفكرية سعياً لأن يجعل منها شيئاً واحداً. وقد يعني التأليف بين عناصر متنافرة ناتجة من فلسفات ورؤى مختلفة أو ما يسمى بالانتقائية. وأعتقد أن المقصود في النص هو الأول. (المترجم).

(2) M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. (تاريخ المعتقدات والأفكار) ، II. Paris, 1981, p. 364, et tout le chap. XXVI: Synchrétisme et créativité à l'époque hellénistique: la promesse du salut. (توليف الأديان والإبداع في العصر الهيلنستي). p. 267- 93.

(3) Meir J. Kister, « Haddithū 'an banī 'isrā'īla wa- lā haraja, A Study of an early tradition», IOS, II (1972), p. 215- 39; réimpr. in *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Londres, Variorum Reprints, 1980. n° XIV.

عام، كي يقوم بتفسير القرآن. لكن الحال ليست هكذا، إذ إن تفسير الطبري يعجّ بهذه القصص وهذه الأخبار التي أعيد تفسيرها في سياق آخر لتثير إبداعاً متجدداً وتستخدم في دعم أسس الدين الجديد^(١).

٣. ربما لا يكون مجال البحث هنا معالجة جميع الأساطير التوراتية وغير التوراتية في تفسير الطبري. فهذا الموضوع يمكن أن تخصص له دراسة مستقلة^(٢)؛ لذلك قمنا باختيار نص من تفسير الطبري شرح فيه أبو جعفر تفسير

(١) عالج القرآن بصورة موجزة كثيراً من القصص وأشار للعديد من الأحداث، ومن ثم كان من الطبيعي اللجوء للمادة التفصيلية لهذه القصص والأحداث وتوظيفها في التفسير من أجل حُسن بيان النص القرآني وتقرير معانيه، وهذا التوظيف هو توظيف استدلالي لبناء دلالة ما وليس استمداداً لمضامين هذه المادة وتصوراتها حتى نتحدث عن تأثيرات كالتي يذكر جيليو، وسيأتي التعليق على طرحه في هذا الصدد لاحقاً. (قسم الترجمات).

(٢) وسنجد بيبليوجرافيا كاملة في كتاب: H. Schwarzbaum. *Biblical and Extra- Biblical Legends*. 1982. Walldorf- Hessen. *in Islamic Folk- Literature*. ورغم الأبحاث التي قام بها مراسلوننا في فيينا، فإننا لم نتمكن من اقتفاء أثر ماكس هوس Max Huss، صاحب كتاب: *Die Berichte Tabaris uber die biblische Geschichte verglichen mil den judischen Quellen*, Dissertation, Vienne, 1898. وقد أشار إليه شوارزبوم في Schwarzbaum مرجع سبق ذكره، ص ٤٠. وسنجد دراسة أخرى عن قصص الأنبياء وفقاً للطبري لا سيما في تاريخه في كتاب ألفه تيلمان ناجيل Tilman Nagel، وعنوانه: *Die Qisas al- anbiya Ein Beitrag zur arabischen Literatur- gesehiehte*, Bonn. 1967. p. 16- 79. ويجب أن نضيف إلى ذلك لا سيما منذ مؤلفات كل من: مير. ج. كيستر وهيربرت بوس، خصوصاً مؤلف كيستر: *Legends in tafsir an hadirh Literature: The Creation of Adam and Related Stories*. in A. Rippin (ed.). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 82- 114; Id., «Adam: A

ثلاث آيات قرآنية في ملتي قنات تركيبية مختلفة، وهي الآيات: ٢٥٨ - ٢٦٠ من سورة البقرة، وهي آيات يجمعها موضع واحد، ونصّها كما يأتي:

- ﴿الْمَرْتَرِ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الآية ٢٥٨ من سورة البقرة].

- ﴿أَوَكَلَّيْ مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ وَقَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً

Study of some Legends in *tafsir* and *hadith* Literature, *JOS* (Jerusalem). XIII (1993), p. 74-113، وهذا الأخير قد تم إعادة جزء منه في المساهمة السابقة.

وانظر كذلك:

Busse, «Der Islam und die biblischen Kultstätten». *Der Islam*, 42 (1966), p. 113- 47; Id., «Tempel. Grabes- kirche und Haram as- Šarīf. Drei Heiligtümer und ihre Gegenseitigen Beziehungen in Legend und Wirklichkeit», in H. Busse- G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und fruhislamischer Zeit*. Wiesben, 1987 (27 p. du tiré-à- part); Id., «Jerusalem and Mecca, the Temple and the Kaaba. An account of their interrelation in Islamic times», in M. Sharon (ed.). *The Holy Land in History and Thought*, Leyde. 1988. p. 236- 46.

ويعمل بوس Busse حاليًا على مخطوطات وطبعات (قصص الأنبياء) للثعلبي.

لِلنَّاسِ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿[الآية ٢٥٩ من سورة البقرة].

- ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُّ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿[الآية ٢٦٠ من سورة البقرة].

(ترجمة معاني هذه الآيات في الأصل هي لدينيز ماسون Masson مع تعديل من طرفي في الآية الأخيرة).

وستمثل هذه المقاطع الثلاثة للطبري فرصة لتأسيس نموذج حقيقي للخضوع لله و«التمرد» ضده من خلال ذكر أخبار مروية. ويلعب نقل هذه القصص هنا دورًا لا بد من توضيحه؛ حيث سنجد أنفسنا أمام مستويات عديدة لقراءة أسطورة القيامة، بداية من قراءة محمد نفسه لها في هذا المقطع القرآني، على شكل ثلاث قصص بسيطة وموجزة للغاية. ترتبط القصة الأولى والثالثة بشخصية إبراهيم، بينما تقدم الثانية لنا بطلًا مجهولًا؛ ففي القصة الأولى نجد البطل المؤمن يقاوم الجبار الكافر، ولا يظهر الله فيها إلا كبطل ثانوي عندما ذكره البطل في نهاية الآية. أما في القصتين الثانية والثالثة فنجد أن الفاعلين فيهما هما البطل والله. وأخيرًا، يجب أن نشير في القصة الثانية إلى أهمية القرية، كرمز للقيامة، على الرغم من أنها خاوية على عروشها. أما في القصة الثالثة، فنجد أن شعيرة عهد المرور بين الحيوانات التي تم شقها، أصبحت رمزًا للقيامة.

وستتقود رصانة النصّ القرآني، بل حتى الجانب الأساسي لبعض فقراته
بسبب نقص المعلومات العلمية الكافية، واعتماده أساساً على خلفية أسطورية
قديمة = مفسّرنا إلى ذكر أخبار كثيرة، أحياناً ما تكون بالغة الطول، حول هذه
الآيات الثلاث.

أولاً: الله المحيي المميت؛ حوار المؤمن والجبار الكافر:

٤- يذكر الطبري ثمانية أخبار يختلف طول بعضها عن بعض حول الآية ٢٥٨ من سورة البقرة، ينتهي سندها جميعاً إلى زيد بن أسلم العدوي (تابعي، ت: ١٣٦ / ٧٥٣) وابنه عبد الرحمن (ت: ١٨٢ / ٧٩٨). يأتي الأول منها من تفسير عبد الرزاق (ابن همام، ت: ١٨٢ / ٨٢٧) / معمر (بن راشد، ت: ١٥٤ / ٧٧٠)، من الطريق الآتي: الحسن بن يحيى (العبدى، ت: ٢٦٣ / ٨٧٦)^(١) عبد الرزاق / معمر بن راشد / زيد بن أسلم. أمّا الطريق الثاني فهو الغالب في تفسير الطبري، وهو: يونس بن عبد الأعلى المصري (ت: ٢٦٤ / ٨٧٧) / عبد الله بن وهب (م ١٩٧ / ٨١٢) / عبد الرحمن بن زيد بن المدني. ويعدّ تفسير ابن زيد هو أحد المصادر الأكثر شيوعاً في تفسير الطبري^(٢)؛ وأول هذه الأخبار ما يأتي:

(١) أبو علي بن الربيع الجرجاني الذي سكن بغداد. انظر تاريخ الطبري، المجلد الثاني، الصفحات: ٣٢٤-٣٢٥.

(٢) تفسير الطبري (٥ / ٤٣٣-٤٣٦)، خبر رقم: ٥٨٧٨-٥٨٧٦. وأول هذه السلاسل هو إسناد ١٢ من هورست ص ٣٠١، والثاني هورقم ٢٠ من هورست. انظر كذلك:

Gilliot, La sourate al- baqara dans le commentaire de Tabarī (سورة البقرة في تفسير الطبري), Thèse pour le doctorat de troisième cycle, Université Paris III, 1982, p.265 sq et 277 sq. وانظر كذلك المرجع نفسه ص ٢٨-٢٩، والتي سنصحح فيها سلسلة الإسناد لتكون عبد الرحمن ابن زيد بن أسلم وليس زيد بن أسلم.

«حَدَّثَنِي الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن زيد بن أسلم، أن أول جبار كان في الأرض نمروذ، وكان الناس يخرجون فيمتارون من عنده الطعام، فخرج إبراهيم يمتار مع مَنْ يمتار، فإذا مَرَّ به ناس قال: من ربكم؟ قالوا: أنت، حتى مر به إبراهيم، قال: من ربك؟

قال: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾.

قَالَ: ﴿أَنَا أَخِي وَأُمِّيْتُ﴾.

قَالَ إِبْرَاهِيمُ: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِيهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

قال: أخرجوا هذا عني فلا تميروه شيئاً.

قال: فرجع إبراهيم إلى أهله فمَرَّ على كئيب أعفر، فقال: هلا أخذ من هذا فأتى به أهلي فتطيب أنفسهم حين أدخل عليهم! فأخذ منه، فأتى أهله قال: فوضع متاعه ثم نام، فقامت امرأته إلى متاعه ففتحته فإذا هي بأجود طعام رآه أحد، فصنعت له منه، فقربته إليه - وكان عهده بأهله أنه ليس عندهم طعام - فقال: من أين هذا؟ قالت: من الطعام الذي جئت به. فعلم أن الله قد رزقه، فحمد الله.

ثم بعث الله إلى الجبار ملكاً: أن آمِن بي وأتركك على مُلْكِكَ، قال: فهل ربّ غيري؟ فجاءه الثانية فقال له ذلك، فأبى عليه، ثم أتاه الثالثة فأبى عليه، فقال له المَلَكُ: اجمع جموعك إلى ثلاثة أيام، فجمع الجبار جموعه.

فأمر الله المَلَك، ففتح عليهم بابًا من البعوض، فطلعت الشمس فلم يروها من كثرتها، فبعثها الله عليهم، فأكلت لحومهم وشربت دماءهم، فلم يبقَ إلا العظام، والمَلِك كما هو لم يصبه من ذلك شيء، فبعث الله عليه بعوضةً فدخلت في منخره، فمكث أربعمئة سنة يُضْرَب رأسه بالمطارق، وأرحم الناس به من جمع يديه ثم ضرب بهما رأسه، وكان جبارًا أربعمئة عام، فعذبه الله أربعمئة سنة كَمُلِكِه وأماته الله، وهو الذي بنى صرحًا إلى السماء، فأتى الله بنيانه من القواعد، وهو الذي قال الله: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَنُهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦].

٥- أما الخبر الثاني، وهو رواية زيد بن أسلم فتضم ذات السياق وذات الموضوع ولكنها تحتوي على تفاصيل مختلفة: حيث تدور الأحداث في الموصل، لما غضب نمرود من ردِّ إبراهيم، طَرَدَ كُلَّ النَّاسِ، ولَمَّا لم تمتلئ جوالق إبراهيم بالحبوب، وكاننا تصطفقان. ثم فكَّر إبراهيم في ابنيِّه إسماعيل وإسحاق اللذين سيحزنان لرؤيته يعود إلى المنزل خالي الوفاض، فملاً الكيسين برمّل النهر، ولَمَّا عاد إبراهيم إلى منزله تَعَبًا لَعَبًا، سقط من التعب فنام. وجاءت زوجته إلى إحدى الغرارتين ففتقتها، فإذا حُورَى من النقي، فأخذت منه فعجنته وخبزته لتضعه بين يدي إبراهيم.

وقد ذكر الطبري الخبر الأول بتمامه في تاريخه، وذكر الجزء الثاني منه في سورة النحل الآية ٢٦. كما تظهر قصة البرج وتدميره وعلاقة ذلك بنمرود مرة

أخرى في الجزء الرابع عشر حول إبراهيم (الآية ٢٦، سورة النحل)^(١). وهذا التكرار ليس كذلك من باب المصادفة، حيث يهدف إلى إحداث تأثير معيّن: وهو أن يغرس في ذهن المستمع أو القارئ نموذج النمط والنمط المضاد: حيث خليل الله الذي يؤمن بالله ويسلم له، ويدعو إلى هذا الاستسلام مقابل (عدو الله) الحاكم الجبار الذي يرفض الإقرار بأن لا ربوبية إلا لله. وما نعتبره أسطورة هو التاريخ في ذهن الطبري، وكما توضّحه الطريقة التي يدخل بها الروايات عن نمروذ في تاريخه: «ونرجع الآن إلى الخبر عن عدو الله وعدو إبراهيم الذي كذب بما جاء به من عند الله، وردّ عليه النصيحة التي نصحتها له جهلاً منه،

(١) انظر: تاريخ الطبري (١ / ٣١٩ - ٣٢٠)، والصفحات: (١ / ٢٨٧ - ٢٨٨).

History of al- Tabari, II. Prophets and Patriarchs, translated and annotated by W. M. Brinner. Albany. SUNY, 1987, p. 105- 07;

وانظر: (١٤ / ٩٧) حول الآية ٢٦ من سورة النحل بإسناد يختلف اختلافاً طفيفاً، ولكنه كذلك أحد طرق تفسير عبد الرزاق / معمر: المثنى (بن إبراهيم) / عن ابن إسحاق (بن الحجاج الرازي) عن / عبد الرزاق عن / معمر / عن زيد بن أسلم، وهو أحد طرق الإسناد ١٢. انظر: عبد الرزاق، التفسير، طبعة مصطفى مسلم محمد، الرياض، مكتبة الرشد ١٤٠١ / ١٩٨٩، (١ / ١٠٥ - ١٠٦)، بنفس الإسناد بداية من عبد الرزاق. ويعود الطبري في ص ٩٦ في سورة إبراهيم؛ تفسير الطبري (١٣ / ٢٤٥)، الآية ٤٦ من سورة إبراهيم. ووفقاً لأخبار أخرى، فالأمر يتعلق بنبوختنصر بنفس طريقة أسطورة تيتوس Titus اليهودية. انظر: ب. هيلر «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane», REJ, 85 (1928), p. 118» (قصص وشخصيات تورانية في أسطورة محمد)؛ وحول

النمروذ والذبابة الصغيرة، انظر:

v. B. Heller, «Namrud», EI1, III, 901b, ou SEE p. 437- 38: J. Knappert. Islamic Legends, Leyde, 1985.1, p. 76- 77.

واغتراراً بحلم الله تعالى عنه، نمرود بن كوش بن كنعان بن حام بن نوح، وما آل إليه أمره في عاجل دنياه حين تمرد على ربه، مع إملاء الله إياه»، تاريخ الطبري (١/ ٢٨٧)^(١).

ونجد هنا توافقاً تاماً بين الطبري المؤرّخ والطبري المفسّر؛ فالتفسير بالمعنى الحرفي وفي جانبه الواضح، يخاطر بأن ينسينا ذلك. فقصص الأخبار، لا سيما تلك التي تتناول نشأة العالم (المبتدأ)، وتاريخ الأنبياء، وأخبار القدماء (عرباً، وغير عرب، يهوداً، ومسيحيين، وأميين) تنسج صلة ما بين العملين. ومن المفارقات أن مظهرها الواضح يشكّل قدرتها على الإقناع وقوتها الموحدّة، وتسمح حركتها ذاتها بإعادة استخدامها وتكرارها في أماكن مختلفة، كما يؤدّي تكرارها إلى ترسيخ تصنيف حقيقي يخدم كتابة تاريخ الخلاص في ذاكرة الجماعة. وسوف يتم قراءة ذلك ليس من خلال القرآن فحسب، بل من خلال (قصص القدماء)^(٢). ومنذئذ أصبحت الأخبار من وجهة نظرنا أسطورية، وتستخدم كمفتاح تفسيري وشبكة تأويلية لقراءة الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانية. إنها الثنائية بين الاستسلام لله من جانب والتمرد على شريعته من جانب آخر.

(١) تاريخ الطبري المجلد الأول، صفحة ٣١٩، و صفحة ٢٨٧

The History of al- Tabari, II, op. cit., p. 105.

(٢) وهذا أحد أحاديث ترنيمة مارتينو: «يا مريم! أُمّي العزيزة» وحول هذه المسألة في السيرة، راجع:

Wansbrough, *The Sectarian Milieu*, Oxford, Oup, 1978, p. 49.

ويرتكز برنامج الطبري سواء في تفسيره أو في تاريخه على إعادة «إيمان الأيام الخوالي»، إيمان الآباء، إيمان «خليل الله» في مقابلة النموذج العكسي، نمروء، الحاكم الجبار الذي يرفض الإقرار بربوبية الله.

٦- وغالبًا ما سيكون معنى هذا التصنيف دقيقًا من خلال رواية خبر قصير جدًا. وهذا هو الحال هنا، في خبر يرويه مجاهد (بن جبر، المتوفى: ١٠٤/ ٧٢٢): ورواه ابن جرير الطبري في التفسير بسنده: عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، قال: أنا أحيي وأميت؛ أقتل من شئت، وأستحيي من شئت أدعُه حيًّا فلا أقتلُه. وقال: مَلِكُ الأرض مشرقها ومغربها أربعة نفر؛ مؤمنان، وكافران. فالْمُؤْمَنان: سُليمانُ بنُ داودَ، وذو القرنين. والكافران: بُختنصرُ، ونمرودُ بنُ كنعان^(١). لم يملكها غيرُهم، انتهى. وقد أدخل أبو الهلال العسكري (توفي بعد: ٤٠٠ / ١٠١٠)^(٢) نمروءًا في الأوائل باعتباره رمزًا للاستبداد.

(١) الطبري، (٤٣٣/٥)، خبر رقم ٥٨٤٧. انظر: مجاهد، ص ١١٥، وص ٣٤٦، وحول الآية ٢٦ من سورة النحل: حيث اكتفى بأن قال أن الأمر يتعلق بنمرود بن كنعان. وهذا ليس مدهشًا. وفي الواقع، فقد أوضح ج. ستوت G.Stauth في كتابه:

G. Slauth, *Die Überlieferung des Korankommentar Mugdhid b. 6abrs*, Dissertation, Giessen, 1969.

إننا لا نستطيع أن نعيد بناء تفسير مجاهد انطلاقًا من مواد في حوزتنا. ويمكن أن تراجع في ذلك الصفحات: ٢٢٥-٢٢٦. فالتفسير الذي نُشِرَ حاملاً اسمه ليس إلا «نسخة مراجعة» من بين أخرى. فرمز عنف نمروء هو صعوده وطيرانه يتشابه مع رمز شاه كي كاووش كما وصفها الفردوسي في كتابه:

ولن نتطرق هنا مرّة أخرى إلى مسألة الأصول اليهودية لهذه الروايات؛ لأنه قد تم تناول ذلك بالفعل في مكان آخر^(٣). وإذا كان الطبري لم يعطِ أيّ رأي حول صحة هذه الأخبار، فإنها مع ذلك تؤدّي وظيفة مهمّة في تفسيره مثلما هو

=

(كتاب الملوك) ترجمة: ج. موهل Mohl، ١٩٧٦، المجلد الثاني، ص ٣١-٣٨ «وأغوى إبليس الملك كوش واتجه نحو السماء».

(٢) أبو هلال العسكري، الأوائل، طبعة المصري ووليد كساب، دمشق، ١٩٧٥، المجلد الثاني، ص ١٨٨.

(٣) راجع: Sidersky, p. 31- 35, 39- 42. ومع ذلك فإنّ هذا المؤلّف الذي يذكر كثيرًا في فرنسا لا يمكن

استخدامه إلا بشيء من الحذر. راجع كذلك الانتقادات القاسية التي وجهها ب. هيلر Heller في كتابه: «La Legende biblique dans Pislam. Recents travaux et nouvelles methodes de recherches». Ref 1934, p. 8- 17. وانظر ص ١٠ حول أسطورة نمرود وإبراهيم. وقد عالج ماكس جرونهوم هذه الأسطورة اليهودية لنمرود وإبراهيم في:

Max Griinbaum, Neue Beitrdge zur semitischen Sagen- kunde, Leyde. 1893, p. 89- 132, pour Nemrod, en particulier, p. 96- 98. .

كما نجد كذلك أنّ قصة الذبابة في مدرasha تطبق على تيتوس Titus، ص ٩٨. أمّا فيما يخصّ الله الذي

يحيي ويميت، فانظر: سيفريه Sifré في سفر التثنية في بونسرفين J. Bonsirven. Textes rabbiniques des deux premiers siecles chrétiens, Rome, 1955, p. 83, n° 365. وحول الأسطورة الإسلامية

والأسطورة اليهودية، نجد تحت أيدينا عمل شوتزنجر:

H. Schutzinger, Ursprung and Entwicklung der arabischen Abraham- Nimrod Legende, Bonn, 1961

وحول الموضوع الذي يهمنّا في الصفحات: ٣١-٣٢، ص ٨٨ وما بعدها، ص ١٣٣ وما بعدها هنا

وهناك حيث نجد مراجع أخرى، مثل:

H. Speyer. Die biblischen Errzalungen im Qoran, Grafenhainichen, 1931; rémpr. Hildesheim, p. 140- 142: la dispute d'Abraham avec Ncmrod; A. I. Katsh, Judaism and the Koran. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries. New York, 1954, 1962 2 é p. 175- 176.

الحال في تاريخه. وتشكّل هذه الأخبار حلقة وصل بين نصّ القرآن وتاريخ البشرية في تفاصيله، إنه تاريخ المقابلة بين الإيمان والكفر، بين إعلان ربوبية الله وحده وتمرد الحُكّام الجبارين الذين يريدون أن يتحلّوا لأنفسهم لقب الرّبّ.

كما أنّ لهذه الأخبار خلفية قديمة عند العرب بالنظر إلى أنها انتشرت في النصف الأول من القرن الثاني (من الواضح أنه كانت أقدم بكثير)، مثل رواية زيد بن أسلم. لكننا نستطيع كذلك الاستشهاد بالنصوص المكافئة في تفسير مقاتل بن سليمان (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)^(١)، والذي لم يشر إليه الطبري قط. ويبدو أنّ هذه القصص كانت أقلّ تفصيلاً في بعض الأخبار التفسيرية في النصف الثاني من القرن الأول، كما توضّحه الفقرات النصيّة المنسوبة إلى مجاهد (ت: ١٠٤ / ٧٢٢).

(١) تفسير مقاتل بن سليمان، الجزء الأول، طبعة شحاتة، القاهرة ١٩٦٩، وانظر كذلك:

«Muqatil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit». JA, CCLXXIX (1991). p. 39- 92 .

ثانيًا: الله المحيي المميت؛ قصة المدينة المدمرة والنائم المعجز:

٧- يحتلّ شرح الآية ٢٥٩، الأكثر نظمًا، ستًّا وأربعين صفحة من تفسير الطبري^(١). وبينما كنّا ننتظر أن يستخلص حجة من كلمة ﴿كَالَّذِي﴾ التي بدأت بها الآية: ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ ليرى فيها مقدّمة لقصة نموذجية أخرى، فإنّ اهتمامه انصبّ على النحو، بالنظر إلى أنه كان أحد علماء البصرة النحويين. وقد ادّعى أن (الكاف) في قوله: ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ زائدة. ولم يكن هذا النحوي الذي لم يسمّه الطبري سوى الأخفش (ت: ٢١٥ / ٨٣٠). وهذا أمر لا يمكن قبوله عند الطبري لأسباب لاهوتية. إذ إنه قد أكّد أكثر من مرة أن كتاب الله لا يمكن أن يحتوي على عناصر لغوية (غير ضرورية). لذلك يجب أن نربط بداية الآية ٢٥٨ ببداية الآية ٢٥٩، ونفهم ﴿الْمَرَّتْ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ...﴾ مع ﴿أَوَكَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ...﴾. وهذه، حسب قوله، عبارة مألوّفة عند العرب. والحقيقة أنّ الأخفش تبنّى الحلّ الذي اقترحه؛ لأنّ عطف النسق لا يعود إلى "ك" سابقة. وقد اقترح ج. بارث Barth فرضية أن تكون هذه الآية قد وُضعت هنا خلال الكتابة النهائية للقرآن^(٢)؛ بسبب موضوع القيامة الذي يربطها بسابقتها ولاحققتها^(٣).

(١) الطبري، (٥ / ٤٣٨ - ٤٨٤).

(٢) هذا كلام يشي بأنّ القرآن قد تعرّض للإضافة والحذف من قِبَل محرّرين، لا سيما في مرحلة أو مراحل الجمع المختلفة، وهذا ما يخالف ما أجمعت عليه الأمة كما يخالف معطيات تاريخ المصحف. (المترجم).

ويقدّم الطبري أولاً سلسلة من الروايات التي يتم فيها تحديد الشخصية المُشار إليها في هذه الآية على أنها إمّا عُزيرًا، أو إرميا، أو حتى الخضر. ويخلص إلى أن هذا التحديد ليس له أهمية كبيرة؛ لأن الأمر يتعلق بالإشارة إلى مَنْ ينكرون قُدرة الله على الإماتة والإحياء، سواء كانوا من قريش أو من غيرهم من العرب، وبإقامة الحُجّة على اليهود. فأهل الكتاب وحدهم يعرفون هذه الأشياء، والنبّي الأمّي الذي جاء من أمة أميّة لا يمكن إلا أن يكون جاهلاً بذلك. وهذا دليل آخر على أن القرآن ليس من عمله، بل من عند الله^(١). وتبدو هذه الملاحظة الأخيرة أساسية بالنسبة لنا؛ لأنها توجّهنا أكثر قليلاً نحو الوظيفة التي يعطيها الطبري لهذه القصص في تفسيره. وقد أشار ليتشنستادر I.Lichtenstadter^(٢) بشكلٍ صحيحٍ تمامًا إلى أن الطبري يعتني كثيرًا برواية القصص والأخبار التي تُعدّ مكملّة للقصص القرآني، بل وغالبًا ما يعبر عن تحفظٍ ما تجاهها. وهذا هو الحال هنا؛ لأنّ الطبري لا يُولي أهمية لتحديد هوية

=

(٣) الطبري (٥ / ٤٣٨)؛ الأخفش، معاني القرآن، طبعة فايز فارس، (١ / ١٨٢)؛ الورد (١ / ٣٨٠). وحول نفس ملحوظة الطبري حول عدم وجود أيّ شكل من أشكال الزيادة في (القرآن: ١ / ٤٣٩ - (٤١)، (٢ / ٣٣١ - ٣٤٠)؛ انظر كذلك:

J. Barth, «Studien /ur Kritik und Exegese des Qorans», Dei Islam. VI (1916), p. 144

(١) الطبري (٥ / ٤٤٦).

(٢) انظر: I. Lichtenstadter, «Quran and Quran exegesis », Humaniora islamica (La Haye/

Paris. Mouton), II (1974), p. 12.

الشخصية التي يقدمها القرآن كنموذج. ولا يبقى إلا أن نقول أن الأخبار التي يذكرها حول هوية الشخصية ستكون بمثابة مقدمة لقصص أكثر تفصيلاً سنقوم بدراستها فيما بعد، وسيتم استخدام هذه القصص كسياق Sitz im Leben للفقرة القرآنية التي ندرسها.

وفي الواقع، فإن السيناريو هنا مزدوج كما توضّحه ملحوظة الطبري التي درسناها سلفاً. فمن ناحية، تمت الإشارة إلى الشخصية التي حدّدها القرآن، حتى ولو كان هذا التحديد لا يهمه كثيراً، وبالتالي، إلى تاريخ أبدي للعلاقة بين الله والبشر. ومن ناحية أخرى، تتوجّه هذه الآية إلى المخاطبين المباشرين بالقرآن، وهم (الوثنيون) العرب أو يهود المدينة، عبر نبي (أمي / أممي)^(١). وبالتالي، فإنّ هذه القصص (التكميلية) تعدّ أيضاً تأكيداً حجاجياً دفاعياً.

٨- ويتبنّى الطبري وجهة النظر ذاتها عند تحديد القرية المدمرة الخاوية على عروشها: وهو عدم الاهتمام بتحديد هويتها، ولكن هذا لم يمنعه من ذكر سبعة أخبار، لا سيما تلك التي تُروى عن وهب بن منبه الذي رأى أنها القدس، والخبر الذي رواه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم الذي يعود إلى الآية ٢٤٣ من سورة البقرة: ﴿الْمَثَرِ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمْ

(١) وحول هذا المصطلح، انظر الملحوظات والبيبلوجرافيا في:

Cl. Gilliot, «Le Coran: trois traductions récentes», Stud, Isi., LXXV, p. 171- 73.

اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وهي تلك القرية التي أصابها الطاعون. وإذا عدنا إلى الأخبار التي جمعها الطبري حول هذه الآية، نجد أنها غالبًا ما تشير إلى حزقيال (حزقيال بن بوزي)^(١).

وهذا يجعلنا نفكر في سفر حزقيال: ٣٧، ١ - ١٤، والمقطع الشهير حول العظام الجافة، والتي تعدّ بالنسبة لليهود والمسيحيين علامة على نهاية العالم temps mesianiques. وسوف نشير بشكلٍ عابر أو في الهوامش إلى بعض الروابط التوراتية أو التلمودية التي تشي بها الأخبار التي جمعها الطبري، ولكن من المهم قبل كل شيء أن نرى أن هذه العناصر ذات الأصول المختلفة تنتج قصة جديدة لها غايتها الخاصة بها.

وما يأتي يوضح ما إذا كان هناك حاجة لأن يهتم الطبري قبل كل شيء بإبراز المعنى الأخلاقي لهذه الآية من القرآن، وليس تحديد الحقبة الزمنية التي تلمح إليها بالضبط. وتوجد هذه العناصر الأكثر تناقضًا، و(الخلط) بين العصور والشخصيات داخل خبرٍ ما منقول. ومع ذلك، فإن هذه الروايات تنتج أثرها، كما ستوضحه لنا فيما بعد خاتمة الطبري.

(١) الطبري: (٥ / ٤٤٢ - ٤٤٤)، وراجع كذلك الصفحات: ٢٦٧ - ٢٧٧. وفيما يتعلق بالإشارة إلى

حزقيال، راجع: cf. Speyer, op. cit., p.412- 13 ;Katsh,p.158 ; J.Eisenberg- [G.Vajdal], « Hizkīl », EI, p.554a.

٩- وتشغل إحدى هذه الأخبار التي تعدّ جزءاً من الخبر والمبتدأ لابن إسحاق سبع صفحات في تفسير الطبري. وعلى الرغم من طوله، إلا إنه من الضروري أن نعيد هنا إنتاج أجزائها الرئيسة^(١):

أ. وحدّثنا ابن حميد (م. الرازي، ت: ٢٤٨ / ٨٦٢)، قال: حدّثنا سلمة (بن الفضل الرازي، ت: ١٩١ / ٨٠٦)، عن ابن إسحاق (ت: ١٥٠ / ٧٦٧)^(٢) عمّن لا يتهّم، عن وهب بن منبه اليماني (ت: ١١٠ / ٧٢٨ أو ١١٤ / ٧٣٢)^(٣) أنه كان يقول: «قَالَ اللهُ -عز وجل- لِإِرميَا حين بعثه نبيّاً إلى بني إِسْرَائِيل: يَا إِرميَا، مِنْ قَبْلِ أَنْ أخلُقَكَ اخْتَرْتُكَ، وَمِنْ قَبْلِ أَنْ أَصوِّرَكَ فِي بطن أُمِّكَ قَدَّسْتُكَ، وَمِنْ قَبْلِ أَنْ أُخْرِجَكَ مِنْ بطن أُمِّكَ طَهَّرْتُكَ، وَمِنْ قَبْلِ أَنْ تَبْلُغَ الْأَشَدَّ اخْتَبَرْتُكَ، وَلَأَمْرٌ عَظِيمٌ اجْتَبَيْتُكَ».

(١) الطبري (٥ / ٤٤ - ٥٤)، وفي الترجمة ص ٥٩١٠، التاريخ، المجلد الأول ٥٨ - ٦٧، وص ٤٨ - ٧٧. وانظر: History of al- Taharh IV. The Ancient Kingdoms, translated and annotated by Moshe Perlmann, Albany. SUNY, 1987. p. 55- 62. Annales, I. p. 658/ 1, p. 547, يقدم أولاً سلسلة إسناد تشبه الخبر رقم ٥٩١١ في تفسير الطبري وليس نصها. ثم تأتي مباشرة سلسلة إسناد أخرى وهي الواردة في الخبر رقم ٥٩١٠ في تفسير الطبري في قصة تتطابق مع الخبر رقم ٥٩١٠. هل هناك سقط في هذا المكان في مخطوطات تاريخ الطبري؟ ثم تتواصل القصة في تاريخ الطبري مبتعدة عن الخبر رقم ٥٩١٠ في تفسير الطبري، صفحات: ٦٦٧ - ٧٠ / ص: ٥٥٤ - ٥٧.

(٢) حول هؤلاء الثلاثة الثقة، انظر: Gilliot. Claude Gilliot, Exégèse, langue et théologie, p. 21- 22.

(٣) انظر: Gas (١ / ٣٠٥ - ٣٠٧).

وستعرّف هنا على موضوع تقليدي يتناول دعوة أيّ نبي في الكتاب المقدّس، ولا سيما دعوة إرميا حيث كانت كلمة الربّ له: «قَبْلَمَا صَوَّرْتُكَ فِي الْبَطْنِ عَرَفْتُكَ، وَقَبْلَمَا خَرَجْتَ مِنَ الرَّحِمِ قَدَسْتُكَ. جَعَلْتُكَ نَبِيًّا لِلشُّعُوبِ» (إرميا ١-٥)^(١).

ب- وتستمر قصة وهب متحدّثة عن عصيان بني إسرائيل الذين أحلّوا ما حرّم الله ونسوا ما أنعمه الله عليهم عندما نجّاهم من سنحاريب. وبعث الله إرميا يذكرهم نعم ربّهم عليهم. ثم أوحى الله -عز وجل- إلى إرميا أنّي مُهلِك بني إسرائيل بياث -وياث أهل بابل، فهم من ولد يافث بن نوح- فلما سمع إرميا وحي ربّه صاح وبكى وشقّ ثيابه، ونبذ الرماد على رأسه، فقال: «ملعون يوم وُلدت فيه». وهنا تختلط شخصية إرميا في جزء منها مع شخصية الخضر: «فلما سمع الله -عز وجل- تضرّع الخضر وبكاءه، وكيف يقول، ناداه: يا إرميا»^(٢). وحيثُذ وعده الله ألا يهلك بيت المقدس إلا إذا كان الأمر من قبله.

(١) اعتمدنا في ترجمات الكتاب المقدّس إلى العربية على نسخة الكتاب المقدّس باللغة العربية، فان

دايك Arabic Van Dyck translation of the Holy Bible على الموقع:

https://ebible.org/pdf/arb-vd/arb-vd_all.pdf. (المترجم).

(٢) حول الخلط بين إرميا والخضر، انظر: cf. G. Vajda, «Irmīyā», EI, IV. 83b. وحول هذا التشابه

وغيره انظر: cf. Wensinck, «al-Khadir», EI, IV. 937b; Schwarzbau, p. 167. n. 215.

ج. ومَرَّت ثلاث سنوات، ولكن بني إسرائيل كانوا يرتكبون الإثم أكثر فأكثر كلَّ يوم، وأمرهم ملكهم بتغيير سلوكهم قبل أن يبعث الله عليهم ملوكًا لا رحمة عندهم بهم، مذكّرًا إياهم أنّ الله قريبُ التوبة مبسوط اليدين بالخير، رحيم بمن تاب إليه فأبوا عليه أن ينزعوا عن شيء مما هم فيه. فسار نَبُوخَذْنَصَّرُ إلى بيت المقدس. وفي مشهد مساومة، هددًا إرميا المَلِك الذي أرسله الله ثلاث مرات، وكان الله يريد من نبيّه أن يسمح بغزو القدس، وعلى الرغم من اقتراب الأجل، لم تهتز ثقة إرميا في الله الذي لا يخلف الميعاد. وأخيرًا، ولمّا سئم إرميا الحرب، توجه إلى الله بالدعاء الحاسم الآتي: «يا ملك السماوات والأرض، إنّ كانوا على حقّ وصواب فأبقهم، وإن كانوا على سخطك وعمل لا ترضاه فأهلكهم». فلما خرجت الكلمة من في إرميا أرسل الله -عز وجل- صاعقة من السماء في بيت المقدس فالتهب مكان القربان^(١). فلما رأى ذلك إرميا صاح وشقّ ثيابه، ونبذ التراب على رأسه. وطار إرميا حتى خالط الوحوش.

(١) استنادًا على الأبحاث التي قام بها ج. رايت Wight و ر.ب. دى فو Vaux، يمكن أن نعتبر بشكل عام أن المعبد يحتوي على دهليز (ulam) مسبوق بأعمدة، فتحت على قاعة عبادة مع مائدة قرايين. وفي نهاية هذه القاعة (hekaf) يوجد قدس الأقداس (dehir) الذي يضم تابوت العهد والعرش الذي يحمله الشاروبيم. وقدس الأقداس هو قاعة العبادة اليومية وتقديم القرايين. انظر:

R- de Vaux, "Note on the Temple of Solomon", Bible el Orient, Paris, Cerf, 1967, p. 203- 16 و J- C Margueron. Le Grand Atlas de l'archéologie, Paris, Encyclopedia Universalis. 1985,p.192.

١٠. د. ودخل بختنصر بيت المقدس وأزال الآثار (بما في ذلك الآنية). وأمر بجمع سكان أورشليم واختار منهم سبعين ألف شاب كان من بينهم دانيال وعزارياء وميشايل وحنانيا^(١). فثُلثًا أقر بالشام، وثُلثًا سبى، وثُلثًا قتل. وكانت هذه الواقعة الأولى التي أنزلها الله ببني إسرائيل بإحداثهم وظلمهم.

(١) الطبري (٥/٤٥٠).

أ. «بختنصر بن نبوزرذان [بن سنحاريب بن دارياس بن نمرود بن فالغ بن عابر]، وقد اعتبر شاكر أن النص بين المعقوف من تاريخ الطبري، راجع: (١/٦٦٢)، ص ٥٥١. هل يجب أن نرى أن نبوزرذان هو ذاته المذكور في الكتاب المقدس وبالذي كان قائدًا لحرس بختنصر؟ انظر: إرميا ٣٩: ٩ و ١١، ١٣، ٢٨. وسنلاحظ هنا أن الاسمين الأخيرين يوجدان في نسب إبراهيم: تراح (تارح أو تاراخ)، وهذا يعادل آزر الموجود عند المسعودي ٧٥ «تارح وهو آزر أبو إبراهيم». من سفر التكوين ٥: ١٢، ابن أخنوخ (المسعودي ٣١ طبعة المكتبة العصرية) إرفخشد بن سام بن نوح، انظر: سفر التكوين ١٠. بعده ولده تارح وهو آزر أبو إبراهيم الخليل وفي عصره كان نمرود بن كنعان، ص ٣٦، المكتبة العصرية- بيروت ٢٠٠٥. ووفقاً لسلسلة النسب التي قدمها الطبري في تاريخه (١/٢٥٢)، ص ٢٣٣ كتاب الخلق، ترجمة هيرات، المجلد الثالث، ص ٤٩ ولا يذكر قينان. انظر: Weinsinck, in SEL, p.154b, وانظر كذلك: سفر التكوين ١١: ١٠-٢٧، وأخبار الأيام الأول ١٧-٢٧. ويذكر الطبري في تاريخه، المجلد الأول، ٦٥٠، ص ٥٤٢ خمسة عشر اسمًا بين داريوش ونمرود في سلسلة نسب نبوختنصر. ولا يوجد في حوزتنا في المجال العربي الإسلامي أعمال ذات بال حول العلاقة بين النسب ورؤية العالم. وحول الكتاب المقدس، انظر:

Karin R. Andriolo, «A Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament», *American Anthropologist*. 75, p. 1657- 69; E. Leach. «La Genèse comme mythe», in *L 'unite de rhonmie*. Paris, Gallimard, 1980, p. 143- 59.

وحول أسماء الكتاب المقدس، انظر:

Dictionnaire encyclopedique de la Bible. Maredsous et Louvain. 1987, s. v.

=

هـ- «فَلَمَّا وَلَّىٰ بَخْتَنَصْرٌ^(١) عَنْهُمْ رَاجِعًا إِلَىٰ بَابِلَ بِمَنْ مَعَهُ مِنْ سَبَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَقْبَلَ إِرْمِيَا عَلَىٰ حِمَارٍ لَهُ مَعَهُ عَصِيرٌ مِنْ عَنبٍ فِي رَكْوَةٍ وَسَلَّةٌ تَيْنٌ، حَتَّىٰ غَشِيَ إِيلْيَاءَ (إِلْيَاءَ، أَوْ أَيْلِيَا كَابَيْتُولِينَا، الْقُدْسُ)، فَلَمَّا وَقَفَ عَلَيْهَا وَرَأَىٰ مَا بِهَا مِنَ الْخَرَابِ دَخَلَهُ شَكٌّ، فَقَالَ: ﴿أَنْتَ يَا يُحْيَىٰ هَٰذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ﴾، وَحِمَارُهُ وَعَصِيرُهُ وَسَلَّةُ تَيْنِهِ عِنْدَهُ حَيْثُ أَمَاتَهُ اللَّهُ وَأَمَاتَ حِمَارُهُ مَعَهُ، وَأَعْمَىٰ اللَّهُ عَنْهُ الْعَيُونَ فَلَمْ يَرَهُ أَحَدٌ، ثُمَّ بَعَثَهُ اللَّهُ فَقَالَ لَهُ: ﴿كَمْ لَيْتَ قَالَتْ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ

=

وحول قصص النفي في حكم بختنصر، انظر: إرميا ٥٢: ١٢ وما بعدها، R/٢، ٢٤، ١٧-١، وسفر الملوك ٢٤: ١-١٧ في أكثر من موضع.

وحول الفتیان الأربعة، انظر: سفر التثنية الأول ١: ١-٢١، وتضم المخطوطة مسایل الذي يمكن أن يكون مسائیل، وقد صحّحها شاكر كما هي في النصّ الحديث من الكتاب المقدّس باللغة العربية الذي يذكرها ميشائیل.

(١) بداية من هنا ترجم النصّ جزئيًا وعلّق عليه شورازبوم Schwarzbau، ص ٨٤ وما يليها. والملحوظات المهمّة، ص ١٦٧. وندين كثيرًا لهذه الدراسة، الموثّقة توثيقًا جيدًا في المجالات الإسلامية والتوراتية والحاخامية وفي مجال الحكايات والتراث الشعبي (الفلكلور).

أمّا فيما يخصّ اسم القدس (إيليا)، راجع: S. D. Goitcin, *El*, V, 322a، وقد أورد البكري الطرق المختلفة في كتابتها في كتابه: (معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع)، طبعة مصطفى السقا، القاهرة، ١٩٤٥، ص ٢١٧ وهي: إيلياء وإيليا وإلياء. وحول مصادر التراث الإسلامي المتعلقة بالقدس، سنكمل البليو جرافيا التي قدّمها س. د. جويتين. في مقال سبق ذكره، ص ٣٣٩، بمراجع شورازبوم، ص ٧٠.

يَوْمٍ قَالَ بَل لِّبِئْتَ مِائَةً عَامٍ فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ﴿١٠٠﴾ - يقول لم يتغير -
﴿وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَنَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ
نَكْسُوهَا الْحَمًا﴾.

فنظر إلى حماره يتصل بعض إلى بعض - وقد كان مات معه - بالعروق
والعصب، ثم كيف كسا ذلك منه اللحم حتى استوى، ثم جرى فيه الروح فقام
ينهق، ثم نظر إلى عصيره وتينه فإذا هو على هيئته حين وضعه لم يتغير، فلما
عين من قدرة الله ما عين، قال: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة
البقرة، الآية ٢٥٩.

١١. (هـ/ مكرر) وذكر الطبري رواية أخرى عن وهب بن منبه يختلف
محتواها عن سابقتها، وهي: حدثني محمد بن عسكر (بن سهل بن عساكر ت:
٢٤٧ / ٥٦٨)، وابن زنجويه (حميد بن مخلد بن قتيبة، ت: ٢٤٧ / ٦٨١)، قالاً:
ثنا إسماعيل بن عبد الكريم (الصنعاني، ت: ٢١٠ / ٨٢٥)، قال: ثني
عبد الصمد بن معقل (ابن أخ وهب، ٨٣ / ٧٠٢) أنه سمع وهب بن منبه (٣٤ /
٦٥٤ / ٧٢٨)^(١) يقول: «أوحى الله إلى إرميا وهو بأرض مصر أن الحق بأرض

(١) أخذ الطبري هذه الرواية من اثنين من أساتذته، الأول هو محمد بن سهل بن عساكر، أبو بكر الجوال
الذي سكن بغداد وروى عن عبد الرزاق، تفسير الطبري، الجزء التاسع، ص ٢٠٧، وراجع الطبري،
الجزء الخامس، الأخبار رقم ٥٥٩٨ ورقم ٥٦٦٤ من الترجمة. أما الثاني فهو ابن زنجويه (م. ٢٥٨ /

إيليا، فإنّ هذه ليست لك بأرض مقام، فركب حماره، حتى إذا كان ببعض الطريق، ومعه سلّة من عنب وتين^(١)، وكان معه سقاء حديد، فملأه ماء، فلما بدا له شخص بيت المقدس وما حوله من القرى والمساجد، ونظر إلى خراب لا يوصف، ورأى هدم بيت المقدس كالجبل العظيم، قال: ﴿أَنْ يُّحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾، وسار حتى تبوّأ منها منزلاً، فربط حماره بحبل جديد. وعلّق سقائه، وألقى الله عليه السّبات^(٢)، فلما نام نزع الله روحه مائة عام، فلما مرّت من المائة

=

(٨٧١) وهو تلميذ أحمد بن حنبل، تفسير الطبري، المجلد التاسع، ص ٣١٥-٣١٦؛ وروى أيضًا عن عبد الرزاق، راجع تفسير الطبري (٦/ ١٩)، والخبر رقم ٦٢٥٦. ولكن من الأرجح أن يتعلق الأمر بحميد بن مخلد بن قتيبة = ابن زنجويه، تفسير الطبري (١/ ٤٨-٤٩)، والذي يخبرنا عنه سان، المجلد الثاني عشر، ص ٢٠ أن ابن جرير روى عنه. وإسماعيل بن عبد الكريم بن معقل بن منبه: تفسير الطبري، المجلد الأول، ص ٣١٥-٣١٦، عبد الصمد بن معقل: تفسير الطبري، المجلد السادس، ص ٣٢٨؛ راجع كذلك:

R. G. Khoury, Wahb b. Munabbih. Teil 1. Wiesbaden. 1972. p. 183- 84.

- (١) وتعني سلّة التين حسب حالة الثمرات، تعني هلاك أو إصلاح الشعب والمدينة. راجع إرميا ٢٤، ١-١٠ / ٢٩، ١-٢٠ / عاموس ٨، ١-٩: «قَدْ أَتَتْ النّهَايَةُ عَلَى شَعْبِي إِسْرَائِيلَ». / متى ١٨، ١-١٩.
- (٢) الطبري (٥/ ٤٥٥)، (١/ ٥)، أشار المحقق شاعر في هامشه أنه لم يعثر على هذا الاسم (يوساك) في أي مكان. ويبدو أن هذا خطأ من بعض النساخ. وبالفعل، فإنّ سبط ابن الجوزي في (مرآة الزمان في تاريخ الأعيان)، المجلد الأول، طبعة عباس - بيروت، ١٩٨٥، ص ٥٥٣ والذي أفاد من الطبري كثيرًا، لم يذكر هذا الشكل، بل ذكر كوشاك عن وهب، وكورش (Cyrus) عن مجاهد، ص ٥٥١، ١.
- ٢٦، كيراس فقط بحسب وهب. كوراس (كونروش = سايروس) بحسب مجاهد، ص: ٥٥١:

=

ترجمات

سبعون عامًا، أرسل الله مَلَكًا إلى مَلِكٍ من ملوك فارس عظيم يُقال له يوسك، فقال: إنَّ الله يأمرُك أن تنفر بقومك فتعمر بيت المقدس وإيلياء وأرضها، حتى تعود أعمَر ما كانت، فقال الملك: أنظِرني ثلاثة أيام حتى أتأهب لهذا العمل ولما يصلحه من أداء العمل، فأنظره ثلاثة أيام، فانتدب ثلاثمائة قهرمان، ودفع إلى كل قهرمان ألف عامل، وما يصلحه من أداة العمل، فسار إليها قهارمته، ومعهم ثلاثمائة ألف عامل، فلما وقعوا في العمل ردَّ الله روح الحياة في عين إرميا، وأخّر جسده ميتًا، فنظر إلى إيليا وما حولها من القرى والمساجد والأنهار والحروث تعمل وتعمر وتجدد، حتى صارت كما كانت. وبعد ثلاثين سنة تمام المائة، ردَّ إليه الروح، فنظر إلى طعامه وشرابه لم يتسنَّه، ونظر إلى حماره واقفًا كهَيْئته يوم ربطه لم يطعم ولم يشرب، ونظر إلى الرِّمة في عنق الحمار لم تتغيَّر جديدة، وقد أتى على ذلك ريح مائة عام وبرد مائة عام وحرّ مائة عام، لم تتغيَّر ولم تنتفض شيئًا، وقد نحل جسم إرميا من البلى، فأنبَت الله له لحمًا جديدًا، ونشز عظامه وهو ينظر، فقال له الله: ﴿وَأَنْظِرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِلنَّاسِ

=

Cf Schwarzbaum. p. 85 cl p. 169, n. 217. Cf également Annaless, I. p. 652/ 1. p. 543: Kiras al- Gilami

أما فيما يخص كورش (Cyrus) والأمر بإعادة بناء الهيكل، انظر:

Pour Cyrus cl l'ordre de reconstruire cl Temple: Esd 1, 1- 11/ 2 Ch 36, 22- 23/ Jr 25, I I- 12; 29, It) cl l'annonce du rôle de Cyrus en Is 44. 28/ 45, I sqq

وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها الْحَمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمْتُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

وذكر الطبري رواية أخرى لهذا الحديث عن وهب بن منبه يختلف محتواها عن سابقتها بالسند الآتي:

«حدثنا الحسن بن يحيى^(١)، قال: أخبرنا عبد الرزاق، قال: ثنا عبد الصمد ابن معقل أنه سمع وهب بن منبه، وهذه الرواية لا تضيف شيئاً ذا بال على الرواية المتكررة»^(٢).

١٢. هـ ثالثاً. وفي رواية السدي^(٣)، نجد أن عزيزاً هو شخصية هذا المشهد: «وذلك أن عزيزاً مرّ جائياً من الشام على حمار له معه عصير وعنب وتين، فلما مرّ بالقرية فرآها، وقف عليها وقلب يده»^(٤) وقال: كيف يُحيي هذه الله بعد موتها؟

(١) أبو علي بن الربيع العبدي الجرجاني، (المتوفى ٢٦٣ / ٨٧٦)؛ انظر تفسير الطبري: (٢ / ٣٢٤ - ٣٢٥).

(٢) الطبري: (٥ / ٤٥٦ - ٤٥٧) وص ٥٩١٢ للترجمة. فقد ذكرها سابقاً ولكنه فصلها في (٢ / ٢٤٨) فيما يخصّ تابوت العرش، (٥ / ٣٢٢ - ٣٢٣) وص ٥٦٦١ من الترجمة.

(٣) أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن السدي الكبير، (ت: ١٢٨ / ٧٤٥)؛ جاس (١ / ٣٢ - ٣٣). وحول هذا التفسير، انظر أيضاً:

Etan Kohlberg, A Medieval Scholar at Work. Ibn Tawūs & his Library, Leyde, Brill («IPTs», XII), 1992, p. 348. n° 574.

(٤) الطبري (٥ / ٤٥٧)، وص ٥٩١٣ من الترجمة. والتعبير: «قلب يده» قريبة من سورة الكهف، الآية ٤٢: ﴿فَأَصْبَحَ يُفَلِّبُ كَفَّيْهِ﴾، راجع الطبري (٥ / ٢١٥ / ٢٥٠): صفق كَفَّيْهِ، أي ضرب بإحدهما على

ليس تكذيباً منه وشكاً. فأماته الله وأمات حماره، فهلكاً ومَرَّ عليهما مائة سنة. ثم إنَّ الله أحيا عزيزاً فقال له: كم لبثت؟ قال له: لبثتُ يوماً أو بعض يوم. قيل له: بل لبثت مائة عام، فانظر إلى طعامك من التين والعنب، وشرابك من العصير لم يتسنَّه».

وهذه الروايات التفصيلية والمتنوعة التي ينقلها الطبري حول هذه الآية تُعدُّ ثراءً سردياً كبيراً لدرجة أنها تبدو وكأنها قائمة بذاتها، وقد ينسى القارئ أن يتساءل عن سبب ذكر المؤلف لها. أو أن يتخذ موقفاً بشأن محتواها ويفضّل إحداها على الأخرى؛ لذلك سيكون من المناسب أن نتساءل عن وظيفتها في تفسيره وذلك بعد أن نبحث في القصة الثالثة.

=

الأخرى. وهذه حركة تدلّ على الحزن أو الندم، انظر: Lane, 2552c- 53a, p. 518b. وانظر: أساس البلاغة، ص ٥١٨: يتندم؛ وحول الروايات الأخرى لهذه القصة، انظر: شوارزباوم، ص ٨٧- ٩١ بهوامشها المختلفة، ص ١٦٩- ٧٢. وانظر: عمارة بن وثيمة في (بدء الخلق وقصص الأنبياء)، الكتاب الثاني. طبعة. ر. ج. خوري، في: K. G. Khoury. Les Légendes prophétiques dans l'islam. Wiesbaden. Harrassowitz, 1978، الجزء العربي. ص ٢٨٦، (١٢/١) وما يليها، ص ٢٩١.

ثالثاً: الله المحيي المميت؛ قصة الطيور الأربعة؛

١٣. تعدّ الآية ٢٦٠ مثلاً ثالثاً على قدرة الله على الإحياء والإماتة. وكما في المثل الأول، فإنّ إبراهيم هو بطل الرواية. ويتساءل الطبري أولاً عن السبب الذي دفع إبراهيم إلى أن يطلب من الله أن يريه كيف يحيي الموتى. وقدّم أربعة حلول مدعومة بالروايات.

أ. رأى إبراهيم دابةً مزقتها الحيوانات المفترسة والطيور، وسأل الله كيف يحييها. وفي إحدى هذه الروايات الأربع التي ذكرها ابن زيد، ذكرنا من «أنّ إبراهيم لما رأى الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دواب البر ودواب البحر وطيور الهواء، ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فسأل إبراهيم حينئذ ربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾»، وهذا وسيلة لدفع ما يلقيه الشيطان في قلبه من شكوك. فإنّ الشيطان هو الذي -بسؤاله- دفع إبراهيم لسؤال ربه.

ب. أمّا الآخرون (كابن إسحاق)، فإنّ مناسبة الآية هو الخلاف بين إبراهيم ونمرود الوارد في الآية ٢٥٨^(١).

(١) حول التفسير الأول والثاني، انظر: الطبري (٥ / ٤٨٥ - ٤٨٦)، والصفحات: ٤٨٦ - ٤٨٨، والرواية المذكورة في رقم ٥٩٦٧ في الترجمة.

ج. مناسبة نزول هذه الآية كان عندما جعل الله من إبراهيم خليلاً. فطلب إبراهيم من ربه آية حتى يسكن اليقين قلبه. (السدي).

د. طلب ذلك لأنه كان يشك في قدرة الله على إحياء الموتى. ويستند الطبري هنا على وجه الخصوص على حديث لمحمد: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾»^(١).

ويحتفظ الطبري بالحل الأخير، ولكنه يكمله بذكر الخبيث (الشیطان) الذي ذكرته رواية ابن زيد، كي يبرأ إبراهيم من الشك الأولي؛ يقول: «فسأل إبراهيم حينئذ ربه أن يريه كيف يحيي الموتى ليعاين ذلك عياناً، فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن يُلقي في قلبه مثل الذي أُلقي فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك (مشهد الحوت الذي قطع إرباً)»^(٢).

(١) الطبري (٥/ ٤٩٠)، والخبر رقم ٥٩٧٣؛ البخاري، ٦٠، الأنبياء ١١، ص ٣٤٧، ترجمة هوداس Houdas، المجلد الثاني، ص ٨٦ - ٨٧؛ ٦٥، تفسير سورة البقرة، رقم ٤٦، الجزء الثالث، ص ٢١٠، ترجمة الجزء الثالث، ص ٢٧٤ - ٢٧٥، وهناك أماكن مشابهة في:

Wensinek, *Concordance*, III. p. 166a, I. 1- 3

(٢) الطبري (٥/ ٤٩١).

١٤. أما الشق الثاني من الآية وهو: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١)، فإنه يثير تساؤلات عن الشكل (الطوبوغرافي) عند الطبري.

ووفقاً لسلسلة من الروايات، فإن الأجزاء المنفصلة قد وُضعت في أربعة أجزاء من العالم أو على أربعة جبال، أو أن الطيور قد قسمت إلى أربعة أجزاء. وهكذا ففي رواية من المهم أن نذكر جزءاً منها؛ لأنها ترجع إلى (أهل الكتاب): «حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، قال: ثنا ابن إسحاق، عن بعض أهل العلم: أن أهل الكتاب يذكرون أنه أخذ الأطيّار الأربعة، ثم قطع كلّ طير بأربعة أجزاء، ثم عمد إلى أربعة أجبال، فجعل على كلّ جبل رُبْعاً من كلّ طائر، فكان على كلّ جبل ربع من الطاووس، وربع من الديك، وربع من الغراب وربع من الحمام.

(١) إنّ ترجمات: Kazimirski و R. Blachere و D. Masson، لا يترجمون كلمة (كُلّ) الموجودة في الآية القرآنية: ﴿عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ﴾ التي تعدّ مهمة عند شرح الآية عند المفسّرين. ومن ناحية أخرى، نجد أبا بكر حمزة، الجزء الأول، ص ٩٨، يترجم هذه الفقرة ترجمة جيدة، هكذا: «mets» un morceau sur chaque montagne. وبالمثل، نجد جاك بيرك J. Berque هو الآخر يترجمها هكذا: «places» en un tronçon sur chaque colline [واضحاً هذه الكلمة في الترجمة]، كذلك ر. باريه، R. Paret ترجمها: «tu auf jeden Berg ein Stuck von ihnen»، أمّا أربري A. J. Arberry فقد ترجمها: «set a part of them on every hill». وبطريقة تثير الفضول اختار صادق مازيغ S. Mazigh أحد التفسيرات وترجمها هكذا: «repartis- en ensuite les membres sur quatre monts distincts» (أي وزّع الأعضاء على أربعة جبال مختلفة). انظر: ترجمة صادق مازيغ. تونس، ١٩٧٩، ١، ص ٨٥.

ثم دعاهن فقال: تعالين بإذن الله كما كنتن! فوثب كل رُبع منها إلى صاحبه حتى اجتمعن، فكان كل طائر كما كان قبل أن يقطعه، ثم أقبلن إليه سعيًا، كما قال الله. وقيل: يا إبراهيم هكذا يجمع الله العباد، ويحيي الموتى للبعث من مشارق الأرض ومغاربها، وشامها ويمنها. فأراه الله إحياء الموتى بقدرته، حتى عرف ذلك بغير ما قال نمرود من الكذب والباطل»^(١).

وفقًا للتفسير الثاني، فإن كل جزء من أجزاء الطير قد وُضع على الجبال (السبعة) حيث لجأت الطيور الجارحة والحيوانات المفترسة مع اقتراب إبراهيم. تقول إحدى الروايات التي تسير مع هذا التفسير أن إبراهيم أخذ الطيور الأربعة كي يذبحها^(٢).

وفي التفسير الأخير، تم وُضع أجزاء الطيور على كل جبل. وهذا هو تفسير مجاهد واختاره الطبري، الذي يرى أن كلمة (كُلّ) تعني كل الجبال التي عرفها إبراهيم، أو كل جبال الأرض؛ لأن القرآن يقول: ﴿كُلَّ جَبَلٍ﴾.

(١) تفسير الطبري، الخبر رقم ٦٠١٧، (الترجمة ص ٥٠٦ - ٥٠٧)، وهذه الرواية ترتبط بتفسير الطبري، الخبر رقم ٥٩٦٧، ص ٤٨٧ التي تضع هذا الجزء من القصة في علاقة مع نمرود بإسناد مشابه باستثناء الإشارة إلى الإنسان العالم، وحول الجمع بين القطع التي قسمت (berît bein habeterîm)، انظر أسفل الصفحة ٢٢.

(٢) وهي رواية تُعزى إلى جريج، تفسير الطبري ٦٠١٩، ص ٥٠٨.

٤) وظيفة السرد الأسطوري التاريخي؛

١٥. ولأن تفسير الآية ٢٥٩ هو الأكثر تفصيلاً وثراءً بالإشارات المختلفة، فإننا نعتمد عليه كثيراً. وقد بدأنا من فرضية أن قصة القرية التي تم هدمها أو معجزة النائم تُعتبر الأكثر بساطة وقصرًا في القرآن، تمامًا مثل القصة السابقة، علاوة على ذلك. ومع ذلك فإن الخطاب الأساسي discours- titeurs^(١)، وهو هنا القرآن يقوم بتحديث ثقافة شعبية قديمة تم نقلها شفهيًا في الشرق الأدنى وخضعت تدريجيًا لقواعد الإنتاج الكتابي عند المفسر العالم. إلا أن القارئ المعاصر يتفاجأ عندما يرى أن الطبري لم يُشر إلى سورة الكهف التي يتعلّق الأمر فيها بـ«نائمون معجزون» آخرون؛ حيث يرى الطبري أن الآية الحالية تحكي حدثًا آخر، مما يبرّر -في فكره- أن يتم معالجتها بشكل منفصل.

والملاحظة الثانية التي يمكن أن ندركها هنا هي أن الطبري لا يتدخل هنا ليقول ما هو «الصواب عندنا»، كما نراه يفعل في كثير من الأحيان في مواضع أخرى^(٢). بل تقتصر آراؤه الشخصية على مشكلتين تتعلّقان باختلافات نصية (نُشِرْها/ نُشِرْها، أعلّم/ اعلّم)، وعلى مسألتين تتعلّقان بروابط نحوية يمكن أن نتجاهلها نظرًا لطبيعة الموضوع المطروح هنا.

(١) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, 1982, p. 80.

(٢) V. Giliot. Elt. Passim.

لذلك فمن الأوّلَى أن نتساءل عن وظيفة هذه الأخبار في تفسيره. وسوف نلحظ قبل كلّ شيء أن خلفية الشرق الأدنى الثقافية ثريّة أخبار «النائمون المعجزون»، وهو ما يفسّر، مادّيّاً، أولاً وقبل كلّ شيء، الأخبار الكثيرة التي ذكرها الطبري. نذكر منها بعض الأمثلة كما يأتي:

- نوم أيمالك. كما ورد في *Paralipomena* لإرميا: ٥، ١ - ٣٤ (في نسختها اليونانية الطويلة):

«أيمالك، أعاد حمل التين في الحرّ الشديد، وعندما وجد شجرة، جلس في ظلّها ليأخذ قسطاً من الراحة، أحنى رأسه على سلّة التين، فنام وظلّ هكذا ستة وستين عامّاً دون أن يستيقظ من نومه...». ولما استيقظ من نومه، دخل القدس لكنه لم يتعرّف عليها، وعلم أن إرميا والشعب قد أخذوا إلى الأسر في بابل. وبعد أن اكتشف أن سلّة التين لرجل عجوز كان قد أخبره عن مصير القدس، «رأها تقطر عصيراً»^(١).

- أسطورة المعلم الشهير Honi HaMe'aguel هوني هاماجيل (هوني راسم الدوائر) الذي يتأمّل في المزمور ١٢٦ (١٢٥) من المخطوطة: *(convertendo Dominus captivitatem Sion)* مكتوب فيها: «عِنْدَمَا رَدَّ

(1) In La Bible. Edits intertestamentaires, op. cit., p. 1749- 1751 = Rest der Worte

Baruchs, in P. Riessler. Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg, 1928. p. 907- 10 et n°48 des notes p. 1323; B. Heller, «Récits et personnages bibliques dans la légende mahométane ». Art. cit., p. 122- 23; Schwarzbaum, p. 77- 78 et n. 194- 97. p. 162.

الرَّبُّ سَبِي صِهْيُون، صِرْنَا مِثْلَ الْحَالِمِينَ»، وتساءل عما إذا كان من الممكن أن ينام رجل سبعين عامًا (مدة السبي البابلي). وذات يوم، رأى عجوزًا يزرع شجرة خروب فسأله عن عدد السنوات التي ستستغرقها هذه الشجرة لتؤتي ثمارها، فأجاب: سبعون سنة. ثم غفا هوني في مكان ليس بعيدًا عن الشجرة التي تخفيها صخرة، وظل هكذا نائمًا مدة سبعين سنة، وعندما استيقظ، كم كان مُفاجأً برؤية حفيد الفلاح يأكل الفاكهة من الشجرة وحمارة مع العديد من النسل^(١).

١٦. سنجد ملفًا مثيرًا للإعجاب عن الأساطير المختلفة يمكن أن تكون من قريب أو بعيد ذات صلة بالآية ٢٥٩ من سورة البقرة، لا سيما في أعمال شوارزبوم H. Schwarbaum حول الأساطير التوراتية وغير التوراتية في الأدب الشعبي الإسلامي^(٢). وقد أوضح هوروفيتس J. Horovitz^(٣) أن «أساطير العقاب الإلهي»

(١) انظر: Speyer, p. 425; Sidersky, p. 153. ولا بد من تصحيح الخطأ المطبعي؛ إذ إن الأمر لا يتعلق

بمزمور ١٠٦. ولكن، انظر: Schwarbaum. p. 81- 82 cl n. 204- 10. p. 166- 67.

(٢) نعلم أن شواربوم يُصِرُّ أيضًا في كتابه وفي العديد من المقالات على تأثير الأسطورة المحمدية على الأسطورة اليهودية الحاخامية. وقد لفت ب. هيلر B. Heller، في مقال ذكر سابقاً عنوانه: (La légende biblique dans l'islam أسطورة الكتاب المقدس في الإسلام)، الانتباه إلى هذه الحقيقة قائلاً: «المدرّش الذي أتى لاحقاً [...] تعرف بالفعل الأسطورة المحمدية. كيف تفاعل معها إذن؟ عن طريق الاقتراض أو عن طريق الجدل. ولقد تم تبني الزخارف الشعرية...»، ص ١٨ - ١٩. وقد يذهب شواربوم H. Scliwarzbaum أبعد من ذلك، ودرس عدّة أمثلة من ذلك. ويمكن أن تبدو الأعمال التي

(Staflegenden) في القرآن ترتكز على ذات الأُسُس؛ حيث يتم إرسال رسول إلى شعب لينذرهم باسم الله، فيرفضون الاستماع إليه ويكفرون برسالته، فيبشّرهم بالهلاك ويتبع ذلك تنفيذ التهديد. أمّا في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، (كما هو الحال في الآيتين ٢٥٨ و ٢٦٠ من ذات السورة)، كان موضوع القيامة هو المهيمن، وخاصة موضوع إعادة بناء بيت المقدس، بحيث تصبح صورة القرية التي تم تدميرها رمزاً لإعادة البناء والإحياء. وغالباً ما يأتي بعد أساطير العقاب الإلهي للقرية أو الشعب^(١) فقرات تتعلّق بأحوال الآخرة، وحينئذ يمكن أن تصبح القرية

=

تم تأليفها حول الاقتراضات والتأثيرات، رغم استنكارها من قِبَل بعضهم، خصبة وثرية. وهذا ما تظهره دراسات هـ. شوارزباوم.

كما يمكن أن نجد رواية مفصّلة بشكل كبير حول المثل الموجود في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، والذي طبّق في المؤلف الآتي:

dans Jan Knapped. *Islamic Legends. Histories of the Heroes. Saints and Prophets of Islam*, I, Leyde, Brill. 1985, p. 168- 70

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

اهتماماته الرئيسة تدور حول المغازي والتاريخ الإسلامي، حقّق بعض الكتب، أهمها: (المغازي) للواقدي، وكانت رسالته للدكتوراه حولها، من كتبه الشهيرة: (Das koranische Paradies)، (الجنة في القرآن) وهو كتاب صغير فيه اشتغال فيلولوجي على معجم الجنة في القرآن، ترجمه للعربية: محسن الدمرداش، وصدر عن منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ٢٠١٦م. (قسم الترجمات).

(١) انظر:

=

رمزاً للفردوس^(١). وفي حزقيال ٣٧، كما في القرآن في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة، نرى بوضوح تأكيداً على قدرة الله. وفي كلتا الحالتين، يُعدّ إحياء إسرائيل وعودتهم إلى صهيون التي تم إعادة بنائها المستعادة وتتجلى فكرة قيامة الإنسان بشكل عام^(٢). ومع ذلك، فإن النص القرآني لم يسم الشخصية أو القرية، وهو ما يتيح تطبيقاً وتفسيراً أكثر (حرية) وفقاً لاحتياجات المجتمع المفسر.

١٧. ولطالما كانت الأمثال تمثل معضلة، فبالنسبة لأمثال يسوع، لجأ الآباء وأجيال كاملة من المسيحيين إلى التفسير المجازي؛ فهذا جوليشر في عمله الشهير عن أمثال يسوع، والذي يعود تاريخه إلى ما قبل أعمال Formgeschichte (تاريخ الأشكال)، فقد أوضح كل التشوهات التي لحقت بالتفسير المجازي للأمثال^(٣) خلال عدة قرون. ومع ذلك فهناك أخبار يمكن أن يكون هدفها إخفاء - كما يمكن أن يكون عليه الحال وفقاً لك. كيرمود

=

C. H. Becker, «Ubi sunt qui ante nos in mundo fuerunt», in *Islamstudien*, I, Leipzig. 1924. p. 501- 19; A.- L. de Prémare, «Le thème des peuples anéantis dans quelques textes islamiques primitifs. Une vision de l'histoire», *RF. M. M.*, 48- 79 (1988). p. 1121; J. E. Bencheikh. «Iram ou la clameur de Dieu. Le mythe et le verset». *RF. M. M.* 58 (1991), p.70- 81.

(1) I. Lichtenstadter, « Origin and interpretation of some Qur'anic symbols », in Mel. Levi della Vida, II, Rome, 1956, p.61- 69.

(2) Schwarzbaum, p. 80.

(3) A. Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1. Tübingen, 1899. p. 203- 22; J. Jeremias. *Les Parables de Jésus* (1947, cd. allemande), Paris, 1962, p. 21- 23; pour la Formgeschichte et les paraboles, p. 94 sqq.

K.Kermode - أمثال عيسى التي قيلت - كما يرى القديس مرقس - كي لا يفهمها مَنْ هو خارج عنها، بل إنها تستطيع كذلك أن تُقْصِي مَنْ هم في الداخل^(١). ويمثل عدم الكشف عن هوية الشخصية في مثال القرآن في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة وكذا عدم وجود اسم للقرية = خللاً في (الإمكانات التأويلية) في هذه القصة الصغيرة. فربما كان يدور في ذهن محمد - ناقل القصة - مصير بيت المقدس الذي أخبره به قصاصون يهود أو مسيحيون، كما كان في ذهنه أيضاً الأخبار الأخرى^(٢) سواء أشار إليها القرآن وذكرتها الأحاديث النبوية أم لا عن القرى والشعوب التي هلكت عقاباً لها على ما اقترفت. ولكن عدم الكشف عن هوية الشخص أو القرية يجعل من القصة مثلاً عالمياً، و«عبرة» (حجة) تدلّان على أن الله قادر على «إحياء القرية وحنائها»، كي نستخدم تعبير الطبري^(٣).

(١) Frank Kermode, The Genesis of Secrecy- On the Interpretation of Narrative, Harvard University Press, 1979, d'après P. Ricoeur, Temps et recit, I, Paris, 1983, p. 115.

(٢) هنا إشارة من المؤلف - كما في مواضع أخرى - إلى أن النبي محمداً ﷺ والقرآن تأثراً بالعهد القديم والعهد الجديد، بل وبالتراث اليهودي والمسيحي وما كان سائداً من ثقافات في هذا العصر. وهذا ما يتنافى تماماً مع كون القرآن وحياً كما يؤمن به المسلمون. (المترجم).

(٣) انظر تفسير الطبري (٥/ ٤٧٣): «إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - بَعَثَ قَائِلًا ﴿أَنِّي بُحِّي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ مِنْ مَمَاتِهِ، ثُمَّ أَرَاهُ نَظِيرَ مَا اسْتَنَكَرَ مِنْ إِحْيَاءِ اللَّهِ الْقَرْيَةَ الَّتِي مَرَّ بِهَا بَعْدَ مَمَاتِهَا عَيَانًا مِنْ نَفْسِهِ وَطَعَامِهِ وَحِمَارِهِ، فَحَمَلَ - تَعَالَى ذِكْرُهُ - مَا أَرَاهُ مِنْ إِحْيَائِهِ نَفْسَهُ وَحِمَارَهُ مَثَلًا لِمَا اسْتَنَكَرَ مِنْ إِحْيَائِهِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ الَّتِي مَرَّ بِهَا

نحن في الواقع، ومع هذا النوع من الأمثال، في قلب واحدة من أكثر مشاكل البشرية ثباتاً وأهمية: ألا وهي التناقض بين مفهوم إله العدل وانتشار الشرِّ والظلم في العالم. ونجد أنّ نظرية البحث في أصل الآلهة (الثيوجينية) وكذا نظرية العدالة الإلهية (الثيوديشا) تجتهد للإجابة على هذا السؤال^(١). وقد استندت الديانات المسمّاة بالتوحيدية إلى مواد معيّنة موجودة بالفعل لوضع تصوّراتها الخاصّة حول هذا الموضوع، ولا يعدّ الإسلام استثناءً من هذا القانون العام.

١٨. يشرح الطبري المثل القرآني في بداية تفسيره لهذا المقطع. وهذا الشرح يُعدّ إعادة صياغة، وقد حقّق وظيفته التفسيرية الأساسية من خلال الأخبار المتعدّدة التي نقلها مؤلفنا. والقول بأنه (يجمع) (أكبر عدد ممكن) من الأخبار بهدف موسوعي هو في أحسن الأحوال حقيقة بدئية لا تحتاج إلى شرح. وإذا كانت هناك نقطة مهمّة في العقيدة أو الشريعة محلّ تساؤل وأنه كان ينقل أحاديث الرسول أو الصحابة، فإنّنا يمكن أن نقول: إنه يريد إقناع قارئه أو

=

خاوية على عروشها، وحمل ما أراه من العبرة في طعامه وشرابه عبرة له وحُجّة عليه في كيفية إحيائه منازل القرية وجنانها».

(1) Schwarzbaum, "The Jewish and Moslem versions of Some Théodicy legends », fibula, III (1959), p. 119- 21.

مستمعيه بتبني الحلّ (الصحيح) و(الأصولي orthodexe). وهذه ليست قضيتنا الآن. والحالة هذه، فإنّ ما كان يُعتبر في السابق أحد عيوب الفكر الأسطوري: الاختلافات بين الروايات لنفس الأسطورة والتكرار، يعتبر في علم الأنثروبولوجيا وفي تاريخ الأديان إحدى السمات المشتركة المهمّة التي تميّز الأنظمة الأسطورية. ونقصد بالتكرار هنا المعنى الذي يأخذه المصطلح في نظرية المعلومات: تكرار عنصرٍ ما من شفرة اللغة^(١). وبالتالي، فإنّ جميع القصص المهمّة للأنظمة الأسطورية لها روايات مختلفة: ففي سفر التكوين، على سبيل المثال، نجد الرواية الكهنوتية والتفسير اليهودي لقصة الخلق (١ - ٢، ٤ أو ٢، ٤ ب - ٢٥). علاوة على ذلك، فإنّ أول شخصين من البشر لا يكفيان، فلا بد من نوح ونظام جديد للعالم بعد الطوفان (تكوين ٩). والأنساب ذاتها و(متغيراتها) تعدّ تعبيراً عن هذه المخلوقات وعن إعادة الخلق. والأمر

(١) انظر:

Moles, théorie de l'information et perception esthétique, Paris, Flammarion, 1958 ; H. Morier, Dictionnaire de poétique et de rhétorique, Paris, Puf, 1981 3, , p.932.

P.Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de : وبينما لا يظهر معنى التكرار في قاموس:

la langue française, Paris, 1977, V, 716b، فقد تم إدخاله في القاموس:

le Petit Robert Revue, corrigée et mise en jour, 1634a:, 1971 1, 1981, éd.

ونجد في هذا القاموس ما يأتي: «في مجال التعليم: يشير إلى سمة ما ينقل خبراً كان موجوداً سلفاً بطريقة

أخرى. أمّا في مجال الحاسوب فتعني: زيادة عدد الحروف في رسالة دون زيادة متلازمة لكمية

المعلومة».

كذلك فيما يخص العهد الجديد (وهذا موضوع خلاف بين المسيحيين والمسلمين)، والذي يظهر فيه التكرار باعتباره ردًا على السؤال الآتي: «لماذا لا بد أن يكون عندنا أربعة أناجيل تحكي جميعها (نفس) القصة والتي غالبًا ما تكون تفاصيلها مع ذلك متناقضة؟»^(١).

وبمساعدة مفهوم التكرار المستخدم في نظرية المعلومات، يمكننا فهم (التكرار) و(المتغيرات) الموجودة في الروايات الأسطورية بشكل أفضل: «ففي ذهن المؤمن، تنقل الأسطورة نقلًا جيدًا الرسائل التي هي كلمة الله، ويكون تكرارها، بالنسبة لرجل مثله، عامل اطمئنان بشكل خاص. وإذا أخذنا أسطورة ما بمعزل عن غيرها، فإنها ستكون مثل الدمدمة أو القعقة التي تخفي رسالة مشفرة يتداخل فيها شيء من الضوضاء. وقد يعاني المؤمن، حتى الأكثر سذاجة، من بعض عدم اليقين حول ما قيل بشكل محدد، لكن هذا التكرار

(1) E. Leach, «La Genèse comme mythe» [«Genesis as Myth», *Discovery*, XXIII

(1962), p. 30- 35J, in *L'unité de l'homme et autres essais*, op. cit., p. 144.

انظر أيضًا: تك ٩، ١-٧ حول نوح هي تقريبًا تكرار لما في تك ١، ٢٧-٣٠ حول آدم، راجع ص ١٥٦.

وحول تأثير هذه المفاهيم على الأنساب، نذكر من بين أمثلة أخرى الكنعانيين، أحفاد (حام)، الذين لُعنوا بسبب نكاح المحارم المثلي لحام الذي يغوي والده المخمور، نوح (تك ٩، ٢١-٢٥)؛ وانظر: «Ham», in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem), 7, col. 1216- 17; v. Cl. Gilliot, «Récit, mythe et histoire» (نوح وطاولة الأمم), art. cit., p. 283- 86 (Noé et la table des nations).

وهذه القصة تكرار لنكاح المحارم المثلي الموجود في قصة قابيل وهابيل.

يجعل المؤمن يشعر أن كلّ رواية من الأسطورة - حتى ولو اختلفت تفاصيلها - تؤكد فهمه وتعزز المعنى الأساسي للروايات الأخرى^(١).

ولا ينطبق هذا على الأخبار التي يرويها الكتاب (العهد القديم، العهد الجديد، القرآن) فحسب، بل على الكتب المسمّاة بالمنحولة أيضًا، أو حتى التراث الشفاهي والمكتوب الذي (يكمله) أو (يشرحه). وهذا الطبري يجمع عددًا من هذه الأخبار التي تكشف عن المجهول في القصة التي تسردها الآية القرآنية، ولكن هناك العديد من الأخبار الأخرى، التي وصلتنا من طرق مختلفة، ثم خضعت للتضخيم والتغيير خلال عملية النقل أو فنّ القصّاصين أو الوعّاظ، وهذا ما نجده على سبيل المثال في سيرة الأنبياء التي لم نأخذها هنا بعين الاعتبار^(٢).

(١) Leach, art.cit. p.145.

(٢) انظر الأماكن التي أشار إليها في شوارزبوم. وقد تتنوّع الأخبار وتختلف من مخطوطة

لأخرى خاصّة فيما يخصّ قصص الأنبياء للكسائي. انظر: J. Pauliny, «Kisa'î's: Wcrk cf Kilab Qisas al- anbiya'», in Zhornik Filozofickej Faculty Univerzity Komenskeho (Bratislava), II (1970), p. 191- 282. ولا يوجد عدد من هذه الأساطير في الطبعة الأولى:

Eiscnberg: Vitoe prophetarum, Leyde. Brill, 1922, و انظر كذلك: جدول التوافقات التي

وضعها بوليني: la table de concordance établie par Pauliny. p. 255- 77

١٩. ولا ينبغي أن تجعلنا تفاصيل ودقة الأخبار التي ذكرها الطبري ننسى أن هذه الأخبار تتبنى البناء الثنائي للمثل القرآني. فهذا المثل يحتوي على أحد التناقضين الأساسيين في التجربة الإنسانية: الأول هو التضاد بين الحياة والموت، (والثاني التضاد بين الذكورية / وغير الذكورية). ويسعى الدّين إلى إيجاد حلّ لهذا التناقض من خلال صورة العالم الآخر: حيث سيتم إعادة بناء القرية المدمّرة. وسيعود الرجل النائم (الميت) إلى حالته الأولى (الحياة)، والطعام والشراب لم يتسنّه، والحمار على قيد الحياة؛ وتلك آيات تدلّ على أن القرية ستعود إلى الحياة. وسيتم تفصيل كلّ هذه العناصر، ويزول غموضها، ويتم الكشف عن هويتها في الأخبار التي يذكرها المفسّر. ويكون لها بذلك قدرة كبيرة على الإقناع. وتعطي دقة التفاصيل الملموسة لهذه الأخبار مكانة في التاريخ من خلال جعلها موجودة في هذا العالم، بطريقةٍ ما، بينما يكون غايتها العالم الآخر. وتصبح هذه الأخبار حقائق تاريخية، وتؤدّي في ذات الوقت وظيفة وسيطة بين العالم الآخر والحياة الدنيا.

٢٠. تتيح لنا هذه الوظيفة فهم حالة السرد بها بشكل أفضل، بل وتفسير لماذا لها حضور بارز في تاريخ الطبري. وللإجابة على هذا السؤال، من الضروري أن نعود إلى تأمل العلاقة بين الأسطورة والتاريخ. ففي أحد إسهاماته الشهيرة حول (البنية والتأويل)، دار نقاش بين بول ريكور Paul Ricœur وكلود ليفي شتراوس Claude Lévi- Strauss حول

الطوطمية^(١)، والفكر السامي، وما قبل الهيليني أو الهندو-أوروبي، وتحدث عن أطروحات الفكر/الهمجي باعتبارها «تعميمًا جريئًا للنبوية»^(٢). وقد وصف ريكور منهج ليفي شتراوس بأنه مثل «الانحياز للنحو على حساب الدلالة»، ولكنه لفت الانتباه خصوصًا إلى حدود عمل الأنثروبولوجيا النبوية التي كانت تربط مصير الفكر الهمجي لمنطقة ثقافية ما تكون فيها الترتيبات (النحو) أهم من المحتوى (علم الدلالة). وتساءل عما إذا كانت الخلفية السامية، أو الهيلينية البدائية، أو الهندو-أوروبية تتيح مثل هذه المعالجة. أمّا في العهد القديم، كما في (الطوطمية)، فإن التسميات والتصنيفات تهمّ بدرجة أقلّ من الأحداث التأسيسية. حيث يتم تقديم الكتب الستة الأولى من الكتاب المقدس Hexateuque على اعتبار أنها بشارة، وتذكير بلفتة يهوه، وكقصة من قصص الخلاص. ومن الواضح أنّ الأمر لا يتعلّق هنا بتاريخ نقدي يحاول «إيجاد الحدّ

(١) الطوطمية: هي ديانة مركّبة من الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم الذي يمكن أن يكون طائرًا أو حيوانًا أو نباتًا أو ظاهرة طبيعية أو مظهرًا طبيعيًا مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحياً. وهي منتشرة في بلدان مثل ماليزيا وغينيا وأفريقيا وبين السكان الأصليين من الأمريكيين والأستراليين. وقد شكّك بعض علماء الإنسان بوجودها واعتبرها بعضهم الآخر بداية أولية لديانة أو ثقافة وليست قائمة بذاتها. حيث ضمّت اعتقادات منها الإيمان بوجود أرواح. (المترجم).

(2) P. Ricœur, « structure et herméneutique », Le conflit des interprétations, Paris, 1969, p. 43.

الأدنى الذي يمكن التحقق منه». ولكن من «لوحة كريجماتية»^(١) تميل نحو حد أقصى من اللاهوتية»^(٢). وفي هذه الحالة، يمكن أن نتحدث عن أسبقية التاريخ؛ ولهذا، يتضمن هذا المفهوم اللاهوتي علاقة بين التعاقي والتزامني تختلف عن تلك التي تسمى الطوطمية. واستناداً على كتاب la Théologie de l'Ancien testament de Gérard Von Rad (لاهوت العهد القديم) لجيرهارد فون راد، يميز ريكور في تطوّر هذا اللاهوت بين أنواع ثلاثة من التاريخانية تؤدي إلى الكتاب المقدس: تاريخية الأحداث المؤسّسة (الزمن الخفي)، وتاريخية التأويل الذي يقوم به المؤلّفون المقدّسون والتي تشكّل التراث، وتاريخية الفهم التي هي تاريخية التأويل^(٣).

(١) كريجماتية: تأتي هذه الكلمة من كلمة Kérygme، والتي تعني كرازة أو بشارة وهي في المسيحية الجهر بالإيمان والتبشير به، والوعظ. والمصطلح إعلان البشارة. الكرازة، الموجهة للعالم كلّ. (المترجم).
(٢) انظر في مقال سابق ص ٤٨ - ٤٩. يعود الاقتباسان الأخيران إلى:

G. Rad. Théologie de L'Ancien Testament, I, Traditions historiques, Genève. 1963.
ويرى فون راد، أن الهيكستاتوك (Huastèque) (الأسفار الخمسة للناموس وكتاب يشوع) تأسست «على أدلة إيمان قديمة جداً» تشكّل رسمياً شكلاً مبكراً من أشكال الكلية. وقد أثار عمل فون راد ردود فعل شديدة، لا سيما من أحد المتشدّدين من تلاميذ بولتمان. Bult mann. H. وهو جونزلمان وذلك في: Fragen an Gerhard Von Rad, in EvTh, 24 (1964), p. 113- 125 حيث يقول: كيف نحافظ على الجدة الجذرية لموضوع يسوع المسيح (موضوع مهم بشكل خاص في اللاهوت اللوثرية) عندما يصبر المرء على الاستمرارية؟

(3) Ricœur, art. cit. , p. 50.

وقد حاول عدد من علماء الأنثروبولوجيا الأنجلو ساكسونيين التغلب على هذا التناقض المعارضة وتحدّثوا عن التاريخ - الأسطورة: «إذا تعاملنا مع النصّ كوحدة، فلن يكون للتمييز التقليدي بين الأسطورة والتاريخ مكان. وتشكّل الأجزاء التاريخية من العهد القديم تاريخ - أسطورة جاءت لتبرير حالة المجتمع اليهودي في الوقت الذي وصل فيه هذا العنصر من النصّ التوراتي إلى استقرار ما في قداسته واعتماده»^(١). ويمكن حفظ (حقائق التاريخ) في شكل أنظمة من التناقضات (الثنائيات) البنيوية. وتعدّ هذه الأنظمة الموجودة في الوثائق التاريخية المحفوظة، أو في ذاكرة هذه الوثائق التاريخية، محايدة أخلاقياً بطبيعتها. ولكن تم إدخال أحكام أخلاقية في التنظيم المنطقي للنظام، وبذلك انغمس التاريخ كلّ في اعتبارات أخلاقية؛ «وأصبح البناء (درامياً)»^(٢).

٢١. ومع ذلك، فإنّ أعمال إعادة البناء لا تنتهي. ومن المؤكّد أنه بمجرّد أن يتم تحديد هذا العمل في شكله القانوني المعتمد، تستقرّ البنية المنطقية الخاصة بالعهد القديم. ولكن هذا لا يمنع بأيّ شكلٍ من الأشكال من أن يكون اليهود والمسيحيون والمسلمون، بل وحتى الملحدين، قد تمكّنوا من استخدام

(1) E. Leach, «La légitimité de Salomon. Quelques aspects structuraux de l'histoire de

l'Ancien Testament» (شرعية سليمان: بعض مظاهر البنائية في تاريخ العهد القديم) , in L'unité de l'homme, op. cit. p. 218- 19.

(2) Art. cit. p. 220. (مقال ذكر سابقاً).

ذات النصوص، أو ذاكرة هذه النصوص، أو الأخبار التي لم تكن مقبولة ومعتمدة قانوناً. ولكنها طوّرت موضوعات مشابهة كي تستنبط منه أحكاماً أخلاقية مختلفة. وتبقى الحقيقة أنها تستند إلى نفس نظام تناقضات ووسائط منطقية.

ويمكن أن يستخدم نموذج الأسطورة - التاريخ الذي ينقل لنا من خلال الأخبار التي يذكرها الطبري، والتي تمثل محاولة للتغلب على التناقضات الأساسية والثانوية التي يواجهها الإنسان (الخير / الشر، العدل / الظلم، الله / الإنسان، الله / الطاغية، الحياة الآخرة / الحياة الدنيا، الحاكم العادل / الطاغية الظالم، المؤمن / الكافر، الحياة / الموت، الأنا / الآخر، المجتمع / الأمم، وما إلى ذلك) وفق الحاجة، لتفسير الكتاب المقدس وكتابة التاريخ⁽¹⁾. وليس هناك داعٍ هنا لأن نلجأ إلى نموذج سردي خاص الذي يمكن أن يكون الأسطورة؛ لأن هذا قد يُلمح إلى أن هناك تناسباً شديداً بين الأسطورة العقلية والأسطورة التي يتم تحديثها في سردٍ ما. والحالة هذه، فإن أي ثقافة تقوم على كلّ من الأشكال المؤسسية ومجموعة من الموضوعات الرمزية التي يتم

(1) P. Smith, «Position du mythe» (وضع الأسطورة), in *Le Temps de la réflexion*, I (1980), p. 60, 64, 75, 81.

تداولها من خلال هذه الأشكال. وبذلك لا يمكن لكتابة التاريخ نفسها أن تكون بمنأى عن تأثير هذه الموضوعات الرمزية.

وستصل نفس الأخبار التي أُعيدَ استخدامها في التفسير وفي التاريخ، بل وفي تهذيب الأثر^(١) إلى ذات النتيجة، فتؤدّي إلى بناء وتعزيز المخيال المجتمعي حيال المجتمع^(٢)، والتغلب على التناقضات الأساسية التي ذكرناها أعلاه^(٣).

(١) معالجة الحديث Cl. Gilliot, «Le traitement du hadit dans le Tahdib al- āthār de Tabari

(Arabica, XU (1994), p. 309- 51) في تهذيب الآثار للطبري

(٢) مفهوم المتخيّل أو المخيال هو من المفاهيم التي تُستخدم في عددٍ واسعٍ من الحقول؛ مما يجعل دلالتها غير محدّدة بدقّة، وتختلف باختلاف هذه الحقول، وهو واسع الاستخدام وإن كان يرجع في الأغلب لاستخدامات باشلار وجليبر دوران وتحديداتهم له، يستخدم في الأنثربولوجي والأدب والحضارة، استخدمه تايلور في كتابه: (المتخيّلات الاجتماعية الحديثة) ليدرس تغيّر التصورات البشرية منذ العصور الوسطى وحتى الأزمنة الحديثة عبر دراسة تطوّر (المتخيّل الاجتماعي) وما يؤسّسه من تصوّر أخلاقي، ووبندكت أندرسون في كتابه: (الجماعات المتخيّلة) الذي يدرس فيه كون المتخيّلات الاجتماعية كانت إحدى الأدوات في نشأة القوميات. وبالنسبة لجيليو، فإنّ هذا المفهوم يتعلق بالوسائط الرمزية التي يبنى بها مجتمعٌ ما حضوره في التاريخ عبر الانخراط في حضور ميثولوجي يبنى التاريخ كسرد خلاصي يقضي على التناقضات ويمنح المعنى. لتوسّع أكبر، انظر: مدخل إلى علم اجتماع المخيال، نحو فهم الحياة اليومية، فالتينا غراسي، ترجمة: محمد عبد النور وسعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨، (قسم الترجمات).

(٣) تجدر الإشارة هاهنا لأمر؛ أولاً: الأخبار التاريخية التي يذكرها الطبري هي أخبار وردته في مرويات السلف التفسيرية؛ ولذا فالطبري -في ضوء موازنته بين أقوال السلف- فإنه ناقل للمرويات لا أنه من رجع مباشرة لكتب العهد القديم وغيرها كما يصوّر جيليو. ثانياً: توظيف المرويات والأخبار التاريخية

=

وفي الواقع، فإن تاريخ كل الجماعات البشرية هو تاريخ «صراع ضد الفوضى» وبدونه لن يكون ثمة مجتمع بشري. حتى ولو تجسّد هذا الصراع في صور تأخذ شكل «الوهم الأسطوري»^(١).

=

من الإسرائيليات في ميدان التفسير له أغراض عِلْمِيَّة تتصل بغرض التفسير ذاته - كما أثبتته بعض البحوث - وهو تقرير المعاني، وعليه فلا مجال للكلام على استثمار هذه الأخبار في العمل التفسيري لأغراض كالتى يشير لها جيليو من تغذية المخيال الجمعي للمجتمع والتغلب على صعوبات وتناقضات الحياة التي يواجهها الإنسان. يراجع في مسألة توظيف المرويات الإسرائيلية تحديداً في التفسير: الكتابات التي قدّمها الباحث/ خليل محمود اليماني حول هذا الموضوع، وهي منشورة على موقع تفسير ضمن ملف (المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير). (قسم الترجمات).

(١) انظر: K.R. Andriolo. «Myth and History: A General Model and Its Application to the Bible» (الأسطورة والتاريخ: نموذج عام وتطبيقه على الكتاب المقدس in American Codex, Anthropologist, 83 (1981), p. 273- 274، والذي أعطى فيه عدة أمثلة من كودكس الأزتك Códice Chimalpopoca أو Chimalpopoca، وقد اشتهرت بقصصها عن الإله البطل Quetzalcoatl. مكان وجود المخطوطة الحالي غير معروف. يبدو أنها فُقدت للأسف في منتصف القرن العشرين؛ لذلك فإن دراسة المخطوطة تقدّم بالضرورة فقط من خلال النسخ والصور؛ تتكون المخطوطة من ثلاثة أجزاء؛ اثنتين منها أكثر أهمية، أحدهما يتعلق بتاريخ ما قبل الإسبان في وسط المكسيك، وهو أناليس دي كواوتيتلان، والآخر يتعلق بدراسة علم الكون الأزتك، ليندا دي لوس سول (Wikipedia site: emirate.wiki) التي تحكي هجرة النهوا والشعوب الأخرى التي يرجع أصلها إلى شمال المكسيك أو في ملحمة جليجامش.

٢٢. ويؤدّي عمل إعادة هيكلة الأخبار أحياناً إلى تغييرات جوهرية، كما في الآية ٢٥٩ من سورة البقرة والتي يرجع أصلها بوضوح إلى ما يسميه الحاخامات: العهد بين الأجزاء المقطّعة / المقسمة (Berit bein habearim)، كما ورد في سفر التكوين ١٥، ١٠ - ١١: «أحضر (إبراهيم / إبراهيم) فَأَخَذَ هَذِهِ كُلَّهَا وَشَقَّهَا مِنَ الْوَسْطِ، وَجَعَلَ شَقَّ كُلِّ وَاحِدٍ مُقَابِلَ صَاحِبِهِ. وَأَمَّا الطَّيْرُ فَلَمْ يَشُقَّهُ». «فَنَزَلَتِ الْجَوَارِحُ عَلَى الْجُثَثِ، وَكَانَ أَبرَامُ يَزْجُرُهَا». وانظر كذلك الآيتين ١٧ - ١٨: ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ فَصَارَتِ الْعَتَمَةُ، وَإِذَا تَنَوَّرَ دُخَانٌ وَمِصْبَاحُ نَارٍ يَجُوزُ بَيْنَ تِلْكَ الْقِطْعِ. فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ قَطَعَ الرَّبُّ مَعَ أَبرَامَ مِيثَاقًا فَإِنَّا: «لِنَسْلِكَ أُعْطِيَ هَذِهِ الْأَرْضَ، مِنْ نَهْرٍ مُصْرَ إِلَى النَّهْرِ الْكَبِيرِ، نَهْرِ الْفُرَاتِ» (ترجمة الكتاب المقدس طبعة القدس). ففي الكتاب المقدس، تبدأ هذه القصة بسؤال من أبرام لا علاقة له البتة بالقيامة، فهو يقع على الأرض؛ فَقَالَ: «أَيُّهَا السَّيِّدُ الرَّبُّ، بِمَاذَا أَعْلَمُ أَنِّي أَرْتُهَا؟»، وفي المصادر المدرشا القديمة، نجد أن سفر التكوين ١٥: ٦ وما يليها لم يتم تفسيره في علاقته بالقيامة. والإشارة الوحيدة التي نجدها لموضوع القيامة ولها ارتباط بهذا المقطع موجودة في مدراش هجادول Midrash hagadol: «أخذ إبراهيم هذه الحيوانات (المذكورة في تكوين ١٥: ٩: عِجْلَةٌ ثَلَاثِيَّةٌ، وَعَنْزَةٌ ثَلَاثِيَّةٌ، وَكَبْشًا ثَلَاثِيًّا، وَيَمَامَةً وَحَمَامَةً). ما عدا الطيور وقطّعها، ولم يشقّ الطيور ليبين أن إسرائيل ستبقى كاملة، وعندما نزلت الجوارح على الجثث، زجرها إبراهيم. فشقّ الطيور يعني ظهور المسيح

الذي سيجعل الوثنيين أشلاء، كما تَمَّت البشارة بزمن المسيح لإبراهيم، كذلك كانت قيامة الأموات، فعندما وضع إبراهيم هذه الحيوانات المشقوقة بعضها فوق بعض، عادت إليها الحياة بمجرد أن حُلِّقَت الطيور فوقها». ويرى الراحل حاييم شوارزباوم أنَّ هذه الرواية المدراشية المتأخرة بقدر كبير عن النصِّ القرآني يمكن أن تكون قد تأثرت به. وقد قال أبراهام جيجر Geiger Abraham^(١) بالفعل أنَّ الصلة بين هذا العهد والقيامة غريبة عن اليهودية. كما يبدو كذلك أنه غريب عن التفسيرات المسيحية القديمة^(٢).

(١) إبراهيم جيجر Abraham Geiger، (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، وربما أشهر كتبه في هذا السياق:

Was Hat Mohammed Aus Dem Judenthume Aufgenommen, 1833.

«ماذا أخذ محمد من اليهودية؟»، وقد ترجم الكتاب للعربية نبيل فياض بعنوان: (الإسلام واليهودية) وصدر عام ٢٠١٧م عن دار الرافدين. (قسم الترجمات).

(٢) نستعير النصَّ المترجم من كاتش Katsh، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٩، وذلك من خلال ترجمته الإنجليزية لهذا المقطع من مدراش هجادول، في تورا شليمة، محرر. مكنهم م. كاشر، ١٩٣٨ - ١٩٥٣، ص ٦٥٠. وقدم شوارزباوم (ص ١٦٤) إصدارًا مختلفًا قليلًا وفقًا لـ: Midrash Hagadol, in Torah Shlemah, ed. Mcnahan M. Kasher, 1938- 1953. III. p. 650sq. ويعطي شوارزباوم Midrash Hagadol, sur Gn. ed. M. Schwarzbaum. p. 164 رواية مختلفة قليلًا وفقًا لـ: Margulics, Jerusalem 1947. p. 260. Cf A. Geiger, Was hat Mohammed a us dem

في «l'Apocalypse d'Abraham» نهاية العالم لإبراهيم»، يظهر موضوع الطيور أيضًا، لكنه يظهر كرؤيا لنهاية العالم: «ثُمَّ غَابَتِ الشَّمْسُ، وَإِذَا دُخَانٌ يبدو أنه يعلو من تَنْوَرٍ، وأعلى تنور الدُّخَانِ ارتفعت الملائكة تحمل الذبائح المشقوقة. ثم أخذ الملاك بيدي اليمنى وأجلسني على الجناح الأيمن للحمامة، وجلس هو كذلك على الجناح الأيمن لليمامة. وهؤلاء لم يتم قتلهم ولا شقهم (سفر التكوين). ثم نقلني إلى حافة مصباح النار»^(١).

=

Judenthume aufgenommen? [Ce que Muhammad a emprunté au judaïsme (ما اقترضه محمد من اليهودية). Leipzig. 19022, p. 125. ويرى ابن زيد أنّ هذه الحيوانات كانت: طاووسًا، وحمائمًا، وغرابًا، وديكًا. الطبري (٥/٥٠٧)، خبر رقم ٦٠١٨. أمّا مقاتل فقد وضع البط محلّ الطاووس، تفسير مقاتل، تحقيق: عبد الله شحاتة، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(١) انظر: La Bible. Ecrits intertestamentaires, p. 1710. وحول القصص في القرآن، نرجع إلى:

(السردية وإنتاج المعنى L. Gasmi, Narrativité et production de sens dans le texte coranique
le récit de Joseph. , Thèse de 3eme cycle. Université Paris- III. 1978, el Id el Id., «Les réseaux connotatifs dans le texte coranique (Le récit de Joseph. XII, V, 4-102) [شبكة الدلالة في النصّ القرآني: قصة يوسف] in Arabica, XXXIII (1986), P 1- 48.
Plus récemment, Louis de Prémare, Joseph et Muhammad. Le chapitre 12 du Coran (Etude textuelle), (يوسف ومحمد: سورة يوسف دراسة نصية), Aix en Provence, Publications de l'Université, 1989 .

وحول الطريقة التي يتعامل بها التفسير التقليدي مع هذه القصص، انظر:

M. Arkoun, Lectures du Coran. (قراءات في القرآن). Op. Cit. p. 69- 86.

ويبدو أن هناك تفاوتاً بين أهمية المواد التي ذكرها الطبري واستخدامه الواضح لها. ويظهر هذا بجلاء في تفسيره للآية ٢٦٠ من سورة البقرة حيث يتحدث الطبري - كما رأينا^(١) في الختام وبشكل أساسي عن عدد الجبال التي وضع عليها أجزاء الطيور. ويبدو الأمر كما لو أن الأخبار (الأسطورية) تعمل بشكل مستقل عن بقية العناصر: التأمّلات النحوية، ودراسة القراءات، والتفسيرات الفقهية واللاهوتية. ويبدو الأمر كما لو كان أن المخيال، بالمعنى الأكثر ابتداءً للمصطلح، ينتقم لنفسه، من الروح اللغوية والفقهية والعقدية. ومع ذلك، وكما رأينا للتوّ، فإنّ وظيفة هذه الروايات تظلّ بمنأى عن أن تكون ثانوية.



(١) V. supra, § 14.